

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA, ENSINO E
NARRATIVAS**

**“HOJE E AMANHÃ CELEBRAI A HISTÓRIA PARA ENCARNAR-VOS NO
POVO”**: os embates de memória sobre o Conflito do Alto Alegre

CARLOS EDUARDO PENHA EVERTON

SÃO LUÍS
2016

CARLOS EDUARDO PENHA EVERTON

**“HOJE E AMANHÃ CELEBRAI A HISTÓRIA PARA ENCARNAR-VOS NO
POVO”**: os embates de memória sobre o Conflito do Alto Alegre

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Ensino e Narrativas da Universidade Estadual do Maranhão, para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Alan Kardec Gomes Pachêco Filho

SÃO LUÍS
2016

Everton, Carlos Eduardo Penha.

Hoje e amanhã celebri a história para encarnar-vos no povo: os embates de memória sobre conflito do Alto Alegre / Carlos Eduardo Penha Everton.– São Luís, 2016.

192 f.

Dissertação (Mestrado) – História, Ensino e Narrativas, Universidade Estadual do Maranhão, 2016.

Orientador: Prof. Dr. Alan Kardec Gomes Pacheco Filho

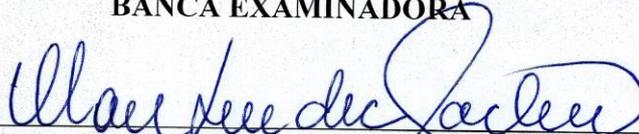
CARLOS EDUARDO PENHA EVERTON

“HOJE E AMANHÃ CELEBRAI A HISTÓRIA PARA ENCARNAR-VOS NO POVO”: os embates de memória sobre o Conflito do Alto Alegre

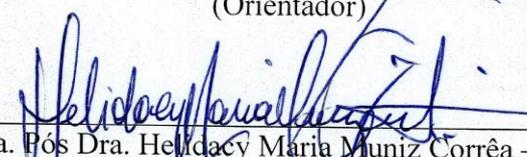
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Ensino e Narrativas da Universidade Estadual do Maranhão, para obtenção do título de Mestre.

Aprovada em **08/09/2016**

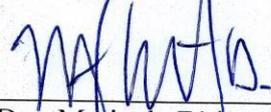
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Alan Kardec Gomes Pachêco Filho – UEMA
(Orientador)



Profa. Pós Dra. Helidacy Maria Muniz Corrêa – UEMA
(Examinador – membro interno)



Profa. Pós Dra. Maria de Fátima Gomes Costa – UFMT
(Examinador – membro externo)

Profa. Dra. Tatiana Raquel Reis Silva – UEMA
(Examinador – Suplente)

DEDICATÓRIA

A meus pais, Manaem e Graça – vocês conseguiram!
A Areta e Duda, os outros dois vértices do meu triângulo vital.
Aos que são, pela exclusão, massacrados todos os dias.

AGRADECIMENTOS

A Deus, o de todos, sem o qual nada somos.

À coordenação do mestrado pela compreensão, organização, puxões de orelha, direcionamentos e apoio durante o curso. À secretaria e, por extensão, Maíra Marques, pela constante colaboração para que tudo sempre tenha dado certo.

Aos professores que participaram da banca de qualificação, Regina Faria e Tatiana Reis, por tão valiosas contribuições ao meu trabalho.

Ao professor-amigo-orientador, Alan Kardec. Forjamos uma parceria a ferro e fogo, discordâncias e sinergia. Sou grato pela amizade, paciência, confiança e a serena orientação. Imprimiu em mim uma indelével marca de como ser um mestre, que tentarei legar aos meus alunos.

Aos nossos professores do PPGHEN, todos, gratidão por tudo que nos proporcionaram. Em particular, aos que nos ministraram disciplinas e ajudaram a afinar nossas ideias acerca dos trabalhos desenvolvidos, desconstruindo certezas e erigindo as dúvidas metódicas que nos empurraram para frente: Alan Kardec, Tatiana Reis, Ana Lúcia Bomfim, Sandra Regina, Elizabeth Abrantes e Henrique Borralho.

Às professoras participantes da banca do exame final da pesquisa, Profa. Dra. Helidacy Maria e Profa. Dra. Maria de Fátima Costa. Agradeço por aceitarem o convite de participar de um momento tão singular da minha vida acadêmica.

A cada Professor e Professora que já tive na vida. Mostraram o que deveria (ou não) ser e querer.

Pelo amor, incentivo, força, paciência nos momentos de ausência, por serem minha inspiração e fonte de amor interminável, à minha eterna namorada, minha companheira, Aretusa, e minha filha, a quem nenhuma palavra descreve o tamanho do amor que sinto: Maria Eduarda, o meu mais sincero agradecimento. Essa vitória é nossa!

Aos meus pais, que sempre transformaram sua vida em renúncia a muito de si por nós. Exemplos de luta, força e perseverança. Prova de que os sonhos se realizam. Obrigado, minha mãe, minha amiga, por minhas primeiras letras e todas as lições de vida, e, Pai, Meu Velho, que fez e faz tanto por nós... O senhor é o melhor homem que terei a oportunidade de conhecer em toda minha vida. Nunca conseguirei retribuir esse amor de vocês à altura. Nunca.

Aos meus irmãos Ciane e Zé. Vocês são amores e apoio incondicional. Uma é minha mãe, o outro, meu filho. Aos meus sobrinhos-afilhados-filhos, Fabrício e Gabi, pelo sentimento tão grande que nem cabe em mim. Aos meus cunhados, Chico, pelo entusiasmo de sempre com os estudos e o conhecimento, e Ju, por sua ajuda de sempre.

À minha família – avós: Nanãe, fonte de inspiração, que me ensinou a gostar de ouvir histórias e conhecer as pessoas e, de eterna saudade, Doza, Vovô Agostinho e Mamãe Velha. A todos os tios e primos. Especialmente, meu Tio Zeca que mesmo à distância ajudou a investir na Educação de todos os sobrinhos. À minha prima-madrinha Lília e a prima-comadre Lílian, pelo apoio de sempre. Ao meu compadre Ricardo, que é um irmão mais velho para mim.

A D. Rosa, Sheila, Monalisa, Roitman, Robert (*in memoriam*), Raquel, Alex, Maria Júlia, Natasha, Isla e Maria Angélica. Extensão da minha família.

Aos Tenetehara-Guajajara e Canela que disponibilizaram um pouco do seu tempo e conhecimento, para conversarem comigo, sendo fundamentais neste processo.

Ao meu professor e amigo, Carlos Eduardo Tinoco Silva. Devo muito da minha formação a você.

Aos colegas/amigos – a quem levarei comigo no coração – que tornaram infinitamente mais fáceis e prazerosos os momentos de aprendizagem, discussões e até de angústias, dividindo o peso das responsabilidades, os risos e sendo, também, pilares de minha formação. Sem vocês não conseguiria: Liana (muito grato, também, pela revisão, normalização e sessões de psicologia...), Elaine, Fábio, Ricardo, Larissa, Thalisse, Márcia, Bianca, Joana, Aurea, Germeson, Paulo, Thiago e Wild.

Aos meus amigos de infância do Dom Bosco, presença constante em minha vida. São essenciais para mim.

A todos os amigos e colegas do IFMA/Campus Barra do Corda, em especial Thiago, Nilson, Janete, Marinete (que muito contribuiu neste trabalho), Felipe, Vítor, André, Nara, Ediw, Guilherme, Kawer, Luzimary e Saulo por sua amizade e incentivo.

Aos meus amigos da “Panela”: Pitoko, Zé P., Nick, Macarrão, Ney, Serjão, Murilo P. e Mosquito.

A todos os meus alunos e ex-alunos. Vocês têm o dom de me tornar um pouco melhor todos os dias. Em especial, minha aluna, bolsista PIBIC-JR e companheira de campo, Suellem Aparecida Dantas Resplandes, pelo interesse e ajuda.

Ao Programa PIBIC-JR/IFMA.

À minha amiga, D. Toinha, pela ajuda e pelo grande presente em forma de livro que me ajudou a enveredar nas histórias cordinas. A Ivânia, pela ajuda nos contatos com os Tenetehara-Guajajara.

Aos colegas de trabalho de todos os lugares por onde já passei... em especial, SESI, DOM BOSCO, COC e MASTER.

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo analisar o embate das memórias construídas sobre o *Conflito de Alto Alegre*, ocorrido na cidade de Barra do Corda em 13 de março de 1901, como parte do histórico dos choques entre índios e não índios nessa região, assim como a produção de discursos desses grupos, buscando uma problematização dos mecanismos utilizados para solidificar determinados padrões de absorção e reprodução do entendimento desse fato, presentes no imaginário local. Para além disso, realiza-se uma interlocução entre o que se cristalizou no pensamento da cidade e as memórias silenciadas dos indígenas locais, das etnias Tenetehara-Guajajara e Canela. Partindo dos estudos sobre História e Memória, assim como da História Oral, confere-se destaque ao jogo de forças que permeia o processo de reconstrução e representação do passado, trazendo-lhe alternativas a silenciamentos aos quais frequentemente foram relegadas as narrativas do imaginário indígena.

Palavras-chave: História. Memória. Tenetehara-Guajajara. Conflito do Alto Alegre.

ABSTRACT

“TODAY AND TOMORROW CELEBRATE THE HISTORY TO PERSONIFY IN THE PEOPLE”: memories’ brunts about Alto Alegre’s Conflict

This research has as objective do na analisys the brunt of builded memories about the Alto Alegre´s Conflict, hapenned in city of Barra do Corda on March 13, 1901, as part of historic of the shocks between indians and not indians in this region, so as the production of discourses of these groups, seeking a questioning of the mechanisms used to solidify certain patterns of absorption and reproduction of understanding of this fact, present in the local imaginary. Additionally, there will be a dialogue between what is crystallized in the thought of the city and the silenced memories of the local indigenous, ethnic groups Tenetehara-Guajajara and Canela. Based on the studies of history and memory, as well as oral history, gives particular emphasis to the play of forces that permeates the process of reconstruction and representation of the past, bringing you alternatives to silences which were often relegated the narratives of indigenous imaginary.

Key words: History. Memory. Tenetehara-Guajajara. Alto Alegre Conflict.

RESUMEN

“HOY Y MAÑANA CELEBRAD LA HISTORIA PARA ENCARNAROS EN EL PUEBLO”: enfrentamientos de memoria sobre el Conflicto de Alto Alegre

Esta investigación tiene como objetivo analizar el choque de memorias construidas sobre el Conflicto de Alto Alegre, que ocurrió en la ciudad de Barra do Corda el 13 de marzo de 1901, como parte de la historia de los enfrentamientos entre indios y no indios en la región, así como la producción de discursos de estos grupos, buscando una problematización de los mecanismos utilizados para solidificar ciertos patrones de absorción y reproducción de entendimiento de este hecho, presentes en el imaginario local. Además, se realiza un diálogo entre lo que se cristalizó en el pensamiento de la ciudad y las memorias silenciadas de la población indígena local, de las etnias Tenetehara-guajajara Canela. Con base en los estudios de la Historia y la Memoria, así como de la Historia Oral, se pone énfasis al juego de fuerzas que impregna en el proceso de reconstrucción y representación del pasado, ofreciéndole alternativas a los silencios que a menudo fueron relegadas las narrativas del imaginario indígena.

Palabras clave: Historia. Memoria. Tenetehara- Guajajara. Alto Alegre conflicto.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	O CONFLITO DO ALTO ALEGRE: O PALCO E SEUS ATORES	18
2.1	Barra do Corda: uma visão da região através de seus mapas e o sertão com seus significados	18
2.2	Ocupação da região: quem são os primeiros ocupantes que a “civilização” encontrou?	42
2.2.1	<i>Comunidades nativas da região: quem são e quais seus troncos?</i>	45
3	AS INTERPRETAÇÕES DO CONFLITO DE ALTO ALEGRE E OS LUGARES DE MEMÓRIA	60
3.1	Um olhar historiográfico sobre a documentação produzida acerca do conflito: teoria e metodologia	61
3.2	As produções católicas: “Hoje e amanhã celebri a história para encarnar-vos no povo”	72
3.3	Variedade de interpretações dobre o fato	88
3.3.1	<i>Mércio Gomes</i>	88
3.3.2	<i>Galeno Edgar Brandes</i>	96
3.3.3	<i>Elizabeth Coelho</i>	106
3.3.4	<i>Pedro Braga dos Santos/ Regina Helena Martins de Faria</i>	111
3.3.5	<i>Cláudio Zanonni e os Jornais Maranhenses sobre o “Massacre” de Alto Alegre</i>	114
3.4	“O texto em movimento”: o <i>Massacre</i> de Alto Alegre nas lentes de Murilo Santos	119
4	A MEMÓRIA LOCAL E O SILÊNCIO ENSURDECEDOR DAS MEMÓRIAS INDÍGENAS	126
4.1	Que pensam os Tenetehara-Guajajara e Canela?	127
4.1.1	<i>O silêncio: esquecido e o não dito</i>	130
4.1.2	<i>O conflito e suas origens</i>	138
4.1.3	<i>A ideia de “heroísmo” nas memórias indígenas</i>	145
4.1.4	<i>O hoje</i>	151
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	170
	REFERÊNCIAS	174
	APÊNDICE A – Questionário de entrevista	178
	APÊNDICE B – Autorizações	179

1 INTRODUÇÃO

O trabalho que agora escrevo, sobretudo, considerando a natureza do programa em que está inscrito, necessita ter uma função social. Inserido em uma região que exclui de todas as formas possíveis populações nativas – Tenetehara-Guajajara e Canela –, pude perceber – já no ano de 2004 – quando passei a frequentar essa área como professor em alguns programas de formação e, mais ainda, após o ano de 2011, como morador da cidade de Barra do Corda, quão extensos são os pontos de tensão que envolvem o relacionamento entre índios e não índios.

Na oportunidade de ingressar no PPGHEN, contemplando em minha mente um projeto de pesquisa, sobreveio-me a ideia de trabalhar o histórico dessa relação no município. Apontando meu olhar nessa direção, não consegui perceber outra temática mais propícia à investigação do que o conflito, ao raiar o século XX, entre padres capuchinhos e índios da etnia Tenetehar-Guajajara, que culminou com um ataque à missão de São José da Providência (Alto Alegre), em 13 de março de 1901, popularmente denominado *Massacre de Alto Alegre*, mas que passo a denominar com outra terminologia, *Conflito de Alto Alegre*, como será visto adiante.

Este evento, que também envolveu índios da etnia Canela e a população de Barra do Corda e, no centro-sul maranhense, consolidou-se na memória e imaginário do homem comum (construído pela imprensa da época, pela população não índia e, sobretudo, pela Igreja Católica) de forma grandemente desfavorável aos Tenetehara-Guajajara, que passaram à História como os responsáveis por grandes atrocidades – sem que isto fosse inserido em um contexto –, enquanto a Ordem Capuchinha tratou de capitalizar forte crescimento de sua atuação na região tendo por base o alegado sacrifício dos “mártires” da Missão de São José da Providência.

O histórico do conflito está relacionado ao desejo e necessidade de conquista e adensamento do povoamento não índio na região dos “Sertões Maranhenses” (o local em questão, mais especificamente, hoje denominado de “Centro Maranhense”) pelo Estado. Também estavam em jogo interesses da Igreja Católica, consubstanciados na presença da ordem capuchinha, assim como o de particulares, interessados em terras e na exploração da mão-de-obra indígena e recursos naturais daquela área.

Tais questões levaram à organização de iniciativas de conquista já empreendidas mais sistematicamente na segunda metade do século XIX na região da atual reserva Cana Brava (nas proximidades de Barra do Corda, Jenipapo dos Vieiras e

Grajaú) e consolidadas no fim dessa centúria, com a constituição da Missão de São José da Providência, ou “Missão de Alto Alegre”.

Os relatos iniciais presentes na farta documentação produzida pela ordem capuchinha são unânimes em pontuar as dificuldades iniciais para a introdução da missão, mas, simultaneamente, envaidecidos de revelar o sucesso da mesma em originar além de uma escola e uma Igreja, um conjunto de hábitos que aproximava os Tenetehara-Guajajara (etnia objeto desse processo) da cristianização e “civilização”.

No entanto, aquela iniciativa, aparentemente bem sucedida, ocultava sob o processo de aculturação o sufocamento de características culturais profundamente enraizadas naquela etnia, como a concepção de família (que será tratada mais adiante), a poligamia (não aceita pelo cristianismo), a relação com o espaço (pela limitação e impedimento, por vezes, do uso do mesmo em função da imposição de horários e regras da ordem), dentre outras.

Alguns casos eram exaltados como exemplos do sucesso da missão, como o do índio Caiuré Imana ou João Caboré, que – adulto – aceitara a conversão e, a princípio, submetera-se aos parâmetros de vivência impostos pelos capuchos. Ele era uma importante liderança local entre os Tenetehara-Guajajara e exatamente por isso o grande destaque a esse feito da missão. Seu casamento cristão, narra-se pela documentação dos religiosos, reuniu inúmeras presenças importantes da região.

Entretanto, teria sido o próprio Caboré o artífice do levante indígena que originou na memória local a ideia que aqui se discute, do Conflito de Alto Alegre. A proibição ao seu rompimento da monogamia, inclusive com castigos físicos e prisão a ele aplicados, somada à morte de diversas crianças na missão e a própria dificuldade dos Tenetehara-Guajajara em continuar suportando o processo de imposição cultural foram o estopim para o ataque em 13 de março de 1901 que, de acordo com dados da época, vitimaram mais de duzentas pessoas, dentre eles treze missionários (entre leigos, frades e freiras).

Conta-se que João Caboré (poligâmico por separar-se da esposa com quem havia contraído matrimônio cristão) fora preso por uma espécie de milícia formada por índios Tenetehara-Guajajara a serviço da missão e colocado sob várias sevícias por dias, permanecendo preso e amarrado, inclusive. Teria após este fato, inclusive, ido a São Luís e feito denúncias junto a autoridades e ao próprio governador da época (João Gualberto Torreão da Costa) sob os maus tratos sofridos.

A violência sofrida, juntamente com os já mencionados, particularmente a epidemia que vitimou as crianças, compeliu Imana a arregimentar e obter apoio de várias lideranças daquela etnia para atacar a missão. Poucos foram os sobreviventes do ataque e as narrativas surgidas a partir do que se sucedeu naquela oportunidade – sempre impregnadas da visão oposta ao indígena – consolidaram uma imagem que envolve horror e culpa; sacrifício, martírio e santidade. A cada um desses elementos coube ser atribuído um conjunto de “atores”. Certamente, aos Tenetehara-Guajajara ficou reservada a seção que não se relaciona aos signos de nobreza. A eles, a pecha da violência e culpabilização, de responsáveis por “massacrar”.

Para a população não indígena, autoridades oficiais e Igreja da época, o fato apenas ensejava uma reação à altura, de proporção igual ou superior, em violência. A repressão veio através do envio de tropas, das quais a de maior destaque a comandada pelo Capitão Raimundo Ângelo Goiabeira. Atuaram, ainda, grupos formados por índios Canela. Estima-se em algumas centenas a quantidade de Tenetehara-Guajajara mortos apenas nos meses que se seguiram imediatamente ao fato do 13 de março. Nos tempos posteriores, a rivalidade e o ódio ainda deram cabo de muitas outras vidas de membros dessa etnia, neste sentido consolidando um cenário de violência e exclusão que se propagou através de pouco mais de um século de história desse conflito.

A experiência docente do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão (IFMA) – Campus Barra do Corda, trabalhando com a disciplina de História, possibilitou perceber, ainda mais claramente, um conjunto de falas comuns, repetidas, relacionadas às tensões entre índios e não índios, aparentes em representações sobre os Tenetehara-Guajajara feitas por alunos, colegas de trabalho e os barra-cordenses, de maneira geral, e a necessidade da realização de um estudo mais acurado da influência da memória na formação dessa dinâmica social do relacionamento entre índios e não índios.

Ainda que, inclusive pelo que relataram nas entrevistas e por algumas pessoas que ouvi, essas tensões não sejam resultado exclusivamente das repercussões do conflito, também percebi o quão vivo na memória da cidade ainda é esse episódio. Ela se solidifica, como se percebe em outros momentos deste trabalho, na notável diversidade de formas e lugares idealizados para que ela se cristalice no imaginário dos cordinos.

Desta maneira, procurei responder a algumas inquietações e, aprovado no PPGHEN, tive a oportunidade de utilizar o espaço profissional que tenho – de aprendizagem e pesquisa – como solução dessa inquietude. Necessitando, simultaneamente, trabalhar com meus discentes questões relativas à História regional/local, à valorização da identidade e querendo estimular a percepção de alteridade em meus alunos, desejava contribuir com a produção de algo que suscitasse outro olhar a respeito do meu objeto de estudo, então, estudar o *Conflito de Alto Alegre* mostrou-se uma excelente escolha.

A curiosidade que moveu a realização desta pesquisa caminha no mesmo sentido do desejo de que a população do município e da região passe a ter outra possibilidade de visão acerca do fato estudado, mas, principalmente, que ela possa pensar as relações índio e não índio de maneira diferente, partindo da reflexão permitida por essa forma diversa de ver o fato. Este é o cerne da repercussão que se pretende para o trabalho, para além da perspectiva acadêmica. Analisar o embate das memórias, o silenciamento da memória indígena e a partir disso discutir sob um novo parâmetro as relações de tensão entre índios e não índios.

Certamente, a tarefa é demasiadamente árdua, diria. Se há algo que a História ensina é que algumas estruturas, econômicas, produtivas, materiais, modificam-se mais rapidamente, no entanto, as estruturas mentais são de difícil mobilidade. A quebra de um discurso, a mudança no imaginário são transformações que ocorrem de maneira lenta, gradual. Em uma região onde há um sentimento claro de hostilidade e exclusão, romper estas barreiras é, ao mesmo tempo, necessário e delicado, mas acredito que as armas que possuo me habilitam, pelo menos a tentar.

Como resultado do contínuo esforço dos movimentos sociais organizados em prol de causas dessa natureza, em 2003, através da Lei 10.639, alterou-se a Lei 9.394/96 (LDB), instituindo-se a obrigatoriedade do ensino da História e cultura africana e afro-brasileira no ensino básico nas escolas públicas e particulares, o que representou um grande avanço na perspectiva do reconhecimento à necessidade de compreensão da sociedade brasileira na sua real pluralidade. Quanto ao índio, as mudanças nessa perspectiva tardaram um pouco mais, tendo trato semelhante apenas com a Lei 11.645/2008.

A questão indígena exige atenção, quanto à real implantação de sua História e cultura nas escolas. A escassez de materiais acerca dessa temática¹, sobretudo os voltados à utilização no ensino básico, a necessidade de obras que também levem em conta o olhar dos índios na sua composição e o binômio *idealização – preconceito/exclusão* sobre eles acaba aparecendo como entraves à concretização dessa experiência.

O desconhecimento sobre a questão indígena, os índios, sua diversidade e História parece fazer surgirem duas vertentes de visibilidade a eles. Uma delas é a da idealização do indígena, seja como alegoria ou exótico, “vítima” do processo de conquista ou o “selvagem” (ainda hoje), sobretudo em locais onde não há um contato direto com esses povos. A outra, mais comum em regiões nas quais a interface índio– não índio ocorre com frequência (como em Barra do Corda), pauta-se pelo preconceito, hostilidade e exclusão dessas populações, resultado da intolerância da população não índia, que os considera pedintes, preguiçosos, sem higiene, entre outras qualidades desabonadoras.

Mais do que o cumprimento de uma lei, na região em que se desenvolve a pesquisa que ora realizo, ela ganha uma dimensão importante pela proposição de atividades que primem, pelo menos, por iniciar uma reflexão acerca da necessidade dessa convivência de uma maneira diferente do que se tem até então. Funari (2011, p. 29) afirma que:

Os índios podem ser estudados de diversas maneiras. Existem muitas comunidades indígenas que podem ser conhecidas. Isso quando nós mesmos não fazemos parte de uma delas e não nos damos conta! Como vimos, essa questão depende de como definimos um grupo humano como índio. Em qualquer caso, entretanto, para estudarmos um determinado grupo humano, é necessário mantermos um distanciamento, um olhar crítico que permita que o grupo seja observado como particular, ou melhor, com características, modos de pensar e viver que lhes são peculiares.

É este tipo de (importante) trabalho que defendo que se faça em relação às comunidades indígenas. Em Barra do Corda, por exemplo, há ainda uma especificidade interessante: a de que a observação de algumas das características desses grupos pode

¹Ainda que produções nessa área tenham crescido após a década de 1990, de acordo com Silva & Da Silva (2010).

ser percebida², inclusive no espaço urbano, pela presença e convivência constantes, tanto com índios do povo Tenetehara-Guajajara quanto do Canela.

Consideradas, então, as questões colocadas, esta pesquisa se oferece ao leitor, seja qual for seu grau de “intimidade” com a ciência de Clio, como um subsídio para uma nova proposta de discussão sobre o *Conflito de Alto Alegre*, através, principalmente, da utilização da categoria da memória (e seus “lugares”) e da metodologia de pesquisa de História Oral, sem qualquer pretensão ou ilusão da verdade absoluta e entendendo ser uma obra para ser lida, discutida, contraposta e submetida às análises de todos os que dela tomarem conhecimento. Foi feita para professores, estudiosos, alunos, leigos e curiosos, para uso na Academia e fora dela, na esperança que possa servir ao que se propôs.

O trabalho está dividido em três seções, encontradas nos tópicos 2.3 e 4, intitulados, respectivamente *O Conflito do Alto Alegre: O Palco e seus Atores; As Interpretações do Conflito de Alto Alegre e os Lugares de Memória; A Memória Local e o Silêncio Ensurdecedor das Memórias Indígenas*.

No tópico 2, de título já conhecido, trabalho com algumas discussões úteis à compreensão do objeto de estudo. Primeiramente, a caracterização do local e sua natureza, muito explicativas quanto ao processo de ocupação do espaço por índios e, mais tarde, não índios. Além da problematização dessa questão, conta-se com ilustrações para melhor visualização tanto das condições atuais da paisagem local (pelas quais se pode fazer alguma ideia do que se encontrava na região de Barra do Corda em um passado mais remoto) e mapas que embasam os entendimentos que são sustentados.

Ainda nesse tomo do trabalho, é realizada, como alicerce à compreensão do processo de ocupação, breve discussão sobre o sertão, como categoria, e seus significados. Justifico tal procedimento pelas características do sertão barra-cordense e a relação que foi sendo constituída, tanto por índios quanto por não índios, em relação à esse elemento, que é, simultaneamente, espaço, paisagem e ideia. Alguns autores – apenas à guisa de exemplo – foram fundamentais para auxiliar-me nessa compreensão,

² Fala-se de algumas porque o exercício de hábitos naturais/culturais desses povos, na grande maioria das vezes, é reservado ao espaço de suas aldeias, o que não impede que a pesquisa ou estudo sobre eles se realize no espaço urbano. Funari (2011), por exemplo, pontua que os contatos e a interação cultural entre as comunidades indígenas e outras promovem um processo de mesclagem de conceitos e abstrações que resultam na possibilidade de percepções diversas em relação a esses povos.

desde Coelho Neto (1985), passando por Carlota de Carvalho (2011), Socorro Cabral (2008), chegando a trabalhos mais recentes, como o de Pachêco Filho (2011).

Ainda nesse capítulo, discuto o processo de ocupação da região a partir da noção de que a presença dos povos indígenas, diferentemente do que entendia o poder oficial, significa essa ocupação. Como atores principais do processo sobre o qual foram construídas as memórias estudadas, era importante dar conta dos deslocamentos territoriais que culminaram com sua chegada ao local que ainda hoje habitam, como forma de entendimento de que sua posição no conjunto dos fatos ocorridos também decorre da necessidade da defesa da sua terra.

O tópico 3 inicia-se com uma nota acerca das teorias e metodologia sobre a qual está construída a análise que se encontra nesta produção. A princípio, são realizadas discussões com foco na categoria memória, a partir de alguns autores elencados como essenciais ao debate e, mais particularmente, na linha em que escrevo, tais como Hallbwachs (1968), Nora (1993), Pollak (1989, 1992), Le Goff (2012) e Amado (1995). As contribuições de cada uma dessas referências foram importantes no sentido de balizar o entendimento da relação entre os discursos /elementos de memória /imaginário barra-cordense e a maneira de sua inserção na composição da memória local.

É, também, demonstrada toda a larga composição realizada pela Igreja Católica, através da Ordem dos Capuchinhos, principalmente, de um grande repertório de obras, cerimoniais, prédios, além de demais simbologias, no sentido de tornar eficiente a propagação do entendimento do *Conflito de Alto Alegre* a partir de sua visão e da inculcação disto na população da região.

Ainda no capítulo, foi realizada uma extensa revisão das obras mais importantes já publicadas acerca do *Conflito de Alto Alegre*. Pesquisadores como Zannoni (1998, 1999), Gomes (2002), Coelho (2002), além do escritor local Galeno Edgar Brandes (1994) foram utilizados como referência para a releitura do evento que ora lhes ofereço. Todos foram essenciais, seja no sentido de construir novas vertentes de entendimento ou de oferecer uma via explicativa à qual se desejasse realizar um contraponto. Também muito contribuiu a obra de Santos & Faria (1991), sobretudo a parte escrita pela historiadora, que, inclusive, utilizando entrevistas, forneceu tanto um ponto de partida conceitual a este trabalho quanto, de certa maneira, foi um ponto de apoio para que se lançasse mão do uso da História Oral.

Em uma pesquisa que se propõe a investigar embates de memórias, evidentemente, não seria possível produzir um texto que não contemplasse este tipo de discussão, sobretudo a constituição dessas memórias e seus “lugares”, como bem nos aponta Nora (1993). Também os veículos que vão se tornando meio de popularização do conhecimento sobre o fato são merecedores de menção. Deste modo, o documentário dirigido e produzido pelo cineasta Murilo Santos, intitulado “O Massacre de Alto Alegre” (2005), foi analisado como uma outra tipologia de texto, com características mais acessíveis e sendo mais conhecido. Oportunamente, também foi realizada uma entrevista com o autor do documentário, discutida neste capítulo.

No tópico 4, passa-se a trabalhar diretamente com a memória dos índios Tenetehara-Guajajara e Canela. Após subsídios nas leituras de Thompson (2002), Certeau (2007), Cardoso & Brignoli (2002) e Meihy (1996), partiu-se para o campo. Em aldeias (de onde não pude usar as entrevistas realizadas por razões que serão explicitadas à frente) e, principalmente, nos espaços urbanos, em Barra do Corda, Jenipapo dos Vieiras e Fernando Falcão.

Parti, então, para as entrevistas, realizadas através de questionários fechados – como forma de levantar um perfil quantitativo de algumas informações que precisávamos – e de interlocuções abertas, nas quais, após o lançamento de alguns questionamentos, deixava-se o entrevistado(a) falar do seu conhecimento acerca da temática que estava sendo pesquisada. Depois, foram realizadas as análises dessa oralidade, com a transcrição e citação de algumas falas, parcialmente, com as devidas autorizações e identificação dos entrevistados.

Este ponto é fundamental porque representa a oportunidade de dar vazão ao modo dos indígenas de entender o fato e colocar suas memórias. A inovação principal, neste ponto, é ter ouvido e pontuado algumas questões acerca das falas Canela. Foi, realmente, muito trabalhosa esta parte da pesquisa, mas, proporcionalmente, prazerosa, pela interlocução com os indígenas, pelas informações novas contidas nos depoimentos e sobretudo em função da oportunidade do avanço em relação à construção deste objeto.

No tópico 5, apresento minhas considerações finais, resultado das leituras, pesquisa de campo, análise do material coletado, apontando as possíveis contribuições deste trabalho para a posteridade.

2 O CONFLITO DO ALTO ALEGRE: o palco e o que se produziu acerca do fato

2.1 Barra do Corda: uma visão da região através de seus mapas e o sertão com seus significados

Propor um estudo sobre o *Massacre de Alto Alegre*³, qualquer que seja a abordagem adotada, é, indubitavelmente, ter a chance de conhecer um importante município da espacialidade que, segundo as classificações geográficas de Feitosa (2006), pertence à mesorregião do “Centro Maranhense”, mais particularmente na microrregião do Alto Mearim e Grajaú⁴.

Quadros (2008, p.27-28) relata a importância de que se discuta o fato histórico, entre outras questões, a partir da espacialidade em que se localiza. Assim, tendo como referência a obra de Capistrano de Abreu *Antecedentes Indígenas*, o autor afirma:

Mas, curiosamente, passamos por quase dez páginas do livro sem que os indígenas apareçam. De que tratou Capistrano de Abreu nesse início? De geografia. Antes de narrar a História brasileira, o historiador cearense descreve o espaço em que ela se desenvolverá; fornece o cenário onde atuarão os personagens históricos. Este é descrito por suas serras e planícies, as grandes bacias hidrográficas, um regime pluvial relativamente intenso, a flora extremamente rica e variada. Os limites do território brasileiro já surgem dados, prontos. É nesse tabuleiro que as peças se moverão.

É por concordar com a relevada importância apontada por Quadros (2008) que abrirei a discussão aqui proposta com a devida caracterização da espacialidade das regiões pelas quais se construiu o processo que resultou no conflito entre indígenas da etnia Tenetehara-Guajajara e missionários do Aldeamento de São Joé da Providência, o Alto Alegre, em 13 de março de 1901.

Inicialmente, o mapa da figura 1 traz uma divisão do espaço maranhense, realizada já na contemporaneidade. Nesta avaliação preliminar da espacialidade, transitarei, em dados momentos, por praticamente todos os locais demonstrados, do litoral ao sul, da banda oriental à ocidental do Maranhão.

³ Terminologia mais conhecida. Por este trabalho não se coadunar a ela, trocarei o termo e tratarei por conflito, revolta, levante, rebelião e outros sinônimos a estes e de significado muito diferente daquele mais “popular”.

⁴ Aqui, faz-se alusão à microrregião, não à cidade de Grajaú, ainda que os ecos do acontecido também tenham chegado e possuam influência nesse município.



Figura 1: Mapa com as microrregiões do Maranhão. Disponível em <http://www.oeb.org.br/Publicacoes/Publicacoes.asp?idPublicacao=63>. Acesso em 22/04/2015

Contudo, contextualizando o fato a partir desta questão espacial, estarei mais atento, especificamente, nas regiões aqui denominadas como “Leste Maranhense”, pela necessidade de tratar da trajetória do povoamento não indígena da região, “Oeste Maranhense”, de onde vieram majoritariamente esses nativos, e o já mencionado “Centro Maranhense”, palco dos principais protagonistas do conflito denominado “*Conflito de Alto Alegre*”⁵.

⁵ O que justifica, para melhor compreensão da localização dessas regiões, por parte do leitor, a presença do mapa da figura 1, assim como os demais, retratando o território maranhense, com informações oportunamente úteis à inteligibilidade deste trabalho.

Assim, a partir da divisão mostrada à frente, é devido salientar que existem características do espaço do Centro Maranhense muito significativos para análise, considerando-se o fato estudado. A localização geográfica, os caracteres naturais da região, as questões estratégicas (para o Estado, para a Igreja Católica e também para a iniciativa privada) relacionadas ao posicionamento da região em relação ao projeto de colonização (e “civilização⁶”), ou seja, elementos que dialogam com meu objeto de pesquisa, podem ser melhor dimensionadas a partir dessa visualização.

Também é possível divisar, ainda tratando do mapa que serve como referência, da localização mais exata da região do Alto Mearim e Grajaú, na qual está situada a cidade de Barra do Corda e as cidades (mencionadas anteriormente) do seu entorno que recebem alguma influência em sua formação cultural referente à ideia do *Conflito de Alto Alegre*.

As regiões as quais faço referência, na figura 1, formaram, no aspecto territorial e simbólico, o vasto espaço (que aparece ricamente na documentação do período colonial) conhecido como Sertão Maranhense. Ao pesquisar a base documental que se refere, sobretudo, à História indígena⁷ no Maranhão, é possível perceber a grande frequência com que surge esse termo. Ele é parte daquilo que, ampliando-se o olhar, na colonização de todo restante do território brasileiro também já era chamado assim.

É por ser uma denominação que se atribui a esse espaço, assim como, por estar muito presente no imaginário do povo cordino (haja vista o fato estudado se desenrolar em Barra do Corda), que darei prosseguimento a minha explanação trabalhando com essa categorização – Sertão.

Desta maneira, é interessante notar que existe uma permanência – de grande vigor – dessa categoria no ideário popular e no dia a dia da cidade de Barra do Corda. Na literatura local, as referências constantes nas conversas do homem comum e outras marcas, no cotidiano do município, permitem tal afirmação. O cidadão cordino comum, por exemplo, refere-se à zona rural do município como “Sertão”.

De maneira frequente, por exemplo, os munícipes e/ou empresários que se fixaram nessa cidade – considerada, de acordo com Feitosa (2006), “pólo regional” –

⁶ Tratarei dessa categoria mais adiante.

⁷ O que me foi grandemente facilitado pela organização dessa documentação, transcrita e compilada para publicação na forma de coletâneas pelo arquivo público do estado do Maranhão.

costumam lembrar esse caráter sertanejo⁸ nomeando propriedades (como fazendas, sítios, chácaras e afins) e seus negócios, mesmo no espaço urbano. Outra interessante marca é a existência de títulos (auto) atribuídos à Barra do Corda, como “Princesa do Sertão”⁹. Na canção que lhe é considerada símbolo, a “Canção Cordina”, comumente utilizada em cerimônias oficiais no município, assim se caracteriza a cidade¹⁰:

Ó minha terra berço tão querida/
Que te embalas feliz adormecida/
Ao doce marulhar/
Das tuas águas puras, cristalinas,
Cantando nas encostas das colinas,
Em noites de luar./ Barra do Corda, amor de minha vida,
És tudo para mim terra querida,
Teu róseo coração./ Tens em teu seio um mundo de poesia,
Tens o aroma das selvas tens magia,
Princesa do sertão./ És a gleba de mágicas bonanças/
Ao remirar um céu só de esperanças,
As fases do porvir na harmonia,
Dos ecos lá distantes/
Do presente num vaso transbordante/
De glórias a espargir./ Ninho risonho pelo sol beijado,
De vírdes montanhas contornado,
Relembras com carinho/
Longe do mar, perdido nos sertões,
Os descantes das dúcidas canções,
De Maranhão Sobrinho.

A segunda justificativa para este preâmbulo sobre o Sertão é a existência de um debate, muito atual, sobre esta categoria conceitual, que se mostra bastante multifacetada¹¹. Os elementos que permeiam o entendimento dos significados também são importantes para a compreensão do *Conflito de Alto Alegre*. Os índios, a paisagem¹², a ocupação territorial – tanto do indígena quanto do não indígena –, a “expansão da fronteira”, são fortes exemplos de objetos presentes na intersecção entre Sertão e Conflito de Alto Alegre.

Afinal, o que seria, neste caso, o Sertão? Albuquerque Jr. (2009, p.198) lança alguns questionamentos interessantes acerca da temática:

[...] Em todo o livro as perguntas: O que é o sertão? Onde ele se localiza? Como circunscrevê-lo física e sociologicamente? Como dizê-lo, como contá-lo, como descrevê-lo, como significá-lo, como

⁸ Primordialmente, tendo como referência para isto a sua localização geográfica.

⁹ Este título também é auto atribuído por outras cidades. Exemplo disto, no estado do Maranhão, é a importante cidade de Caxias, conhecida assim por sua população.

¹⁰ A canção cordina de autoria de Olímpio Cruz (letra) e Moisés da Providência Araújo (música), ambos intelectuais naturais da cidade. O primeiro notabilizou-se por ser grande literato (poeta) e o segundo músico. Fonte: site da prefeitura de Barra do Corda. Disponível em <http://pbarradocorda.com.sapo.pt/cidade/simbolos.html>. Acesso em 22/04/2015.

¹¹ A grande diversidade de concepções a esse respeito, de acordo com o entendimento que internalizei a partir das leituras realizadas, justifica que haja um certo vagar na discussão sobre a temática, com a tentativa de enriquecer o debate através do chamamento de vários autores.

¹² Pacheco Filho (2011, p.44) afirma que “paisagem é tudo que constitui o território”.

nomeá-lo, como entendê-lo? Como definir o ser do sertão? Defini-lo não seria definir o ser do Brasil? Ou não? Ver o sertão era ver o Brasil do presente ou do passado? Ou ver o futuro? O grande sertão, uma incógnita, como seus habitantes: os sertanejos. Espaço sem janelas e sem porta de entrada e de saída, o vago, o vazio, boi e boi, boi, boi e campo, espaço difícil de encher, como fazer sentido? Pergunta pelo ser da região, da nação, que se desdobra numa reflexão sobre a própria condição humana, sobre o ser humano. [...] Sertão, lugar onde a racionalidade maniqueísta e binária da civilização ocidental parece soçobrar. Quem carece que o bom seja bom e o ruim ruim, que de um lado esteja o preto e do outro o branco, que o feio fique apartado do bonito e a alegria longe da tristeza, que pare o são longe do doente, o vivo longe do morto, o frio longe do quente, o rico longe do pobre, não vá ao sertão. Os pastos aí não são bem demarcados; é um mundo muito misturado. O sertão é barroco; não é clássico ou neoclássico. É onde o pensamento se forma mais forte que o poder do lugar; o sertão dá asas à imaginação; é ficção, fantasiação; é poesia, mais do que ciência; é literatura mais do que História. Mas haverá diferença? Sertão, onde se inventam maravilhas glorionhas, que depois acabam sendo cridas e temidas. Onde comparece porca com ninhada de pintos e galinha puxando barrigada de leitões. Tudo errado, remendante, sem completção. O sertão é violência à racionalidade, foge a todas as explicações, não se deixa governar nem pela razão; é um espaço para os de meia-razão. O sertão se sente, é dentro da gente. Mais do que um espaço demarcado, mais do que um mapa, é uma emoção, uma memória, uma cartografia sentimental. É barulho de coisas se rompendo e caindo, e estralando surdo, desamparadas, sem identidade, trapos de ser, tudo incerto, tudo certo.

De forma instigante, até poética em diversos pontos, o autor mencionado provoca o seu leitor a refletir o que seria o Sertão e quais os significados que ele assume. Levando a termo as várias possibilidades de enquadramento desta categoria, no que concerne à História do Brasil seria possível concluir, como se percebe facilmente na escrita de Albuquerque Jr. (2009), o quão múltipla ela pode ser.

A questão muito oportuna levantada no texto de Albuquerque Jr. (2009) remete não apenas – logicamente – à semântica do termo, mas às diferentes maneiras, a partir de conceitos, contextos, ideias socialmente construídas, atores sociais e paisagens distintos entre si de maneira abissal. Há grande diversidade nas suas narrações pelo olhar dos bandeirantes; dos viajantes europeus, como Spix e Martius ou de escritores, exemplificados em Euclides da Cunha e João Guimarães Rosa¹³. Este debate toma uma maior dimensão de importância neste estudo por ser possível relacioná-lo ao Sertão maranhense, que tratarei a posteriori.

¹³ Analisado no citado artigo de Albuquerque Jr. (2009).

Compreendendo essa discrepância, diversos historiadores já se ocuparam da tarefa de tornar o Sertão algo inteligível, muito embora, em consequência dessa variada gama de vertentes, como foi perceptível pelas leituras realizadas ao longo da realização de uma revisão literária/biográfica sobre a temática, essa inteligibilidade também aponte para várias possibilidades de resposta.

Cristóvão (1993), ao tratar da questão do Sertão, não apenas tangencia a questão literária, mas adentra seu âmago. Em construções como paraíso, inferno e purgatório, utiliza simbologias com recurso à intertextualidade do livro *A Divina Comédia*, de Dante Alighieri. Não obstante, a demonstração de como essas imagens são construídas na Literatura, Cristóvão (1993) percebe, de maneira astuta, que essas representações discursivas são elaboradas em momentos diferentes, tanto que chega a citar três fases em que literatos brasileiros apresentam o Sertão de maneiras diferentes. Ele, assim, classifica o que se produziu, na literatura, acerca desta temática. Cristóvão (1993, p.44) afirma que:

Há, pois, múltiplas e complementares leituras do sertão iniciadas praticamente no Romantismo, e que não cessaram até os dias de hoje. Os primeiros a fazê-las foram os poetas, desde a segunda metade do século XIX: Álvares de Azevedo, Casimiro de Abreu, Junqueira Freire, Castro Alves, em especial. Celebram a natureza florida e os amores que eram seu prolongamento natural. Mas vão ser, sobretudo, os romancistas quem mais se ocuparão do sertão. Nesta primeira fase da sua revelação, duas datas – 1869 e 1875 – avultam como fundamentais. [...] Em 1869, Bernardo Guimarães publicou *O Ermitão de Muquém*, opondo à descrição da floresta e praias dos índios a descrição dos largos campos sertanejos e do homem que os habita, descrições estas que a outra obra, *O Índio Afonso* (1873) confirmaria. Em 1875 publicou Alencar *O Sertanejo*, a obra-prima e de síntese do sertão romântico e tranquilo, onde a paz e a felicidade se dão as mãos para que tanto o senhor como o servo se sintam felizes. [...] Logo no ano seguinte, Taunay quebraria esse encanto paradisíaco numa obra perturbada perturbadora – *Inocência* (1876) – operando a mudança para uma segunda fase em que a tensão dramática substituiria a quietude contemplativa [...] Assim se passou de um entendimento predominantemente romântico dos sertões para uma visão mais situada, de teor realista, que havia de ser aprofundada por Franklin Távora em 1876, em *O Cabeleira* e por Manuel de Oliveira Paiva, ao divulgar o seu *Dona Guidinha do Poço* [...] A publicação de *Os Sertões*, em 1902, de Euclides da Cunha, levaria ao ponto mais alto a fase da problematização realista-naturalista, com todas as qualidades e defeitos da própria escola. Problematização esta que se prolongará com especial felicidade nos romances de Graciliano Ramos e Jorge Amado [...] Uma terceira fase, caracterizada pela ultrapassagem da problematização social e pela proposta de uma visão diferente da

realidade de teor mítico, é inaugurada por Guimarães Rosa no Pós-Modernismo, em 1946, com Sagarana, e solidamente estruturada principalmente em Grande Sertão: Veredas, de 1956. Veredas estas que foram muito bem frequentadas também por Ariano Suassuna que, em 1971, nos deu em A Pedra do Reino o que José Lins do Rego já nos fizera adivinhar em 1938 e 1953 em Pedra Bonita e Cangaceiros: que o sertão é também um reino encantado.

Seria, então, paraíso, inferno ou purgatório? Cristóvão (1993) ainda adverte que a multiplicidade de representações possíveis no que se refere ao Sertão não obsta que ele seja apenas um, mas que haja a possibilidade das “transfigurações” que transformam esses estados. Percebo, contudo, a permanência da multiplicidade de visões, ainda presente em outros autores.

Outra obra lança ricas perspectivas de categorização do Sertão: Amado (1995, p.145) também discute a questão da riqueza de significados que o termo carrega consigo. Interessante aspecto, a princípio, é tratar da permanência da ideia, que, ao entendimento da autora, é anterior à própria “invenção” do Brasil em regiões distintas, territorialmente e culturalmente:

Conhecido desde antes da chegada dos portugueses, cinco séculos depois "sertão" permanece vivo no pensamento e no cotidiano do Brasil, materializando-se de norte a sul do país como sua mais relevante categoria espacial: entre os nordestinos, é tão crucial, tão prenhe de significados, que, sem ele, a própria noção de "Nordeste" se esvazia, carente de um de seus referenciais essenciais. Que seria de Minas Gerais, Goiás ou Mato Grosso sem seus sertões, como pensá-los? Em Santa Catarina, ainda hoje se emprega a expressão "sertão" para referir-se ao extremo oeste do Estado. Em partes do Paraná, a mesma expressão identifica uma área do interior de outro estado, São Paulo, próxima a Sorocaba (provavelmente, uma reminiscência dos antigos caminhos das tropas). No Amazonas, "sertão de dentro" refere-se à fronteira do estado com a Venezuela, enquanto, no interior do Rio Grande do Sul "sertão de fora" também nomeia área de fronteira, porém situada... no Uruguai!

Percebo que sua análise não se pauta apenas por uma revisão literária, como o fizeram Cristóvão (1993) e Oliveira (1998), mas se serve, além da Literatura, de trabalhos de historiadores e informações referentes ao próprio processo de colonização do Brasil como facilitadores de sua escrita. Assim, em Amado (1995) é possível observar, de forma bastante didática, a multiplicidade de que se trata aqui, pois a autora encarrega-se de argumentar que Sertão pode ser uma categoria espacial; uma categoria do pensamento social; uma categoria cultural ou uma categoria construída durante a colonização.

Destas categorias, opto por trabalhar com aquela que melhor sintetiza as demais e dialoga mais frontalmente com o meu objeto de trabalho. Neste trajeto, considero o Sertão como uma categoria construída durante a colonização. Esta categoria é a que mais firmemente se relaciona com as questões iniciais relacionadas ao *Conflito de Alto Alegre*. Esclarecedoras, tendo como guia este contexto, são as palavras de Amado (1995, p.148-149), ao afirmar que:

Assim, no Brasil colonial, "sertão" tanto designou quaisquer espaços amplos, longínquos, desconhecidos, desabitados ou pouco habitados - ... seja porque desses imensos sertões quase nada ainda apuraram... " (Sousa, 1974:138) -, como adquiriu uma significação nova, específica, estritamente vinculada ao ponto de observação, à localização onde se encontrava o enunciante, ao emitir o conceito. Disso decorreram consequências importantes. Primeiro: como os portugueses, na expressão de Salvador (1975:35), se mantiveram muito tempo "arranhando a costa, como caranguejos", aí concentrando as atividades econômicas significativas, constituindo os núcleos urbanos importantes e instalando as instituições e autoridades responsáveis pela colonização, este foi o ponto de observação privilegiado, ao longo dos três primeiros séculos, para a construção da categoria "sertão". Desde o litoral, "sertão" foi constituído. Por isso, desde os primeiros anos da Colônia, acentuando-se com o passar do tempo, "litoral" e "sertão" representaram categorias ao mesmo tempo opostas e complementares. Opostas, porque uma expressava o reverso da Outra: litoral (ou "costa", palavra mais usada no século XVI) referia-se não somente à existência física da faixa de terra junto ao mar, mas também a um espaço conhecido, delimitado, colonizado ou em processo de colonização, habitado por outros povos (índios, negros), mas dominado pelos brancos, um espaço da cristandade, da cultura e da civilização (Freyre, 1977; 1984). "Sertão", já se viu, designava não apenas os espaços interiores da Colônia, mas também aqueles espaços desconhecidos, inacessíveis, isolados, perigosos, dominados pela natureza bruta, e habitados por bárbaros, hereges, infiéis, onde não haviam chegado as benesses da religião, da civilização e da cultura.

Ao se examinar com atenção a citação de Amado (1995) e compará-la com a anterior, percebo que, embora a noção de sertão tenha precedido à fase colonial, a solidificação da ideia e a permanência à qual me refiro foi progressivamente construída em concomitância com a colonização.

A concepção de estabelecer como sinônimos locais distantes, a de "barbárie", considerar a existência de espaços semi ou não povoados¹⁴ potencialmente

¹⁴ Não se considerava, segundo Coelho (2002), ocupações indígenas como povoamento.

conquistáveis, tudo isto contribui para fundamentar, no decorrer da conquista lusa, o *sertão* e cristalizá-lo nas mentes dos envolvidos no processo. Isto foi muito útil naquele contexto.

Ideias que no período colonial já serviam como pressuposto para o empreendimento de expansão das fronteiras da colonização, como a de um Sertão longínquo, indômito, desconhecido, “à espera” de autoridades e instituições como o Estado ou a Igreja, habitado por seres humanos ainda “primitivos” – como os índios – continuavam a servir a semelhante propósito no fim do século XIX e início do XX, já com o advento da República no Brasil.

Foram essas noções as responsáveis por direcionar políticas estatais que embasaram boa parte das ações desenvolvidas por bandeirantes – “sertanistas” – no Brasil Colonial (embora ainda muitas vezes não diretamente apoiadas financeira e militarmente pelo Estado) e em fases posteriores. O conflito sobre o qual proponho o debate tem muito de sua ocorrência relacionada ao modelo de tratamento da população nativa.

É preciso, contudo, lembrar que, considerando-se o Sertão Maranhense, especialmente a região onde ocorreu o acontecimento estudado, algumas noções não lhe cabem. Nele, ainda que fosse representado como lugar longínquo, indômito, carente da “civilização”¹⁵, havia condições extremamente diferenciadas de um “inferno”¹⁶. De acordo com Pachêco Filho (2011, p.26):

¹⁵ Neste ponto, refiro-me à civilização segundo o conceito de Norbert Elias. O autor, na obra que serviu de referência, investiga o processo de transformação que leva o homem (europeu) a, progressivamente, adquirir hábitos que demonstrem significativa mudança comportamental, na vida afetiva, e o estabelecimento de determinados padrões, tendo como referência às sociedades francesa e alemã, a partir do “outono” da Idade Média. Elias (1994, p.23) define da seguinte maneira: “o conceito de ‘civilização’ refere-se a uma grande variedade de fatos: ao nível da tecnologia, ao tipo de maneiras, ao desenvolvimento dos conhecimentos científicos, as ideias religiosas e aos costumes. Pode se referir ao tipo de habitações ou a maneira como homens e mulheres vivem juntos, a forma de punição determinada pelo sistema judiciário ou ao modo como são preparados os alimentos. Rigorosamente falando, nada há que não possa ser feito de forma ‘civilizada’ ou ‘incivilizada’. Daí ser sempre difícil resumir em algumas palavras tudo a que se pode descrever como civilizado. [...] mas se examinamos a que realmente constitui a função geral do conceito de civilização, e que qualidade comum leva todas essas várias atitudes e atividades humanas a serem descritas como civilizadas, partimos de uma descoberta muito simples: este conceito expressa a consciência que o ocidente tem de si mesmo. Poderíamos até dizer: a consciência nacional.” Entendo que, com o intuito de tornar possível o processo de exploração econômica e a normatização de padrões existentes, ora para o estado luso, ora para o nascente estado brasileiro, submeter as populações indígenas a esse processo civilizatório seria uma condição fundamental para cumprir tais objetivos.

¹⁶ Fazendo-se referência a Cristóvão (1993).

Já o sertão por nós focado ao longo deste trabalho é o oposto do sertão euclidiano. Abordaremos uma região muito provavelmente só designada pelo termo sertão por ser uma terra inculta, ignota e longe do litoral e, portanto, para alguns, longe da “civilização”. O sertão ao qual nos referimos é um rico manancial. Contribui decisivamente com as bacias hidrográficas dos rios Parnaíba e Tocantins, Itapecuru, Mearim e Grajaú e de suas terras nascem os principais rios do Maranhão.

No ocaso do Período Monárquico, o “Sertão” maranhense ainda encontrava-se, de certa maneira, à margem do projeto de civilização concebido pelo Estado Brasileiro. São ricos, como se observará, os relatos realizados acerca das características naturais desse “Sertão” e sua gente. No Maranhão, provavelmente como em outros locais do território brasileiro, o “gentio”, como denominado genericamente pelo colonizador, foi sendo “empurrado” cada vez mais em direção ao interior – o Sertão – e, embora já numericamente bastante diminuto, continuava a se constituir como um entrave à plena execução daquilo que desde o início se projetara e que se ocultou sob as capas de evangelização/civilização: o plano de tornar viáveis, do ponto de vista da exploração econômica, as terras do interior.

Os idealizadores da República no Brasil tinham um “novo” projeto de desenvolvimento do Estado, baseado em um parâmetro Positivista¹⁷ precisava encontrar uma forma de levar os caminhos do desenvolvimento a todas as paragens. As diversas formas pelas quais o Estado Brasileiro buscou a conquista dos mais diversos territórios e o alargamento das suas fronteiras, com (múltipla) atuação e estratégias, sempre – ou quase sempre – trouxeram como repercussões situações muito delicadas no que concerne ao relacionamento com aqueles que já habitavam o espaço que então lhes servia de território, os índios.

Assim, também, a presença de outras instituições que sistematicamente deram suporte a essa atuação pode ser considerada. Desde a fase colonial, Estado (representado fortemente na atuação de militares), Igreja e interesses privados conjugaram-se para viabilizar os empreendimentos de expansão rumo ao interior do território. Velho (2009) fornece uma interessante visão desse processo. Versa, em sua obra, acerca do processo

¹⁷ Pautado em ideias como a “ordem e progresso” (ideal herdado de sua origem militar) e consubstanciado em medidas como a presença do sertanista e militar Cândido Mariano Rondon que, embora não tenha percorrido os sertões maranhenses, serve como parâmetro para demonstrar uma das formas de ação estatal (sobretudo no que tange à demarcação de terras) nessas regiões.

de ocupação da região transamazônica por não índios, predominantemente, centrado em regiões dos atuais estados do Maranhão, Tocantins e Pará. Nesse trajeto, embora explique sobre diversas formas de conquista, aborda a participação desses elementos e suas formas de atuação, direcionadas à finalidade aqui mencionada, o que, aponto, não ocorreu apenas nesses locais.

Em obra onde analisa o que denomina como “movimento das fronteiras do atual estado do Rio de Janeiro com ênfase na ocupação [por não índios] de terras a sudoeste”, ainda versando sobre o final do século XVIII, Machado (2012, p.26-27), assim, trata de questão similar:

A viabilidade e a necessidade de construção de um aldeamento indígena refletem não apenas a presença indígena, como também a presença e os interesses de outros grupos em ocupar aquelas terras. Assim, esta é uma História que [...] envolveu grupos indígenas, agentes do governo, representantes da Igreja católica, colonizadores que viviam naquelas terras e sesmeiros que buscavam direitos e concessões de terras – uma relação pautada em um interesse comum e, portanto, conflitante: as terras.

Não resta dúvida que o período de cerca de uma centúria, que separa o corte temporal (1790 – 1824) realizado por Machado (2012) em seu estudo e o início do século XX, ano de 1901, quando irrompe o *Conflito de Alto Alegre*, é uma passagem considerável de tempo. Assim, é interessante notar que, mesmo passados quase cem anos, perdure a situação de constantes tentativas de presença forasteira (na visão indígena), da atuação de instituições coligadas no sentido de consolidação de projetos que convém apenas aos seus próprios propósitos e, sobretudo, que se mantenha um elo que é mais do que comum a essas relações, qual seja a terra em disputa.

A terra é um elemento que assume um significado para além do material (possuindo imensurável valor social e simbólico). O território – que foi o palco do conflito, de sua gênese (muito anterior ao “13 de março de 1901”¹⁸) – e sua continuidade são merecedores de menção. Tanto importa, também, para a compreensão do Conflito do Alto Alegre a dinâmica do processo de conquista do “Sertão Maranhense”.

¹⁸ Data na qual ocorreu o confronto entre os Tenetehara-Guajajara e os habitantes da missão aldeamento de São José da Providência (Alto Alegre), no qual, de acordo com dados oficiais, foram mortas cerca de 200 pessoas, entre missionários e habitantes não indígenas do local.

Começo por lembrar que a conquista do território maranhense por não índios – obra da colonização –, assim como, praticamente, do restante do Brasil não se fez de maneira uniforme. É necessário, portanto, pontuar que a “fronteira” da ocupação daquele espaço, ou seja, seu itinerário de povoamento (por outros que não os indígenas), seguiu uma dinâmica na qual, primeiramente, já nos idos do século XVII (inclusive respondendo às tentativas de efetivação de povoamento de outras nações, como a França) a porção litorânea e uma parte do norte do atual estado do Maranhão recebeu atenção da coroa lusa. Segundo Cabral (2008, p.62-63),

A organização da máquina administrativa, indispensável à fixação do domínio luso foi iniciada nos primeiros anos da conquista. Logo após a expulsão dos franceses, foi nomeado o primeiro Capitão-Mor da Capitania: Jerônimo de Albuquerque Maranhão, herói da Batalha de Guaxenduba, subordinado ao Governo-Geral do Brasil. Em função da natureza político-militar da empresa, foram-lhe atribuídos amplos poderes, podendo decretar guerra aos gentios, prover cargos na administração, organizar as forças armadas e conceder sesmarias. [...] Com o fim de criar condições de permanência na área, Jerônimo de Albuquerque reestruturou a cidade de São Luís, conforme projeto do Engenheiro-Mor do Estado do Brasil, Francisco Frias de Mesquita, abrindo ruas, edificando residências, reformando e construindo fortalezas. Auxiliou os carmelitas que o haviam acompanhado a construir seu convento e igreja. Cuidou também da organização das primeiras entradas para o interior e ainda dominou os Tupinambás que haviam se levantado na Capitania de Cumã (Guimarães). Um outro serviço imediatamente cogitado foi a organização das forças armadas que se compunham, em 1616, de 513 soldados. [...] Foi instituída, *ainda nessa época*, para auxiliar o Capitão-Mor, a Ouvidoria, órgão encarregado dos serviços de Justiça. Criou-se também a Câmara de São Luís, possibilitando uma administração civil à cidade. Em 1619, a Câmara já se encontrava em pleno funcionamento, exercendo papel relevante na vida administrativa do Maranhão.

Por outro lado – literalmente – o que genericamente se denomina como “Sertão”, considerado o atual território maranhense, só seria povoado “para fins de colonização” a partir do século posterior, ou seja, no XVIII, de maneira grandemente diversa da outra região outrora mencionada. Tendo em vista que o local¹⁹ em que se desenrolaram as questões das quais resultou o fato que, presentemente, serve de matéria de estudo também está circunscrito a este Sertão, é justo que este último seja

¹⁹ Região, na época, de Barra do Corda mas, já desmembrada, corresponde a parte do atual município de Jenipapo dos Vieiras, estado do Maranhão.

caracterizado, em sua dimensão geográfica-natural-paisagística e enquanto categoria de análise.

A intenção de exploração das potencialidades econômicas do Sertão e de ampliação das fronteiras da colonização rumo a esse espaço ganhou, em terras maranhenses, maior importância a partir do final do século XVIII, com a expansão do povoamento, por criadores de gado e, inicialmente – como na maior parte das vezes –, sem a participação estatal, no “Sertão dos Pastos Bons”²⁰.

É necessário que se tenha em mente que o Sertão pode ser, também, uma categoria ficcional. Com isso, quero dizer que, de acordo com o que já se aludiu, ele é assim definido quando se encontra como exterior às fronteiras da “civilização”, tanto no sentido territorial quanto nos termos do processo civilizatório ao qual fiz referência anterior. Assim, posso inferir que era essencial que sua incorporação aos projetos de desenvolvimento que lhe dessem essa característica.

Cabral (2008), autora de discussão incontestável relevância, demonstrou que a conquista do Sertão dos Pastos Bons se processou a partir da necessidade de criação de dinâmicas próprias e separadas para atividades que se tornaram inexecutáveis em consórcio: cultivo canavieiro e criação de gado em um patamar que superasse o das necessidades básicas das propriedades açucareiras. Segundo a autora, Bahia e Pernambuco foram os primeiros centros irradiadores da expansão pecuarista pelo sertão nordestino.

Cabral (2008, p.75-76) também afirma, como parâmetro para o entendimento da ocupação “não índia” do sertão maranhense, que:

Pernambuco e Bahia, como centros açucareiros básicos, foram os dois focos de irradiação da pecuária. Daí partiram as veredas do gado, sob o impulso, em especial, da iniciativa particular, um dos traços marcantes do povoamento dos sertões. A dispersão inicial partiu da Bahia, alcançando o rio São Francisco e tomando duas direções. Uma, subindo o rio, teve mais tarde, um papel importante no abastecimento no mercado das minas. Outra, dirigindo-se para o Norte, ocupou o interior do Piauí e Ceará, atingindo, no início do século XVIII, as campinas sul-maranhenses.

²⁰ Mesmo que no século XVIII a conquista dessas regiões ainda não seja resultante de uma ação direta e propositada do Estado, esse processo acaba por ter um papel fundamental, para essa instituição (assim como para a igreja, que também fora beneficiada) e para a iniciativa privada.

Tal processo foi extremamente significativo para a região mais ao sul do atual território do Maranhão, levando-se em consideração que, sobretudo por motivos estratégicos e econômicos, essa região permaneceu alheia à atenção de políticas estatais mais consistentes. Enquanto era aparentemente mais necessário e urgente proteger o litoral e as áreas nas quais já se estruturava alguma atividade econômica na porção norte do território, esta outra área só efetivamente foi palco de um impulso de ocupação do aparato Estado-Igreja a partir da “irradiação da pecuária”, como afirma a autora.

Ainda a esse respeito, Cabral (2008, p.79-80) pontuou que:

A ocupação do alto sertão maranhense processou-se tardiamente, em relação ao povoamento das áreas mais próximas ao litoral. Segundo as fontes consultadas, no início do século XVIII, a região era ainda despovoada e habitada por tribos indígenas tangidas do litoral [...].²¹

Se, de acordo com a referida autora, no início do século XVIII (em expressão de uma vertente que classicamente é utilizada para explicar o processo de conquista do sul do território maranhense) a participação do Estado foi bastante limitada, a documentação oficial produzida sobre esse século e o início do século XIX, principalmente sobre os sertões maranhenses, demonstra, em diversos momentos, a tomada de outro posicionamento estatal no tocante à sua presença nessas áreas.

Nessa documentação, também, ficam claras as intenções sobre quais instituições, como o Estado e a Igreja, apostavam na empreitada de adentrar os sertões maranhenses. Em algumas transcrições, é possível ver comunicações em que a necessidade e o intento são mostrados. Em obra publicada pelo Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM, 1997, p.59, DOC 132), lê-se o resumo do teor de uma correspondência do Governador da então Capitania ao Rei, via Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Domínios Ultramarinos, datada de 23 de Junho de 1772.

No documento, o referido gestor solicitava autorização para empreender guerra aos povos que habitavam as regiões de Pastos Bons e São Bento de Balsas, expunha os métodos tomados para conseguir a “colaboração” dos índios e as benesses posteriores

²¹ Dialogando com a autora, é possível pontuar que o caráter tardio do processo de ocupação da região dos “sertões maranhenses” possibilitou que o mesmo se transformasse no refúgio de povos indígenas que foram sendo obrigados a adentrar cada vez mais o território, em uma trajetória norte-sul, o que tem influência direta na presença de povos Tenetehara-Guajajara na região onde ocorreu o conflito do Alto Alegre. Posteriormente, discorro com maior vagar acerca da questão.

de empreender combates aos nativos para “desinfecção” dos sertões e dos rios daquele entorno. Como argumento que justificasse, o governador alertava que facilitaria a navegação às minas de São Félix e poder-se-ia cumprir a alegada “exigência do serviço de Deus e de sua Majestade”.

Deve-se atentar para o fato de que o documento referido data da década de 1770, mostrando, inequivocamente, a presença do Estado nos sertões maranhenses, particularmente, nos “Sertões dos Pastos Bons”.

Pachêco Filho (2011, p.22-23), em trabalho sobre a importância do rio Grajaú e da navegação que em seu leito ocorria, inicialmente, traça um rico panorama sobre o processo de efetivação da conquista e exploração da região sul do Maranhão, os sertões maranhenses. O autor assevera que:

Em 1726, o governador do Maranhão, João da Maya da Gama, celebrou o tratado de paz pelo fim das guerras entre os conquistadores e os índios Barbados. A “paz”, com repercussão até na distante Ilha do Marajó, possibilitou aos fazendeiros de gado estabelecidos no Piauí expandirem suas fazendas para o Maranhão, principalmente nas áreas próximas aos rios Parnaíba, Itapecuru, Grajaú, Mearim, Balsas e Manoel Alves Grande, chegando até o Rio Tocantins.

É possível perceber que a presença do Estado, ainda que venha a ser mais concreta e sistemática a partir do século XIX, com envio de expedições oficiais com finalidades como reconhecimento e “pacificação”, já é demonstrada nas décadas iniciais do século XVIII. Como já mencionada, no correr do século XIX, e sobretudo, deposta a monarquia, o Sertão ainda continuava a ser visto como uma fronteira a ser transposta por instituições como o Estado e a Igreja. A República que então se constituía precisava estender seus tentáculos com o fito de alcançá-lo. Ao mesmo tempo em que era necessário, como já citei, “civilizar” indígenas que ainda se encontravam arredios. Tais instituições tinham nessas regiões um notável potencial natural a ser avaliado e explorado economicamente.

É desta representação, constituída a partir da fertilidade aparente nas paisagens da região onde se localiza Barra do Corda, que compreendo estar tratando quando me refiro à espacialidade local. Por suas características naturais, muitos grupos indígenas, notadamente das etnias Tenetehara-Guajajara e Canela, procuraram ali estabelecer-se. Os vários conflitos nos quais acabavam envolvidos fizeram com que naquele ponto se alocassem. Em função das potencialidades econômicas locais – por suas ricas florestas e

recursos, por sua localização geográfica e pelos rios, particularmente, os que banham a cidade de Barra do Corda –, a área passava a ser de grande importância no processo de expansão das fronteiras do Estado²², sobretudo, com vistas à exploração econômica de interesses privados e ao próprio projeto civilizatório.

Dialogando com as projeções do território maranhense, representadas nos mapas, pode-se, conjuntamente, caracterizar a espacialidade da região na qual se contextualiza o assunto ora tratado e relacionar os pontos que aqui se discute às condições naturais e geográficas, como é possível constatar na figura 2.

²² Na época da ocupação para colonização não havia o núcleo habitacional no local hoje correspondente à essa cidade.

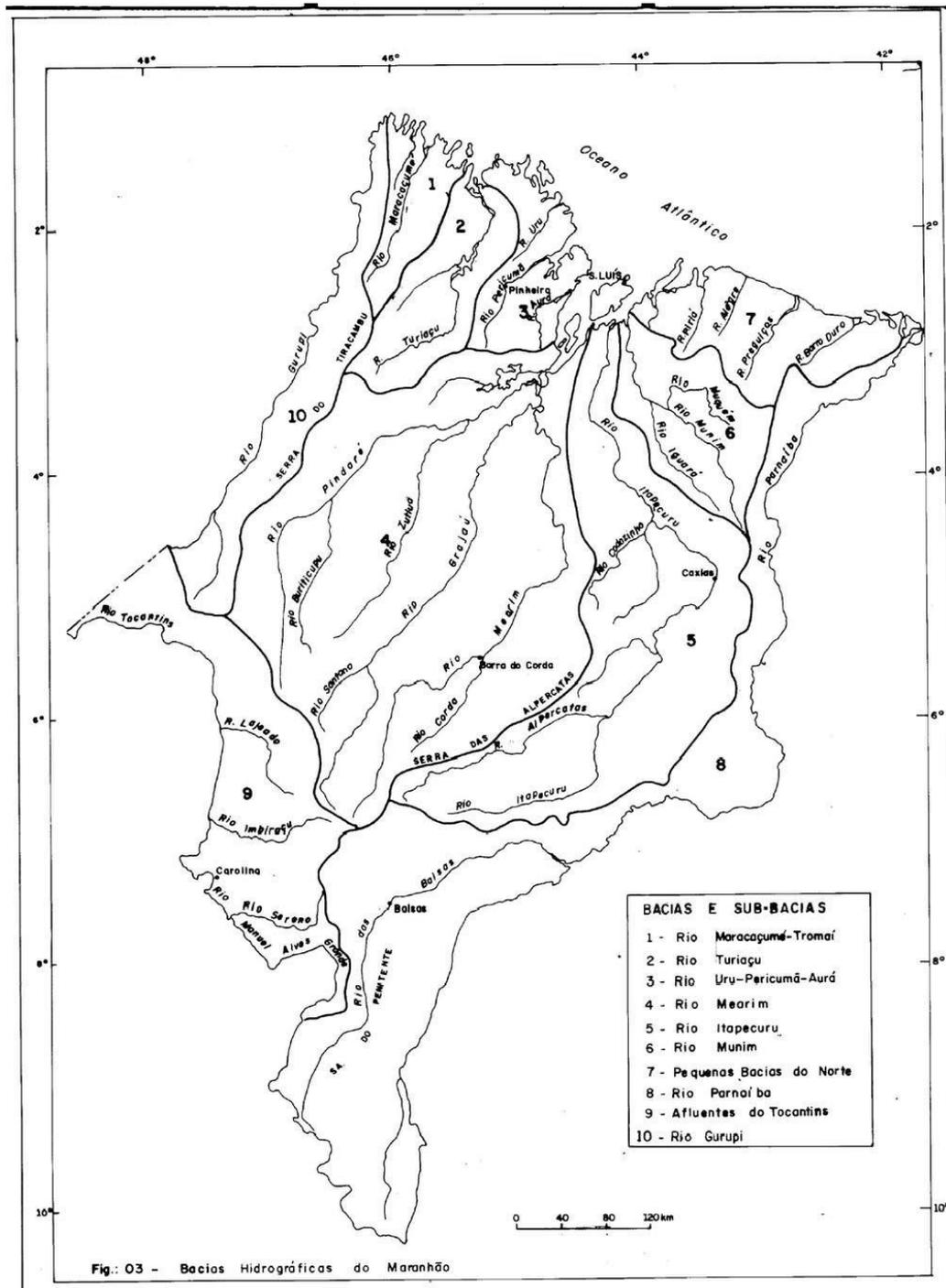


Figura 2: Mapa da hidrografia maranhense. Fonte: IBGE. Disponível em http://www.ibge.gov.br/home/geociencias/recursosnaturais/diagnosticos_levantamentos/maranhao/ilustracoes.shtm. Acesso em 22/04/2015.

A princípio, pode-se apontar que, como presente no mapa da figura 2, o território maranhense, não fugindo à característica de boa parte do espaço brasileiro, é banhado por uma respeitável quantidade de rios. Não obstante, algumas áreas mais áridas, nas quais não correm leitos de rios, encontra-se um grande conjunto de bacias

hidrográficas no território brasileiro, com centenas de flumens, de notáveis importâncias econômica e estratégica. Como exemplos são a Amazônica, do Araguaia-Tocantins, do Paraíba, do São Francisco, do Paraná, do Paraguai e do Paraíba do Sul. Há, nessas formações, tal quantidade e diversidade que muitos afluentes – “braços”, riachos, dentre outros – sequer chegam a ser referendados nas projeções cartográficas mais gerais.

Há mais de dez bacias hidrográficas no Maranhão e uma grande quantidade de rios. A região de Barra do Corda está localizada na Bacia do Mearim e o rio que a nomeia, assim como o Grajaú, de acordo com Pereira (2007) e Pachêco Filho (2011), tiveram papel preponderante para o processo de integração entre o norte e o sul do Maranhão, portanto, contribuíram para aproximar o que se pretendia como uma região onde a “civilização”, pretensamente, já haveria chegado, ou seja, o litoral e o sertão.

Certamente, considerando-se o caso de Barra do Corda, não apenas um rio, mas a confluência de dois importantes, o Mearim e o Corda, funcionou como fator de atração à ocupação daquelas paragens, por índios e não índios. Brandes (1994), ao traçar o percurso desde o ordenamento real ao personagem considerado fundador de Barra do Corda²³ para a missão de conquista até a execução dessa tarefa, alude, várias vezes, aos rios, fazendo-lhes descrições apaixonadas e quase poéticas²⁴. Para tanto, usa palavras de Sidney Milhomem, intelectual, literato e poeta barra-cordense, no fito de caracterizar a hidrografia cordina. Assim, Brandes (1994, p.60) narra que:

O rio Capim nasce na Flor do Tempo, limites extremos (de Grajaú com Barra do Corda) da região, no pequeno local denominado Olho d'Água dos Buritys. Tem inicialmente vários nomes, porque se forma de muitos olhos d'água. Nas suas cabeceiras há um fenômeno (quem não sabe e não é avisado, se espanta): passa o rio, com seu volume completo, por baixo de uma rocha firme, de modo a permitir, com toda franqueza, o trânsito a cavalo, de um lado para o outro, sem embaraço algum.

O referido Rio Capim é, na realidade, o mesmo Corda, como já mencionado, de fundamental importância para a região, juntamente com o Mearim. No mapa da

²³ O tenente de primeira linha, ex-combatente da Batalha do Jenipapo – Campo Maior, Piauí, 1823 – Manoel Rodrigues de Melo Uchoa.

²⁴ Esta passionalidade de Brandes deve ser contextualizada, visto que o autor é nascido na cidade, onde possuiu profundas raízes e exerceu diversos cargos públicos, chegando a ser eleito prefeito e deputado, com expressiva votação local. Embora não tenha tido formação acadêmica para o ofício de historiador, sua obra é uma das grandes referências – por seu conteúdo memorialístico, documental e riqueza de dados– para que se possa introduzir ao conhecimento da História local.

hidrografia maranhense (figura 2) é possível identificar a confluência entre os dois, assim como na imagem mostrada nas figuras 3 e 4.



Figura 3: Encontro dos Rios Corda e Mearim. Segundo a tradição local, afirma-se que além de ter águas mais claras, o Rio Corda também é mais frio. Foto: Carlos Eduardo Penha Everton.



Figura 4: Perspectiva do encontro dos rios a partir da "acrópole" de Barra do Corda, o Morro do Calvário. Também se divisa a pequena ilha fluvial local. Foto: Carlos Eduardo Penha Everton.

A partir de outro ponto, como uma espécie de “acrópole” barra-cordense, o Morro do Calvário, avista-se com mais detalhes o encontro dos rios. Tradicionalmente, comenta-se na cidade que seu fundador teria avistado, de lá, os rios e vislumbrado a constituição do espaço que viria ser a cidade de Barra do Corda.

Contemplando os mapas e as fotografias, percebe-se o quão singular é o sertão que trato neste estudo. Lançando olhar ao mapa da hidrografia do território do estado do Maranhão, deparo-me com toda riqueza acerca da quantidade de rios da região. Esta característica apenas confirma o que já afirmei: o sertão maranhense, sob o aspecto de sua natureza, constitui-se em exceção.

Partindo daí, como já mencionado, é possível dimensionar com maior exatidão, tendo como guia o mapa a seguir, o papel da hidrografia maranhense na ocupação do território e, em particular, para a região de Barra do Corda.

No mapa, observo que o Maranhão é um território entrecortado por diversos rios, a maioria navegáveis, que possibilitaram – mesmo que na maioria das vezes em condições bastante desfavoráveis²⁵ – a integração entre as regiões norte e sul. No caso em particular da área que estudo, a presença dos rios Mearim e Corda, além da proximidade do Grajaú, acabaram por se tornar caminhos para a chegada de povoadores vindos do litoral ou de outras regiões ao Centro-Maranhense.

Outro ponto que considero ser de grande relevo é a relação entre o projeto de conquista da região e sua localização geográfica. Mais uma vez, o recurso e a reflexão das projeções presentes nos mapas podem oferecer subsídios interessantes para a compreensão da questão.

Carlota Carvalho (2011)²⁶, versando acerca do processo de ocupação dos sertões maranhenses, realizou uma caracterização que denominou de *Subsídios para a História e Geografia do Brasil*, e em capítulo dedicado à escrita sobre fundação de núcleos populacionais intitulado *Colonizações*, faz um levantamento das cidades e vilas que foram surgindo, basicamente, em ordem cronológica. Cita, inicialmente, Riachão; depois, Porto da Chapada (Grajaú); trata de um período ao qual nomina como *A Desordem*; após, Carolina (nova e velha) e Boa Vista do Tocantins (Tocantinópolis).

²⁵ Por deficiências estruturais, como falta de portos, por tecnologia rudimentar ou obsoleta das embarcações e até pelos conflitos com os povos indígenas do interior do território.

²⁶ Sua obra é importante fundamento para compreender o sertão maranhense e, por conseguinte, o processo que levou ao surgimento de Barra do Corda.

Nesse contexto, tem-se a necessidade de também povoar a região na qual foi fundada Barra do Corda²⁷.

Nos escritos de Carlota Carvalho (2012), é possível perceber que, em um primeiro momento, se os núcleos incipientes de ocupação colonizadora que deram origem a cidades foram surgindo sem uma estratégia definida²⁸, posteriormente, houve ações no sentido de concretizar a conquista do território. A importância de ocupar locais estratégicos aparece, de forma mais clara, quando faz referência ao Porto da Chapada, como primeira ligação entre a capital maranhense e o Sertão dos Pastos Bons. Essas regiões deixariam de estar isoladas, principalmente por conta da utilização de rios como corredores para esses contatos, como o caso do Mearim e Grajaú.

Também, ao falar sobre a *Desordem*, Carlota Carvalho (2012) faz uma importante alusão à dinâmica resultante do processo de ocupação pelo não índio, pois é narrado o conflito entre o elemento colonizador e as etnias que, acossadas pelos “sertanistas”, iam penetrando do Piauí para oeste do território, vindo ter ao “Baixão”, região, pela caracterização feita pela autora e pelo mapa, localizada nas proximidades do Porto da Chapada e o atual município de Barra do Corda.

Ribeiro (2002), assim como Carlota Carvalho (2012), aponta para esse processo de interiorização da população indígena, descrevendo a trajetória destes povos, entre o momento da ocupação do atual território do Piauí e – após brava e renhida luta de resistência – o deslocamento das “nações gentias” no território maranhense. Sobre isto, Ribeiro (2002, p.157-158) assinala que:

1. As povoações gentias, que ainda não domésticas se acham dentro dos territórios da Capitania do Maranhão [...] são, com efeito, assaz numerosas, e formam por isso um objeto seu, que não merece pouca atenção, e nem pouco reparo sua conservação dilatada em um estado bárbaro, tão prejudicial ao aumento geral desta colônia, como inútil àquele progresso social que pretendemos haver dos mesmos índios. [...]
2. Depositam-se geralmente todas as referidas povoações pela latitude do lado oeste da mesma capitania, entre os rios Itapicuru e Tocantins; recolhendo-se ali desde que, acossados pelos primeiros

²⁷ Segundo a interpretação do que se lê na própria Carlota de Carvalho e pela documentação levantada, a finalidade era constituir ações que dessem conta da conquista da região demarcada pela linha vermelha no mapa representado na figura 3, estendendo a ligação entre núcleos que se formaram antes de Barra do Corda, onde atualmente estão situadas Grajaú (ao sul) e Pedreiras (ao norte), considerando a localização daquele município.

²⁸ Apenas como resultado do aprofundamento da ocupação dos primeiros que, posteriormente, eram ultrapassados na direção do interior do território, por outros que iam surgindo.

povoadores do Maranhão, deixaram totalmente esta beira-mar, e foram com outras, que ao depois os descobridores dos sertões da Bahia, Pernambuco e Piauí lançaram também para o sudoeste e oeste do mesmo Itapicuru e Parnaíba, a engrossar aqueles que lá se estabeleceram, fazendo destes terrenos uma segura guarida, que presentemente nos esconde o seu maior número de almas, e os nomes particulares de muitas das mesmas povoações, sendo apenas por nós mais conhecidas aquelas que ourelam as nossas fronteiras pelo dito lado oeste, e que entre si, por extremas que defendem, se confinam da forma que diremos nos diferentes períodos deste papel.

Neste ponto é que ganha destaque a estratégia de conquista da atual zona central do território do Maranhão. Recorrendo ao mapa, percebo que era um imenso espaço ainda semipovoado²⁹ (praticamente toda a região entre o Porto da Chapada e Pedreiras, passando pela Serra das Alpercatas), habitado, ainda, por numerosos povos indígenas – compelidos a essa ocupação pelos conflitos enfrentados frequentemente, com outras etnias e com os colonizadores –, que não poderia ser negligenciado na concretização dos intuitos de exploração e “civilização”. Na prática, era como se as fronteiras desse processo necessitassem descrever uma trajetória dupla, vinda do sul e do norte do território. O “centro” carecia de maior cuidado.

Revisitando a compilação documental a qual fiz alusão, depositada no APEM³⁰, é possível encontrar um considerável quantitativo de documentos transcritos que fazem referências a medidas tomadas – geralmente colocando lado a lado Estado e Igreja – para a consolidação do domínio da região em questão. Fica clara, como é perceptível várias vezes, em muitos desses documentos (assim como já o mostrei em citação anterior), a intenção estatal. Consta, como visto em APEM (1997, p.132, DOC 369), o teor do documento como Ofício datado de 13 de Outubro de 1812, do então Governador e Capitão General da Capitania do Maranhão ao alferes Antônio Francisco dos Reis, a efusiva saudação por ter realizado “entrada ao gentio”.

No mesmo apontamento, manifesta esperar a continuação do trabalho; ao mesmo tempo em que lhe adverte sobre a impossibilidade do consentimento de repartir índios adultos entre os indivíduos das expedições realizadas (bandeiras). Por outro lado, naquela comunicação, o Governador autorizava a prática com os índios menores, apenas com o compromisso que deveria ser assumido pelos apresadores de tratá-los bem, com

²⁹ Considerando a perspectiva do colonizador/conquistador.

³⁰ Intitulado *Repertório de documentos para a História indígena no Maranhão*.

o fito de fazer com que aquelas crianças se familiarizassem e assimilassem a dita civilização.

Este documento apresenta-se como de grande importância a esta discussão, por várias razões. Situando-o, tem-se em 1812 o cenário (ainda) conflituoso entre os que foram encarregados de “fazer entradas” e o “gentio”, assim como o propósito do Estado luso, que era “civilizar” esse contingente. Reconhecendo o personagem citado, o alferes Antônio Francisco dos Reis, recebia a função estatal dessas entradas e, inclusive, figura como fundador da cidade de Grajaú, então chamada Porto da Chapada, após participar da expedição que também havia resultado nas fundações de Carolina e Riachão.

Considerando-se tal cenário, algumas iniciativas começaram a ser empreendidas pelo Estado para a conquista desse espaço. Por um lado, havia o avanço vindo do Piauí, na direção Leste-Oeste do território maranhense, promovendo ocupando uma porção mais próxima ao norte, com destaque para Aldeias Altas³¹ e Codó, de acordo com a leitura de Ribeiro (2002).

Por outro lado, há o avanço da fronteira, ampliada desde os criadores de gado que chegavam ao território no fim do século XVIII à qual se dava maior dinâmica através de iniciativas como a descrita, no início do século XIX, período do qual data o citado ofício. Barra do Corda, não obstante às dificuldades e os conflitos entre “conquistadores” e indígenas, deve seu surgimento a esse período.

Nessa perspectiva, fiz referência a Brandes (1994, p.56-57), que em sua obra memorialística, ao fazer alusão à fundação da cidade de Barra do Corda, menciona que:

Ao chegar a São Luís, o Cônego Machado reiterara para Melo Uchoa as informações que lhe foram prestadas ainda no Piauí, quanto a que o governo estava interessado em contratar, e até premiar, pessoas sérias e competentes que se interessassem por descobrir e povoar o centro do Estado do Maranhão (**Barra do Corda – Arquivo Público**) [...] Melo Uchoa é recebido pelo presidente, com quem assume compromissos de desempenho dos trabalhos de interesse do governo, mudando assim seus primeiros objetivos, ao deixar sua terra natal, transformando-se num agente do governo da Província do Maranhão, com credenciais para descobrir e povoar o Centro Geodésico da Província, até então, sede de índios das tribos Canela e Guajajara, descendentes dos Tapuias e Tupis.

³¹ Atual cidade de Caxias, MA.

Desse modo, Barra do Corda surgiu como necessidade de integrar ao circuito civilizador do nascente Estado Brasileiro o norte do Maranhão ao sul. Povoar o centro do território era crucial. O autor, nos anexos de documentação de sua obra, também apresenta a transcrição de um documento que, fundamentalmente, fortalece a tese que ora defendo, conforme o mapa constante da figura 5. Brandes (1994, ANEXOS)³² assim transcreveu:

PICADA PEDREIRAS – BARRA DO CORDA

Trecho apresentado pelo Dr. Eduardo Olímpio Machado, Presidente da Província do Maranhão à Assembleia Legislativa Provincial, a 1º de Novembro de 1853: Foi aberta em 1845, por Manoel Rodrigues de Melo Uchoa, uma picada desde a paragem Pedreiras, na margem direita do Rio Mearim, até a povoação de Barra do Corda; esta picada, por motivos que facilmente compreendeis, está hoje em dia abandonada, servindo apenas para o transito de algumas boiadas que descem da Chapada. Parecendo-me conveniente aproveitar a dita picada para a abertura de uma estrada que encurte a distância desta capital aos Sertões da Chapada, e facilite o comércio de gado procedente desse ponto, e da Villa de Carolina, na Província de Goiás autorizei igualmente o Inspetor do Tesouro, para contratá-la com os lavradores do Alto-Mearim, debaixo das seguintes condições: 1º) – A estrada deverá ser construída sobre a picada aberta em 1845, por Manoel Rodrigues de Melo Uchoa, – seguida o mais possível em linha reta, evitando as tortuosidades e procurando atravessar os campos de crear; A estrada de Pedreiras a Barra do Corda tem a extensão de vinte e oito léguas, e, segundo me confirmaram, poderá ser aberta com pouco mais de 5:000\$réis. (DO CONSTITUCIONALISTA de 10.12.1853)

Definitivamente, o documento apresentado mostra a importância estratégica – em função da localização – e a finalidade da povoação, qual fosse ocupar o centro do Maranhão para garantir o processo de integração entre o norte, onde está localizada São Luís, a capital, e Barra do Corda (acesso ao sul), através do uso da picada de Pedreiras, que também cumprirá outras finalidades de conexão econômica, tendo em vista a incorporação de negócios de locais mencionados: Vila de Carolina e Sertões da Chapada.

³² Não há paginação nesses anexos.

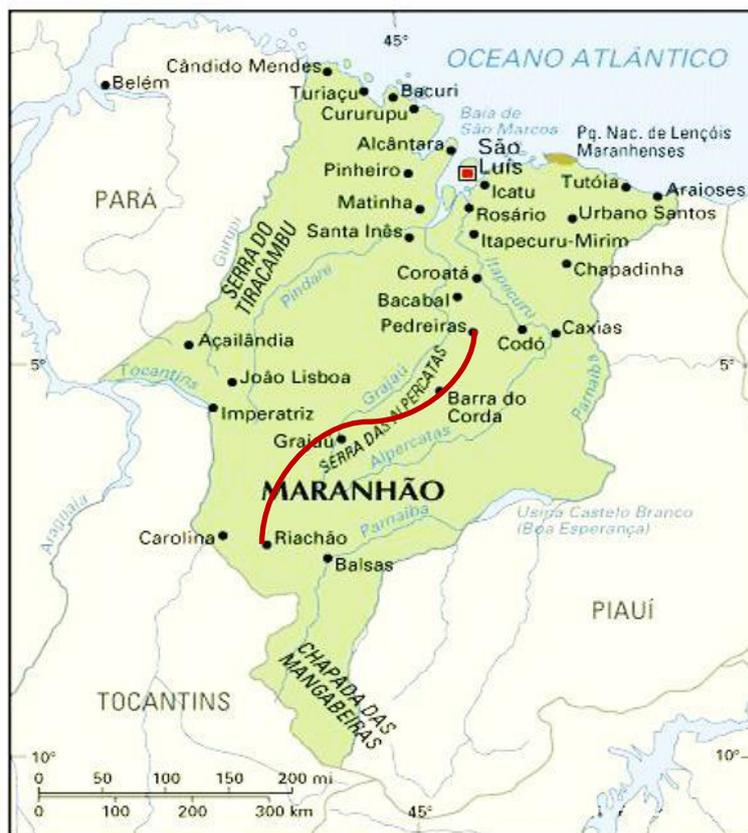


Figura 5: Mapa das cidades maranhenses. Disponível em <http://www.postocastelo.com.br/mapas-estaduais.php>. Acesso em 22/04/2015.

As políticas estatais que se seguiram – longamente – ao processo de surgimento da cidade, as táticas de que se foi lançando mão e os diversos meios para que se atingissem as (já mencionadas em diversas oportunidades) finalidades do Estado, enquanto ocorriam (e também a posteriori), acabaram por provocar profundos efeitos, tanto na composição da paisagem local, progressivamente modificada pela presença cada vez mais massiva de contingente populacional externo, quanto nas relações entre os que já habitavam o local e os que para ele foram, dentro do dinâmico processo de adensamento populacional da região.

2.2 Ocupação da região: quem são os índios confrontados com a “civilização”³³?

³³ A noção de civilização utilizada neste trabalho já foi definida anteriormente. É conveniente salientar, ainda em relação ao processo civilizatório, que a presença não indígena e as necessidades que levaram a esse empreendimento foram mencionadas quando da abordagem da espacialidade da região. Na oportunidade, a incursão de elementos provenientes do Estado, da Igreja católica e iniciativa privada naquele local foram norteadas por interesses que iam da “expansão da fé” – que interessava àquela instituição espiritual/temporal –, passando pela incorporação definitiva de áreas ao domínio efetivo do Estado (com a ocupação, só considerada, de acordo com Coelho (2002), se fosse realizada por não

Em consonância com interpretações mais simplificadas, é comum encontrar com escritos que colocam os confrontos entre índios e não índios apenas a partir da perspectiva maniqueísta, elegendo “heróis”, posicionando-se de acordo com determinados “lados” e, inevitavelmente, lançando juízos de valor, a respeito de quem teria razão (ou não) no interior dessas lutas. Estes posicionamentos, para além dos envolvidos nas refregas, têm origem nas visões dos intérpretes delas, com seus olhares sempre impregnados de visões, evidentemente, parciais – sendo isto uma característica natural da experiência humana.

Entendo ser inevitável que haja um posicionamento quanto a questões dessa natureza, pois há muito a historiografia se afastou do paradigma que se afirmava dotado de imparcialidade (pautada em um distanciamento metodológico, a meu ver, realmente impossível, no contexto das investigações das ciências humanas e sociais). Contudo, longe do propósito de buscar esse lugar de imparcialidade³⁴, lembro que existe uma complexidade característica às relações entre índios e não índios que estará sempre muito além de um simples jogo de antagonismos de adversários pretensamente naturais.

Os prejuízos causados aos indígenas em todo território americano e, em nossa particularização, brasileiro e maranhense, são notórios e incontestáveis. Submissão a migrações compulsórias, extermínio de povos e culturas, marginalização social, são algumas faces da realidade a que essas populações foram (e ainda são) submetidas. Quanto mais aprofundavam a conquista desse espaço mais impactos os colonizadores provocavam sobre os índios.

O reconhecimento desses impactos não obsta o fato de compreender e expor que o intuito deste trabalho não é o de escolher a culpabilização simples de determinados segmentos sociais pelo *Conflito de Alto Alegre*, absolvendo outros. Pretendo dar vazão a discursos talvez ainda inaudíveis para a maioria da sociedade, utilizando as narrativas dos indígenas, mas chamando atenção ao fato de que a multiplicidade de modelos das relações construídas entre índios e “conquistadores” foi

índios), chegando-se à concretização da exploração econômica da qual se beneficiavam os grandes proprietários de terra da região.

³⁴ Ao qual, reafirmo, não acredito ser possível chegar a fazer uma análise histórica.

notável e bem maior do que o simples enfrentamento bélico, que a imposição espacial, aculturação ou vitimização de indígenas e exaltação da crueldade dos colonizadores³⁵.

Compreendo os capítulos dessas relações, sejam em que características forem descritos, como parte da dinâmica histórica subjacente àquele momento. Desta maneira, foram comuns as narrativas de muitos colonizadores sobre “excessos” dos indígenas, descrevendo a formação da paisagem colonial, assim como, segundo Melo (2011, p.48):

[...] as investidas dos grupos indígenas causavam inúmeros transtornos aos povoadores portugueses, afetando o acesso a recursos necessários à sobrevivência e provocando deslocamento de moradores. Os índios interferiam nos espaços portugueses que reivindicavam como donos, assolando e despovoando vilas, cidades e fazendas.

Excessivos, provavelmente, eram os discursos dos “conquistadores” que ignoravam o fato de estarem adentrando um território ocupado por indivíduos dotados de História, cultura e costumes já arraigados e que essa seria uma reação natural, de defender suas terras e, por conseguinte, evitar – conscientemente ou não – a dominação pela via da imposição cultural.

A mesma autora também faz referências aos relatos de moradores da região de São Bento das Balsas (geograficamente também incluída na região, genericamente, chamada de Pastos Bons) sobre as diversas hostilidades cometidas pelo “gentio bravo”, que além de prejuízos causados – sobretudo matando gado – dava cabo da vida de filhos e escravos dos moradores não índios da região, o que – ainda que se considere estas ações como reação natural ao processo de colonização dessa área, no século XVIII – mostra outra imagem dos indígenas, distante da vitimização ou passividade atribuída, no senso comum, a eles.

De fato, ao destacar tais ações, longe de reproduzir o discurso de culpabilização dos nativos, pretendo dimensionar suas atitudes. Assim, minha compreensão não os concebe como “vítimas” que aceitaram, tacitamente, as consequências do embate, antes procuro compreender o conflito – já mencionado – como resultado inevitável de ações defensivas dos indígenas e estes indivíduos como

³⁵ Não entenda, neste ponto da explanação, uma defesa dos colonizadores, tampouco de seus métodos ou a reprodução do seu discurso. Refiro-me, por outro lado, à necessidade de contextualizar as questões subjacentes a essas relações entre índios e não índios, ainda que a despeito do fato de que os prejuízos para os primeiros foram incomparavelmente maiores do que para os últimos.

sujeitos que, ativamente, trataram de tentar evitar os processos de expropriação e dominação, ainda que para isso necessitassem lançar mão de métodos também violentos.

Todavia, para a compreensão das relações e papéis assumidos pelos nativos, nos processos resultantes da colonização e ocupação do espaço no Brasil, Melo (2011, p.64) afirma que:

A História da América Portuguesa [**assim como de todo o continente americano**] é caracterizada por um movimento contínuo de despovoamento indígena e de repovoamento lusitano. [...] O extermínio dos grupos indígenas é um fato inegável na História da América Portuguesa. Porém, esses índios também ajustaram alianças com os brancos, quebraram pactos celebrados com portugueses, negociaram condições para se aldear com missionários, queixaram-se aos governantes coloniais e até ao monarca, participaram de tropas de guerra e de resgates. Ou seja, os grupos indígenas, em múltiplos papéis, estavam tão presentes na constituição da sociedade colonial quanto o branco europeu.

Essencialmente, tratar do *Conflito de Alto Alegre*, como já afirmado, é, também, discutir um conflito que se inscreve na longa trajetória existente de contendas entre nativos e o elemento colonizador, no interior do território maranhense, mas simultaneamente, tratar das relações mencionadas no âmbito de suas complexidades.

Assim, em se tratando de um conflito que envolve, de maneira geral, dois grupos populacionais – indígenas e não índios – caracterizo seu processo de origem quanto à presença na região centro-sul do Maranhão e, em particular, de Barra do Corda.

2.2.1 Comunidades nativas da região: quem são e quais seus troncos?

A região onde se localiza Barra do Corda é caracterizada por ser muito fortemente povoada por grupos indígenas, sobretudo pertencentes a duas etnias³⁶: Tenetehra-Guajajara e Canela.

³⁶ Falar sobre “etnias” evoca a necessidade de uma breve reflexão acerca desta categoria, que passou a ser debatida de uma forma mais profunda quando a Europa, em meio ao processo de descolonização dos países africanos e asiáticos – sobretudo os do primeiro continente – passou a conviver com a realidade da necessidade de dividir espaços com indivíduos com características físicas e culturais diversas da sua e com alguns desdobramentos dessa presença imigrada: mercado de trabalho, inchaço urbano, crescimento de zonas periféricas e outros problemas sociais. A partir da década de 1970, com a introdução do modelo

Inicialmente, pelo envolvimento direto de Tenetehara-Guajajara e não índios no enfrentamento ocorrido no Alto Alegre é notável que os trabalhos produzidos até o presente momento tenham destacado, basicamente, a participação destes dois elementos no referido fato. Por outro lado, com o avançar da pesquisa, foi possível perceber que um terceiro elemento, muito importante para uma melhor explicação e sua memória, tem sido deixado à margem: o povo Canela³⁷.

Nesta etapa da produção, antes de abordar as memórias de Tenetehara-Guajajara e Canela, realizarei uma breve caracterização de seu histórico e análise da documentação e bibliografia já produzida acerca de sua presença em Barra do Corda e resto da região, além da própria importância da presença dessas etnias³⁸ na área – do

econômico neoliberal nos estados europeus, acentuou-se essa discussão, em países como Inglaterra e França, onde – considerando esta última – a hibridização da cultura francesa em função da interface com diversas culturas estabelecidas no país passa a suscitar outras discussões, além do que se passou a interpretar que os grupos de “imigrados” teriam um projeto de dominação, ocupação de espaços para além dos quais foram relegados em seu processo de “integração”. Essas são questões lançadas pelos etnólogos Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-fenart, que possuem importantes escritos acerca da temática, nos quais passeiam por diversas definições e sociólogos, com a finalidade de debater as teorias da etnicidade aplicadas a essa realidade. Especificamente, voltados ao contexto dos grupos indígenas a que ora faço alusão, algumas das impressões contidas em sua obra são significativas. Primeiramente, alguns entendimentos daquilo que seria etnia/eticidade, tais como a superação do simples conceito de raça; a ideia de que o termo etnia surgiu para dar conta de uma solidariedade que existe em um grupo particular, simultaneamente, diferente da produzida pela organização política ou pela semelhança antropológica ou, ainda, a noção, preconizada por Weber, de que grupos étnicos são os que alimentam uma crença subjetiva em uma comunidade de origem fundada nas semelhanças de aparências externas ou dos costumes (ou dos dois), pouco importando que uma comunidade de sangue exista ou não. Esta discussão inicial é, a meu ver, muito interessante no sentido de delimitar a autoimagem dos grupos Tenetehara-Guajajara e Canela, assim como compreender o prisma a partir do qual se veem diferentes uns dos outros, cada qual com suas especificidades. Em segundo lugar, por esses autores afirmarem a necessidade da superação de uma visão estereotipada acerca dos grupos/povos tradicionais contemporâneos, não devendo ser qualificados como primitivos, tribos ou algo semelhante, ideia muito pertinente ao cerne do meu trabalho, que tem como ponto de partida o choque de culturas e de discursos.

³⁷ Em minha pesquisa, encontrei referências a estes como Kanelas, Canelas ou Canelas Finas. São um povo do tronco macro jê e, em Barra do Corda, há grupos Ramkokamekrá e Apaniekrá. Utilizarei, oportunamente, quaisquer dessas terminologias, fazendo referência ao mesmo povo. Abordo mais detalhadamente esta etnia adiante.

³⁸ Trato do conceito de etnia a partir da perspectiva presente em Oliveira (2002, prefácio, XXXII). Este autor tem importante trabalho sobre os Ramkokamekra-canela dessa região e afirma que “o termo étnico refere-se a um grupo étnico ou a um sistema social que se identifica e é identificado por distintos sistemas, como uma identidade separada e única”. Afirma que tradicionalmente os grupos étnicos tem sido definidos em termos de uma população auto-mantida, um campo de interações e comunicação, e um ‘locus’ de padrões comportamentais e símbolos culturais. Compreendo que as especificidades de Tenetehara-Guajajara e o outro grupo aqui citado está perfeitamente em acordo com a definição utilizada por Oliveira (2002). Nas audiências realizadas com indivíduos dessas etnias pude visualizar a preocupação dos entrevistados em explicitar que têm modos de viver significativamente diferentes (embora haja notável proximidade geográfica na região entre as aldeias desses povos), diversidade de idiomas e até a disparidade nas características das relações com os não índios.

ponto de vista da ocupação da espacialidade e das questões históricas ligadas a isso –, as relações entre elas no contexto do fato estudado justificam esta preocupação.

Com o fito de caracterizar a população indígena da região que foi parte essencial do conflito, recorre-se a diversos mapas referentes ao local, por exemplo, em obras eclesiásticas, como a de Methodius Nembro, que trata da fundação da Prelazia do Grajaú.

Mais recentemente, órgãos governamentais como o IBGE³⁹ e a FUNAI⁴⁰ também têm elaborado projeções com a função de fornecer informações de caráter, sobretudo, quantitativo e administrativo dos índios existentes no território brasileiro e maranhense. Saliento, ainda, que servirá como grande referência o mapa etno-histórico do etnólogo alemão Curt Unckel⁴¹, comumente conhecido como Curt Nimuendajú.

O mapa da figura 6 foi elaborado a partir das incursões de seu autor a várias localidades do sertão em território brasileiro, inclusive na região de Barra do Corda, onde visitou os Ramkokamekrá por seis vezes, além dos Tenetehara-Guajajara. Sua experiência e o amplo conhecimento da dinâmica de vida das populações de diversas etnias transformam-no em um trabalho de notável relevância. Além disso, a exatidão dos dados faz desta projeção cartográfica uma importante referência à compreensão da História indígena nos nossos sertões.

³⁹ Disponível em <http://indigenas.ibge.gov.br/pt/mapas-indigenas-2#>. Acesso em 08/06/2015.

⁴⁰ Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/servicos/geoprocessamento>. Acesso em 08/06/2015.

⁴¹ Para melhor compreensão da importância dessa figura e da autoridade representada por ele e pelo que produziu, utilizo a obra de Welper (2013), a partir da qual traço um breve perfil biográfico de Curt Unckel, que nasceu em 1883 em Jena, Alemanha e ficou órfão de pai e mãe aos dois anos de idade. Concluiu o ensino médio em 1899, logo, tendo se empregado em uma fábrica de lentes, onde recebeu um treinamento que incluía mecânica ótica, geometria e desenho. Pouco antes de chegar à idade de serviço militar, partiu para São Paulo, esperando oportunidade de trabalho na cidade, onde trabalhou em uma loja de ferragens. Segundo informações familiares sobre as aspirações e expectativas de Curt Nimuendajú (que recebeu esse “sobrenome” por batismo entre os guaranis) por ocasião de sua viagem ao Brasil, essa jornada seria a realização de um sonho de infância, pois, desde muito cedo, o menino Curt se interessava por índios e mapas. Unckel chegou ao Brasil, provavelmente, movido por um espírito mais explorador e aventureiro do que empreendedor. A grande variedade documental de correspondências suas é um indicativo disto. Nelas, relata seu percurso entre a chegada ao Brasil e suas incursões no sertão. Foi a partir destas que permaneceu longos períodos no interior do território – em várias partes dele – convivendo com numerosas etnias, o que tornou possível – juntamente com seus conhecimentos em geometria, desenho e cartografia – a elaboração do mapa que apresento, muito importante para todos os que se debruçam hodiernamente acerca da temática indígena.

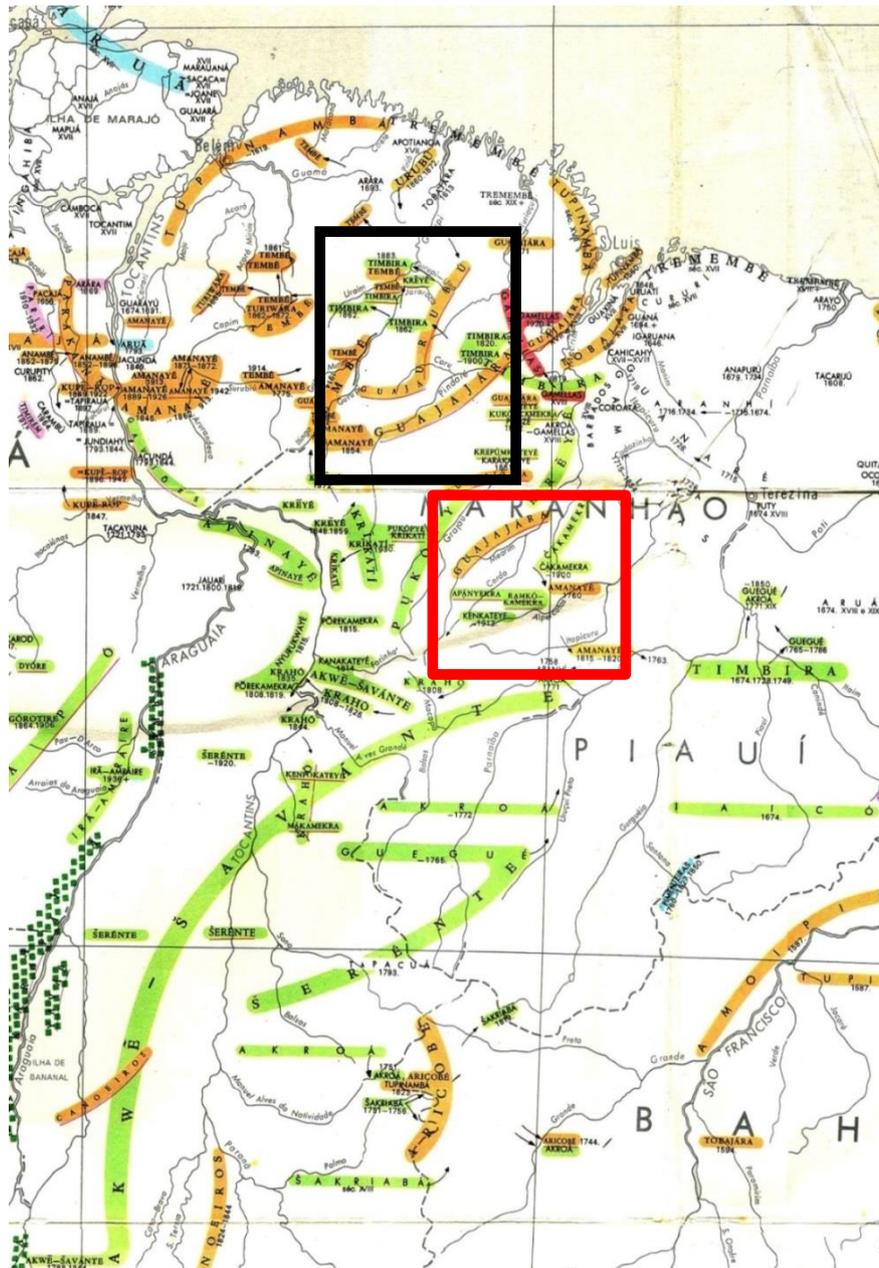


Figura 7: Corte do mapa de Curti Nimuendaju com foco no território maranhense, em destaque a região de Barra do Corda.

Inicialmente, no mapa detalhado, mostrado na figura 6, é possível divisar, mais precisamente na região destacada em vermelho, um considerável espaço geográfico ocupado pelo povo comumente conhecido como Tenetehara-Guajajara. Juntamente com o povo Canela, compõem os maiores contingentes populacionais indígenas na região.

Os Tenetehara-Guajajara povoam não apenas o espaço geográfico da região, mas também o imaginário social local contemporâneo. Sendo uma etnia bastante numerosa, dividem espaços da zona urbana, cidade, com os não índios, assim como o nome Guajajara é utilizado muito comumente. Nomeia um balneário em Barra do

Corda, já foi, também, de casas de diversão, dentre outros usos que já se fez desta denominação, diga-se, vulgarizada.

Segundo Zannoni (1999), no que concorda⁴² com Gomes (2002), a denominação foi atribuída àquele povo pelos Tupinambá – Guajajara, que, de acordo com o autor, tem como significado “os donos do cocar”. Embora seja largamente conhecida e utilizada, este povo possui outra auto intitulação, a de Tenetehara. Ainda de acordo com os citados antropólogos, a composição do termo seria algo como ten = ser / ete = verdadeiro, real / hara = nós. Traduzindo-se, “nós somos os verdadeiros” ou “o povo verdadeiro”.

Existem dois grupos que nomeiam-se Tenetehara, os Tembé (que, no processo de deslocamento espacial foram ocupar o interior do território do atual Pará) e os próprios Guajajara, decorrendo disto o fato de citar estes últimos como Tenetehara-Guajajara. Os Tenetehara são um povo do tronco linguístico Tupi e, segundo Gomes (2002), os Tenetehara-Guajajara apenas utilizam tal denominação, mais “vulgar” (destaque meu), na presença de não índios, pois consideram que o termo os simplifica e os faz comuns, não o apreciando.

Gomes (2002), que tem várias obras acerca dos Tenetehara-Guajajara, oferece notável riqueza de relatos desse povo, colhido a partir de depoimentos dos representantes mais idosos da etnia, entrevistados nas aldeias por ele estudadas na década de 1970⁴³.

São narrações muito importantes porque ao mesmo tempo em que oferecem um modelo explicativo de sua origem e o trajeto histórico ligado à sua mobilidade espacial, também justificam seus mitos e sua identidade, emergindo, inclusive, ideias relativas à civilização e não civilização, numa dicotomia na qual os Tenetehara

⁴² Esta definição de significado do termo também pode ser encontrada em Gomes (2002), que, a propósito, afirma ter contado com o auxílio de um amigo linguista para desvendar o significado.

⁴³ Considero, a partir das obras consultadas para a composição deste trabalho, as incursões de Mércio Gomes como a mais importante do século XX, no que tange ao conhecimento da trajetória histórica dos Tenetehara e, particularmente dos Guajajara. Justifico minha posição pela importância de seus trabalhos, amplamente reconhecidos no Brasil e exterior, bem como pelos longos períodos de imersão na cultura e vivência deste povo, a partir dos quais o estudioso pôde, segundo escreveu em seu livro que serviu de base, compreender as faces da História dessa população e fazer “especulações” com alguma base de conhecimento a respeito deles. Ao contrário de pesquisadores com presença mais efêmera, Gomes iguala a importância de seu trabalho a pesquisadores do quilate de Curt Nimuendaju e Bill Crocker (este último um norte-americano, grande pesquisador da etnia Canela, com longos períodos de incursões no município de Fernando Falcão, em aldeias como Escalvado e Porquinhos, desde a década de 1950).

consideravam-se portadores da civilização, algo que foram “perdendo” ao longo de sua trajetória.

Compreende-se que estudar a História dos Tenetehara-Guajajara na região – sem pretensões de buscar ou criar mitos de origem – é, também, rastrear o processo de origem do Conflito do Alto Alegre. Embora fosse um grupo que, ao final do século XIX e início do XX (época que precedeu e na qual ocorreu o *Conflito de Alto Alegre*), já se encontrasse fortemente concentrado nas regiões demonstradas no mapa, o processo de migração Tenetehara para essas terras foi relativamente complexo e marcado sempre por uma série de conflitos.

Levando-se em consideração a contribuição de Gomes (2002, p.231-232), importa avaliar o que relata acerca do início da expansão demográfica e territorial dos Tenetehara-Guajajara:

Desde o primeiro Relatório feito por um Diretor-Geral dos Índios (1850), bem como a partir dos dados fornecidos pelo visitante alemão Franz Plagge (1858), fica evidente que os Tenetehara haviam se expandido para regiões muito além de seu habitat primordial no alto Pindaré. Haviam penetrado, inclusive, uma nova zona ecológica, a mata de transição. É provável que a migração Tenetehara tenha começado desde a última década do século XVIII, se deslocando para várias direções. Primeiro, do alto Pindaré para o Rio Gurupi, o qual ocuparam em quase toda sua extensão até o seu curso baixo, onde viviam quilombos negros. Segundo, do médio Pindaré para o leste e daí para o baixo Grajaú, como se pode inferir das informações de Lago (1872: 413, 421) e Paula Ribeiro (1841: 194) e, em seguida, subindo esse rio e passando para a bacia do Rio Mearim. Terceiro, do alto Pindaré via o Riacho Buriticupu para o Riacho Zutuia e daí mais para leste, para o alto Grajaú. [...] A migração dos Tenetehara se deu primordialmente em virtude do crescimento demográfico ocasionado pelos quase oitenta anos de isolamento que experimentaram desde a saída dos jesuítas. Sua expansão para outras regiões não desabitou as áreas onde já viviam. [...] Talvez o principal motivador dessa migração tenha sido o desejo dos Tenetehara de estabelecer relações econômicas com brasileiros. Durante o período jesuítico os Tenetehara tinham meios de obter ferramentas, particularmente machados e facões, com os quais se acostumaram no uso cotidiano. No intervalo desse isolamento, esses instrumentos foram ficando cada vez mais raros e a vida mais difícil. Com a derrocada dos Timbira e Gamela do Vale do Pindaré e Grajaú, cujas aldeias foram ficando cada vez menores e menos capazes de defender seus territórios, o campo ficou aberto para a aproximação dos Tenetehara aos novos colonos com o intuito de adquirir os preciosos bens de que careciam. Os Tenetehara capitalizaram esta situação de vazio demográfico em seu proveito e progressivamente iniciaram sua mudança Rio Grajaú acima.

Como já mencionei, no interior das relações entre índios e não índios, foram sendo criadas estratégias de posicionamento e convivência entre esses elementos que, naquele contexto, eram fundamentais para a sobrevivência de ambos. A afirmação de Gomes (2002) é notável nesse sentido, pois mostra o início do processo de expansão e a necessária convivência dessas populações, e que elas se relacionaram sempre no limite da tolerância mútua e em determinadas ocasiões os índios e os não índios tiveram “certas vantagens”. Tal questão remete-me, com efeito, ao fato de que, se não era harmônica, a coabitação, muitas vezes, ensejava certa aproximação e, neste caso, até atraía, dadas algumas necessidades, um ao outro.

Ribeiro (2002), em suas memórias produzidas a partir da experiência no interior do Maranhão⁴⁴, conheceu como poucos o vasto sertão maranhense e os seus três reinos. Para além disso, teve contato com os humanos que o habitavam, isto é, os indígenas. Assim, é possível observar suas opiniões a respeito das etnias por ele “visitadas”. Dentre elas, interessa-me, em particular, o que afirma Ribeiro (2002, p.167) em:

Seguem-se àqueles Gamelas, segundo a ordem limítrofe daquelas povoações de fronteira, os índios Timbira do baixo rio Mearim, denominados os Guajojaras, os quais nas suas viagens anuais percorrem por este rio e o baixo Grajaú, tendo suas povoações formais estabelecidas a oeste do Pinaré [...].

Este trecho é muito significativo para a reconstituição da trajetória dos Tenetehara-Guajajara até sua chegada ao local onde ocorreu o Conflito do Alto Alegre. Ribeiro (2002), primeiramente, revela que não havia, naquele momento, um caráter sedentário tradicional na população, pois, apesar de citar “povoações formais”, menciona sazonalidade nas idas até a região próxima, provavelmente (a partir da

⁴⁴ Por ocasião de missão para a qual Francisco de Paula Ribeiro (militar português) foi designado a percorrer os sertões, desempenhando várias funções, tendo a oportunidade de realizar um levantamento das potencialidades econômicas do sertão maranhense em benefício da coroa lusa. Na documentação pesquisada, ainda que a despeito de estar imbuído da visão do colonizador, Ribeiro, algumas vezes, colocava-se em posição favorável aos indígenas quando estes se deparavam com administradores/funcionários da coroa que os oprimiam desmedidamente, com violência, usurpação de terras e inobservância de alguns direitos que o Estado, pelo menos aparentemente, procurava garantir. Ainda que em seus registros utilize terminologias comuns à época para qualificar os índios, como bárbaros e selvagens, Ribeiro, por seu posicionamento, pode ser considerado como uma das poucas exceções, no tocante ao trato com os nativos, durante o processo de colonização.

descrição), onde hoje estão Grajaú e Barra do Corda, talvez em função do clima ou das alterações do nível do rio.

Em segundo lugar, a citação do lugar das povoações formais, “a oeste do Pinaré”, e a presença – anual, segundo o militar – na região do centro maranhense, reforçam o que autores mais recentes – inclusive Gomes (2002) – avaliam sobre a trajetória desse povo. Boa parte dessa grande área esteve, até o século XIX, sob a jurisdição da comarca de Viana⁴⁵. Mais precisamente, faço referência, neste ponto à provável origem territorial, apontada por eles, dos povos Tenetehara-Guajajara que ocuparam Barra do Corda e região. Na já referida compilação/organização de documentos realizada pelo Arquivo Público do Maranhão encontram-se fontes que versam sobre os enfrentamentos em localidades que fazem parte da região mencionada e destacada no mapa da figura 7 pelas bordas vermelhas. Convém ressaltar as correspondências, ofícios e demais fontes que referendam informações sobre conflitos, envio de expedições oficiais e demais ações sobre os índios da Vila de Monção⁴⁶.

Eis que em dois documentos presentes na referida coletânea do APEM pode-se visualizar a participação do Estado quanto às relações com as populações indígenas locais, no início do século XIX. Primeiramente, vê-se em APEM (1997, p.129, DOC 358) o teor do Ofício da Junta Governativa da Capitania do Maranhão ao Padre Mestre Guardião de Santo Antônio, datado de 7 de novembro de 1811, pelo qual fazia o referido órgão administrativo uma solicitação para que o superior procedesse a nomeação de um sacerdote para demarcar presença na localidade, dando “assistência aos índios aldeados pelo distrito de Monção”.

Neste documento constata-se, mais uma vez, a presença da Igreja, consubstanciada na petição da presença de um sacerdote para “dar assistência” aos índios, sendo que essa expressão, embora de sentido bastante vago, pode ser interpretada como assistir ao processo de colonização e catequização, muito mais do que aos interesses daquela população, visto que era o intuito principal da presença eclesiástica nessas localidades.

⁴⁵ De acordo com o mapa que consta na Carta Geral da província do Maranhão, de 1838, documento presente na mapoteca da biblioteca nacional, segundo código 001,02,0061.

⁴⁶ A maioria dos municípios que, hoje, separadamente, formam o Vale do Pindaré fazia parte do que anteriormente se conhecia genericamente como Monção, Vila de Monção ou Carará de Monção: Santa Inês, Santa Luzia, Pindaré-mirim, Zé Doca e até Açailândia (que não faz parte do Vale do Pindaré), entre outros.

De maneira geral, relatos oficiais de funcionários e sertanistas a serviço do Estado (como já demonstrados em citações de documentação compilada pelo APEM), bem como de missões religiosas, já realizadas no interior do território maranhense em meados do século XVIII, foram importantes para definir a localização das populações indígenas no território maranhense e sua mobilidade. Por meio deles foi possível, além de construir diretrizes para políticas de conquista, importantes esboços da localização das etnias que ali habitavam e seu histórico.

Conforme verificado, também, em APEM (1997, p.129, DOC 360) através do registro do teor de uma Portaria da Junta Governativa da Capitania do Maranhão, de 11 de novembro de 1811, ao sargento de Linha, Leandro Xavier da Gama, consta ter sido o referido militar ordenado a receber da Intendência da Marinha os gêneros para funcionamento do destacamento e de lhes fazer a entrega dos mesmos ao tenente Domingos José Gomes, então oficial comandante do destacamento do Carará de Monção.

A permanência de destacamentos armados também era uma constante nessa e em outras regiões onde houvesse a ocorrência de populações indígenas, pela necessidade de “manter a ordem”, fundamental à colonização, e, sobretudo, como garantia do sucesso dos empreendimentos da iniciativa privada. Tais interesses também eram citados nessa documentação e sua própria associação ao poder oficial.

Vê-se, ainda em APEM (1997, p.130-131, DOC 364), como prática ligada a esta permanência, o teor do Ofício de 26 de maio de 1812, do Governador e Capitão General da Capitania do Maranhão ao tenente Sérgio Justiniano da Silva, então responsável pelo comando interino do Mearim. Na correspondência, o gestor ordenava ao militar que, considerando os frequentes “distúrbios” causados pelos índios, direcionasse para a região os soldados comandados pelo “porta bandeira” da Companhia de Caçadores, com a finalidade de desarticular os “gentios”. Constava, ainda, na referida ordenança, que aquele destacamento militar fosse custeado às expensas dos lavradores do Mearim.

Os conflitos a que o ofício apresentado faz referência não eram raros, ocorrendo em diversas localidades do Maranhão, inclusive no perímetro – assim mencionado – do Mearim, o que remete às observações de que os Tenetehara-Guajajara que ocuparam Barra do Corda e adjacências – reafirmo – têm origem no Vale do

Pindaré, servindo-me, para isso, de outros trabalhos que também apontam para essa trajetória.

Zannoni (1999) explicita em sua obra tal trajetória acerca do processo de povoamento. Embora não seja o cerne de sua discussão, o autor menciona a questão da origem territorial e ocupação da região, como discussão introdutória para outras temáticas que aborda em seu livro. Ele concorda com a tese também sustentada por Gomes (2002) quanto ao caminho percorrido pelos Tenetehara-Guajajara até a chegada à região.

Considerando essas leituras, entendo a possibilidade de explicação para a chegada dos Tenetehara-Guajajara na região de Barra do Corda como resultado de três processos. O primeiro desses processos foi o crescimento demográfico da etnia, como já exposto, que levava a migrações realizadas sobretudo por interesse em obter artefatos necessários e úteis ao seu cotidiano.

Outro ponto a merecer destaque é a frequência de conflitos existentes entre os diversos povos que ocupavam o interior do Maranhão. Nembro (1955), ao discorrer sobre a prelazia do Grajaú, embora com o olhar no início do século XX, faz referência à ocupação da região por povos indígenas e não deixa de mencionar que a diminuição de algumas nações que ali viveram teve como motivação as guerras travadas entre elas pela disputa por espaços. Essas contendas tanto explicam o desaparecimento de alguns povos quanto o deslocamento de outros, dentre os quais os Tenetehara-Guajajara.

Ressalto, ainda, o adensamento da penetração ao interior por conquistadores não índios. As políticas estatais acabaram por não deixar outra opção a esse povo que não o deslocamento cada vez mais em direção ao interior do território, para longe das áreas litorâneas. Dessa maneira, quanto mais a ocupação da faixa do território mais ao norte se avolumava por elementos colonizadores. Aquelas populações – algumas ainda não sedentarizadas – tinham grande tendência em buscar no sertão o “refúgio” para sua sobrevivência.

O fato de não ser uma região tão densamente povoada, entre os séculos XVIII e XIX – nem por tribos, tampouco por não índios –, e, acredito, os atrativos relacionados à terra fértil e exuberante natureza da região, provavelmente funcionaram como chamarizes a esses grupos humanos. Mais precisamente, dirigiu-se a essa localidade uma parte do povo do tronco dos Tenetehara – já mencionado Tenetehara-Guajajara –, e

acorreu às terras hoje pertencentes ao território do Pará um outro segmento dessa população, os Tembé⁴⁷.

Além dos representantes do elemento “não índio” e dos Tenetehara-Guajajara, faz-se referência inicial a outro grupo participante – ativo – no Conflito do Alto Alegre que, até o presente momento, não recebeu atenção necessária da literatura especializada que abordou o tema da “insurreição”. Sabe-se, por meio da bibliografia consultada, entrevistas e documentação da época, que os Canela foram utilizados como instrumento de repressão.

Nesta pesquisa, além de oportunizar voz aos Tenetehara-Guajajara, possibilitou-se aos Canela que manifestem suas opiniões acerca do evento estudado, tendo em vista que seu envolvimento foi importante e que, como se tem percebido pelo trabalho de campo realizado, o próprio relacionamento entre a população de Barra do Corda com essa etnia tem forte influência da memória produzida a partir de sua ação na repressão aos insurretos, juntamente com destacamentos policiais enviados pelo Estado. Coelho Neto (1985, p.39) assim apresenta os Canela da região:

Os Canelas, cerca de oitocentos índios, pertencem à grande família dos Timbiras. Vivem na região entre os rios Itapecuru e Corda, de oito a cinco graus de latitude sul. As duas Aldeias existentes Escalvado e Porquinhos, ficam localizadas no município de Barra do Corda⁴⁸. Estes índios têm estatura de 1,68 a 1,73 de altura.

Ao término do século XX, segundo Coelho Neto (1985), havia uma população pequena dos Canela, dividida em duas grandes aldeias. Em sua obra, o autor cita outro intelectual de Barra do Corda, Olímpio Cruz, para discorrer – muito brevemente – acerca deste povo, a quem se refere no fim de tópico que denomina como “saga” indígena no Maranhão.

Na realidade, apenas apresenta informações já dadas sobre essa pretensa epopeia. Isto, inclusive, a título de comparação, é algo que se pode ressaltar como uma diferença significativa, em termos do campo de pesquisa, entre esta etnia e a

⁴⁷ Não serão feitas referências aprofundadas a essa etnia por estar localizada, tanto territorialmente quanto no que se refere à ocorrência do Conflito do Alto Alegre, em espaço significativamente exterior ao que ora se estuda.

⁴⁸ Hoje essas duas aldeias estão localizadas dentro dos limites territoriais do município de Fernando Falcão, antes povoado de Jenipapo dos Resplandes, desmembrado de Barra do Corda e emancipado em 1994. Registra, atualmente, um dos piores Índices de Desenvolvimento Humano do Brasil.

Tenetehara-Guajajara existe uma diversidade menor de materiais e fontes que versam a respeito daqueles Timbira⁴⁹, o que torna tanto mais problemática a reconstituição que pretendo compor.

Rodrigues de Sá (2009), realizou um valioso estudo acerca dos Canela e questões relacionadas à Educação escolar para esse povo. Para a compreensão de seu objeto, o autor – inicialmente – construiu um trajeto que possibilita o entendimento da origem dessa etnia.

De acordo com esse sociólogo, o que genericamente se identifica como os Canela é um conjunto formado por diversos pequenos grupos e subgrupos que preservam algumas características semelhantes entre si. São conhecidos como Ramkokamekrá-Kanela que significa “os que sempre estiveram aqui”.

Segundo Melatti (2012), “Canela vem a ser a abreviação de Canela Fina, termo que no início do século XIX era aplicado aos ‘Capiocrans’. O último termo, hoje não mais usado, referia-se aos Ramkokamekrá”. Essa etnia, assim como outras encontradas no interior do território maranhense, foi alvo de um processo de deslocamento, provavelmente, provocado por razões semelhantes às que compeliram os Tenetehara-Guajajara a uma marcha pelos sertões.

De acordo com o autor, os contatos dos Timbiras, grupo do qual os Canela fazem parte, ocorreram ainda no século XVIII, de forma conflituosa, com ataques desse povo a uma fazenda em Oeiras, no Piauí. Posteriormente, a expansão da frente pastoril os empurrou ao oeste, adentrando o Maranhão, onde, ao norte, de acordo com Ribeiro (2002), esses povos também sofreram pressões, fustigados pelas perseguições causadas pela necessidade de mão de obra escrava para plantações de arroz e algodão. Melatti (2012) ainda revela que:

Talvez não seja exagero dizer que, após os grandes choques armados do começo do século XIX, a História dos povos timbira é um contínuo definhamento que dura até meados do século seguinte. Os remanescentes das diferentes etnias que sobravam após massacres, epidemias, expulsão da terra, iam engrossar a população daquelas que não

⁴⁹ Um dos materiais que serve de referência, fonte na qual os outros autores geralmente “bebem”, é a monografia *The east Timbiras*, de Curt Nimuendaju, acerca de suas incursões sobre os Canela. Não a utilizo nesta produção pelo caráter raro da obra, indisponível nas bibliotecas online e nas físicas, contudo, os estudiosos que a utilizam têm como embasamento o trabalho daquele sertanista. Outra obra importante é a de Francisco de Paula Ribeiro, já citada.

estavam, temporariamente, enfrentando tais problemas, dando-lhes um reforço na manutenção da cultura timbira.

Essa afirmação tem grande significado, sobretudo, se confrontada à documentação analisada acerca das movimentações dos povos e a política colonial que era direcionada a elas, geralmente, pautada em grandes imposições e violência.

É possível confirmar a verossimilidade das palavras de Melatti (2012), sobretudo, diante do que se revela em ofício datado de 10 de Julho de 1815, citado em APEM (1997, p.78, DOC 177). Nele, o então governador da Capitania, Paulo José da Silva Gama (também capitão-general da Capitania do Maranhão), comunicava a D. Fernando José de Portugal e Castro, Marquês de Aguiar, ter fornecido instruções à autoridade judiciária local, juiz de fora de Caxias, para preparar um corpo de militares de linha e mais outros indivíduos não oficiais aos quais denominou de milicianos, devendo ainda ser auxiliados por moradores das cercanias, para rechaçar as *“várias e continuadas incursões de diversas nações de gentio, que povoam e erram pelos extensíssimos sertões de Pastos Bons [...] e promovem a destruição das fazendas ali estabelecidas e morte da escravatura”*.

Na referida comunicação também se informa sobre o estabelecimento de paz com os índios Canela Fina, Gavião e Pedra na Boca, além de se confirmar o requerimento de contribuições em dinheiro e gado que deveriam ser recolhidas junto aos habitantes do distrito, como forma de dividir a subvenção com a Fazenda Real, direcionada ao custeio da manutenção da expedição.

Embora seja um ofício com duas finalidades, pela documentação já analisada neste trabalho, infere-se que o estabelecimento da paz com os Canela Fina, provavelmente, se deu a partir das táticas “repelentes” mencionadas na primeira parte do documento aplicadas sobre aquela etnia. Essas, como se sabe, não foram exceção, nem particularidade do Maranhão, tampouco foram raras no interior desse território, o que, certamente, viria a contribuir para a movimentação constante dessas populações nativas.

Levando-se em consideração a necessidade de ampliar as fronteiras de atuação do Estado e, por conseguinte, possibilitar a execução de atividades econômicas, como a criação de gado e a agricultura, Oliveira (2002) assevera que reduzir as populações nativas Timbira (Canela também, inevitavelmente) passou a ser uma verdadeira prioridade para a administração colonial portuguesa no Maranhão.

Para tanto, as “entradas ao gentio” eram feitas com grande frequência e diversas bandeiras foram realizadas com intuito de promoção de sangrentas guerras e armadilhas. Em sua obra, Ribeiro (2002) denuncia, por várias vezes, o comportamento inescrupuloso de algumas autoridades lusas no interior desses combates. Após sucessivos traslados, pelas motivações já aludidas, no início do ano de 1800 o povo Canela acabou se fixando nas proximidades da região onde atualmente habita. Sobre isso, Melatti (2012, p.6) situa as populações Timbira no território maranhense. Interessa-me, em particular, quando o autor afirma:

O conjunto dos Timbira Orientais do sul, inclui os Krenyê do Cajuapara, os Krinkati, os Pukobyê, os Gaviões Ocidentais, os Krepunkateyê, os Krorekamekrá, os Põrekamekrá, que no início do século XIX ficavam entre o Mearim e o Tocantins, e os Krahó, Kenkateyê, Apanyekrá, Canela e Txokamekrá, que na mesma época ficavam entre o Mearim e o Itapicuru.

A fixação nessa região, como expresso pelo autor, resultou na divisão do espaço com os Tenetehara-Guajajara, fato que, se não provocou grandes guerras – pelo menos não há registros, nessa área, de conflitos de maiores proporções –, também não originou relações que possam ser classificadas como completamente amistosas. A presença compartilhada passou a ensejar disputas pela manutenção de suas identidades, por direitos e, também, pela terra, provocando certo distanciamento entre esses povos e alguma rivalidade, posteriormente potencializada.

Nembro (1955), versando sobre as populações encontradas na prelazia do Grajaú, procurou traçar um perfil das populações da região onde se encontrava essa divisão administrativa eclesiástica. Barra do Corda e suas etnias, assim, aparecem em seu trabalho. Sobre os Canela, em Nembro (1955, p.16) é possível ler que:

À segunda classe pertencem as tribos em que os homens deixam crescer o cabelo, tem as orelhas furadas e andam nus nas aldeias; nem todos falam o português (ignorados por quase todos os índios). As principais tribos são: a dos Canelas de Barra do Corda, em Riachão, Balsas, etc.; a dos Mateiros no lugar Mucura da Barra do Corda, e dos Caracatis, da cabeceira do Pindaré. [...] Como os da primeira classe, não tem religião; alguns deles foram batizados mas não fazem empenho que seus filhos o sejam. Pouco cultivam a terra, vivendo de caças e furtos, principalmente de gado. Enquanto não apareciam entre eles agentes da ‘catequese leiga’, furtavam às escondidas, mas, depois que tiveram o apoio desses agentes, chegaram ao ponto de não só furtar, mas até de ameaçar a honra e a vida dos fazendeiros. [...] Foi este o motivo do extermínio de duas pequenas aldeias de Canelas de

Barra do Corda, em Novembro de 1913. São muito indolentes e passam grande parte do ano vagueando tanto pelo estado do Maranhão como pelo Piauí, Bahia, Goiás, etc. Não tem tráfico com os cristãos, nem se empregam nos serviços de lavoura e de remar. Apesar de todos os seus defeitos, são mais sociáveis, leais e de costumes mais morigerados que os da primeira classe⁵⁰. São talvez em número de até 2000.

A afirmativa desse autor é digna de algumas reflexões. A princípio, percebo sua visão impregnada pelo olhar do colonizador⁵¹, consubstanciada em termos que ainda apontam para uma percepção superficial e parcial do modo de vida das populações indígenas. O período em que Nembro (1955) escreve sua obra também merece alusão, pois quando ele chegou à região o momento ainda era marcado pela grande e profunda repercussão do acontecimento, o que fica muito nítido em suas classificações, presentes no livro. Por último, consequência desta segunda reflexão, a própria simpatia demonstrada em relação aos Canela revela influência dos desdobramentos do “13 de março de 1901”.

Posteriormente, a partir da necessidade de discutir as memórias indígenas locais acerca do *Levante de Alto Alegre*, retomo as reflexões sobre as etnias que ora foram apresentadas, em sua relação com os não índios, em suas inter-relações e realizando uma explanação mais profunda sobre como cada uma delas passou a vivenciar o que resultou do episódio, visto que, como mencionei anteriormente, sua participação foi ativa, mas – é necessário ressaltar – de maneiras muito diferentes.

3 AS INTERPRETAÇÕES DO CONFLITO DE ALTO ALEGRE E OS LUGARES DE MEMÓRIA

Uma importante proposta deste trabalho consiste, como já mencionado, em oportunizar outra via de entendimento do evento histórico em questão, a partir de memórias ainda não externadas até o presente momento. Assim sendo, partindo-se deste ponto, já vencida a necessidade de caracterizar alguns elementos com os quais dialoga a pesquisa⁵², proceder-se-á a um outro ponto, que se relaciona de forma mais frontal com

⁵⁰ Ditos por Nembro (1955) como completamente selvagens.

⁵¹ Embora em momento cronologicamente já bem afastado, esse olhar é uma permanência muito claramente perceptível nos documentos ligados à igreja católica.

⁵² Como o sertão (com sua espacialidade); as etnias envolvidas no conflito (Tenetehara-Guajajara e Canela, sobre as quais foi exposto um breve perfil histórico) e os rudimentos da ocupação da região dos sertões maranhenses (em particular Barra do Corda) pelo elemento não indígena.

o objeto: uma visão historiográfica da documentação produzida, as interpretações já realizadas sobre o fato – presentes em outras obras – e a memória cristalizada sobre o Conflito do Alto Alegre.

Com tal finalidade, recorri a alguns autores que, em suas análises, abordam temáticas cruciais para embasar a escrita, do ponto de vista teórico e metodológico, tendo em vista que necessito – simultaneamente – dimensionar a importância da documentação e das produções escritas já existentes, mas situar o quão significativo é avaliar o imaginário local⁵³, sobretudo através da metodologia de trabalhar com fontes orais. É importante ressaltar que nesta etapa da pesquisa ainda não utilizo as entrevistas com os Tenetehara-Guajajara e Canela⁵⁴, considerando que a problematização do embate de memórias que proponho pressupõe a apresentação, inicialmente, das lembranças que estão presentes e fortemente arraigadas no conhecimento popular.

3.1 Um olhar historiográfico sobre a documentação produzida acerca do conflito: teoria e metodologia

À época da proposição deste trabalho, a temática que ora apresento já não era, sem dúvida, uma novidade no meio acadêmico. Alguns cientistas, de diversas áreas, dedicaram-se sobre o estudo – levantando aspectos interessantes –, mas, a meu ver, sem, proporcionar uma vertente totalmente nova, havendo um caráter relativamente pleonástico acerca do que se produzia, sobretudo, referindo-se às questões teóricas e metodológicas que envolvem a pesquisa de um evento desta monta.

Devo, para melhor proceder a uma análise (posterior) dessas obras, levar em consideração que as fontes que serviram como base para elas (raras exceções⁵⁵) foram, predominantemente, escritas. Há um respeitável número de documentos cujo teor concatena-se aos eventos que se relacionam ao Alto Alegre, desde o seu processo de origem até os desdobramentos que se seguiram ao 13 de março de 1901.

⁵³ Consubstanciado em elementos materiais e imateriais da cidade.

⁵⁴ Serão problematizados no terceiro capítulo desta obra.

⁵⁵ Na obra de Santos (1991) há um capítulo destinado às entrevistas, mas estas têm um caráter que se diferencia do que proponho nesta abordagem. Nos livros de Coelho (2002) e Gomes (2002), este procedimento, baseado no método etnográfico – com os Tenetehara –, também é utilizado, mas, por se tratar de pesquisas cujo foco era mais amplo e com outros objetivos, pontuo que fazem outros usos dessa técnica.

Essa documentação, muito embora meu embasamento teórico-metodológico me conduza a outra maneira de trabalhar, é de suma importância – inclusive neste trabalho. Se por um lado não é meu propósito revisitá-la totalmente, de maneira a traçar um “inventário documental” sobre o Alto Alegre, é justo lembrar que ela adquire substância por ter servido como ponto de partida para muitas outras obras com as quais dialogo ao longo da construção deste texto.

Alguns narradores e intérpretes do conflito serviram-se da documentação que foi resultado de registros escritos da Igreja Católica e de livros produzidos por homens pertencentes a Ordem dos Capuchinhos. Brandes (1994) é um exemplo. Esse autor utilizou, ainda, o jornal *O Norte* (de Barra do Corda) como fonte, que também serviu para composição do texto de Zanoni (1998), que, além desse periódico, baseou-se nos escritos de *O Diário do Maranhão* (de São Luís). Ler os dois autores mencionados é ter a certeza de uma notável diferença⁵⁶ – por grande quantidade de motivos – entre suas obras, mas que conservam algo comum, a base documental escrita, sempre presente nas produções acerca do Alto Alegre.

Contudo, devo mencionar que, com efeito, essa tipologia de fontes não se restringe a cartas de religiosos e notícias publicadas em jornais, antes, recorde-se a existência de relatórios produzidos por militares e ordens de envio de destacamento de tropas para Barra do Corda⁵⁷; a lei, promulgada no mesmo ano, através do Decreto nº 289, de 11 de abril, que autoriza o governo a organizar o “Serviço de Civilização dos Indígenas”⁵⁸.

Citados por outros autores, devo lembrar de documentos como o inquérito parte do processo penal sofrido pelos indígenas participantes do conflito e o que concerne ao seu julgamento, no qual (os poucos sobreviventes) não foram inocentados, mas não puderam receber outras punições – inclusive porque já haviam sido

⁵⁶ O professor Claudio Zanoni tem formação em História, antropologia e sociologia, além de ter sido padre, enquanto que Galeno Edgar Brandes foi um “autodidata” (o que, para bom entendimento deste intento, de nenhuma forma invalida sua escrita, portanto, esta nota tem caráter puramente informativo). As duas obras serão objetos de análise, ainda neste capítulo, um pouco mais adiante.

⁵⁷ Esta documentação (escassa) encontra-se no Arquivo da Polícia Militar do Maranhão, no Comando Geral da corporação, no Calhau, em São Luís, e ainda não foi explorada em outras produções, podendo vir a ser o ponto de partida para futuras pesquisas sobre a temática do conflito.

⁵⁸ Fernandes (2003, p.394), ao listar as leis criadas no Maranhão entre 1892 e 1929, cita esta que, considerando o contexto da época, se inscreve como medida adotada em resposta aos fatos, ainda flagrantes, do Alto Alegre.

severamente submetidos na cadeia de Barra do Corda – por serem considerados relativamente incapazes e, portanto, inimputáveis.⁵⁹

Outro aspecto a ser considerado por conta da documentação utilizada é a sua influência na forma a partir da qual já se escreveu sobre a *Rebelião do Alto Alegre*, tendo em vista que a formação de alguns de seus intérpretes – ou, de forma mais precisa, a falta dela no campo da História – pode levar à formulação enviesada ou, por vezes, insuficiente diante das problemáticas que um documento possa levantar⁶⁰.

Isto posto, pontuo, há momentos em que o documento assume status, praticamente, de escrita e isto se comprova pela própria cristalização do termo *Levante do Alto Alegre* em diversas produções, repetindo o que os jornais da época, o poder oficial e a Igreja Católica, através da Ordem Capuchinha, abundantemente propalaram. Nesses casos, ainda que se possa perceber certa tentativa de não pender ao lado da análise mais “consagrada”, com seu vocabulário e estética, essas obras terminam por reforçar uma ideia de culpabilização dos Tenetehara-Guajajara quanto ao conflito.

Reafirmo, contudo, que o que aqui já se explanou acerca da documentação escrita não tem como finalidade lançar sobre ela qualquer ideia de subvalor, ao contrário, por ser a elaboração de textos com os quais dialogo, este escrito que aqui se constrói também lhe é tributário. Ademais, as próprias fontes primárias servem como ponto de partida para a discussão que alcançarei mais à frente, ou seja, a possibilidade de embate entre as memórias acerca do Embate do Alto Alegre, as cristalizadas e as que foram silenciadas.

É neste interim que se inscreve e justifica, do ponto de vista teórico-metodológico, a elaboração do meu trabalho a partir de algumas categorias fundamentais. Como aludido, há outros já produzidos acerca do *Conflito de Alto Alegre*, no entanto, há um significativo diferencial entre eles e este, por conta da discussão da categoria memória e da utilização da História com fontes orais para tal finalidade.

A recorrência do uso de tais categoria e metodologia é muito pequena, na realidade, estando presente na obra de Santos (1991). Sob o aspecto teórico,

⁵⁹ O resultado do julgamento é conhecido pela citação em outras bibliografias.

⁶⁰ Não se escusa os historiadores de também se deixarem impregnar pelos vestígios nos quais pesquisam, refiro-me neste ponto à influência da documentação como padrão para a composição de uma memória baseada apenas em visão unilateral dos fatos.

indubitavelmente, trago (oportunamente, com a discussão de cada autor) ao debate alguns cânones da investigação e entendimento da relação sobre História e Memória (ainda que nem todos sejam historiadores de formação), como Hallwachs (1968), Pollak (1992), Nora (1993) e Amado (1995), além de outros estudiosos – estes sim, historiadores de ofício –, da monta de Le Goff (2012) e Candau (2014).

Considero que todos os citados – embora não únicos – são essenciais para a compreensão daquilo que solidifica a análise que ora me proponho a realizar sobre a memória. Compreendendo também o envolvimento de discursos e relações de forças que produzem as memórias, é devido ressaltar a importância da leitura de Foucault (1999) e Bourdieu (2007), fundamentais em meu embasamento teórico neste ponto da discussão.

Justifico a adoção da linha de análise à qual seguem os autores citados em função do interesse da realização deste estudo não partir, isoladamente, do desejo de conhecer o Conflito do Alto Alegre sob uma visão de relações lineares de causa e consequência e, nem mesmo, da finalidade de reafirmar o que já bem disseram estudos anteriores a este que se propõe (alguns que, a propósito, já citei).

Destarte, inicio minha breve reflexão historiográfica lembrando de Bloch⁶¹ (2001), para quem o tempo histórico, matéria à qual se referia, é o grande motor da própria “vontade” e da necessidade da pesquisa. A força desse tipo de pensamento, considero importante lembrar, muito me estimulou a definir meu objeto de pesquisa. Partindo da realidade atual e, reafirmo, percebendo a força ainda existente da memória do *Conflito de Alto Alegre* em Barra do Corda, observa-se o espaço existente para um estudo tendo-se como caminho esta categoria, ainda que não se desconsidere nem se desfaça da importância de todos aqueles que lhes foram anteriores, referendados sob outros aspectos, construídos a partir de campos diversos.

Como já mencionado, irei utilizar autores que vêm se configurando – desde que a interdisciplinaridade dos estudos históricos assim o permitiu e até exigiu dessa forma – como referências obrigatórias para a compreensão da memória, a partir de

⁶¹ Historiador francês que constituiu como peça fundamental no movimento dos Annales, morto pelos nazistas na II Guerra Mundial. Embora também tenha realizado suas considerações acerca da memória como categoria, não o utilizei com esta finalidade no trabalho.

contribuições retiradas do diálogo da História, por exemplo, com a Sociologia e a Psicologia.

No rol desses pesquisadores, seria impossível principiar esta breve discussão sem mencionar aquele que, sem dúvidas, foi um dos precursores no trajeto das tentativas de compreensão da memória: Maurice Halbwachs. Esse pesquisador, segundo seus biógrafos, fortemente influenciado pelas ideias weberianas, desenvolveu grande interesse pelos estudos sobre a construção da memória e esquecimento, primordialmente, compelido a pensar acerca dessas questões, assim como outros de sua geração⁶², em função da significativa conjunção de transformações que ocorriam na Europa entre o início da segunda metade do século XIX e o final dessa mesma centúria, como a industrialização, a urbanização e o rompimento ou substituição de determinados laços sociais.

O referido autor foi, particularmente, muito produtivo no âmbito de sua trajetória acadêmica, entre as décadas de 1920 e 1940, período do qual são provenientes a maioria de suas obras publicadas. Contudo, a obra, provavelmente, mais importante e que, inclusive, me serviu como embasamento para a construção deste texto foi *A Memória Coletiva*, publicada pela primeira vez, postumamente, em 1950⁶³.

Assim, por ser extremamente valiosa a contribuição acerca da temática da memória, Halbwachs (1968, p.34) demonstra possuir em sua escrita questões basilares para esta pesquisa. Tendo em vista o que observo como ponto central de justificativa para o meu estudo – que parte de um confronto aparente entre uma memória cristalizada e outra silenciada –, os confrontamentos entre os “tipos de memória” que podem ser estabelecidos a partir das relações sócio históricas de determinados grupos remetem à ideia de identidade/identificação social presentes em sua obra. O autor adverte que:

Não é suficiente reconstituir peça por peça a imagem de um acontecimento do passado para se obter uma lembrança. É necessário que esta reconstrução se opere a partir de dados ou de noções comuns que se encontram tanto no nosso espírito como no dos outros, porque elas passam incessantemente desse para aquele e reciprocamente, o que só é possível se fizeram e continuam a fazer parte de uma mesma

⁶² Desse mesmo período situado na passagem do século XIX para o XX, como Freud, Bergson e Proust. Desse, trabalharei apenas com Halbwachs.

⁶³ Halbwachs foi mais um dos intelectuais europeus a morrer pelas mãos nazistas durante a II Guerra Mundial.

sociedade. Somente assim podemos compreender que uma lembrança possa ser ao mesmo tempo reconhecida e reconstruída.

A (re)construção constante dessas lembranças e o meio em que se opera tal processo é um dos pontos nodais deste estudo, que, inclusive, legitima o que me proponho a discutir na produção. Assim, quero demonstrar de que maneira o discurso (e lugares de memória) da Igreja Católica e as obras escritas anteriores, dentre outros elementos, atuam nesse contexto.

Destaco ainda em Hallbwachs (1968) a relação entre memória e esquecimento, na perspectiva de como e porque são construídas essas noções e de que maneira se tornam parte integrante de determinados círculos sociais, contribuindo para a “subjetividade” destes. O autor destaca que na produção e construção da memória, o contato constante entre a composição da memória individual e a sua interação com o restante da sociedade, alguns elementos serão enfatizados e outros, pela mesma necessidade de ênfase sobre os primeiros, acabarão sendo escamoteados.

É a perspectiva do que ele chama de “*lembranças simuladas*”. Isto, inclusive, remete a um outro aspecto, que, como já aludido, é o de buscar o entendimento daquilo que, na construção da memória, é silenciado, para bem desta “*simulação*” e, por muitas vezes, em seu silêncio tem muito a dizer. Em minha pesquisa de campo, tanto ao entrevistar os índios quanto os não índios, entre uma pergunta e outra, no decorrer da elaboração de suas falas, por mais naturais que pareçam, há inquisições respondidas com hiatos ou evasivas.

Nesse aspecto, o que disse ainda dialoga com o que mencionei de Hallbwachs (1968), pois é provável que aquele silenciamento ou a tal postura evasiva diante de alguns assuntos decorram de um processo socialmente aprendido, construído e constantemente “realimentado”, no qual se pode perceber como cada grupo social – de índios e não índios – posiciona-se diante da questão central que discuto neste trabalho. Silêncios sobre o discurso que se impõe, de um lado, e mudez por essa imposição, do outro.

Além das evidências perceptíveis através da realização das entrevistas, é conveniente ressaltar que Gomes (2002) chama atenção para a postura de silenciamento/não dizer, adotada por muitos da etnia Tenetehara-Guajajara ao serem perguntados sobre a possível participação de algum antepassado seu no Conflito do Alto Alegre.

Decidi que seria importante, com o propósito de conferir mais substância à discussão (necessária) sobre a categoria de memória, acrescentar os escritos realizados pelo sociólogo austríaco Michel Pollak, que, mesmo nascido na Áustria, trilhou seus caminhos acadêmicos principalmente na França, país onde permaneceu a maior parcela de seus anos como professor e pesquisador no CNRS, o Centro Nacional de Pesquisa Científica⁶⁴.

Pollak dedicou sua carreira acadêmica, majoritariamente, à investigação de questões ligadas à identidade social, e os estudos sobre a memória acabaram sendo uma inquestionável contribuição. É bastante conhecido, por exemplo, seu estudo sobre mulheres sobreviventes dos campos de concentração da II Guerra Mundial, que serve como proposta de caminho teórico-metodológico aos que têm como matéria-prima para suas pesquisas aquela categoria de análise.

É devido fazer algumas observações sobre o trabalho de Pollak. Enquanto Hallbwachs e seus contemporâneos buscavam uma forma de compreender a memória como ato necessário à conservação e, grosso modo, ao “lembrar” das tradições que iam se tornando cada vez mais fluidas com as mudanças do século XIX, o austríaco, ao procurar a compreensão das relações entre memória e identidade social, ampliou as possibilidades de discussão nessa seara.

Pollak (1992, p.201), cujas contribuições para o estudo da memória são incontestes, demonstra suas impressões acerca da relação entre memória e identidade social, assinalando que:

A priori, a memória parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa. Mas Maurice Halbwachs, nos anos 20-30, já havia sublinhado que a memória deve ser entendida também, ou sobretudo, como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes.

A investigação dessa mutação e das variáveis que ela oferece em relação à construção da memória dos barra-cordenses sobre o *Conflito de Alto Alegre* é o que procuro discutir. Assim, ressalto a existência de alguns elementos importantes para a composição dessa memória, como a elaboração de arranjos discursivos, objetos, rituais,

⁶⁴ A sigla CNRS está em francês (Centre National de la Recherche Scientifique).

escritos. Todos eles tornaram-se “lugares de memória”, que cotidianamente solidificam ideias construídas no imaginário regional acerca da Insurreição que envolveu os Tenetehara-Guajajara.

Ainda de acordo com Pollak (1992, p.201), existem alguns elementos constitutivos da memória individual ou coletiva, que são os acontecimentos (“vividos” ou “vividos por tabela”), pessoas (*personagens*) e lugares. Sua produção, na maioria das vezes, embora parta de experiência individual, em certos cenários assume outra face, a da coletividade, como bem assinalou o autor ao se referir a um fenômeno de projeção que leva a uma identificação com determinado passado, “aprendido” ou “herdado”, através de um processo de socialização histórica ou socialização política. Afirma em seu estudo que “[...] podem existir acontecimentos regionais que traumatizaram tanto, marcaram tanto uma região ou um grupo, que sua memória pode ser transmitida ao longo dos séculos com altíssimo grau de identificação”.

Levando em consideração a afirmação do autor, através da problematização da rebelião Tenetehara-Guajajara sob o prisma da memória coletiva, trago à discussão questões relativas à cristalização de um modelo (ou de determinados modelos) na memória dos habitantes da região, buscando a rede de inter-relações responsável por sua “projeção”/construção, entendendo quais foram os componentes do “trauma” (e da trama) presente nas gerações locais que deu tal grau de significado e identificação.

Complementando a plêiade de estudiosos que se debruçaram sobre as relações entre História e memória ainda na primeira metade do século XX, um historiador merecedor de menção (quase obrigatória) é Nora (1993). Embora o debate das questões circundantes à relação daquelas duas já acumulasse alguma produção de conhecimento dentro da Psicologia e das ciências humanas, passando por algumas impressões de historiadores como Bloch, Pierre Nora, através de seus escritos, demonstrou a complexidade das relações entre memória e História, inclusive, fornecendo importante perspectiva sob a qual pretendo trabalhar.

Há diversos pontos analisados por ele que precisam ser levados em consideração no percurso para discussão das memórias que foram produzidas acerca do *Conflito de Alto Alegre*. Hallbwachs, em suas discussões sobre História e memória, advertia sobre a diferença que se encontra, quanto ao significado e construção, de uma e outra, inclusive afirmando que a história principia onde termina a tradição e se

“decompõe”, o que ele denomina de memória social. Neste ponto, percebo grande influência da visão do sociólogo no trabalho do francês Nora.

É possível perceber que, em seu estudo, Nora (1993) aponta que a história “dessacraliza” a memória, tem o poder de lhe roubar a “afetividade” e a “magia” e a torna “prosaica”. Compreendendo a dinâmica da construção da memória perpassando questões subjetivas e coletivas, lembro que, obedecendo a esta lógica e de acordo com outras leituras, inevitavelmente, chego à conclusão de que a memória é produzida pelo fato⁶⁵ vivido, somado a outras experiências e valores individuais.

A operação que resulta nas memórias que se confrontam em Barra do Corda e região sobre o *Conflito de Alto Alegre*, de um lado, apresenta quase uma narrativa mitificada em um núcleo discursivo⁶⁶, propalado e repetido sempre, com vários elementos de heroísmo, sofrimento, virtude, dor, e do outro, silêncio e sujeição. O propósito, pontuo, seguindo o ensinamento de Nora (1993, p. 7-9), é submeter essas memórias ao processo de dessacralização e, também, dar voz ao grupo social cuja versão do fato jamais foi suficientemente ouvida. Assim, assinala:

Fala-se tanto de memória porque ela não existe mais. [...]. A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e de repentinas revitalizações. A História é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a História, uma representação do passado. Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censuras ou projeções. A História, porque operação intelectual e laicizante, demanda análise e discurso crítico. A memória instala a lembrança no sagrado, a História a liberta, e a torna sempre prosaica. A memória emerge de um grupo que ela une, o que quer dizer... que há tantas memórias quantos grupos existem; que ela é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. A História, ao contrário, pertence a todos e a ninguém, o que lhe dá vocação para o universal. A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A História só se liga às continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas. A memória é um absoluto e a História só conhece o relativo.

⁶⁵ E considerando o fato em questão tem-se algo coletivo, não apenas de impacto individual.

⁶⁶ Nas produções da Igreja Católica, isto será visto com clareza.

Dialogando com Nora (1993), observo que convém destacar outras duas categorias conceituais utilizadas em sua obra que serve de referencial teórico e que estão diretamente ligadas a este trabalho, ao se debater sobre o confronto de memórias e/ou silenciamentos: “sociedades de memória” e “sociedades de História”. Tais modelos são representados em meu trabalho, respectivamente, por índios e não índios⁶⁷.

Percebo que o confronto entre esses dois grupos é representado por uma relação de forças que combatem em um plano simbólico, pois as disputas pela memória são, também (e, é provável, principalmente), uma clara luta pelo poder. Controlar o que se irá lembrar e o que habitará o limbo do esquecimento significa acumular, por exemplo, capitais econômico, social e político. Inevitável pensar o quanto a posse ou não de uma escrita para a reprodução de determinadas memórias impacta a circulação de uma ou outra forma de lembrar.

Bourdieu (2007, p.7-8) denominou como “poder simbólico” esse tipo de potência acumulada, como visto no exemplo do embate do qual estou tratando, por determinados grupos, de forma profunda e sutil. O autor revela que:

[...] num estado de campo em que se vê o poder por toda a parte, como em outros tempos não se queria reconhecê-lo nas situações em que ele entrava pelos olhos dentro, não é inútil lembrar que – sem nunca fazer dele, numa outra maneira de o dissolver, uma espécie de círculo cujo centro está em toda a parte e em parte alguma – é necessário saber descobri-lo onde ele se deixa ver menos, onde ele é mais completamente ignorado, portanto, reconhecido: o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem.

Nesta definição encontro, em diversos pontos, a relação que os dois grupos sociais envolvidos no estudo construíram ao longo de seus contatos. É uma forma tão sutil quanto extremamente potente de domínio, no contexto das relações de força que ali se estabelecem e que, neste campo, têm a contenda pela imposição de uma memória dominante como elemento central de disputa.

⁶⁷ São sociedades que se diferenciam, por exemplo, pela maneira como registram o seu passado, sendo as sociedades de História possuidoras de maior variedade de meios para esse registro (como arquivos, museus e a escrita) que as sociedades de memória, que só assentam seu tempo decorrido através da rememoração.

Essa “sutileza”, geralmente, traduz-se na transformação de um poder simbólico a partir do discurso que, dentre outros possíveis, suprime os demais, engendrado, obviamente, com uma intencionalidade. Foucault (2003, p.9) pontua que:

Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder. Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo: é também aquilo que é objeto do desejo; é visto que – isto a História não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nós queremos apoderar.

Neste ponto, o que procuro mostrar é a íntima ligação existente entre algumas categorias, como memória, relações de força, discurso e poder, que se constrói, aparentemente, sem um encadeamento de modelo único, mas que se encontram sempre próximas. De sua relação mútua emergem discursos que, em última análise, circulam em meios que, muitas vezes, parecem transcender o próprio senso comum, mas que têm seu principal espaço de ação na oralidade.

Assim, minha pesquisa usa como recurso metodológico a História oral e, neste campo de trabalho, alguns autores escreveram verdadeiros “manuais” sobre como se produzir obras utilizando-a e outros, pela natureza do que redigiram, servem como modelo e inspiração.

Particularmente, desde a concepção da ideia desta pesquisa, influenciou-me a forma como Assunção (2008) tratou seus estudos sobre a Balaiada. Consideradas todas as diferenças – espaciais, temporais, de contextos, de elementos envolvidos – que separam tal movimento popular do *Conflito de Alto Alegre*, ainda assim, quando principiei a pensar em me debruçar sobre a temática, realizando a leitura de outras obras e atentando para a documentação utilizada, mormente escrita, percebi a possibilidade de utilizar uma metodologia de trabalho semelhante à usada por esse autor.

Assunção (2008, p.19) faz uma afirmação extremamente significativa para quaisquer que pesquisem sobre movimentos populares ou que de alguma forma façam frente às ações do Estado ou de outros poderes constituídos, como a Igreja Católica:

Pesquisando as fontes manuscritas sobre este levante [a Balaiada] deparamo-nos com um problema muito comum ao estudioso de revoltas populares: os documentos existentes são quase

exclusivamente oriundos dos agentes da repressão, com o perigo de o historiador adotar, às vezes, até sem querer, o ponto de vista da repressão.

Problema semelhante ao levantado por Assunção (2008), havia suscitado ao discutir a documentação sobre o Alto Alegre e seu uso em algumas produções, que acabam por ser influenciadas pelos “agentes da repressão”. Muito embora haja várias declarações de simpatia pela causa Tenetehara-Guajajara em algumas obras, a repetição de termos como *crueldade*, *selvageria* e, mais que todos, *massacre*, traduz essa inclinação.

Em seu trabalho, Assunção (2008) procurou reconstruir a História da Balaiada e representá-la através da memória oral que circula na região. Meu propósito é – guardadas respeitosamente as devidas proporções – algo semelhante. Ouvir descendentes das partes envolvidas no conflito e analisar a disputa das memórias sobre o Levante do Alto Alegre lançando mão dessa metodologia, tanto para avaliar a profundidade com a qual se assimilou o discurso de culpabilização dos índios quanto para lhes dar a possibilidade de expressar sua visão acerca do fato.

Valioso são os escritos de Thompson (2002), facilmente perceptível na medida em que são postas as questões em que dialogo com a História Oral, na etapa em que se faz a análise sobre as entrevistas que realizei, investigando os vestígios memoriais ainda presentes no imaginário de índios e não índios.

3.2 As produções católicas: “Hoje e amanhã celebrai a História para encarnar-vos no povo”

É devido, para melhor entendimento do que as produções patrocinadas pela Igreja Católica defendem, após o que se seguiu ao 13 de março de 1901, contextualizar o papel e as expectativas da presença dos padres da Ordem Franciscana (Capuchinhos) em Barra do Corda e na região.

Partindo-se de pesquisas bibliográficas e de campo, constata-se a existência de grande influência dessa Ordem na região do Centro Maranhense. Exemplo disso é a permanência de Igrejas, seminários e conventos controlados por ela desde municípios como Presidente Dutra (ao norte de Barra do Corda, a 99 km), passando por Tuntum (também ao norte, mais ou menos a 95 km) e Grajaú (mais ao sul, distando cerca de 120 km, onde, diga-se de passagem, é a diocese na qual as outras cidades encontram-se ligadas).

O território maranhense, em seu processo de conquista e no que tange às ações eclesiais, foi alvo das ações das ordens Jesuítica e Capuchinha. No centro maranhense, esta última ordem – foco de interesse da pesquisa – possuiu uma presença muito mais marcante e efetiva. Alguns registros foram materializados em livros pela Ordem dos Capuchinhos, como em Nembro (1955), em obra publicada em 1992, como celebração ao centenário da missão destes frades no Brasil⁶⁸; além de Gomes (2002) e Coelho (2002), que ao fazerem estudos sobre o povo Tenetehara-Guajajara acabaram por também mencionar a presença desses religiosos na região.

A presença dos Capuchinhos no Brasil, no fim dos 1800, foi motivada, entre outros fatores – por chamamento do Estado Brasileiro –, pela necessidade de dar continuidade ao processo de incorporação das populações indígenas em diversos locais do território à dita civilização. Segundo Coelho (2002, p.110), mais especificamente em relação à trajetória dessa ordem no Maranhão:

A presença dos franciscanos no Maranhão remonta à chegada dos franceses, em 1612. Primeiro vieram Claude D’Abeville e Yves D’Evreux. Exerçeram seu trabalho de catequese acima de qualquer injunção estatal, até serem expulsos, juntamente com outras ordens, pelo Marquês de Pombal. No século XIX, pelos anos 20 e 30, reuniram alguns povos indígenas em missões. Na década de 40, vieram, por solicitação do governo, evangelizar o interior da província. Até meados dos anos 80 estiveram, de forma isolada, dirigindo algumas colônias indígenas e diretorias parciais, a rogo do governo provincial.

Interpretando o que diz Coelho (2002), aportaram os Capuchinhos em suas primeiras experiências no Brasil ainda no período colonial, por ocasião das incursões francesas ao norte da “América Portuguesa”, ainda no início do século XVII. Naquele momento, já demonstravam alguma proximidade com o Estado comandado por Maria de Médicis, mas sua permanência no território, segundo se entrevê nas palavras da autora, deu-se – também – por conta da característica missionária dos “discípulos” de São Francisco de Assis, tendo em vista que, mesmo a despeito de outros momentos em

⁶⁸ A obra é intitulada “...saíram para semear...e já faz cem anos que a semente caiu em boa terra...” e conta com vários artigos de freis que já passaram pelo Brasil, muitos, por Barra do Corda. Serão feitas a ela diversas referências, tendo em vista seu claro objetivo (já pré-visualizado no título deste tópico) de, também, tornar-se um lugar de memória construído pela Igreja Católica, caráter marcadamente “propagandístico”. É uma das mais conhecidas obras editadas pela Ordem dos Capuchinhos acerca de sua presença no Brasil.

que sua função se confundia com o cumprimento de finalidades determinadas pelo poder estatal, seu trabalho, isolado e sem a participação direta desse aparelho, isto não se pode contestar, também foi notável.

Contudo, parece-me ser razoável o entendimento de que as experiências mais destacadas e de marcas mais profundas protagonizadas por esta ordem religiosa no Brasil ocorreram exatamente a partir de sua aproximação com o Estado, neste caso, o brasileiro. Examinando os autores que pesquisaram sobre o estudo dos Tenetehara-Guajajara e a própria documentação produzida pela Ordem⁶⁹, percebo que os intentos de Estado e da congregação italiana, por muitas vezes, eram coincidentes, embora para finalidades aparentemente diferentes. O poder estatal no Maranhão, desde o período colonial (como já demonstrei anteriormente), procurava concretizar um projeto “civilizatório” que possibilitasse o incremento dos ganhos econômicos através da expansão da fronteira agrícola com o cultivo, por exemplo, de algodão e arroz ou das possibilidades de navegação e trânsito terrestre, respectivamente pelo Mearim ou pelo centro do atual território desse estado.

Os capuchos, por seu turno, carregavam consigo o “ânimo missionário”, de inserir na fé cristã os índios encontrados no interior desse território e, para tal, também tinham como propósito a solidificação de um projeto de civilização, entendido como a aquisição da doutrina católica, de seus hábitos, valores e de sua perpetuação. Assim, os procedimentos adotados pela congregação presente no Maranhão, estando ou não a serviço do Estado, também acabavam tomando parte em uma missão religiosa que se confundia com processo “civilizatório”.

É exatamente esta questão que mais aproxima a atuação e os propósitos de Estado e Igreja, no tocante às relações dessas duas instituições com os indígenas que viviam no território Tenetehara-Guajajara e, no caso particular, no Maranhão. A partir desse prisma, situa-se o que a Ordem Capuchinha realizou junto aos nativos e a memória que ela produziu, através de seus relatos, artefatos e de tudo o que procurou criar para renová-la.

⁶⁹ Cartas, relatórios e alguns outros documentos oficiais, compilados e presentes em obra publicada pela própria ordem dos Capuchinhos. Na referida produção, menciona-se a importância posterior dessa documentação para a recuperação da memória, por conta da obrigatoriedade de envio de, pelo menos, um documento (geralmente um relatório) anual aos superiores da congregação, pelos missionários.

Instituições como Estado e Igreja, pertencentes a “sociedades de escrita”, das ditas “culturas compostas”⁷⁰, como o classifica Prins (1992), reelaboram significados de atos e suas repercussões, que passam a fazer parte de um conjunto de semióforos⁷¹. Palavras, objetos, imagens e rituais ganham outro status perante esses sistemas, passando a ter uma representatividade diferenciada, singularizando, por exemplo, determinadas memórias e suas simbologias.

É interessante notar que, no grande painel dos elementos que mencionei há pouco, segundo a visão das instituições destacadas, há, mesmo naqueles que guardam determinada semelhança, pesos diferentes, na constituição de uma memória, de um discurso. Caso claro disto é a pouca recorrência de relatos, nas obras dos Capuchinhos, sobre a Colônia de *Dous Braços*, em comparação à riqueza e diversidade de informações do que se revela acerca do Aldeamento de São José da Providência, o Alto Alegre.

Tal colônia fora fundada por Capuchinhos italianos em 1874⁷², em território Tenetehara-Guajajara, na área “Cana Brava”⁷³, tendo como prioridades, de acordo com Coelho (2002), a “catequese e a civilização” desse povo. Segundo a autora, os diretores desse aldeamento, os freis José Maria de Loro e, posteriormente, Antonino de Reschia, utilizavam métodos pouco eficientes no tocante à “dissimulação”⁷⁴ necessária à aceitação dos índios aos processos intentados pelos religiosos.

É possível que faltasse experiência aos religiosos lombardos na condução de um processo de catequese como o que ora se propunha, tendo em vista que, na maioria

⁷⁰ De acordo com o artigo referido Prins (1992), nas culturas compostas existe uma linguagem assume tanto formas orais quanto escritas, para todo o povo ou para uma proporção dele. somos obrigados a categorizar mais e distinguir entre as culturas universalmente alfabetizadas, que nós muito facilmente admitimos de modo tácito, mas que são historicamente incomuns, e culturas restritamente alfabetizadas, em que a maior parte das pessoas vive à margem, mas sob o domínio do registro escrito.

⁷¹ O conceito ao qual me refiro é discutido por Chauí (2000), na obra em que trata do processo de formação da sociedade brasileira e a busca por uma pretensa “nação”. Eles são, de acordo com a autora, coisas (ou conjunto delas) impregnadas de poderosa força simbólica, signos de poder e prestígio, plenos de significação com uma marca fundamental, que o torna extremamente precioso e eficiente, que é seu caráter singular. Estas características são fundamentais para torna-los, simultaneamente, produto e efeito de significação dentro dos sistemas. O semióforo é propriedade daqueles que detém o poder para produzir e conservar esses sistemas.

⁷² Fortalecendo a presença dessa Ordem na região, em período anterior à própria oficialização dos Capuchinhos no Brasil, que se daria apenas a partir de 1892.

⁷³ Espaço, atualmente, majoritariamente localizado na reserva, de pouco mais de 22 km, entre os municípios de Barra do Corda, Grajaú e Jenipapo dos Vieiras.

⁷⁴ Dissimulação no tocante à forma de imposição, no contexto das relações de força com os nativos. Conceito trabalhado por Coelho (2002).

das vezes, outras ordens religiosas, algumas criadas exclusivamente com esse fim, como a dos Jesuítas, realizavam o trabalho de evangelização. A presença dos capuchos na década de 1870 na região é algo bastante singular, pois, aparentemente, essa ação possuía um caráter autônomo em relação aos desígnios da oficialidade governamental, diferentemente da experiência do Alto Alegre.

Diferentemente de uma estratégia mais aproximada à conformidade e aceitação, ou relações supostamente mais brandas (porquanto não deixassem de ser, também, de imposição e força), a repressão contínua aos costumes e a violência empregada, por vezes com o uso de força arregimentada entre os próprios Tenetehara-Guajajara, motivavam extremo descontentamento dos que deveriam ser os principais alvos da ação dos italianos e, por volta de 1880, a missão já havia se esvaziado quase completamente.

No decorrer dos anos, entretanto, chegou-se a organizar alguma estrutura produtiva no local, uma escola (ainda que de forma malograda pela limitada adesão dos indígenas), um projeto de introduzir o os indígenas da localidade no cristianismo católico e na “civilização”, ou seja, guardando-se as devidas proporções, realizaram-se atividades que demonstram similaridade ao que também se fez na segunda experiência, em São José da Providência do Alto Alegre. Curioso é se refletir acerca do fato de que a primeira experiência não “mereceu”, nas páginas das revistas, livros, folhetins, dentre outras produções capuchinhas, o mesmo destaque da trajetória de sua sucessora.

Percebe-se que, embora com propósito semelhante ao do que se idealizou para o Alto Alegre, há traços que parecem não habilitar a experiência de *Dous Braços* a ocupar o mesmo lugar, na memória da congregação. A permanência da hostilidade com os diretores desse aldeamento/missão por parte dos indígenas⁷⁵; a não aceitação dos hábitos religiosos e “civilizados” e, até mesmo, a aparente antipatia de algumas autoridades locais, como ressaltou Coelho (2002), tornaram essa colônia uma experiência de execução mais problemática dentro das ações desenvolvidas pelos discípulos de São Francisco de Assis.

⁷⁵ Ainda que a despeito de alguns relatos destacados por Coelho (2002) que alardeavam o sucesso da missão, o fervor missionário dos seus participantes e, principalmente, dos seus diretores, dentre os quais Frei José Maria de Loro teria sido o principal nome.

No entanto, pontuo, é provável que na missão do Alto Alegre se encontrassem características e dificuldades muito semelhantes. A própria Ordem Capuchinha, ao descrever a experiência nesse local, em muitos momentos, revela a existência de problemas similares. A segunda tentativa, porém, será caracterizada por um evento específico, singular, que ganhou significação e proporção⁷⁶ diferenciada – o ataque indígena do dia 13 de março de 1901.

Certamente, o que representa um gigantesco diferencial no sentido de afastar a significância dessas experiências e fazer com que uma tenha um espaço consideravelmente maior que a outra na memória da Ordem Capuchinha é, com o perdão do paradoxo, o “massacre redentor”, como é caracterizada em vários momentos pela Igreja Católica a reação dos Tenetehara-Guajajara ao processo de catequese representado pela missão do Alto Alegre. “Massacre” pelo número de mortos, considerado altíssimo, mas portador da redenção aos que ali pereceram.

A partir de então é que ganha corpo a ideia do *Conflito de Alto Alegre* e que vai sendo alimentada e consolidada como elemento do imaginário local. Evidentemente, a reação oficial (extremamente violenta), a comoção social provocada pelo fato e a forma como este fora relatado na imprensa⁷⁷, vide Zanoni (1998), contribuiriam decisivamente para a posterior composição desse ideário. As estratégias utilizadas pela Igreja Católica, contudo, foram primordiais para tal fim. Entre a construção de diversos “monumentos” ligados à consolidação da memória daquele acontecimento até os sermões direcionados para esse fim, percebo a ação pontual da instituição nesse direcionamento. É importante atentar ao que afirma Nora (1993, p.13):

Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento de que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais. É por isso a defesa, pelas minorias, de uma memória refugiada sobre focos privilegiados e enciumadamente guardados, nada mais faz do que levar à incandescência a verdade de todos os lugares de memória. Sem vigilância comemorativa, a História depressa os varreria. São bastiões sobre os quais se escora. Mas se o que eles defendem não estivesse ameaçado, não se teria, tampouco, a necessidade de construí-

⁷⁶ Ficou mundialmente conhecida, em toda a cristandade, inclusive recebendo menção do papa Leão XIII, que reforçara o valor dos missionários, sua obstinação e amor pela missão.

⁷⁷ É provável que o impacto inicial causado pela forma de cobertura da imprensa e como ela noticiava os fatos tenha sido bastante limitado em razão de boa parte da população não ser, naquele momento, letrada.

los. Se vivêssemos verdadeiramente as lembranças que eles envolvem, eles seriam inúteis. E se, em compensação, a História não se apoderasse deles para deformá-los, transformá-los, sová-los e petrificá-los, eles não se tornariam lugares de memória. É este vai-e-vem que os constitui: momentos de História arrancados do movimento da História, mas que lhes são devolvidos. Não mais inteiramente a vida, nem mais inteiramente a morte, como as conchas na praia quando o mar se retira da memória viva.

Desse modo, atenta-se ao diálogo possível entre o que Nora (1993) ressaltou sobre lugar de memória e a frase que nomeia este tópico: *“hoje e amanhã celebrai a História para encarnar-vos no povo”*, à qual realizo a devida referência. Não resta dúvida que a Igreja Católica, intencionalmente, buscou criar os próprios lugares de memória – seus semióforos – para imposição de sua doutrina e consolidação de sua força, enquanto instituição. A frase destacada demonstra tal propósito.

Quanto aos eventos do Alto Alegre, de certa forma, adquiriram significação especial para uma ordem religiosa que precisava consolidar sua posição na região e, segundo a própria tradição missionária, quanto maior o esforço, as dificuldades e as privações, mais valorosa será a missão.

Assim, a revolta Tenetehara-Guajajara tornou-se um elemento a partir do qual a Igreja Católica pôde construir diversos lugares de memória, evitando seu esquecimento – ao contrário –, encontrando diversas estratégias para sua atualização, fundamentais aos propósitos da Ordem, consubstanciados a partir de sua vinda ao Brasil e continuados em suas ações.

A Igreja Católica, para a atualização da sua memória, lançou mão de várias estratégias, criando vários lugares de memória, que têm sido reproduzidos de maneira consistente e perpetuam seu discurso com grande competência. Para tanto, organiza missas anuais, faz homenagens póstumas aos “mártires” do Alto Alegre, evitando, com essas lembranças, que haja o “silenciamento” da memória através do esquecimento. Na realidade, tendo em vista o que a instituição religiosa romana construiu em Barra do Corda, acerca dos acontecimentos do Alto Alegre, dificilmente, no contexto daquela cidade, poder-se-ia esquecê-los. São diversos elementos – materiais e imateriais – estruturados como lugares de memória, assim como Nora (1993) muito claramente o explicitou, conforme citação anterior.

A eficiência dessa estratégia comprova-se na percepção do quanto tal discurso ultrapassou as grossas paredes das Igrejas e passou a fazer parte do imaginário popular, que, simultaneamente, foi apropriado e apropria-se da significação proveniente dos

lugares de memória criados pela instituição, estando presente nos diálogos dos lares, na presença (ou ausência) de lembrança nas praças, monumentos e outros espaços públicos. Tudo isto se mobiliza (e mobilizou) com a finalidade de concretização de um modelo discursivo que é mais forte e se pretende como único: aquele gestado pela Ordem dos Capuchinhos.

A presença oficial dos Capuchinhos em terras brasileiras “republicanas” data do ano de 1892. Vindos da Itália, atraídos pelo convite da “jovem república” para que exercessem o ofício da catequese – tendo em vista que com a separação entre Estado e Igreja (definida pela Constituição de 1891), várias congregações receberam chamamentos a esse tipo de missão no Brasil –, esses religiosos se estabeleceram em Pernambuco, Ceará, Maranhão e Pará.

Nesses locais, fundavam missões, aldeamentos, escolas, faziam “desobrigas”⁷⁸ e diversos trabalhos sociais. Foi nesse espírito que chegaram ao Maranhão em 1893, também atendendo à solicitação do governo do estado para a promoção – novamente, esperava-se – da catequese e da civilização aos nativos. A experiência de Frei José de Loro, ainda que não tenha trazido os resultados esperados, animava os Capuchinhos a encarregarem-se do trabalho junto à população Tenetehara-Guajajara, no interior do território, mais especificamente em seu “centro geodésico”.

Poucos anos após sua chegada ao Maranhão, no ano de 1896, Frei Carlos⁷⁹ abriu a casa missionária de Alto Alegre. Esta ação ainda é parte do que a Ordem convencionou denominar como “Período Missionário”, que se estende entre 1893 e 1922⁸⁰. No livro onde se celebra, em 1993, o centenário das efetivas ações da congregação há uma organização muito interessante da sua memória: imagens, documentos transcritos, compilação de textos e cartas, poemas, “toadas”. De maneira geral, procura-se reconstruir a trajetória desse grupo de italianos, mas a obra é plasmada pelas narrativas acerca do tal “*massacre*”.

A obra é, sem dúvida, um dos lugares de memória, dentre outros construídos pela Igreja Católica, para “atualizar” as lembranças e tudo que identifica o heroísmo dos

⁷⁸ Visitas dos eclesiásticos a locais isolados, cujo acesso era muito difícil, com a finalidade de ofertar a catequese e/ou os sacramentos à população dessas regiões.

⁷⁹ Que fora superior da Ordem.

⁸⁰ Há ainda, nessa periodização, o “período prelazial” (1922-1975) e o “da formação inicial e das fraternidades (1975).

eclesiásticos, seu martírio, sua bondade, ao mesmo tempo em que – por várias vezes –, claramente ou nas entrelinhas, culpabiliza os Tenetehara-Guajajara e lhes são atribuídas adjetivações notavelmente depreciativas. Não seria exagero afirmar que posso parafrasear em quase todos seus capítulos trechos com essas características⁸¹.

Além de diversos artigos rememorando a trajetória da Ordem, praticamente todos aqueles que se dispuseram a pesquisar e escrever sobre a História dessa congregação fizeram referência à Insurreição do Alto Alegre. Destaca-se a importância da missão, o amor com o qual os religiosos que dela faziam parte se dedicavam ao trabalho missionário, o sucesso do aldeamento e sua aceitabilidade pelos nativos. Essa memória confronta-se com os escritos de Frei Celso de Uboldo citados por Coelho (2000, p.10), participante da missão:

Nas incursões realizadas ultimamente obtive 42 meninos, seis dos quais fugiram, dois foram para o céu e os demais aprenderam no Instituto de uma maneira admirável...Mais de uma vez corri perigo de ser flechado, mas Deus salvou-me...As freiras aqui estão conosco, no mesmo campo de batalha; batalha verdadeiramente renhida porque a nossa situação é difícil tanto do ponto de vista moral como físico. A nossa vida está sempre em perigo. Se não fosse a proteção de Deus, eu mais frei Salvador, desde o mês de agosto já estaríamos no número dos mortos.

O documento citado narra dificuldades encontradas pela missão e um de seus evangelizadores, no processo de “arregimentação” de crianças para a vida no aldeamento. São muito claros os momentos em que se revelam fugas e hostilidade dos nativos como reação à presença dos religiosos, cenário que contrasta, seriamente, com o idílio pintado pelos memorialistas que redigiram na mencionada obra.

Ela também é repleta de transcrições de documentos sobre o fato. Abaixo, em Gianellini (1993, p.69), trecho da carta na qual o superior da Ordem comunica oficialmente o ocorrido:

Belém, 26 de Março de 1901,

Caríssimos Filhos,

⁸¹ Com o intuito de evitar redundância em transcrever muitos documentos ou citações dessa obra, tal é a quantidade e diversidade dos que poderiam assim ser utilizados, cito alguns e o restante exponho como anexos.

Não é com os olhos derramando lagrimas, que já chorei bastante; não é com o coração dilacerado, que já não o sinto mais no peito; é com toda força da resignação christã que N.S. Deus dá aos seus Missionários, que vos narro o que occorreo nestes dias. – Estava esperando telegrama que me desse notícia da boa viagem e chegada dos Superiores do Carmo, quando recebo os telegramas aqui juntos: que unidos a outros que nos jornaes dão a Missão de Barra do Corda em duvida e a S. José da Providência destruída. – Pobres nossos companheiros Rinaldo, Victor, Salvador e talvez Francisco! Pobres nossas irmãs, as primeiras que chegaram ao Brasil! Não eles estão no ceo e nós é que estamos pobres, desolados...não sabendo mais o que imaginar de pior neste princípio do século, neste meu desastrado Governo. Não sabemos mais que imaginar de pior, mas sabemos, graças a Deus, o que devemos fazer.

É inútil chorar o passado, inútil recriminar os homens: é preciso levantar os olhos ao céu, chorar nossos pecados que mereceram tudo isso e trabalhar em Domino a conservar o que temos. [...]

Frei Carlos, Sup. R.

Como observado, não há, em qualquer momento do trecho menção sobre a compreensão das questões que motivaram o conflito, apenas a lastimação pelos irmãos vitimados naquela oportunidade, desconsiderando completamente o imenso contingente de indígenas que, pelas mais diversas razões, perderam a vida. Este tipo de mensagem⁸² fortalece a ideia de martírio e, necessariamente, no extremo oposto, marginaliza qualquer possibilidade de discutir as motivações indígenas. Obviamente, em se tratando de correspondência da Ordem, o compromisso da carta não é de mostrar uma imagem positiva dos Tenetehara-Guajajara, mas, pontuo, produção dessa natureza alimenta uma memória contrária a eles, por parte da população não índia.

Reforçando o mencionado há pouco, trechos se sucedem exaustivamente pintando em cores vivas e riqueza de detalhes a sanha assassina dos índios e seus requintes de crueldade. É certo que isto muito contribuiu, por exemplo, para a proliferação de Histórias como a da “Infeliz Perpetinha”⁸³, marca profunda de uma

⁸² Aqui não falo da carta, mas da informação transmitida.

⁸³ Reproduzo o nome popular em função da narrativa relativa a Maria Perpétua dos Reis Moreira, a “Perpetinha”, filha de uma rica família de comerciantes de Grajaú, é uma das mais presentes no imaginário local. Ela teria sido raptada com outras meninas internas pelos Tenetehara-Guajajara em fuga. A expedição do Capitão Goiabeira (enviada para combater os insurretos) resgatou as outras, mas Maria Perpétua teria sido levada por um dos chefes da rebelião. Diz-se que tiveram vários filhos. Conta-se em Barra do Corda que após aqueles acontecimentos era possível encontrar escrito nos caules de algumas árvores “por aqui passou a infeliz Perpetinha”.

memória que desfavorece os Tenetehara-Guajajara. No entanto, na obra sobre os “semeadores”, narra-se a abnegação de Dona Carlota Bezerra, de Barra do Corda, colaboradora do Instituto Feminino, também morta na Revolta Tenetehara. Em Gianellini (1993, p.207) é possível ler que:

Narram que o índio (quem sabe o próprio Caboré em pessoa) conhecendo-a muito bem [à Dona Carlota] e chamando-a, ironicamente, Mãezinha, lhe disse: “...não fique preocupada, vai morrer com delicadeza e amor...” e a trespassou com uma enorme faca lentamente, aos poucos, com sadismo e crueldade...

Considerando a ausência de sobreviventes do tal ataque (excetuando-se as crianças, raptadas) e as poucas possibilidades de reconstituição de um diálogo dessa natureza com tal detalhamento, não descarto por completo sua veracidade, mas ressalto que, aparentemente, esta narrativa é mais uma dentre as que tentam fortalecer a negatização da imagem indígena. Na citação, ainda encontro “sadismo e crueldade” atribuídos a Caboré⁸⁴, palavras que, certamente, encarnam o espírito do qual está imbuída a Igreja, ao retratar o fato.

Em 2001, centenário do conflito, como se observa na figura 8, a revista *Missionari Capuccini*⁸⁵ (como se percebe pelo título, ligada à Igreja Católica) dedicou um número inteiro à sua rememoração. Lê-se, ainda, na capa – reproduzida abaixo – que traz as imagens da Igreja Matriz de Barra do Corda e uma reprodução de tela com rostos dos missionários mortos, “*Speciale Alto Alegre Brasile*” e “*A cent’anni del massacro*”.

⁸⁴ Líder Tenetehara-Guajajara que teria arregimentado diversas outras lideranças em aldeias da região, com o intuito de promover a invasão a São José da Providência. É conveniente ressaltar que, além do descontentamento local pelos métodos de catequese empregados, antes o dito teria sido preso e sofrido várias formas de tortura, por ter voltado a ser adepto da poligamia, mesmo tendo sido convertido ao catolicismo – motivo pelo qual passara a ser perseguido pelos superiores do Alto Alegre.

⁸⁵ Publicação na Itália, escrita apenas em italiano, sem tradução.



Figura 8: Capa da Revista Missionari Capuccini. Scanner do original.

Não se esperava ser diferente, mas logo nas páginas 2 e 3 o Mons. Francisco Cuter escreve em um editorial (*13 marzo 1901 – il massacro di Alto Alegre*) o trecho reproduzido abaixo:

A cent'anni di distanza riviviamo con commozione profonda quel 13 marzo 1901 – il massacro di Alto Alegre – che rappresenta un momento doloroso ed eroico nel cammino del regno di Dio nelle terre del Maranhao in Brasile. Momento doloroso perché, con la rivolta degli indi, la distruzione della fiorente missione di Alto Alegre e la morte violenta di frati, suore e tanti fratelli e sorelle indi e non indi crolla il progetto sognato e tenacemente voluto di evangelizzazione e promozione della popolazione indigena⁸⁶.

⁸⁶ Em tradução livre, de minha autoria, o trecho diz, em linhas gerais: “a um século de distância, revivemos com profunda comoção aquele 13 de março de 1901 – o Massacre de Alto Alegre – que representa um momento doloroso e heroico no caminho do reino de Deus, no Maranhão, no Brasil. momento doloroso porque, com a revolta daqueles índios, a destruição da próspera missão de Alto Alegre

Observo que a referência ao momento é feita com duas palavras, “doloroso e heroico”. As razões pelas quais se justificam a dor e o heroísmo, posteriores no texto, pouco diferem do que se procura justificar na maioria das obras editadas pela Ordem. A dor, pela perda de tantas vidas – de frades, freiras e irmãos e irmãs, índios e não índios⁸⁷ – e a descontinuidade da missão; enquanto o heroísmo pela expressão do “amor de Jesus”, pela coragem de dar a vida pelo outro, o “amigo índio”⁸⁸. As qualidades cristãs são hiperbolicamente exaltadas, sobretudo ao serem recordados o amor pelos “algozes” e a “amizade” pelos indígenas.

No ano de 2002, novamente a Igreja Católica, através do Convento do Carmo, em São Luís, organiza uma obra, sob a tutela do Frei Pedro Antônio Zanni, intitulada: *Alto Alegre: A Vitória do Amor*. Novamente, um espaço amplamente dedicado a tratar da presença Capuchinha no Maranhão – e em Barra do Corda –, assim como a exaltar a memória da ação da Igreja, quanto ao Alto Alegre. A exemplo do que ocorre em todas as outras obras, atribui-se a comerciantes, maçons, protestantes, positivistas, proprietários de terras terem contribuído para o Conflito do Alto Alegre, na medida em que os religiosos alegavam não gozar da simpatia daqueles, que, por sua vez, insuflavam os índios a lhes serem resistentes. No entanto, chama realmente atenção a passagem transcrita a seguir, em Santiago (2002, p.49):

[...] queremos trazer à nossa memória uma primeira compreensão acerca do Massacre de Alto Alegre: “Eles são as primícias dos Mártires do século XX”. Com esta citação, afirmamos que o Reino de Deus, o Cristianismo é, antes de tudo Sacrifício, Imolação que gera Vida, Ressurreição, Luz para os povos. Oxalá possamos nós acatar tal verdade.

Anteriormente pontuou-se a contribuição de Nora (1993) sobre a compreensão dos lugares de memória e sua importância. Claramente, obras como esta, de onde se transcreveu a citação acima, são, claramente, poderosas solidificadoras dos lugares de memória, assim como as demais. É necessário, ainda, lembrar que há mais alguns

e a morte violenta de irmãos [capuchinhos], freiras e tantos irmãos e irmãs índios e não índios pôs em colapso o sonhado e tenazmente desenvolvido projeto de evangelização e promoção da população indígena.”

⁸⁷ Pontuo aqui a sutileza em apontar a lamentação aos “irmãos índios” que perderam a vida, ou seja, sutilmente parece se fazer referência aos que se converteram e permaneceram sob a tutela da igreja.

⁸⁸ Traduções livres do autor.

estratagemas dos quais instituições, como a Igreja, lançam mão, no sentido de fortalecer lugares de memória e transformá-los em semióforos.

Neste sentido, tem-se também uma respeitável variedade de obras – entre pinturas, construções e objetos – cuidadosamente criadas pela Igreja com tal função. Além disso, devo lembrar que há uma ritualização da data, por exemplo, e a adoção de um vocabulário praticamente obrigatório para que se possa tratar do conflito do Alto Alegre.

Sobre a ritualização, além das próprias publicações e a rememoração constante do fato, anualmente, em 13 de março, há celebrações em Barra do Corda e na Itália em intenção aos que morreram nessa data, em 1901, por ocasião do ataque indígena – leia-se: aos religiosos, não índios e índios aldeados. Em Gianellini (1993), artigo de Frei Serafim Sperafico (que foi bispo da Diocese de Grajaú entre 1987 a 1995) defende abertura de processo para beatificação dos “mártires”⁸⁹, que até o presente momento não ocorreu, mas seria outro forte elemento de ritualização do “martírio” e “heroísmo” cristãos.

No rol dos objetos, construções e pinturas que são lugares de memória há grande variedade, a exemplo dos discursos materializados nas obras e ritos religiosos. Boa parte desses artefatos assume uma simbologia muito forte, passando a ser vistos quase como relíquias religiosas ou lugares santos. Reproduzirei e discutirei alguns desses elementos que se tornam lugares de memória, compostos pela Igreja Católica e assimilados pela população barra-cordense. Dentre eles, o primeiro a destacar é, exatamente, o mais imponente: A Igreja Matriz de Barra do Corda, situada em frente à Praça Melo Uchoa, no coração da cidade.

⁸⁹ Provavelmente, por razões políticas, esse processo ainda não avançou, tendo em vista que a beatificação dos religiosos seria oficializar a culpa dos indígenas pelo conflito.



Figura 9: Igreja Matriz de Barra do Corda. Foto: Carlos Eduardo Penha Everton

A Igreja Matriz, figura 9, foi construída em 1951, celebrando a memória dos cinquenta anos do Conflito do Alto Alegre e em homenagem aos religiosos mortos. Sua fachada tem alguns símbolos extremamente significativos, no aspecto de suas simbologias. Primeiramente, três insígnias que, de acordo com esta pesquisa, são: à esquerda, o brasão da República brasileira; ao centro, a insígnia dos Capuchinhos e à direita, uma coroa de espinhos que emoldura a Cruz de Savoya⁹⁰.

⁹⁰ Na imagem, o branco simboliza paz, inocência e pureza, e o vermelho simboliza sangue. Significa que, para que haja paz, é preciso haver luta, sangue. Embora pareça enaltecer as guerras, batalhas e

A análise das imagens, ainda que superficial e fruto de tentativas de conexões lógicas de minha parte, remete a informações interessantes. A presença do brasão republicano pode reportar, provavelmente, ao momento em que a Ordem Capuchinha foi convidada para vir ao Brasil, assim como à aproximação entre as duas instituições.

A insígnia da Ordem é óbvia, pela paróquia ser administrada por ela. Mas, particularmente interessante, é a presença da Cruz de Savoya, pois a valorização do esforço, pela simbologia de suas cores e seu desenho, entendo que há um diálogo muito direto, tanto com a função dos Capuchinhos na região quanto – e principalmente – o comportamento diligente, obstinado e abnegado dos outros “partícipes” da fachada.

Esses são o grupo de treze missionários mortos durante o confronto com os indígenas. Incontestavelmente, dentre todos os lugares de memória utilizados para atualizar a narrativa do martírio dos religiosos é o mais forte. Sua localização estratégica, exposição constante e o fato de um significativo contingente da população barra-cordense ser católica são algumas das razões a tornar essas efígies tão eficientes, fazendo da Matriz um elemento central (relembre-se: fica no centro da cidade) de articulação de uma memória cristalizada no imaginário da população local. Devo, ainda, ressaltar que no interior desse prédio há objetos e imagens que fazem várias referências ao sentido que se quer do Alto Alegre, sendo a construção um verdadeiro monumento a uma memória do conflito.

No interior da Nave, logo na entrada, à direita, está localizada uma urna que contém restos mortais de alguns religiosos (que, inclusive, não são dos que tombaram em São José da Providência, mas estão posicionados ali de forma, provavelmente, estratégica). É mais um, no inventário dos que possuem caráter formador da memória local, sendo complementados por pinturas, sobejos das ruínas das construções do Alto Alegre, punhados de terra retirados do local, enfim, uma gama variada de vestígios materiais e simbólicos, construções ritualísticas e discursivas que exercem forte impacto sobre a formação da memória local, a atualizam e, dessa maneira, contribuem para o processo de silenciamento de outras possibilidades de versões sobre o *Conflito de Alto Alegre*.

derramamento de sangue, o vermelho não tem um significado simbólico violento, é usado no sentido de esforçar-se.

3.3 Variedade de interpretações sobre o fato

3.3.1 *Mércio Gomes*

De certa forma, a referência anterior que fiz ao autor faz dispensar maiores apresentações a este antropólogo, de reconhecimento no cenário nacional e internacional. Sua permanência em longos períodos nas comunidades Tenetehara; a atuação profissional, inclusive presidindo órgãos como a FUNAI; o magistério no ensino superior em renomadas universidades brasileiras e estrangeiras, assim como a respeitável profundidade e caráter inovador de suas pesquisas e escritos credenciam Mércio Gomes a figurar no rol dos grandes cientistas sociais deste e de todos os tempos. Sua etnografia e seu olhar aguçado sobre os povos e o modo de vida indígena fazem das obras que publicou uma leitura obrigatória a quem pretende estudar seriamente os Tenetehara-Guajajara.

Esse povo, já mencionado nas descrições de Curt Nimuendaju, teve seu modo de vida descrito pelos antropólogos Eduardo Galvão⁹¹ e Charles Wagley. O mérito principal do trabalho destes estudiosos, que realizaram pesquisas ainda no início da década de 1940, foi fornecer uma descrição mais pormenorizada (obviamente considerando-se a realidade daquela conjuntura) da cultura Tenetehara e construir um primeiro traço de sua etno-História.

Não obstante a importância do que produziram Galvão e Wagley, a significância do que Mércio Gomes produziu acerca dos Tenetehara inicia-se com a contraposição do que se faz presente nos escritos daqueles. Ao estudar este povo, a dupla de antropólogos avaliava que haveria a extinção ou diluição de sua população entre os “caboclos” de regiões vizinhas às suas originárias e isso, provavelmente, ocorreria em uma ou duas gerações.

Basearam tal parecer “premonitório” em suas percepções de tendências aculturativas verificadas no povo analisado. Somando-se isto a uma curva de crescimento populacional aparentemente negativa (considerado o período que se iniciou

⁹¹ Este, na verdade, graduado em geografia e História pela Faculdade de Filosofia do Instituto Lafayette (que daria origem à Faculdade de Filosofia da Universidade do Estado da Guanabara) entrou para a posteridade e para os anais da ciência como antropólogo, pelas contribuições realizadas nessa seara.

na conquista do interior do território brasileiro pelo Estado luso), seria possível pensar que a extinção era, de fato, apenas uma questão de tempo.

Mércio Gomes, permanecendo longas temporadas entre os Tenetehara, observando minuciosamente a dinâmica de vida das aldeias desse povo, e fazendo um rigoroso estudo dos números que a eles se relacionam, pontuou em sua obra de grande relevância, *Os Índios e o Brasil*, uma percepção diferente. Mostrou que essas populações, ao contrário de estarem passando por um processo de extinção, estão em franco crescimento, contrapondo uma visão que entende a dinâmica desses povos apenas sob a óptica da aculturação ou, mesmo, das teses que versam sobre a aniquilação das populações indígenas como algo inexorável.

“Apenas” ao sustentar esta ideia, certamente Mércio Gomes já poderia ser considerado como um dos nomes merecedores de destaque dentre aqueles que se debruçam no estudo dos indígenas. Sem nenhuma dúvida, poderia ser reconhecido como a grande autoridade científica no conhecimento sobre os Tenetehara. Porém, o autor foi além e publicou outra obra, *O Índio na História – o povo Tenetehara em busca de liberdade*, que serve mais como base, interessando, neste ponto, diretamente o Capítulo VII, *A transição republicana e a rebelião de Alto Alegre*.

Carlos de Araújo Moreira Neto, antropólogo que faz a apresentação da obra, reputa Mércio Gomes como um cientista social que compreende a História e sua riqueza, o que representa um respeitável diferencial em sua forma de perceber os objetos que estuda e, assim, construir análises que, inclusive por isso, superam as de seus pares. Certamente, essa compreensão esteve muito presente na concepção da obra e do capítulo que ora discuto.

Creio que é justo principiar o que discorrerei acerca dos escritos de Gomes (2002) sobre Alto Alegre analisando o significado do título do capítulo: *A transição republicana e a rebelião de Alto Alegre*. Primeiramente, percebo a preocupação do autor em fazer a devida contextualização histórica do conflito. Em segundo lugar, a nomenclatura utilizada revela uma percepção que escapa ao que é comum, inclusive o uso do termo “Massacre de Alto Alegre”.

Destarte, para uma melhor compreensão, Gomes (2002) traça um perfil da situação do Brasil entre o fim do Império e o início da República, analisando a posição do Estado em relação à política indigenista (bem como a da Igreja Católica) e mencionando as questões ligadas à legislação agrária, diretamente relacionada à questão

indígena. Também realiza uma descrição das experiências de aldeamentos relacionadas aos Tenetehara anteriores à implantação da missão de São José da Providência⁹², a saber, a Colônias Januária (1854); Palmeira Torta (1870); Aratauhy Grande (1873) e Dous Braços (1874).

Faz, ainda, uma importante descrição dos trabalhos realizados pelas Diretorias Parciais (DP,s)⁹³, citando: 18ª DP do Gurupi; 5ª DP Cabeça Branca; 7ª DP Camacaoca; 20ª DP Ilhinha; 11ª DP Caru; 8ª DP Boa Vista; 9ª DP Sapucaia; 10ª DP Alto Pindaré; 22ª DP Buriticupu; 4ª DP Presídio; 16ª DP Chapada; 21ª DP Bananal e 24ª DP Franco de Sá.

Esse apanhado realizado pelo autor é um suporte importante para que se compreenda em que contexto surgiu a missão de São José da Providência e, por conseguinte, como se processou o conflito do Alto Alegre. Sobre isto, saliento que Gomes (2002) confere um status diferente ao fato, utilizando uma nomenclatura alternativa à consagrada pelos meios de comunicação da época e pelo Estado. Faz a opção pela nomeação de “rebelião”, o que é muito importante no sentido de revelar a maneira como este estudioso percebe as questões ligadas à contenda.

Nomear como rebelião, diferentemente de se falar em massacre, torna um tanto mais igualitárias as responsabilidades sobre a ocorrência do conflito – considerando os Tenetehara e não índios – e retira, a meu ver, em parte, o peso de uma visão negativa exclusivamente direcionada aos indígenas que, ainda que a despeito das acusações de mais de duzentas mortes naquela ação, na maioria das vezes, como já se tratou neste trabalho, tiveram suas motivações ignoradas pelas produções, assim como se

⁹² Como o intuito, neste ponto, é discorrer acerca do como o autor discute o Conflito do Alto Alegre, não irei fazer considerações a estas experiências, apenas citá-las. Em pesquisa posterior, poderá ser realizado um estudo comparativo entre elas.

⁹³ Sistema de diretorias parciais (DP's) surgiu como desdobramento do Decreto nº 426, de 12 de agosto de 1845 promulgado pelo imperador D. Pedro II. O documento era mais abrangente que as leis anteriores e ampliava a ação laica, mas se popularizou como regimento das missões, que legislava sobre as formas de catequese e inclusão em processo civilizatório, ao mesmo tempo em que ratificava a liberdade indígena. Esse regimento também estabelecia a criação da Diretoria dos Índios, órgão central, auxiliado pelas Diretorias Gerais (localizadas em cada província) e tendo como interface principal com os indígenas DP's, que se relacionavam com uma ou um determinado conjunto de aldeias. Essas diretorias deviam cuidar da proteção dos direitos dos indígenas (inclusive à terra); da estabilidade das aldeias; da instrução e inclusão dos indígenas na “civilização” e da fiscalização e uso das receitas produzidas nas aldeias localizadas nas jurisdições dessas diretorias, de acordo com as políticas definidas pelo Estado imperial brasileiro. Os diretores podiam, também (e o faziam frequentemente), nomear chefias entre os índios, aos quais se concedia títulos honorários com a denominação de patentes militares, como capitão ou coronel.

escamoteia, na maior parte das oportunidades, a grande e violenta mortalidade imposta à população Tenetehara-Guajajara na repressão (e revanche) ao que cometeram em São José da Providência. Segundo Gomes (2002, p.267):

A estratégia missioneira dos capuchinhos se baseava, ou melhor, recendia ao pensamento dominante do século XIX que juntava as noções de catequese e civilização. Não adiantava só ensinar a palavra de Deus sem mudar os costumes dos índios. Tal era, sem dúvida, a grande lição que a experiência jesuítica transmitira aos seus sucessores. Assim, para catequizar e civilizar índios eles concluíram que teriam que agir no sentido de desestruturar suas sociedades e suas culturas. Um dos pontos cardeais desse projeto está explicitado no livro de correspondência da missão do Alto Alegre, quando declara de suma importância “desmembrar as aldeias indígenas e reduzi-las a grupos familiares”. O sacramento do batismo, que independentemente da missão e anteriormente a ela, já era fortemente desejado pelos índios como meio de virarem cristãos e serem aceitos pelos regionais⁹⁴, não deveria ser ministrado a nenhum índio de quem “não se tivesse a garantia moral de que não mais viveria em sua aldeia”. O índio que fizesse parte da Missão do Alto Alegre, por viver nela ou em aldeias de sua autoconcedida jurisdição, e dela quisesse se ausentar, teria que obter permissão dos frades. Caso contrário, ficava sujeito ao devido castigo. [...] A interferência na cultura indígena tornou-se particularmente incisiva quanto ao casamento [...]. Os frades eram ferozmente contrários à poligamia e ao divórcio, ou à facilidade com que os casais se juntavam e se separavam, encarando esses costumes como “escandalosos”.

Antes mesmo de tratar diretamente da narrativa da Rebelião do Alto Alegre, Gomes (2002) já revela seu posicionamento quanto às estratégias utilizadas pela Ordem Capuchinha para o processo de incorporação dos índios à “civilização”, demonstrando, através de uma vasta base documental pesquisada entre fontes coletadas nos próprios registros daquela companhia, o caráter sempre invasivo – no tocante às questões socioculturais Tenetehara –, restritivo de liberdade e punitivo, sob a bandeira de ações “pedagógicas” necessárias ao aprendizado do “ser civilizado”.

O controle também era realizado por via financeira, tendo em vista que os jovens que obtinham destaque eram recompensados em dinheiro (que, no entanto ficava sob a guarda dos frades até a graduação daqueles na escola). Como parte da

⁹⁴ Como também serão feitas referências aos não índios neste trabalho.

compreensão do ensino da época (no geral, não apenas nessas missões), também havia outras formas de aculturar os aldeados. Gomes (2002) menciona que a disciplina à qual eram submetidos, com grande rigidez de horários e outras regras, previa que poderiam sofrer castigos físicos, passíveis de aplicação após a reincidência em transgressões quanto ao que era determinado (três faltas consecutivas ensejariam a punição corporal).

A missão também tinha no trabalho um importante elemento. Isto porque seus superiores entendiam que o processo civilizatório também consistia na aquisição de hábitos rígidos de trabalho sistematizado, assim, utilizavam em São José da Providência os índios, sobretudo nas lavouras de algodão e cana-de-açúcar, em um modelo, segundo Gomes (2002), análogo a uma forma de servidão, à medida que não se faz qualquer referência ao pagamento pelo seu trabalho. É claro que, simultaneamente, os capuchos tinham, através desse trabalho, boa parte da sustentação econômica daquele local, possível através da exploração da mão de obra que se mostrava de baixo custo e abundante.

É conveniente lembrar que essa missão obteve, nos seus breves anos de duração, notável sucesso econômico, inclusive atraindo sertanejos e suas famílias para o local e regiões próximas, o que, segundo Gomes (2002) – assim como afirma o próprio discurso das autoridades religiosas da época –, atraiu a inveja e antipatia de proprietários e empresários locais, que, provavelmente, atuaram no sentido de insuflarem os índios contra os frades. A evasão da força de trabalho camponesa, juntamente com a impossibilidade de adquirir a um custo baixo – junto aos camponeses e indígenas – produtos da região, provocaram grande insatisfação nos fazendeiros da região que viam na incitação aos ataques e à violência Tenetehara a oportunidade de afastar da região o perigo de verem o decréscimo de seus negócios.

A Ordem Capuchinha, inclusive, chegou a acusar os possíveis insufladores do ódio indígena de anticatólicos, simpatizantes do protestantismo e maçons. Por outro lado, não obstante às influências dos *regionais*, como Gomes (2002) denomina os empresários e proprietários, a metodologia de catequese e processo civilizatório utilizada pelos lombardos foi duramente criticada pelo autor, que não se omitiu em evidenciar, em diversas passagens de seu texto, a incompatibilidade das estratégias adotadas e a dinâmica de vida dos Tenetehara. Gomes (2002, p.268) aponta que:

O sistema capuchinho era anacrônico demais para que se faça necessária uma análise a respeito das razões pelas quais não lograria

civilizar os índios, a não ser que consideremos civilizar como processo de quebrar sua organização sociocultural e transformá-los individualmente em caboclos pobres e sem terra.

É neste contexto que se pode compreender a denominação adotada por Gomes (2002), ao adotar o termo “Rebelião de Alto Alegre”. O estudioso percebe a ação violenta dos indígenas – isso é algo incontestável – como uma reação às tentativas de desestruturação do modo de vida do povo Tenetehara pela missão capuchinha. Os resultados do processo de civilização, em caso exitoso, certamente seria originar grande número de “campônios” pobres, sem terras e condições adequadas de sobrevivência.

Interessante notar que, segundo esta análise, a inabilidade dos lombardos em sua tarefa de promover a inclusão dos Tenetehara-Guajajara no projeto de civilização já seria motivação suficiente para a violenta reação destes, mas o autor ainda aponta algumas outras questões que concorreram para ampliar o clima de insatisfação entre os nativos. Os surtos, em sequência, de varíola e tétano que vitimaram várias meninas internas⁹⁵; o fato de que as crianças eram levadas para a missão ainda com as mães amamentá-las⁹⁶ e a prisão de João Caboré, punido duramente por, supostamente, ter abandonado sua esposa (uma mulher não índia) e passado a viver com outra companheira.

A traição não fora suportada pelos capuchinhos. Não a que se fez à consorte oficial (que havia sido “oficializada” por cerimônia religiosa presidida pelos frades), mas ao ideal de sucesso da missão, que tinha em figuras como Caboré estereótipos de positividade de seu trabalho: o índio que se convertia, aceitava o batismo, casava-se e abandonava antigos hábitos “selvagens” como a poligamia. Sendo, particularmente este, uma liderança, o peso do exemplo era ainda maior, talvez daí sendo proveniente a dureza do castigo descrito por Gomes (2002): depois de ter sido denunciado e preso por uma rede de informantes indígenas a serviço dos religiosos, o “Caiuré Imana” ficara preso por três dias, tempos amarrado pelos pés, outros pelas mãos e ainda pelo pescoço.

⁹⁵ Juntamente com a inacessibilidade das famílias aos corpos das garotas que eram, segundo os indígenas, jogados em um poço seco, impossibilitando as famílias de fazerem seus rituais de sepultamento.

⁹⁶ Fato que também me fora relatado por alguns entrevistados indígenas, sobretudo os mais idosos, e que provocava grande insatisfação nas aldeias, pois, segundo se conta, os seios das mulheres inchavam por estarem cheios de leite, fazendo com que algumas delas adoecessem e até tenham ocorrido – segundo tais versões, porém sem outros registros – alguns óbitos em razão do “desmame”.

Depois da prisão e tortura sofridas, o autor narra, embora sem muitos detalhes, a arregimentação de indivíduos de aldeias Tenetehara por Caboré, que teria “desaparecido” por algum tempo para essa finalidade, mas obteve sucesso, conseguindo reunir algumas centenas de guerreiros que protagonizaram a invasão à missão de São José da Providência em 13 de março de 1901⁹⁷ e o seguinte trucidamento dos presentes naquela localidade.

Dois outros elementos textuais de Gomes (2002) ainda me chamaram bastante atenção. Primeiramente, quando menciona que os índios Tenetehara entrevistados por ele ao serem questionados sobre possível participação de algum antepassado declaravam que não. A leitura dessa situação feita pelo antropólogo aproxima-se bastante da que tenho: os silenciamentos, esquecimentos e não ditos são, neste aspecto, uma forma de autoproteção, diante das tensões e exclusão a esta população existentes na região. Oportuna e posteriormente retomarei à questão.

O outro ponto que encontrei em sua obra e que a destaca das demais análises é a preocupação que tem em discutir os desdobramentos do conflito. Descreve a situação de dispersão das populações Tenetehara e as condições de penúria e pauperização a que foram submetidos pós-repressão. Em um impressionante relato, Gomes (2002, p. 275) afirma que:

A dispersão dos Tenetehara que se seguiu à retomada do Alto Alegre pelos regionais é encarada por eles como um verdadeiro êxodo. Dizem que as mães chegavam a sufocar seus bebês quando choravam e se encontravam próximos dos soldados que os perseguiram. Passavam fome e, quando iam a uma fazenda mendigar comida, eram friamente assassinados.

Este excerto leva a uma inevitável reflexão sobre a cristalizada noção de massacre sofrida pelos religiosos e seus compartes, tendo como algozes os indígenas. A violência, enquanto linguagem, como código que também transmite determinada mensagem, talvez tenha sido, primeiro, uma maneira de os Tenetehara evidenciarem toda sua ira quanto ao que cotidianamente vinham sofrendo, mas, também, no interior do processo de repressão, retomada das terras do Alto Alegre e combate aos indígenas,

⁹⁷ No texto da edição do livro de Gomes pesquisado, datada de 2002, constava a data de 13 de abril, no entanto, outras fontes consultadas e a própria documentação da época asseguram a correção da ocorrência em 13 de março de 1901.

um apontamento de todos os não indígenas, quanto ao tratamento que lhes seria dispensado em caso de nova tentativa. Assim, o que se impõe pensar – e que será ainda discutido com maior vagar – é o porquê de um ato de violência e outro terem julgamentos com pesos diferentes.

Ainda no trajeto das considerações realizadas pelo autor sobre os desdobramentos do conflito, convém chamar atenção para uma breve e aparente contradição entre o que relata na fase imediatamente posterior e a realidade que se coloca às relações entre índios e não índios. Segundo Gomes (2002, p.276), mesmo após a dispersão sofrida, cerca de uma década, mais ou menos, depois do embate, várias aldeias foram refundadas em seus antigos sítios e a animosidade entre eles e os “brasileiros” foi “surpreendentemente pouco intensa e de curta duração”.

Noto certa contradição tendo em vista que as reminiscências dessa animosidade foram destacadas por ele próprio ao se referir ao silenciamento “auto protetor” presente na fala de alguns indígenas. Aduzo que a própria tensão contemporânea entre essas duas populações e as estratégias de solidificação do discurso do “massacre” parecem apontar mais na direção contrária ao entendimento de Gomes (2002).

Por fim, singularizando sua forma de discutir o problema, o autor menciona a importância do conflito – ainda que isso não tenha ocorrido de maneira proposital, mas como repercussão inevitável do processo histórico vivido – enquanto forma de obstaculizar a “caboclicização” da população Tenetehara-Guajajara⁹⁸, que considera, tendo em vista a ação missionária capuchinha da época e suas características, como inevitável.

A animosidade que resultou no conflito e a dispersão resultante da repressão e violência sofridas pelos indígenas pós-rebelião funcionaram como elementos de detenção de um processo histórico que parecia implacável, ganhando, assim, o fato, mais um aspecto de importância para a população Tenetehara-Guajajara.

Pela vasta base documental utilizada, assim como, devido ao conjunto das metodologias de pesquisa empregadas, dentre as quais a etnográfica; pela identificação com a questão indígena, tanto quanto por não ser omissa em relação a questões mais polêmicas que cercam a temática abordada; pela amplitude de sua análise e sua ousada

⁹⁸ Transformação da população Tenetehara-Guajajara em uma massa campesina empobrecida e sem terras, a viver, geralmente, agregada nas propriedades locais e em más condições de sobrevivência.

explanação, considero a obra de Gomes (2002) – ainda que lembrando da importância das demais – como a que melhor oferece contribuições para uma compreensão mais profunda do Levante do Alto Alegre.

3.3.2 Galeno Edgar Brandes

Curiosamente, ao iniciar minha pesquisa sobre a figura de Galeno Edgar Brandes, até como uma etapa essencial para a compreensão de sua obra e, especificamente do que escreveu acerca do tema, procedi a uma ação que, creio, nos tempos atuais quase todo pesquisador utiliza, ao partir de escassos subsídios para principiar a escrita a respeito de algo: fiz uma busca no *Google*, intitulada “biografia de Galeno Edgar Brandes”. Imediatamente, a “ferramenta-oráculo” me trouxe mais de mil resultados.

Por certo que dentre as respostas trazidas pelo “buscador” estavam em centenas aquelas que não tinham uma contribuição a dar para meu propósito. Entretanto, chamam atenção os resultados que – sem citá-lo diretamente – vêm como “História de Barra do Corda”. Avançando em nossa leitura, conversando com pessoas da cidade (nascidas e que nela vivem há muito tempo), percebi que falar nessa figura – histórica – significa, realmente, tocar profundamente na História do município.

Brandes foi, sem nenhuma dúvida, um gigante do século XX na cidade de Barra do Corda e a associação de seu nome ao histórico deste local é perfeitamente justificável, não apenas por ter sido ele um homem que se ocupou em levantar documentos com esmero, entrevistar, compilar memórias e registrar para a posteridade o que era pitoresco e importante em seu torrão natal. Além da incontestável importância de sua obra *Barra do Corda na História do Maranhão*, o Professor Galeno, como era muito conhecido, imprimiu outras inolvidáveis marcas na sua passagem por este plano.

Este proeminente barra-cordense teve atuação destacada em diversos setores e era reconhecido por ser um homem extremamente culto, que demonstrava ter grande conhecimento sobre muitas coisas. Foi poeta, historiador autodidata (como já o mencionei), vereador de Barra do Corda, onde também foi prefeito, e deputado estadual. Profissionalmente, foi professor e chegou a ser diretor da tradicional escola Nossa Senhora de Fátima, o Colégio Diocesano.

Corroborando com o que pesquisei e aqui afirmo, acerca do universalismo da atuação do Professor Galeno, na apresentação do autor, nas “orelhas” de sua obra

(publicada postumamente com tiragem de 800 exemplares), o jornalista Nonato Cruz, em Brandes (1994) descreve:

“Educador com atuação na área de Ciências Exatas – Matemática e Arquitetura, depois de incursionar pelos campos da política, acumulando no seu respeitável *curriculum* os mandatos de vereador, prefeito e deputado estadual constituinte do Maranhão, Galeno Brandes oferece uma grata surpresa aos seus contemporâneos e às gerações futuras: o livro *Barra do Corda na História do Maranhão*”.

Para além das arengas subjacentes a uma intensa vida também dedicada aos cargos públicos eletivos e a política partidária, Brandes foi um homem que demonstrou todo seu amor por sua terra deixando, sobretudo, escritos que hoje servem a todos aqueles que desejem conhecer um pouco da cidade de Barra do Corda e região, seja por meio do que redigiu em suas poesias, ou por sua importante obra “geohistórica”.

O emprego do termo que faz referência a estas duas ciências não é sem propósito e tampouco exagerado em seu uso. Ao se debruçar sobre *Barra do Corda na História do Maranhão*, Brandes constrói um texto que combina evidente demonstração de leituras sobre autores que muito bem conheceram os sertões maranhenses, assim como evidencia ser ele próprio um exímio conhecedor da natureza e da realidade de seu local.

Assim, ainda que não fugindo a uma perspectiva de linearidade textual (até pela função da obra, que é de alcançar a todos os leitores que a ela tiverem acesso, sem distinção de intelectualidade do público), o autor vai tecendo a trama da História cordina, inicialmente, pintando em cores vivas e traços marcantes a exuberante paisagem deste sertão, suscitando nos leitores de seu livro imagens mentais⁹⁹ sobre as formações do relevo e da grandiosidade dos rios que compõem a rica hidrografia da região. Descreve com primor a flora, a fauna e as características naturais locais.

Composto o cenário, passa a narrar a origem da cidade e os fatos que ele elencou como sendo de maior relevância, entre os quais acaba também colocando grandes listas de governadores do Maranhão, prefeitos e gestores públicos locais. Percebe-se de forma clara que Brandes procurou “garimpar” vasta documentação oficial

⁹⁹ Quando não as apresenta na obra, por fotografias e outras reproduções.

para a composição do seu texto, no que foi muito bem sucedido¹⁰⁰, e a utilizou como subsídio em boa parte do que escreveu.

Também é provável que tenha pesquisado os arquivos da Igreja Católica, mais particularmente da Ordem Capuchinha – pela sua importância local – e que ela lhe tenha exercido alguma influência na forma de escrever. Ainda quanto às fontes, sobressaem-se no livro, em diversos momentos, entrevistas realizadas por ele com moradores da cidade, a respeito dos mais variados temas – da fundação do município à construção de prédios, como Igrejas.

Não poderia, no entanto, esquecer de mencionar que, além de sua importância “geohistórica”, os escritos de Brandes trazem em si um espaço à conservação da memória da intelectualidade de Barra do Corda, com seus poetas, escritores e músicos, que a cidade nomeia como o Panteão Barra-cordense.

Pela amplitude a que se propõe, é perceptível a dimensão que uma obra como essa assume para a cidade de Barra do Corda e região, inclusive para municípios como Fernando Falcão e Jenipapo dos Vieiras – desmembrados de Barra do Corda –, e este último, morada atual das ruínas e de parte da própria memória do fato que ora é debatido neste trabalho.

Para além da História e busca das origens da cidade pelas mãos do “grande demiurgo” ou da exaltação local – também provenientes do ufanismo cordino de Brandes – há vários capítulos da História de Barra do Corda trabalhados em seu livro que acabam por se configurar como importantes elementos compositores da memória local.

Recentemente¹⁰¹, a Prefeitura Municipal de Barra do Corda realizou concurso público para a admissão de servidores em seu quadro, para as mais diversas funções, de servidores administrativos, médicos, enfermeiros, professores, etc. Nesse certame, uma das áreas de conhecimento exigidas foi a História e cultura local e, apesar da raridade de encontrar seu livro, foi ele que serviu como base para a elaboração de várias questões propostas aos candidatos. Essa deferência, a meu ver, mostra o quanto se reserva, no plano local, importância ao que está contido nas centenas de páginas do livro do

¹⁰⁰ E no que, provavelmente, além do empenho pessoal, lhe ajudaram o fato de ser um homem influente politicamente e de ter uma boa rede de contatos.

¹⁰¹ Janeiro de 2015.

Professor Galeno, como também se pode depreender de movimento realizado há alguns anos (em 2009 ou 2010, segundo contam as pessoas com quem se conversou) a partir do qual se pedia o uso da referida obra nas escolas públicas cordinas.

Essa relevância, como ponto de partida para a composição da memória local, também está diretamente relacionada ao que se sabe e ao que se reproduz, popularmente, sobre o *Conflito de Alto Alegre* ou, nas palavras do autor, a “Hecatombe do Alto Alegre”¹⁰².

A princípio, o autor elabora uma breve síntese dos doze primeiros anos da República no Maranhão, chamando atenção ao fato de que havia no estado um clima de considerável instabilidade, tendo em vista que pouco mais de uma década depois da iniciação da ordem republicana por essas terras já haviam exercido o poder executivo estadual nada menos que quinze governadores, estando, na época do conflito, o Governo do Estado nas mãos de João Gualberto Torreão da Costa. Assinala ainda, no tocante a essa conjuntura, que os poderes municipais, sobretudo nas regiões mais distantes do litoral (que ele nomeia como “interior”) também assistiam a uma notável volatilidade no que se refere à permanência no comando.

É emoldurada nesse cenário a descrição e narração que constrói sobre a “Hecatombe do Alto Alegre”. Sobre ela, este autor é enfático ao revelar que não se aventura a registrar o fato com a finalidade de lhe acrescentar fatos omitidos pelas narrativas até então conhecidas e, de fato, o que se segue é um recontar do que a tradição local já repetira por diversas vezes – talvez de maneira mais habilidosa e palatável, com uma reunião de dados mais consistentes.

O autor fala sobre outra obra importante quanto à temática, escrita por Olímpio Cruz; menciona o grande lamento da Igreja Católica em função do fato e passa a narrar – com todos os detalhes que seu árduo trabalho de pesquisa lhe pôde oferecer – a trajetória que levou ao enfrentamento entre uns e outros, inclusive tratando de descrever o lugar e citar os grupos que ali viviam, assim como delinea a presença de elementos sociais diversos que habitavam o entorno da região, dentre os quais, além de,

¹⁰² Reafirmo a importância da obra como um todo e por tudo que já se revelou acerca dela, contudo, é importante mencionar que neste ponto do trabalho me interessa, especificamente, discorrer sobre o que Brandes escreveu do *Massacre de Alto Alegre*, não restando necessidade de divagar por outras temáticas abordadas por ele em outros capítulos. Assim, com finalidade puramente metodológica, farei uma breve apresentação sobre o trajeto seguido por ele na sua redação da rebelião e logo após – o âmago deste tópico – tecerei minhas considerações a respeito.

obviamente, certo número de camponeses, fazendeiros, agricultores, comerciantes e religiosos carmelitas.

Ato contínuo, escreve a respeito das ideias de outros autores, sobretudo locais (e literatos, como Cruz e Wolney Milhomem) sobre o conflito, combinando suas impressões com as deles e vai discorrendo com esse mesmo estilo textual, passando pelas memórias de moradores antigos (como seu próprio avô); manifestações enlutadas da Igreja Católica e seu conhecimento até concluir o ciclo de ideias acerca da “Hecatombe”, sem deixar de lado algumas figuras consideradas mais célebres e as narrativas (mais lendárias) que se criou a partir de então.

As pesquisas realizadas por Brandes e a importância de sua obra para Barra do Corda e região possuem valor incontestável e, desta maneira, não estão, neste trabalho, em julgamento ou em xeque. O zelo, os detalhes evidenciados na escrita e o estilo que conduz a uma leitura prazerosa parecem ser uma claríssima carta de boas intenções quanto aos propósitos que nutria ao escrever a obra.

Por outro lado, a “análise e julgamento do Tribunal frio da História” são também importantes para uma análise daquilo que se escreve e o impacto que produz sobre outrem. Exatamente por sua importância e profusão, os escritos do Professor Galeno merecem, dentro de todas as normas de respeito e elegância, ser alvo das considerações daqueles que, assim como o pesquisador que ora produz este texto, interessaram-se, leram, deleitaram-se, reconheceram-se e discordaram de alguns pontos de sua narrativa, especificamente sobre o seu Capítulo XVI (“A Hecatombe do Alto Alegre”).

Desta maneira, aduzo que quaisquer críticas são resultantes de convicções baseadas em estudos e na experiência pessoal do pesquisador, assim como o conhecimento que levou Galeno a escrever sua obra tinha embasamento em pontos semelhantes. Certeau (2007, p. 66-67) afirma que:

Toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção socioeconômico, político e cultural. Implica um meio de elaboração que é circunscrito por determinações próprias: uma profissão liberal, um posto de observação ou ensino, uma categoria de letrados etc. Ela está, pois, submetida a imposições, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade. É em função deste lugar que se instauram os métodos, que se delineia uma topografia de interesses, que os documentos e as questões que lhes são propostas se organizam.

A obra de Brandes é, sem nenhuma dúvida, plasmada por sua História de vida e pelas memórias que recebeu. Percebo no autor uma tendência a uma simpatia bem mais clara pelos não indígenas do que pelos seus então antagonistas. Não se pode dizer que há uma inclinação proposital do escritor em depreciar ou demonstrar despreço pelos Tenetehara-Guajajara em sua narrativa, mas uma leitura mais atenta trará, nas breves dez páginas que ele dedica ao tema em sua obra, a conclusão de que – obviamente, segundo a colocação feita há pouco, baseada em Certeau (2007) – sua visão sobre o assunto e as conclusões que imprimiu sobre ele nada têm de isenção.

Entendo que isto tem um enorme peso sobre a memória que se constrói – e que se alimenta continuamente – em Barra do Corda sobre o *Conflito de Alto Alegre* enquanto elemento passível de uma simples análise maniqueísta de bem versus mal, de vítimas (ou mártires) contra seus algozes. Sendo, como referendi no início desta fala, o livro em questão uma peça extremamente célebre e valiosa dentro da realidade cordina e continuamente alçado à condição de paradigma/dogma sobre as Histórias e personagens que compõem a trajetória de formação da cidade e seu povo, tudo o que nesses escritos constar assume um significado mais amplo. Em Brandes (1994, p.228) lê-se:

Não nos aventuramos ao registro histórico do Massacre de Alto Alegre com o fim de lhe acrescentar qualquer fato omissos pela História, até aqui narrada. [...] Mas quem sabe, mostrando na década final dos Anos 2000, para os nossos filhos e netos, a certeza de que ainda não nos esquecemos daquele drama sinistro [...].

A função de rememorar o fato está, claramente, entre os conteúdos intencionais da escrita e do discurso contido na análise de Brandes. A meu ver, não trazendo nada mais à tona – como diz e (não) faz – o autor já principia demonstrando não haver de sua parte o compromisso com a tentativa de oferecer outra possibilidade de composição de memória, na verdade o termo “drama sinistro” empregado por ele confere um tom que trabalha em desfavor dos supostos “algozes”.

Outro aspecto interessante, no conjunto do que o escritor traz em sua produção, é a variada gama de autores com os quais se acode para embasar o texto. Literatos, cientistas, jornalistas e membros do clero da Igreja Católica surgem dentre suas principais fontes. À guisa de exemplo, há vários termos em italiano, sumarizando profundas leituras (e influências) das obras dos eclesiásticos em seu trabalho. Como já citei, autores como Olímpio Cruz, Wolney Milhomem, além de Methódio Nembro (frei), jornalistas da época, como Frederico Figueira, são, nesse capítulo, chamados a

tudo momento para conferir substância ao que coloca. Parece ser exceção única a essa plêiade Fernando Braga¹⁰³, que, segundo Brandes (1994, p.230), joga pesado sobre a metodologia catequética e colonizadora ‘dos Frades Capuchinhos’ de então.

Obviamente, a inexistência de obras escritas deixadas por Tenetehara-Guajajara poderia ser tratada como justificativa para um embasamento mais parcial para a escrita do tema, mas por se tratar de um local encravado no coração de territórios indígenas e sendo Galeno um habilidoso e simpático proseador, que utilizou com desenvoltura a oralidade de várias pessoas em seu trabalho, creio que seria possível ao autor lançar mão do mesmo método para buscar uma minimização do desequilíbrio e estabelecer uma melhor equidade quanto ao que produziu.

Também é conveniente lembrar das razões arroladas para explicar a ocorrência do enfrentamento. Ainda nos dias atuais há uma discussão – que não é o foco deste trabalho – relativamente intensa no sentido de desnudar os porquês do conflito. Certamente, há inúmeros e a forma como se procura entendê-los é produto do olhar de quem o analisa. Brandes (1994, p. 231) revela sua posição a respeito:

Vejam os que disse Fr. Metódio de Nembro, As Razões da Hecatombe do Século em Barra do Corda: ‘1 – O ódio de homens ímpios, que açulavam os índios contra os missionários; 2 – A vida destes maus cristãos, profligada na presença evangélica; 3 – O prejuízo pecuniário de pessoas que perdiam a mão-de-obra do índio, outrora enganado com cachaça e que passaram com a Missão a remuneração condigna; 4 – O temor de que os missionários viessem a ter preponderância em Barra do Corda e Grajaú; 5 – A ignorância maliciosa dos índios, excitados pela aguardente’.

Com o exposto, nas avaliações feitas durante o século há muita coisa em comum na opinião dos nossos cronistas e historiadores, respaldados em pontos de vista científicos.

A percepção a partir do excerto é que a própria escolha, por Galeno, daquele que enumera as possíveis razões que explicam a ocorrência do conflito, certa maneira, define o posicionamento do autor que, mais à frente, tece um comentário que coloca em uníssono os possíveis motivos elencados por essa autoridade da Igreja Católica (e membro da Ordem Capuchinha) e os “pontos de vista científicos”.

¹⁰³ Barra-cordense então radicado em Brasília.

Nota-se a ausência de um contraponto, qualquer que seja ele, que pudesse tentar demonstrar as motivações dos Tenetehara-Guajajara partir para uma solução hostil e violenta. Embora o Professor Galeno tenha citado Fernando Braga e sua crítica aos métodos catequéticos capuchos, não se aprofunda nem se posiciona sobre esta temática, enquanto assume um discurso que se coaduna ao tradicional e que se consolida, em seu texto, logo depois, ao furtar-se de aprofundamento quando principia a discorrer – com palavras que revelam alguma admiração e respeito, mas sem grande precisão – sobre Caburé (o Caiuré Imana) e seus aliados, considerando-o como herói para os nativos, mas a todo momento ainda lhe submetendo a julgamentos baseados em outros autores ou juízos de valor. Certamente, o tratamento dispensado aos indígenas difere, como nas fontes por ele estudadas, daquele reservado às figuras que escolhe enaltecer, como o Capitão Goiabeira¹⁰⁴.

A propósito, trazendo-se à tona esta figura, é inevitável que se faça alguma menção à forma como o autor trata os métodos utilizados no combate à “insurreição”. Percebe-se que, a exemplo da imprensa da época e do discurso que, em geral, exigia uma “reação à altura”, ele naturaliza a violência da reação do Estado, supostamente justificada pela necessidade de legar um exemplo a todos que – e, neste caso, principalmente os indígenas – ousassem desafiar a ordem constituída. Reprimir violentamente, nesse entendimento, tornar-se-ia a garantia de que outros conflitos como aquele não voltariam a ocorrer. Em suas palavras, Brandes (1994, p. 233-234) afirma:

Sabe-se que a comunidade inteira se abalara com a Hecatombe do Alto Alegre e que muitos participaram do combate aos índios após a catástrofe, com o fim de prender o chefe da luta – no caso o índio Caboré – reaver feridos e destroços e por fim naquilo que muito embora tenha sido praticado por índios (naquele) tempo, mais ingênuos e menores perante a Lei, fora um trucidamento em massa, uma guerra, um morticínio, que exigia reação para que não se repetisse em outros locais. Além das autoridades [...], algumas famílias tiveram participação notável na arregimentação da tropa e na organização do combate.

Embora o autor não demonstre, em todas as passagens, claramente o que pensa a respeito, também não contrapõe a visão da eficiência do uso da força no combate à

¹⁰⁴ Raimundo Ângelo Goiabeira, responsável por conduzir um destacamento militar, proveniente de Grajaú, com a missão de exterminar qualquer foco de rebelião, executada com grande êxito, já que algumas centenas de Tenetehara-Guajajara tombaram diante das investidas das forças estatais.

revolta indígena e, nesta específica, a ênfase no uso de termos como “*trucidamento*”, “*guerra*” e “*morticínio*” já torna possível um entendimento mais claro de sua posição sobre a questão quanto ao conflito, assim como falando em “*índios (naquele) tempo, mais ingênuos e menores perante a Lei*” demonstra que, ao tempo que redigiu a obra, acreditava que as ações dos indígenas – que, de certa maneira, na visão dos regionais reforçam as tensões entre uns e outros – são frutos de um processo consciente.

São inúmeros os pontos onde há possibilidade de se questionar a visão do autor acerca do que produziu sobre o *Conflito de Alto Alegre*. Julgo que vários são os elementos que se conjugaram para que Brandes tenha se posicionado ou silenciado de determinadas maneiras sobre o fato. Primeiramente, nascido em Barra do Corda, aparentemente teve sua escrita impregnada pelas muitas Histórias que ouviu dos mais velhos (estes, certamente ainda muito imbuídos de um espírito de hostilidade em relação aos Tenetehara-Guajajara, pelo caráter relativamente recente do fato), das “atrocidades” cometidas por eles e de toda a sorte de tragédias pessoais ocorridas com os missionários, índios cristianizados e personagens como a “Infeliz Perpetinha”, como ainda atualmente se percebe nas falas das pessoas da região.

Também urge recordar, como já mencionado, que as fontes que lhe serviram de base para a obra, tanto escritas quanto orais, apontam para uma visão pouco “simpática” à causa indígena e muito menos ainda indulgente aos motivos que levaram ao levantamento dos Tenetehara-Guajajara contra a Missão de São José da Providência. Os arquivos baseados no que se produziu em referência à repressão ao movimento, tanto quanto aquilo que se noticiou na Imprensa, além das fontes orais utilizadas, como se observa nas citações do capítulo XVI, são claros em enfatizar uma culpabilização da população índia Tenetehara-Guajajara, não tendo sido dada qualquer voz às possibilidades de narrativa daquele povo¹⁰⁵. Parecendo bastante impregnado por suas fontes, Brandes acabou sendo um tanto econômico na análise quanto ao que poderia ter discorrido no tocante à visão indígena.

Saliento que não se deve olvidar, neste trajeto de entendimento, a condição de agente público ostentada pelo escritor. Além de grande intelectual, homem de letras,

¹⁰⁵ Inclusive, não tomo como certo que se teria, por época da redação da obra, outra visão (diferente da tradicional) por parte dos Tenetehara-Guajajara, apenas chamo atenção para a ausência dessa versão, que, consequentemente, provocou um silenciamento em relação à outra possibilidade de abordagem do assunto.

exerceu cargos públicos importantes que, via de regra, são incompatíveis com discursos mais radicais, principalmente se tais radicalismos, de alguma maneira, afrontam o próprio poder que o indivíduo representa.

Desta forma, creio que fosse muito difícil a Brandes tentar trazer à tona quaisquer “verdades subterrâneas” que levassem a choques contra o Estado (que ele representou na municipalidade – no executivo e legislativo – e na esfera estadual, no legislativo) ou outros elementos de poder aos quais o mesmo era ligado, como a Igreja Católica (ligação que é demonstrada diversas vezes na obra, por suas manifestações de apreço pelos eclesiásticos que lhe subsidiaram a escrita com informações e com quem mantinha laços pessoais de amizade).

Finalmente, pontuo que, provavelmente, pelo caráter que possui a obra¹⁰⁶ não fosse propósito do autor a quebra de um discurso já consagrado e repetido, mas de trazer a público o conhecimento (ainda que superficial e parcial), sobretudo da população comum, os fatos e personagens marcantes da História do município, como o próprio adverte em suas apresentações (do livro e do capítulo), sem grandes aprofundamentos.

Ratifico que o propósito destes escritos que então produzo não é o de negar a valia e relevância da obra do Professor Galeno, antes é de reafirmar sua importância. Tal relevo demonstra-se na importância a ela conferida pela população local e por todos que se interessam pela História de Barra do Corda e região, além do que, registro, foi uma das primeiras fontes que procurei para tentar trazer maior lume ao meu entendimento do fato. Posteriormente, outras me forneceram embasamento para observações pontuais sobre o *Conflito de Alto Alegre*.

Então, por assim compreender a dimensão desta obra e seu caráter formador do ser barra-cordense, é que ela se trata de um importante ícone, na sua relação com a categoria de memória. Há um status interessante para este livro, pois Galeno Edgar Brandes, ao escrevê-lo, simultaneamente conseguiu reunir importantes traços da memória da cidade – que também o influenciaram grandemente – e acabou por elaborar um novo lugar de memória, que recorda e renova em cada página sua dedicada ao *Conflito de Alto Alegre* as imagens já tradicionalmente consagradas e indelevelmente presentes no imaginário da cidade.

¹⁰⁶ Sobretudo informativo, direcionado a um público muito eclético e por isso mesmo ampla em seus temas, mas pouco profunda em alguns deles, como este em questão.

3.3.3 Elizabeth Coelho

No conjunto dos trabalhos que serviram como leituras iniciais para a composição desta pesquisa, outro a ter importante papel no entendimento que comecei a compor é o livro da pesquisadora Elizabeth Maria Beserra Coelho, intitulado *Territórios em confronto: a dinâmica da disputa pela terra entre índios e brancos no Maranhão*.

A autora, professora do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Maranhão, é mestre em Antropologia e doutora em Sociologia, atuando em outras áreas de pesquisa, mas com a concentração de sua produção acadêmica – inclusive orientações de outros trabalhos – majoritariamente concentrada em temáticas relacionadas aos povos indígenas, em particular dos povos maranhenses.

Com esse foco de interesse e, obviamente, considerando as vicissitudes do processo de “incorporação” dos indígenas ao projeto, inicialmente, de colonização do Brasil e, posteriormente, da formação do Estado brasileiro, seria impossível à autora se furtar a discutir algumas questões que, de acordo com o levantamento realizado sobre sua produção científica, geralmente giram em torno de choques provenientes desse processo.

Assim, os embates provocados pelas divergências culturais entre índios e brasileiros¹⁰⁷, a relação sempre tensa, conflituosa (e arrastada por muitos anos) desses dois elementos sociais em função da posse/propriedade das terras são temas naturalmente debatidos com grande recorrência nos estudos realizados e/ou orientados pela professora Elizabeth Coelho.

No livro que serviu como referência para a compreensão do *Conflito de Alto Alegre*, esta temática é abordada, assim como em Gomes (2002), na condição de parte de uma problemática bem maior e mais profunda. No caso específico de Coelho (2002), o embate –inevitável, até – entre a diversidade cultural representada pelas sociedades indígenas e as iniciativas de imposição de um modelo estatal – nacional – para a composição da dita identidade brasileira.

A concepção de civilização empregada no processo de domínio dos povos do interior do território brasileiro, como já discutido anteriormente, não admitia,

¹⁰⁷ Nomenclatura utilizada por ela para referir-se aos não índios, que aparece também em Gomes (2002).

naturalmente, “desvios” ao modelo que se projetava para o Brasil, fazendo com que civilizar as nações indígenas e tomar-lhes as terras fossem ações entendidas, senão como sinônimas, como desdobramentos fatais, primeiro da colonização e, depois, do processo de consolidação do Estado brasileiro, tendo em vista que desde a fase colonial até os espaços territoriais “reconhecidos” como propriedade dos indígenas não o eram sempre, de fato, pois a própria coroa lusa apenas reconhecia a oficialidade desse direito nas áreas já destinadas por ela à alocação dessas populações.

É a partir desse entendimento que a autora procura observar e debater a dinâmica das relações entre índios e não índios no Maranhão, tendo como elemento norteador a disputa pelas terras entre eles. Segundo Coelho (2002, p.21), [...] Minha análise parte do pressuposto de que tais relações são marcadas por conflitos, e faço uso das situações conflituosas para pensar as relações entre os atores na disputa.

Ora, não resta dúvida alguma a respeito da multiplicidade de questões que estiveram presentes na origem do conflito que motivou o fato e, por conseguinte, é indubitável que a forma de compreensão de Coelho (2002) abarca quase toda sorte de embates ocorridos no Maranhão e, em especial, naquela região, exige um debruçar da autora sobre a rebelião do Alto Alegre como forma de encaixar mais uma das peças do mosaico representado por todo o conjunto daquilo que ela estuda. Quando se refere aos “territórios em confronto”, não se remete apenas à ideia física e/ou geográfica dos territórios, mas das territorialidades culturais e sociais representadas por cada um dos lados envolvidos nessa disputa. Estudar o referido levante indígena, destarte, tornou-se, aparentemente, algo imperativo para maior completude de seu texto, diante dessa conjuntura.

Ratifica-se a imposição dessa necessidade logo ao principiar o segundo capítulo, intitulado A disputa pela terra no tempo e no espaço, no qual Coelho (2002, p.101) analisa a querela quase constante entre os Tenetehara-Guajajara e não índios, mais precisamente, [...] os moradores dos povoados Alto Alegre, São Pedro dos Cacetes e Centro do Meio [...]. Abre-se, assim, as possibilidades para um debate a respeito do Conflito de Alto Alegre.

Minha discussão concernente a esta obra não irá ingressar, portanto, em uma tentativa de alcançar as outras batalhas travadas – no campo político, jurídico e dos enfrentamentos sociais – pelo controle de São José da Providência, coisa que a autora faz com grande riqueza de dados. No entanto, é conveniente salientar que outras

disputas que se seguiram por décadas posteriores ao *Conflito de Alto Alegre*, como contra a própria ordem capuchinha, camponeses e posseiros, também podem ser inscritas no conjunto das peijas do povo Tenetehara-Guajajara pela afirmação de vários direitos – como à terra –, ao mesmo tempo em que, por outro lado, contribuíram para ampliar o grau de desfavor com o qual os indígenas são vistos pelos não índios na região.

A exemplo do que fez Gomes (2002), Coelho (2002) procura traçar um histórico do processo de conquista e ocupação do não índio naquela região, narrando momentos emblemáticos dessa trajetória, como o do estabelecimento da colônia de Dous Braços. Comparando-se os trabalhos dos dois autores, em que pese as finalidades diferentes que apresentam, Gomes (2002) faz recuos temporais mais alongados que os de Coelho (2002), além de trazer uma riqueza maior de informações a respeito das experiências das DP's.

Ao tratar de Dous Braços, entretanto, Coelho (2002) fora bastante enfática nas questões relacionadas ao tratamento dispensado pelos oficiais capuchinhos daquela missão aos indígenas e demonstra que o fracasso daquela experiência, aparentemente, deveu-se em boa medida à certa inabilidade dos lombardos quanto à metodologia de evangelização/civilização dos indígenas de Cana Brava.

Tanto a tentativa com Dous Braços quanto a de São José da Providência se inscrevem, segundo a perspectiva de Coelho (2002, p. 112) naquilo que ela denomina como evangelização como projeto de colonização. É assim que ela abre sua discussão mais diretamente voltada à análise do *Conflito de Alto Alegre*, que, embora seja um episódio consideravelmente significativo na trajetória de conflitos estudada por ela, não dedica mais do que cerca de nove laudas, onde discute de maneira direta e tendo por base a pesquisa realizada por Mércio Gomes, na verdade sua tese de doutoramento pela Universidade da Flórida, datada de 1977 – para ratificar ou refutar algumas de suas colocações¹⁰⁸.

A exemplo de Gomes (2002) e da maioria dos que trataram da temática do Alto Alegre, Coelho (2002) “historia” o conflito, apontando as possíveis motivações que são recorrentemente arroladas como responsáveis pela matança do aldeamento, para o que

¹⁰⁸ Algumas das observações encontradas no texto de Coelho (2002) a respeito de Gomes (2002) também já havia feito quando da discussão sobre as impressões deste autor sobre o conflito.

relembra as impressões dos religiosos que culpabilizam desde a selvageria indígena, passando pelos maus cristãos invejosos (dentre os quais os proprietários locais) até chegarem ao sobrenatural, imputando ao demônio a inspiração para o “ânimo cruel” que poderia ter compelido os Tenetehara-Guajajara a protagonizar o confronto.

A exemplo de Gomes (2002), fugindo das narrações tradicionais, combina dados de suas pesquisas às entrevistas realizadas com indígenas locais, para iniciar a composição de um “quadro explicativo” que possibilite a compreensão do fato através deste outro olhar. Nesse sentido, inclusive, é bastante satisfatório o caminho percorrido pela autora, pois vai um tanto ao encontro do que ora me proponho a realizar. Apenas, tendo em vista não ser esse o foco da sua produção, neste ponto faz o uso das memórias indígenas de maneira muito incipiente.

Contudo, o uso dessas memórias possibilitou a emergência de algumas contraposições ao trabalho de Gomes (2002) e a vazão a pontos não encontrados na maioria das obras. Como já mencionado também por mim, alguns indígenas de Barra do Corda, entrevistados, argumentam que uma das principais causas de insatisfação dos Tenetehara-Guajajara com os capuchinhos eram o desconforto e doença causados nas índias lactantes, ao serem separadas de seus bebês. Coelho (2002) lança mão dessa versão como um dos elementos que compõem o cenário de animosidade entre os grupos posteriormente envolvidos no confronto.

A autora também traz informações relativamente divergentes de Gomes (2002) ao tratar da participação de João Caboré no conflito. Primeiro por salientar que o autor é inconclusivo quando trata da participação de Caiuré Imana na condição de liderança da rebelião. Segundo, porque servindo-se de depoimentos indígenas (que pelo seu teor tornam mais controversa a relação entre ele e o Estado), afirma que na versão Tenetehara-Guajajara o dito líder, após ter permanecido preso pelos frades (apoiados por outros índios), sob a acusação de bigamia, teria ido a São Luís queixar-se ao governo e recebido autorização/sugestão para acabar com a situação matando os religiosos franciscanos. Ela não chega a posicionar-se a respeito das possibilidades de veracidade da situação, no entanto, trata como uma versão para as motivações do fato.

Enfoca, também, ainda que sem a mesma profundidade de abordagem de Gomes (2002), o processo de repressão, ratificando as informações sobre a violência empregada e a participação dos Canela, inclusive refutando o pesquisador William

Crocker quanto à sustentação deste no que se refere às relações entre esse povo e o Tenetehara-Guajajara¹⁰⁹.

Ao tratar da questão, convém salientar dois pontos: um deles é a dissonância quanto à obra de Gomes (2002), em uma passagem que também já havia sido destacada por mim, que é a discussão sobre o clima de hostilidade na região entre índios e “brasileiros”. Concordando com o autor, relata o retorno relativamente rápido dos Tenetehara-Guajajara às suas terras, nas proximidades das regiões ocupadas pelos não indígenas. A questão que se impõe a partir de então é a divergência de pensamento entre eles, uma vez que Gomes (2002) advoga que o sentimento de inimizade entre os grupos contendores foi fugaz e Coelho (2002) discorda disso (no que me coaduna ao seu pensamento), inclusive alegando as tensões ainda hoje existentes na região.

O outro ponto é a relevância, já apontada por Gomes (2002) no processo de estancamento da perda de terras e aculturação dos Tenetehara-Guajajara em função do conflito. Tese com a qual a autora demonstra concordar, acrescentando que isto decorreu da percepção, por parte dos indígenas, da cobiça sobre suas terras, o que levou ao surgimento de uma ideologia “nós” versus “eles”, a partir daí puderam organizar melhor a defesa desse precioso bem.

Por fim, destaco que Coelho (2002, p. 121) também faz referência à utilização do levante pela Igreja:

Este fato marcou as relações entre Guajajara e brancos no Maranhão, também em razão da forma como foi explorado pela Igreja. Até os dias atuais existem, pintados nas paredes da igreja de Barra do Corda, retratos das freiras e dos frades que foram mortos no conflito, cultuados como mártires.

De maneira análoga ao que sustento ao longo desta produção, a Igreja (em particular a ordem capuchinha na região), talvez, tenha sido a principal beneficiária da rebelião, pois pôde confirmar sua vocação ao sacrifício através das “primícias do século

¹⁰⁹ Enquanto o pesquisador afirmava, segundo Coelho (2002), que não havia histórico anterior ao episódio de conflitos entre os dois povos, ela sustenta que documentos consultados em sua pesquisa demonstram que Canela e Tenetehara-Guajajara eram inimigos tradicionais. Em minha pesquisa pude constatar que – se não são propriamente inimigos – não há, de fato, um histórico de bom relacionamento entre essas etnias. Embora se refiram uns aos outros como parentes, percebe-se um tom de animosidade nas suas falas, reciprocamente. Além disso, os cordinos (não índios), de maneira geral, também confirmam a antiguidade dessa antipatia, alegando que eles não andam juntos, não conversam nem compartilham espaços frequentemente.

XX”, imoladas que foram, durante a missão de evangelizar nestas “terras inóspitas”. A capitalização ocorrida sobre o fato é óbvia e, a meu ver, vai além, servindo de justificativa para que o Estado, também, tenha utilizado isto para ratificar a necessidade de um “projeto de civilização” na região, resultando em mais conflitos, como sustenta a autora ao longo de sua obra.

3.3.4 Pedro Braga dos Santos / Regina Helena Martins de Faria

Talvez seja algo característico e comum aos que se debruçam sobre o estudo de determinada temática – em qualquer ciência, sobre qualquer assunto – que haja um prazer especial em ter acesso a diversos materiais que dialoguem com aquilo que se pesquisa.

No meu caso, pude confirmar isso muito concretamente. É certo, também, que algumas leituras aprez mais que outras, seja por sua simplicidade, seja por sua profundidade ou, melhor ainda, por combinarem momentos de evidência de domínio de procedimentos metodológicos de pesquisa muito interessantes com conteúdos que encantam por sua riqueza e naturalidade.

Creio que tudo isso está presente na obra *O Massacre de Alto Alegre*, resultante de uma pesquisa financiada pelo IPES¹¹⁰, com a participação de uma equipe que conseguiu produzir algo extremamente importante e útil a todos – doutos e leigos – que têm interesse em estudar o fato. Coordenavam o grupo o sociólogo Pedro Braga dos Santos e a historiadora Regina Helena Martins de Faria.

Inicialmente, registro que as duas áreas representadas por esses cientistas parecem ser as maiores vocacionadas ao estudo e produção sobre o tema do conflito do Alto Alegre. Embora haja, também, algumas obras literárias ficcionais voltadas ao tema¹¹¹, há, majoritariamente, uma produção, sobretudo acadêmica, onde historiadores e sociólogos/antropólogos compõem um grupo mais numeroso.

O trabalho ora em discussão tem como singularidade ter sido resultante de dois olhares que compuseram partes basilares do livro: a primeira, versando sobre o choque cultural provocado pelos contatos entre “a civilização” e os indígenas, de autoria de

¹¹⁰ Instituto de Pesquisas Econômicas e Sociais.

¹¹¹ Que não serão objeto de discussão neste trabalho.

Pedro Braga dos Santos, e a segunda, um pouco mais alongada, sobre o histórico do *Conflito de Alto Alegre*, escrito pela professora Regina Faria.

Concluem a obra as entrevistas realizadas por Demóstenes Guimarães Silva, Maria Raimunda Araújo e Tibério Mariano Martins, que trazem falas de moradores de Barra do Corda, de um membro da Igreja Católica e de um indígena.

A princípio, considero que essa divisão proporciona uma visão bastante ampla do que se pode analisar acerca do fato. Mostrar uma visão sociológica (embora pouco profunda e resumida), outra historiográfica e, por fim, dar vazão ao que os locais – embora a maioria não indígena – tinham a dizer sobre o *Conflito de Alto Alegre* pareceu-me uma proposta interessante e bastante acertada, considerando as características da pesquisa realizada.

Inicialmente, Pedro Braga dos Santos dedica pouco mais de duas laudas a caracterizar as relações estabelecidas entre os indígenas e lombardos, convidando o leitor a fazer o que considero um exercício de alteridade, quando, simbolicamente, propõe que se imagine a situação inversa ao que ocorreu quanto ao processo colonizador/civilizador em terras americanas.

A partir de então, o autor chama atenção para o resultado trágico da empreitada dos lombardos como decorrência da falência dos inadequados e brutais métodos de catequese utilizados pelos membros da ordem capuchinha, aduzindo que essa evangelização era parte de um processo civilizatório¹¹², presente na América desde o século XVI, que desde então, coincidindo com o processo de conquista do continente pelos europeus, passava a se configurar como esteio moral da ação dominadora e voltada a locupletar as grandes metrópoles do Velho Mundo. No caso brasileiro, chama atenção para os inconvenientes desdobramentos da sanha dominadora no processo de formação de um Estado nacional, embora não se alongue acerca da questão, a não ser para destacar que ela foi, por algumas oportunidades, tratada pela literatura.

Desse ponto em diante, o autor ainda relaciona o embate cultural entre os dois “modelos de sociedade” postos em rota de colisão a partir de um entendimento relacionado ao prisma econômico. A imposição europeia (e depois, civilizacional) como resultante da exploração e, para além disto, a constituição de uma relação de dependência pela forma através da qual teria se engendrado o capitalismo na América.

¹¹² No que concordo, inclusive já afirmei isso anteriormente.

Muito embora não se possa desconsiderar a importância dos breves escritos do autor, eles se caracterizam por certa superficialidade, não abordando com profundidade algumas (interessantes) questões lançadas pelo próprio e, ainda, na minha modesta visão (e salvo melhor entendimento), carecendo de uma ampliação nas explicações mesmo acerca da questão central – o choque cultural – proposta na parte em que ele redige.

Algumas lacunas são verificáveis no seu texto que poderia legar ao leitor melhor entendimento se explorasse com mais vagar as inquietações que traz à baila, como a tentativa de compreensão das diferenças entre os povos através da citação da experiência individual de um índio Terena, exemplificando a ideia de resistência frente a “imposições” civilizacionais, como a questão do consumo como padrão de inclusão social.

A reflexão que deixa, ao finalizar sua parte, entretanto, é importante e rica. Particularmente quando Santos e Faria (1991, p.17) afirmam que “[...] Primitivo ou selvagem ontem, bugre hoje – mas sempre indivíduo índio a resistir, muitas vezes sem outro recurso que [não] a violência contra a degradação da sua cultura e extinção da sua gente [...]”. Acrescenta, posteriormente, que a revolta poderia se repetir por outras vezes, até que, supostamente, fossem extintos os choques de cultura, a serem substituídos por uma relação mais dialógica entre os povos.

Embora (sobretudo falando a partir de uma realidade de duas décadas e meia posterior à edição do livro, o que proporciona a quem emite posicionamento uma posição um tanto confortável – se bem que pouco justa – para tecer determinadas considerações) perceba que a esperança de ver superados os conflitos entre povos diferentes de Santos tenha sido apenas uma quimera, não tendo se realizado ainda neste início de século, sua fala sobre a ideia de resistência pode ser considerada como uma interessante contribuição.

Não se pode ousar desconsiderar a dor e sofrimento causados pela mortandade resultante da ação de Caboré e seus companheiros em São José da Providência, mas concordo com o autor quanto à ideia de uma postura reativa, diante das situações a que foram expostos. Além disso, a violência empregada naquele ato também pode ser entendida não apenas como último recurso, mas enquanto um código que representa a tentativa de – com brutalidade – responder ao tratamento completamente inadequado e, posso dizer, violento, que era dispensado a eles, nos diversos aspectos já levantados até o presente momento.

Quanto à interpretação da professora Regina Faria, muito esclarecedora, sobre o livro, sobre o fato e, no caso deste trabalho, da metodologia utilizada.

Em um texto introdutório (que, a meu ver, deveria ter vindo anterior ao de Santos), a pesquisadora lança luz sobre alguns pontos de grande importância que serão tratados, explicando desde a origem do projeto que originou a obra; a metodologia de trabalho (justificando a necessidade e a importância assumidas por ele, no contexto das lutas pela terra no Maranhão¹¹³), a redação do texto resultante da pesquisa e sua contribuição à historiografia maranhense.

Assim, inicialmente a historiadora reconstrói a trajetória dos franciscanos no Maranhão, evocando as informações sobre a presença destes já nas primeiras tentativas de fixação dos franceses no atual litoral do estado, transitando por vários momentos dessa empreitada. Em sua explicação, vai tecendo sua escrita construindo um “diálogo” (compreensivelmente, tendo em vista a conjuntura em que foi produzida) entre as questões que levaram ao *Conflito de Alto Alegre* e a situação conflituosa em processo, na época da sua redação.

3.3.5 Cláudio Zannoni e os Jornais Maranhenses sobre o Conflito de Alto Alegre

Italiano de nascimento e no Brasil desde o final da década de 1970, o historiador, sociólogo e antropólogo Cláudio Zannoni fez importantes contribuições a respeito do consagrado pela historiografia maranhense, o *Conflito de Alto Alegre*. Estudioso da temática indígena brasileira e especialmente maranhense, durante algum tempo, manteve estreitos laços com a Igreja Católica. Ingressou em 1983 como Membro do CIMI (Conselho Indigenista Missionário – órgão importante na defesa dos direitos dos indígenas e na proteção desses povos, do qual chegou a ser coordenador entre 1985 e 1993 e a que ainda é ligado atualmente) e desenvolver trabalhos na região centro-sul do Maranhão, destacadamente em Grajaú, Arame e Barra do Corda.

A presença nessa área oportunizou a Zannoni o contato com povos das etnias ali residentes, mas, destacadamente, uma interface com os Tenetehara-Guajajara, de quem se tornou profícuo estudioso. Sua formação acadêmica permite perceber claramente o empenho em compreender a organização socioeconômica, políticas e

¹¹³ Envolvendo Tenetehara-Guajajara, posseiros e frades.

culturais. Considerável parte de sua produção desde a graduação (em especial Tenetehara-Guajajara) emerge frequentemente.

Dos vários trabalhos publicados por este autor, escolhi dois que considero ter uma dimensão mais ampla, no sentido de fornecer explicações sobre os Tenetehara-Guajajara com suas idiossincrasias e acerca do que se construiu como memória e/ou modelo explicativo do *Conflito de Alto Alegre*. Um deles, publicado em 1998, *O “Massacre de Alto Alegre” na Imprensa Maranhense*, o outro, *Conflito e Coesão – O Dinamismo Tenetehara*, de 1999, é um livro publicado pelo CIMI.

Minha interpretação acerca do que Zannoni produziu iniciar-se-á pela obra que publicou por último. Justifico esta escolha pelo fato de que a natureza do próprio trabalho apresenta uma verticalização mais contundente, maior do que aquele que o precedeu. Acrescento como explicação a essa opção o fato de que o artigo dialoga mais diretamente com meu tema de estudo, o que, por razões de organização de meu texto, torna mais fácil a compreensão.

Claudio Zannoni (1999) constrói, de forma bastante didática, um estudo sobre a dinâmica de vida do povo Tenetehara-Guajajara, através de um trabalho teórico-etnográfico. Inicialmente faz um “inventário” das fontes/bibliografia utilizadas, incluindo as fases de cada um desses documentos conforme a periodização tradicional que se costuma encontrar da História brasileira, ou seja, ele lista, separadamente, o que foi produzido durante colônia, império e república e o que outros teóricos e pesquisadores produziram sobre a etnia.

A obra tem uma organização interessante quanto aos capítulos, considerando o ponto que pretende alcançar, pois demonstra sinteticamente a trajetória de vida de um Tenetehara-Guajajara, desde a gravidez até à vida adulta. Para tanto, dentre outras questões, analisa mitologia, relações sociais (intra e inter-étnicas), política, economia e relações com o espaço, com o intuito de facilitar a compreensão sobre algumas peculiaridades daquele povo, como seu modelo de família, a chamada “família extensa”¹¹⁴, e como a convivência com o conflito – temática central para ele – contribui para o equilíbrio do modelo familiar.

¹¹⁴ Esse conceito já era enunciado na década de 1950 por Wagley e Galvão. Outros estudiosos, como Mércio Gomes também se debruçaram a respeito dessa temática. Segundo o que depreende de Zannoni (1999), a sociedade Tenetehara-Guajajara estrutura-se, em sua base, na “família extensa”. Esta, por sua vez, é formada por determinado quantitativo de famílias simples reunidas reciprocamente por laços de

É neste contexto, de tentativa de entendimento do lugar do conflito na sociedade Tenetehara, que Zannoni (1999) aborda os confrontos inter-étnicos dos quais esse povo acabou sendo parte, com destaque para o *Conflito do Alto Alegre* e o que ele chamou de “Reconquista da Terra”¹¹⁵.

O conflito de 1901, Zannoni (1999) denomina como Revolta dos Tenetehara e procura conferir a ele uma perspectiva multifacetada de entendimento, vencendo modelos explicativos que opõem apenas índios versus religiosos capuchinhos. Elenca, na realidade, um conjunto de outros elementos culturais, sociais, territoriais e econômicos que estão, segundo ele, na base da compreensão desse processo, muito embora não tenha chegado a delongar-se tanto em sua explanação sobre eles.

É interessante a forma como o autor pontua o alcance que o conflito teve na região, tanto no aspecto territorial quanto em seu significado, ao revelar as questões que estiveram envolvidas na origem do processo e quando Zannoni (1999, p.175) afirma que a revolta “embora não tenha tido a participação de todas as aldeias, atingiu a todas indistintamente, e não somente na região de Barra do Corda: ela teve repercussões na região de Grajaú, Zutiwa, Pindaré e Gurupi, isto é, todas as regiões habitadas por Tenetehara.”.

A grande repercussão do fato nessas regiões, inclusive, vem ao encontro do que já havia sido referendado em outros momentos desta produção e da memória que se construiu, desfavorável aos indígenas. Ressalto que, neste ponto, da construção da memória, atuaram, além das forças aludidas anteriormente (como a Igreja), a da produção de informações pela imprensa. Este é outro objeto de estudo do pesquisador, cujo trabalho voltado à temática já fiz referência.

Os primeiros escritos do autor no artigo *O Massacre de Alto Alegre na Imprensa Maranhense* demonstram a tônica das consequências desse processo na região. Claramente, Zannoni (1998, p. 101) afirma isto ao revelar que:

parentesco. Ela se constitui a partir do matrimônio entre as filhas do chefe da família e indivíduos próximos, de outras famílias. Assim, elas trazem trabalhadores masculinos para dentro do grupo familiar, levando o marido a “deslocar-se” de sua família de origem, para a da esposa. Acrescento que se considera como fator determinante para a formação de uma família extensa possuir um certo número de filhas moças que tenha participado do ritual da puberdade, a “festa da menina moça”.

¹¹⁵ Conflito com não índios, subjacente ao *Conflito de Alto Alegre*.

“O Massacre de Alto Alegre”, episódio popularmente conhecido e lembrado em todo sertão maranhense, é ainda uma página obscura na História do Maranhão e que tem rendido prejuízos aos Guajajara, aos quais a população de Barra do Corda e Grajaú devota profundo ódio. De certa forma, essas duas cidades foram palco do acontecimento.

Zannoni (1998) volta-se, primordialmente, para a análise do discurso presente nos jornais da época, no que se refere ao *Conflito de Alto Alegre*. Particularmente, serviram à pesquisa do estudioso dois jornais: O Norte, jornal republicano editado na própria cidade de Barra do Corda e “*relata os fatos em primeira mão*”, conforme Zannoni (1998, p. 105), e o Diário do Maranhão, jornal de São Luís, ligado ao Governo republicano e que, ainda de acordo com Zannoni (1998, p. 105), transcreve em primeira mão os telegramas de comunicação entre as autoridades da região do conflito, o Governo de São Luís e a tropa enviada para a área do conflito. Na visão do autor, existe a tessitura de certa controvérsia entre esses periódicos.

A primeira discordância aparente entre as duas publicações, no que tange à conjuntura do conflito, é referente à opinião quanto à necessidade (ou não) de intervenção do Estado no conflito com a finalidade de reprimir os indígenas. Posso (talvez a como ilação) dizer que a proximidade com os indígenas; a disputa constante pelo espaço e, de certa maneira, a importância dos padres capuchinhos na região – como representantes de uma poderosa instituição – e o papel representado por eles para a elite local sejam indícios importantes para explicar uma marcante característica do jornal O Norte, que era a defesa da repressão e da violência do Estado para “controlar” os ditos selvagens.

O Diário do Maranhão, por seu turno, era partidário de uma abordagem diferente do Estado para a questão, defendendo que o governo não usasse violência, para que os índios voltassem pacificamente a suas aldeias, embora o autor não revele qual seria, na visão daquele jornal, a alternativa para apaziguamento da situação na região, além da instrução para que os padres devolvessem os filhos dos índios e que as forças armadas da região fossem colocadas apenas em posição defensiva, não ofensiva.

Outro ponto de discórdia, segundo o autor, envolvendo tanto diferentes redatores dentro dos periódicos (dos mesmos, uns com os outros) quanto entre os dois principais citados por ele, é a questão da catequese indígena. Por um lado, O Norte era grande defensor da catequese, chegava a sustentar que a sublevação indígena seria

resultado de ingratidão e não reconhecimento, pelos Tenetehara, do “bem” que lhes faziam os lombardos.

Já o jornal O Diário do Maranhão não chegava a demonstrar um consenso entre os que redigiam suas matérias. A princípio, um deles, Araújo Costa, afirmava, aparentemente embasado em uma ideia distorcida de determinismo-darwinismo, que a catequese fazia-se desnecessária porque a evolução encarregar-se-ia de eliminar os indígenas e que, dessa forma, a ação dos lombardos seria diretamente responsável pela violenta reação que resultou nos fatos de 13 de março de 1901, inclusive fazendo a comparação de que se os irracionais têm amor aos filhos, certamente, os índios também haviam de tê-lo e, portanto, iriam reagir ao processo.

Ainda no periódico ludovicense, O Diário do Maranhão, M. dos Reis Carvalho redigia com opinião diversa, afirmando a necessidade de que a catequese ocorresse como forma de civilizar os índios. Defendia que “ignorantes e selvagens” deveriam ser educados, instruídos e convertidos, o que seria possível através dos ensinamentos da religião.

Nota-se, neste ponto, que qualquer que fosse o destino dado aos indígenas (como se aqueles não tivessem capacidade de autodeterminação), apontados pelos jornais, nenhum tinha como propósito de considerar o interesse, tampouco o bem estar dessa população, pois nem o extermínio que resultaria da “evolução”, muito menos o processo de catequese com a finalidade de aculturar e garantir a ocupação de espaços pertencentes aos grupos nativos (Tenetehara, particularmente) mostram-se como algo favorável a eles.

Questões metodológicas adjacentes à presença capuchinha na região e seu trabalho, de maneira geral e com os meninos e meninas Tenetehara, também aparecem como elementos de discussão entre essas publicações. Tais discussões, certamente, podem ser extremamente úteis àqueles que, porventura, desejem buscar as origens (ou possíveis razões) do conflito.

No caso deste trabalho, prefiro me ater à outra questão que, pelo que se lê nos trechos transcritos por Zannoni (1998), traduz de forma muito clara o que se pensava do indígena no início do século XX e que alimentou (e ainda o faz, certamente) as concepções sobre os Tenetehara. Mais ainda, independente do posicionamento em relação às questões do trato, o que se lia nesses periódicos servia para fortalecer a imagem dos índios como selvagens e, por conseguinte, sua culpabilização por episódios

como o que ora pesquiso e a exclusão a qual a população é submetida pela sociedade dita civilizada.

3.4 “O texto em movimento”: o *Conflito de Alto Alegre* nas lentes de Murilo Santos

Um importante lugar de memória criado mais recentemente e reproduzido como representação mais “comum” da Revolta do Alto Alegre é o filme-documentário¹¹⁶ produzido, dirigido e escrito por Murilo Santos. Graduado e licenciado em Artes pela Universidade Federal do Maranhão, onde é professor do Departamento de Artes, o fotógrafo, documentarista e cineasta, ainda hoje atua profissionalmente bastante ligado às produções cinematográficas, documentários, cobertura de eventos e trabalhos de movimentos populares. Ele me concedeu entrevista na Igreja Nossa Senhora da Penha (Anjo da Guarda – São Luís/MA), onde participava e fazia cobertura de um encontro de comunidades eclesiais de base do Maranhão.

Antes mesmo de iniciar a análise do documentário, convém revelar que, a princípio, a temática abordada pelo autor e a forma de sua expressão dialogam diretamente com seu engajamento em alguns lugares sociais e culturais. Aparecem, em seu histórico profissional e de interesses, a grande inclinação à escolha, dentre os ramos da arte, pela fotografia e cinema e, por sua participação em importantes movimentos, que recorrentemente ligam seu trabalho a temas ligados à cultura, questões sociais, causa indígena e disputas pela posse da terra.

Desde os anos 1970 e 80, Santos é um nome significativo dentro dos movimentos sociais e culturais no Maranhão, sendo responsável por curtas-metragens¹¹⁷ e outras produções. Seu envolvimento com tais causas teve interferência direta na opção pelas temáticas por ele abordadas em suas filmagens, das quais o filme-documentário *O Massacre de Alto Alegre*, talvez, seja a mais conhecida – na região centro-sul do Maranhão, certamente.

¹¹⁶ Esta definição dá-se por ser uma representação em forma de dramatização, em alguns trechos da obra, e de narrativas baseadas em documentações, de caráter mais informativo, em outras.

¹¹⁷ Um deles, a propósito, pouco conhecido, também aborda o Conflito do Alto Alegre. Infelizmente, Murilo Santos não conseguiu localizá-lo em seus arquivos para que eu pudesse assisti-lo.

O acirramento pela disputa das antigas terras de São José da Providência entre aqueles grupos e a certa recorrência do tema moveram-no a idealizar uma produção cinematográfica, resultando em um filme – menos conhecido que o documentário que me serviu de fonte e foco de interesse para a entrevista –, intitulado Na Terra de Caboré.

Este filme, de acordo com Santos, não alcançou a profundidade desejada no que concerne à abordagem das questões nodais do conflito, muito embora, segundo suas palavras, tenha sido bastante enfático quanto à construção da figura do Caboré, que – ainda de acordo com o entrevistado – era um elemento então a ser resgatado¹¹⁸ pelos seus congêneres, tendo em vista que a discriminação existente naquela região com as populações indígenas levasse a um certo silenciamento quanto às figuras históricas significativas para os povos nativos. Reconstruir essa figura, portanto, equivalia a ressignificar a questão, buscando uma positivação da ideia do nativo e de sua autoimagem.

Ainda que com o “mérito” da ênfase na figura de um dos (senão o principal) líder da rebelião do Alto Alegre, o filme Na Terra de Caboré não explorou suficientemente algumas questões que, segundo o autor, continuavam a inquietá-lo. Nas suas palavras:

[...] *pra* encurtar a História no filme, tinha, tinha uma (pensando), duas questões, é, (pausa), intrigavam no filme, uma era que um filme assim, é (pensando), que eu não é, (pensando), ir mais fundo nas causas nos problemas e tal, nem nesse alto alegre também, nesse outro filme do massacre também não foi, então não tem isso aí, é (pensando), mostra várias coisas mas, tem a (pensando), qual foi a causa qual foi a conclusão, (pausa), e, e eu sempre pensei em fazer um trabalho que fosse mais além, que mostrasse os vários lados que desde aquele primeiro filme Na Terra de Caboré, aí, é (pensando), no, é (pausa), com o passar do tempo ficou na minha cabeça, foi crescendo essa, (pensando), essa preocupação, essa, essa (pensando), essa visão de que nessa História um grande vilão é o Estado brasileiro, que vai lá falar com a Santa Sé e pede os padres que venham, como funcionários digamos assim, a, é (pensando), pra trabalhar com os índios numa proposta, isso não tá colocado no filme mas na região, aquela região que chamava região dos pastos bons ficou um município com esse nome, (pausa), tava se desenvolvendo então, uma das coisas que eu, o conjunto das coisas que eu li que percebi é que a ação dos padres que, é (pensando), em geral, é (pensando), substituiriam funcionários do governo com muito mais, muito mais abnegados inclusive, como

¹¹⁸ O termo “resgatado” é usado pelo próprio Murilo Santos, quanto ao desejo de reconstrução e reinterpretção do papel do Caboré, a partir da visão dos Tenetehara-Guajajara.

coloca aquelas cartas que mostra no filme que, foram publicadas pouco antes do, da conclusão do filme né e eu coloquei mostrar que eles queriam morrer fazia parte dessa, do carisma, não sei se é isso que se chama é, é (pensando), dá a vida por aquelas pessoas e tudo mais, e (pensando), e isso serviria ao estado pra, talvez desenvolver a região, formar mão de obra enfim aí é uma complexidade muito grande...” (Entrevista – Murilo Santos – transcrição pág. 5)

A ideia de que algo tenha “faltado” e a oportunidade de realizar uma obra de complementaridade levaram-no a idealizar o filme que motivou a entrevista que me concedeu, com duração de uma hora. Conversamos sobre alguns pontos da produção. Procurei concentrar a conversa, por ocasião da audiência, em elementos que considero mais reveladores, no tocante ao que seu produto representa para este trabalho: como tomou conhecimento do fato; suas intenções com o texto representado; a composição da equipe; o financiamento; a repercussão entre índios e não indígenas e suas próprias impressões com o resultado do que ele realizou.

Nossa interlocução foi muito rica, esclarecedora, mas – segundo minha leitura – com momentos de certa tensão permeando a fala do autor, sobretudo quando se tratou das formas de entendimento da obra e, acerca disto, principalmente pelos indígenas. Metodologicamente, optei por não realizar uma arguição com perguntas feitas a respostas “fechadas” e deixei que o entrevistado pudesse dar vazão a tudo que tinha a relatar sobre o filme-documentário, limitando-me a lançar questões iniciais e fazer poucas interferências. Essa forma, aberta, possibilitou-me uma melhor apreensão de minúcias que desejava captar, para além do que se pode observar na tela, ao assistirmos *O Massacre de Alto Alegre* na representação de Murilo Santos.

O cineasta relatou que antes mesmo de pensar a realização da obra já conhecia, superficialmente, a História do Alto Alegre pelas coisas que se falava – mitificadamente, segundo o próprio –, mas a ideia de produzir um filme veio a partir da década de 1970 quando o país passava pelos “Anos de Chumbo” da Ditadura Militar e ele se achava envolvido com movimentos relacionados à Igreja, aos camponeses e aos indígenas.

Assim, a conjunção dessa complexidade com as inquietações pessoais de Santos o compeliram a buscar a realização de uma nova obra, esta já datada dos anos 2000 e que, em particular, interessa ao meu trabalho mais do que a que aludi até o presente momento. O olhar mais cuidadoso sobre o filme-documentário que representa *O Conflito de Alto Alegre* justifica-se porque, hodiernamente, há certa circularidade

deste vídeo na região (e fora dela, tendo em vista o mesmo estar, inclusive, disponível no YouTube), além do fato de que a absorção de um texto audiovisual é mais simples e popular do que de algo escrito.

Na realidade, considero que, dos materiais que se produziu sobre o *Conflito de Alto Alegre*, o que mais comumente “forma opiniões” é o filme-documentário. Ao conversar com pessoas nas ruas, sobretudo jovens – é importante ressaltar esta questão – é quase unânime, entre os que têm conhecimento sobre o fato, o relato de terem assistido ao vídeo produzido por Santos, mais do que o acesso a qualquer outra obra produzida sobre o tema, transformando a produção no mais importante veículo formador de ideias, juízos de valor e, considero, de memória, alçando-o a um patamar superior, no quadro das obras dedicadas a versar sobre o tema que abordo nesta pesquisa.

A produção do filme-documentário de pouco mais de 55 minutos data de 2005¹¹⁹ (ficha técnica nos anexos). De acordo com um dos blogs especializados em cinema pesquisados¹²⁰, diz-se da obra que:

A História é contada a partir do recurso a documentos e à memória oral de índios Tenetehara/Guajajara, de religiosos e de outros envolvidos, além do depoimento de antropólogos. O documentário utiliza, também, como forma de representação dos acontecimentos, cenas dramatizadas, com a participação de atores e figurantes. Essas cenas foram roteirizadas a partir das versões sobre o conflito encontradas em documentos, jornais e em cartas de religiosos.

Inevitavelmente, a produção mostra-se impregnada das fontes que lhe embasaram – sobretudo aquelas mais ligadas a uma visão pertencente à Igreja Católica. No decorrer da entrevista com o cineasta, pude perceber que seu discurso torna-se particularmente tenso quando aborda a questão de como o filme foi recebido no seio da comunidade indígena Tenetehara-Guajajara.

Ainda que o início do filme-documentário seja a cobertura de um ritual de passagem dos índios Tenetehara-Guajajara, com um depoimento de uma índia, que discorre – no princípio e no fim do vídeo – sobre a importância da manutenção da cultura, e que haja ainda outras duas passagens em que são entrevistadas lideranças

¹¹⁹ Dados do http://cmais.com.br/cedoc/acervo/videos_be44556_0_02_37.html. Acesso em 07/10/2015.

¹²⁰ Disponível em: http://olharpanoramico.blogspot.com.br/2006_04_01_archive.html. Acesso em 07/10/2015.

indígenas, o alegado recurso à “*memória oral de índios Tentehara-Guajajara*” parece ter espaço menor na obra que as formas mais tradicionais de “contar” a História da contenda. Por mais que o cacique Celestino – habitante da aldeia Crioli¹²¹ – seja uma figura impactante no filme (contando a sua versão e lançando questionamentos interessantes e pertinentes sobre o tema), sob um olhar mais leigo (obviamente o que é mais comum) a obra parece pender para a reprodução do discurso da Ordem Capuchinha.

Esse entendimento também chegou ao conhecimento do próprio Santos. Após tecer a trajetória a partir da qual concebeu o filme, explicando as questões que desejava abordar no seu “texto audiovisual”, perguntou-me se sabia que a obra não era aceita pelos índios. Eu, na época da entrevista, ainda não tinha uma informação concreta sobre isso, embora suspeitasse. Segundo o cineasta, a construção de cenas de violência, a trilha sonora e a linguagem utilizadas, como um todo, possuem uma simbologia que não foi captada – por suas peculiaridades – da maneira como então desejava.

As cartas e a própria entonação do áudio da sua leitura para descrever os nativos deveriam expor a contradição entre uma suposta abnegação e sacrifício dos religiosos e a maneira como estes enxergavam os indígenas, retratando-os de forma depreciativa e com um olhar evidenciando grande preconceito, inclusive comum aos religiosos da época, que pouco ou nada compreendiam acerca de diversidade cultural e respeito a essa diversidade, inclusive considerando estar imbuídos de um ideal que tinham como superior e não deixava espaços para qualquer tipo de alteridade.

A trilha sonora – transitando entre o sacro (nas cenas relativas à Igreja) e o profano/tradicional (na retratação do momento do confronto), sobretudo no que tange à dramatização dos trabalhos dos religiosos – também tem o sentido de expor o paradoxo entre uma missão envolta em uma aura de santidade e sentimentos – humanos – de rejeição às populações com as quais os missionários vieram trabalhar.

Longe desse entendimento, os povos da etnia Tenetehara-Guajajara absorveram, segundo o autor, sem a devida compreensão das minúcias de sua obra, a linguagem do texto como algo a lhe depreciar ainda mais, negativando sua História e identificando-os com atitudes de vingança, violência e selvageria. O que deveria,

¹²¹ Erigida no local da missão de São José da Providência. Ainda se encontra as ruínas das construções da Ordem Capuchinha naquele lugar.

portanto, ser uma forma de promover o desmonte de uma visão desfavorável, por conta desta situação, tornou-se, na visão indígena (e popular), algo a reforçá-la. Em entrevista, afirma que:

[...] Então é isso daí, (pausa), o que acontece é o seguinte... esse filme que, ultrapassasse essa questão [...] eu achava que tinha que ser colocada, outra questão, essa questão do estado e tudo, a outra questão é quando eu fui, com o passar do tempo do filme antigo, diz até o momento, o texto foi feito por um jornalista naquele período a gente fazia mais ou menos a ideia do texto e convidava uma pessoa pra fazer texto, texto em narrativa, e ele botou assim que tudo que o Caboré passou, aí botou agora é hora da vingança de Caboré, e eu achei que aquele, é (pensando), e isso colocou no texto de outro filme, depois dessa outra versão mas eu não queria colocar, passar a ideia, de que a atitude do Caboré, liderando, seja proveniente de uma vingança, até eu via nos debates vingança é um motivo torpe, não sei o quê e tal, e antes de fazer um filme eu estava muito entusiasmado em pegar essa figura do Caboré, aliás esse movimento, como um movimento, (pensando), se não, (pausa), próximo, como um, (pensando), como um movimento que não fosse apenas uma briga dos empregados de uma fazenda com o, fazendeiro, porque assim a, (pensando), a Igreja também cobrava um aforamento de trabalho etc, e que também não fosse movido apenas por vingança, mas aí eu fui revendo uma vingança pessoal né?! e várias, várias, é (pensando), situações chegaram aquele momento, a gente tem prazo pra entregar o filme que num deu pra, elaborar melhor isso, que é o seguinte, é (pensando), nessa, me diziam assim, (pausa), que todo conjunto que vi e falei, ó não é um movimento nativista, não é o maior, ó eu queria fazer assim um Caboré como líder, e (pensando), inclusive a questão da violência que é colocado no filme, né?! é porque esse filme é super rejeitado, totalmente rejeitado pelos índios né?! pelos indígenas, *cê* sabe disso né?! (Entrevista – Murilo Santos – transcrição pág. 6 e 7)

A população, em geral, não parece unanimemente fazer uma leitura muito radical no sentido da “condenação” dos Tenetehara-Guajajara. Nas oportunidades em que conversei com aqueles que já haviam assistido ao filme, percebi que em parte – em ligeira maioria – há os que concordam com essa visão dos indígenas, sobre como eles é desfavorável. Porém, também se afirma que a produção mostra a incompreensão da Igreja quanto à maneira de viver dos autóctones e de como isso foi um dos pontos determinantes para que o conflito acontecesse e ainda da interferência de empresários e proprietários rurais locais como “intermediários” da questão, sendo uma espécie de

insufladores da hostilidade contra a missão, o que, na visão desse grupo, é uma forma de “aliviar o peso da culpa” da Ordem Capuchinha sobre o conflito¹²².

O filme de Murilo Santos, a despeito das críticas e elogios que lhe são direcionados, deve ser posicionada como toda obra. Filha de seu tempo, resultante das experiências do autor e naturalmente – como qualquer outra – de caráter limitado por diversos fatores (segundo minha avaliação e o que pude obter de informações na entrevista), que vão de tempo para produção, limite de duração do documentário – que exige corte e edição de várias cenas –, restrições orçamentárias até o próprio respeito a uma instituição do porte da Igreja Católica, então representada na participação da Ordem Capuchinha no conflito.

Certamente, ainda que considerando os limites que são inerentes a uma obra desta natureza, a abordagem das questões trabalhadas poderia ser mais profunda, o posicionamento quanto à questão indígena – que era o intuito inicial do autor, segundo o próprio – mais claro e as representações feitas, talvez, seguirem a um padrão diferente, o que de certo “agradaria” muito mais aos povos e movimentos ligados à questão do Índio.

Contudo, por justiça é conveniente ressaltar que se trata de uma obra resultante de pesquisas, de opiniões avalizadas, inclusive por pesquisadores de reconhecida competência e conhecimento sobre as demandas indígenas, particularmente as ligadas ao Tenetehara-Guajajara e ao *Conflito de Alto Alegre*. Assim, mesmo com seu caráter parcial e, portanto, incompleto possui valor informativo importante.

Quanto à relação com a memória, pelas possibilidades interpretativas da obra, reafirmo, não claramente de acordo com as intenções alegadas pelo autor, ela termina por, muitas vezes, produzir um efeito contrário às finalidades a que se propôs. Se não culpabiliza diretamente os indígenas, também não constrói de forma clara na sua exposição uma versão que facilite o acesso a um discurso que represente a tentativa de quebra de uma visão mais tradicional de confronto e revanchismo, o que alimenta uma rivalidade entre índios e não índios e, de certa forma, dependendo da interpretação escolhida, contribui para a manutenção de uma visão negativa sobre os nativos.

¹²² A meu ver, essa versão reafirma em parte o discurso da igreja, mas também reduz a culpabilização dos indígenas, sendo uma espécie de tentativa de conciliação de forças. De toda maneira, ela transforma os Tenetehara-Guajajara em meros instrumentos, invalidando ou desvalorizando as razões pelas quais lutaram e, desta forma, também acaba por lhes ser depreciativa.

4 A MEMÓRIA LOCAL E O SILÊNCIO ENSURDECEDOR DAS MEMÓRIAS INDÍGENAS

A partir deste ponto da pesquisa, discutidas algumas visões produzidas acerca da insurreição Tenetehara no Alto Alegre, chego ao inevitável momento de realizar uma discussão a partir da visão dos nativos – uns e outros, Tenetehara-Guajajara e Canela. Nessa perspectiva, entendo ser essencial que seja projetada maior luz na questão fundamental do trabalho, que é o de avaliar o confronto das memórias existentes sobre o fato.

Muito embora esta análise não se proponha a um esgotamento da questão – antes, é um alerta para as possibilidades existentes –, considerando o que já foi (e por quem foi) dito neste trabalho, as interlocuções com os nativos da região é uma forma de abordagem um tanto mais aguda que em outros já produzidos. Embora outras pesquisas já tenham trabalhado com entrevistas, o ineditismo desta dá-se exatamente no trato das memórias que circulam (ou não) a respeito do fato entre as populações das aldeias que circundam Barra do Corda, mais especificamente o que pensam as diferentes etnias, quais os pontos de convergência e afastamento em suas narrativas e as representações que constroem do fato.

Por outro lado, para que se possa ter uma melhor visão do embate de visões que proponho apontar, serão colocadas, ainda neste capítulo, marcas da memória da população local e formas através das quais esse grupo vê o fato, pelos olhos de dois professores-historiadores locais que deram um tom interessante acerca da discussão, sendo complementadas por um levantamento quantitativo, que oportunamente será citado, a respeito do conhecimento dos moradores da cidade sobre o fato.

Outro importante conjunto de “lembranças-discurso”, o da Igreja Católica, já foi referenciado na construção de obras, estratégias de reprodução e no posicionamento da própria instituição, discutidos no capítulo anterior, mas novamente aparecerá pela necessidade de colocar frente a frente com memórias subterrâneas – neste caso as dos indígenas – com uma construção tão poderosa quanto a da Igreja.

O título deste capítulo, desta forma, é muito sugestivo: no contexto da memória local, por que as indígenas silenciam? a quem, como e por que? – as respostas a essas perguntas, assim considero, são o cerne do trabalho. Muito do que imaginava ao principiar esta pesquisa foi sendo “refinado”, várias ideias sendo modificadas ou

ressignificadas, mas considero que ao ouvir os indígenas pude fazer reflexões mais ricas a respeito do que pensava.

As memórias dos indígenas – “subterrâneas” –, praticamente desconsideradas sobre o que se pensa na cidade e região centro-sul do Estado do Maranhão acerca do *Conflito de Alto Alegre*, “ensurdecem” os que com eles têm contatos para sua versão dos fatos e, nesse conjunto, pode-se enumerar habitantes das cidades próximas, pessoas que passam pouco tempo em Barra do Corda, indivíduos que conhecem a História através do olhar da Igreja e, de forma chocante, muitas vezes, os próprios indígenas.

Ao não se possibilitar a circularidade do discurso indígena, sobrepujado por outras falas, em função de diversas questões que já foram levantadas, promove-se, com esse silêncio parcial, em muitas oportunidades, uma espécie de quebra da continuidade das memórias em alguns grupos, tanto de Tenetehara quanto de Canela, a quem se fez as necessárias referências no capítulo I.

Por extensão, quanto menos se discute isso entre eles, menores serão as possibilidades de que se tenha uma visão a mais – sem o propósito maniqueísta do certo ou errado – daquilo que aconteceu. No decorrer do trabalho de campo que serviu para embasar, com a “documentação oral” utilizada nesta pesquisa, tal situação ficou muito fortemente marcada, como se verá mais adiante.

Assim, nesta etapa, tratarei das narrativas orais dos Tenetehara-Guajajara e Canela, como representação do que seu imaginário e memórias fazem do *Conflito de Alto Alegre*, com algumas transcrições das falas dos mesmos (e, por conseguinte, uma discussão sobre o confronto delas com o que se diz no imaginário tradicional da cidade, que reforça a ideia consagrada de “massacre” e todo o conjunto de ideias a ele ligadas).

4.1 Que pensam os Tenetehara-Guajajara e Canela?

Ao se iniciar este trabalho, como já afirmado, tanto quanto a curiosidade sobre o problema levantado, havia uma série de ideias muito concretamente construídas em mim sobre a temática que pesquisei. A princípio, minha maior fixação era uma busca pela “verdadeira História” do *Conflito de Alto Alegre* – deveria haver e estar recôndita em alguma fala inédita. Debruçava-me com muito empenho sobre todos os materiais, narrativas e o quanto mais fosse referente ao tema nessa “garimpagem”.

Creio até ser natural o interesse mais exasperado sobre um tema com o qual se desenvolve uma afinidade até que ele seja escolhido como seu objeto de pesquisa. Todavia, algo ainda continuava a incomodar, mesmo após a leitura de vasta documentação sobre o tema: a busca pela tal “verdadeira História”. Seria possível? Conceitualmente e metodologicamente, a consciência de historiador compelia-me a lembrar que a História é uma representação, ou, como afirma Sarlo (2007, p.12), “as visões de passado [...] são construções” e, como tal, a construção de uma verdade absoluta é algo que se encontra para além de todas as possibilidades de meu labor. Com os pés mais presos ao chão da realidade de minha pesquisa, passei a procurar formas para construir representações possíveis.

Assim, minhas leituras e o processo de maturação das ideias que fui acumulando e sobre as quais refletia foram consolidando o seguinte entendimento: se de um lado a verdade absoluta seria inalcançável, por outro, a possibilidade de emergência de diferentes narrativas seria algo concreto. As entrevistas que foram realizadas com indígenas das duas etnias, com todas as suas especificidades, muito me ajudaram e ensinaram, passando a ser analisadas a seguir.

Basicamente, minha metodologia de pesquisa consistiu em realizar incursões em aldeias e abordagens aos indígenas no espaço urbano de Barra do Corda. Na realidade, questões burocráticas de liberação para atuação nas áreas de reserva impediram-me de estar presente no espaço de vivência dos Tenetehara-Guajajara e Canela, sendo as interlocuções citadas neste trabalho resultado de audiências realizadas na cidade¹²³.

123 Realizei solicitação à FUNAI para liberação do acesso às terras indígenas através da solicitação nº 1209/2015/SIC/OUVI/PRES/FUNAI-MJ, tendo como resposta da Ouvidoria um e-mail do Orgão Federal, em 08/06/2015, informamos que os direitos indígenas são preservados por leis específicas, dessa forma, o ingresso em terras indígenas encontra-se regulamentado, na FUNAI, pela Instrução Normativa nº 001/PRES/1995, a qual autoriza a entrada Terras Indígenas somente para fins de pesquisa científica, bem como pela Portaria nº 177/PRES/2006, que trata dos direitos autorais e uso de imagem indígena. Mencionaram que tal planejamento requer a avaliação dos benefícios, o estabelecimento de critérios de realização de estudos socioambientais e socioculturais, conforme orientação do Ministério Público Federal, a exemplo de outras localidades onde ocorre a prática de pesca esportiva/visitação turística. Ponderei a importância da pesquisa, o interesse para a população Tenetehara-Guajajara, o mérito científico do trabalho e obtive como nova resposta um rol de documentos e exigências que, diante das condições da realização da pesquisa, tornavam-se impossíveis de cumprir, haja vista minhas limitações orçamentárias e a duração do curso no PPGHEN. A saber, a resposta quanto às exigências incluía encaminhamento do meu projeto de pesquisa para autorização de acesso do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional- IPHAN, Departamento de Patrimônio Imaterial, envio do projeto de

Uma vez realizado o primeiro contato, procedia a uma breve conversação e, ato contínuo, com autorização dos meus interlocutores, iniciava a entrevista com gravador de voz, na maioria das vezes, sem registros fotográficos. Não possuo um número preciso, mas seguramente foram mais de cinquenta os indígenas que declinaram das investidas para uma tentativa de entrevista, apenas considerando a conversa inicial sobre o tema e a finalidade da pesquisa.

Muitos outros sequer pararam para dar atenção. Tentei ainda, para efeito de um dado que fornecesse um contexto mais pontual, aplicar questionários fechados acerca do conhecimento dessas populações sobre o evento que originou as questões do meu objeto de pesquisa. Também não obtive grande sucesso. Ainda assim, mesmo ante os entraves

pesquisa para ser submetido ao sistema Comitê de Ética em Pesquisa/ Comissão Nacional de Ética na Pesquisa – CEP/CONEP, conforme Resolução nº 196/96 do Conselho Nacional de Saúde - CNS, do Ministério da Saúde, e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico-CNPQ, do Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação-MCTI, para parecer de mérito científico, conforme RN-009/1987 do CNPQ. Aquisição de Autorizações de Ingresso em terras indígenas (que são de competência exclusiva da presidência da FUNAI, após a devida instrução do processo administrativo nos termos das referidas normativas, observando-se a anuência prévia dos representantes dos povos indígenas envolvidos, conforme dispõe os artigos 6º e 7º, convenção 169 da OIT). Ainda, informava que para a abertura do processo fazia-se necessário encaminhar a solicitação de ingresso em terra indígena para a presidência da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, com o prazo mínimo de trinta dias, bem como a documentação exigida nas normativas supracitadas. Os documentos exigidos para a abertura de processo administrativo de ingresso em terras indígenas, por sua vez, eram, para a realização de pesquisa científica: carta de solicitação de autorização de ingresso em terra indígena endereçada a presidência da FUNAI (documento original); carta de apresentação do pesquisador, por parte de seu orientador de pesquisa; documento da instituição que comprova o vínculo do pesquisador com a instituição; cópia dos documentos pessoais do pesquisador e equipe, quando for caso; currículo do pesquisador; cópia do projeto de pesquisa; cópia da carteira de vacinação com anotação de vacina contra febre amarela; atestado médico de não portador de doença infectocontagiosa (documento original). Para realização de atividades de uso e exploração de imagens, sons, grafismos, criações e obras indígenas, são necessários os seguintes documentos: carta de solicitação de ingresso em terra indígena endereçada a presidência da FUNAI, assinada pelo solicitante, pessoa física ou pelo responsável legal da empresa, quando pessoa jurídica (documento original); plano de trabalho com descrição detalhada das atividades a serem desenvolvidas, com datas de início e fim das atividades na terra indígena e informação exata da localidade, aldeia (s), onde será realizado o trabalho; cópias de documentos pessoais (RG e CPF) e cópia de passaporte com identificação e vistos de entrada no país, quando for estrangeiro (para todos da equipe); cópia da carteira de vacinação com comprovação de vacina contra febre amarela (para todos da equipe); termo de compromisso firmado entre o solicitante/responsável pelo ingresso em terra indígena junto à FUNAI; atestado médico de que o ingressante não possui moléstia infectocontagiosa, obrigatoriamente em português (documento original, para todos da equipe); contrato de direitos de uso de imagens, sons e grafismos, firmado em língua portuguesa, entre os titulares do direito e interessados (original). Havia ainda a observação de que documentos e informações complementares, como pareceres de órgãos reguladores de pesquisa científica e realização audiovisual poderão ser solicitados a qualquer tempo. Entendendo o caráter de medida protetiva aos indígenas e, por outro lado, minha impossibilidade de cumprimento em tempo hábil – considerando minhas outras atividades – das exigências, tive que optar pela pesquisa nas cidades.

que o trabalho de campo apresenta, foi possível coletar material suficiente para que se pudesse redigir esta etapa do trabalho.

A partir de então, será realizada uma análise daquilo que se conseguiu observar na pesquisa de campo. O que foi dito, o “não-dito”, os silenciamentos e reações dos que eram potenciais entrevistados, por exemplo, configuram-se como valiosas fontes para a composição do texto. Especificamente, a respeito do que foi falado nas audiências que consegui, será realizado um trabalho de confronto. Tudo que vai na mesma direção (inclusive – e principalmente –, o que estiver em sentidos contrários) será posto em discussão. Elegi, criteriosamente, quatro tempos extraídos das falas dos Tenetehara e Canela, quais sejam: “o silêncio”; “o conflito com suas origens”; “o heroísmo” e “o hoje”.

4.1.1 O silêncio: esquecido e o não dito

Antes de fazer um perfil das memórias indígenas acerca do *Conflito do Alto Alegre* (através de pontos temáticos de intersecção na fala de Tenetehara-Guajajara e Canela), motivado por questões que considero de ordem metodológica e cumprindo o dever de manter o leitor a par do processo que envolveu o trabalho de campo que foi posto em prática nesta pesquisa, creio ser adequado começar falando do que não foi dito.

Tão importante quanto perguntar o que tem a dizer, foi pensar quem tem e se há algo a ser dito por todos. É tão revelador o que não se diz quanto aquilo que se desvela em algumas falas, pois o que é esquecido ou não dito também é parte da construção da memória. Avalio isto a partir de duas perspectivas: a primeira delas, a termo de comparação, utiliza-se de Certeau (2007), ao analisar que o conhecimento que passa a circular, no meio acadêmico, obedece a regras “não-ditas” de uma instituição ou da academia, por exemplo. Assim como os grupos da academia possuem uma linguagem e significados associados a ela, que circulam nesse meio, sustentando um discurso do grupo, no meio social há normas “não-ditas” de narrativas e discursos adequados ou não à circulação, conforme interesse dos grupos socialmente dominantes. Em ambos os casos são inevitáveis os conflitos, pela disputa de legitimidade e controle e, ao mesmo tempo, de poder. A segunda é a investigação das demais razões pelas quais ocorre o silenciamento.

Durante o período de cerca de um ano em que foram realizadas as atividades de pesquisa de campo, mais particularmente as entrevistas – indistintamente, com índios ou não índios –, foi possível perceber algumas questões muito peculiares no trabalho com os indígenas. Evidentemente, compreendo a existência de especificidades em cada uma das etnias (inclusive, assim como em cada aldeia desses povos) e, pelas leituras e experiências acumuladas, rejeito a ideia de um “índio genérico”. Isto é importante ressaltar, tendo em vista que mesmo diante da grande diversidade sociocultural verificada entre os povos dessas etnias, também foi possível perceber que alguns códigos sociais são assemelhados entre eles.

Primeiramente, destaco a questão da hierarquia sociopolítica claramente existente dentro de cada aldeia, de cada grupo. O respeito e obediência dos índios aos seus caciques é algo extremamente notável, fazendo com que aquela figura detenha influência considerável no cotidiano do grupo, que vai muito além do controle daqueles que estão em sua comunidade, transcendendo os momentos em que estão circunscritos naquele espaço.

A figura do cacique detém um poder de porta-voz do grupo e qualquer tipo de fala, a princípio – verifiquei em meu trabalho de campo –, jamais poderá ser sobreposta à do líder, tampouco ser colocada em um sentido contrário ao que ele determina. Isso significa que os discursos sustentados nas aldeias são legitimados a partir do que diz o chefe e/ou daquilo que tem sua concordância.

Certeau (1998), em *A Invenção do Cotidiano*, chama de “saber-fazer” a autoridade com a qual tratam as memórias determinados elementos que se distinguem em um determinado grupo social. O reconhecimento pelo grupo lhes habilita a ser, também nestes casos, o porta-voz daquilo que legitimamente deve circular no conjunto das pessoas ali envolvidas.

De certa maneira, esta hierarquia do ponto de vista sociopolítico representou um sério fator limitante ao acesso a falas dos homens e mulheres das aldeias que, por entendimento próprio, não detinham a legitimidade ou autorização do cacique para falar, questão ligada ao controle do poder. Isso posto, entendo a razão pela qual diversos indígenas que foram abordados durante a realização das entrevistas negavam-se a falar, sobretudo, com dois argumentos. Quando não diziam não serem caciques, afirmavam que essas Histórias já haviam ocorrido há muito tempo e quem delas tinha conhecimento eram apenas os “velhos” de suas aldeias.

Esse segundo ponto, o do conhecimento que circula entre os “velhos” é também um elemento interessante para esta discussão. Primeiramente, também se inscreve em uma noção de hierarquia existente em boa parte dos povos indígenas, segundo a qual há um poder mais significativo concentrado nas mãos dos anciãos pelo conhecimento acumulado em anos de experiência e isso faz deles memorialistas e conselheiros, dotados do poder da palavra, aqui entendida como conhecimento das memórias do grupo. Seria, para essa realidade, o “saber-fazer” alegado em Certeau (1998).

Em segundo lugar – porém, não menos importante –, temos outro ponto que é relevante: aparentemente, mesmo levando-se em consideração aqueles que se dispuseram a conceder entrevistas, a memória relacionada aos fatos da comunidade e, em particular, ao evento estudado, vai ficando mais “apagada”. Não relatam “detalhes”, são muito mais reticentes, têm muitos hiatos em suas narrativas e, por fim, muitos, simplesmente afirmam desconhecimento acerca do tema.

A princípio, a ideia seria entrevistar o maior número possível de idosos para ouvi-los sobre suas impressões a respeito do Conflito de Alto Alegre. Contudo, por entender que a percepção mais próxima do quanto isto ficou impregnado (ou não) nas memórias indígenas e de como circulava deveria ser mais generalizante, as interlocuções foram realizadas com indivíduos de faixas etárias diferentes.

No que se refere diretamente às entrevistas e suas análises, como já afirmei, primeiro pude notar que há uma (natural) desconfiança dos índios ao serem abordados. Tenetehara e Canela têm uma atitude, na maioria das vezes, arredia diante das iniciativas para uma aproximação. Claramente, o histórico de hostilidades e exclusão existente na região contribuiu fortemente para tal comportamento.

Várias vezes houve, da parte deles, uma recepção hostil às tentativas de estabelecer uma conversa. Nessas oportunidades mais “desafortunadas”, deparei-me com índios que (compreensivelmente) expressavam grande insatisfação, mesmo antes de qualquer contato, afirmando que “esses procedimentos não poderiam ser assim e que tinham seus direitos”¹²⁴.

¹²⁴ Esclareço que, neste trabalho, nenhuma norma ou legislação vigente sobre as populações indígenas foi transgredida e tudo foi realizado dentro da mais rigorosa legalidade – inclusive a realização de trabalho de campo com predominância em área urbana, sem incursões frequentes em aldeias decorre disto.

Como já mencionado, ao conseguir estabelecer um primeiro contato, ao realizar uma conversa prévia, necessária ao esclarecimento da natureza da pesquisa e à aquisição da anuência do entrevistado para o procedimento e uso das informações coletadas, havia um “não dito” por parte dele diante do pedido para que falasse. Atribuo este silêncio, em grande medida, a alguns fatores: a forte hierarquia e uma aparente “deslegitimação da voz” de quem não detém poder por prestígio (como o que vem com a idade) ou, principalmente, reconhecimento sociopolítico (como o dos caciques).

As outras são o que intitula este tópico: “esquecido” e “não dito”. Embora, aparentemente, são fatores que trazem o mesmo resultado prático – o silenciamento sobre a questão do Levante do Alto Alegre –, do ponto de vista do estudo da memória desses povos tais formas de emudecimento são merecedoras de uma certa atenção. Têm um reflexo igual, mas se originam de processos diferentes.

Inicialmente, apenas recordar que diversos índios abordados simplesmente afirmaram “não saber de nada” poderia parecer argumento suficiente para que se encerrasse a discussão deste fator. O que se espera saber daquele que afirma nada saber? – absolutamente nada! Com efeito, é tentar semear em terreno estéril, após alguma insistência, buscar informações junto aos que afirmam (e reafirmam) desconhecimento de forma muito categórica. É devido, contudo, que se considere que, e, algum grau, o silêncio destes indivíduos também pode ser decorrência direta da noção de tempo que carregam em sua cultura.

Por outro lado, cada resposta negativa a uma solicitação de entrevista, embasada em um “porque não sei de nada”, foi transformando o desânimo diante delas em uma nova curiosidade: não sabem por quê? Assim, o que aqui se denominou de “não sabido” acaba por merecer, ao menos, algumas “ilações metódicas”. É necessário, quando pouco, buscar uma saída possível para a questão do desconhecimento desses povos sobre um evento tão marcante na região e que dialoga com a sua História.

É possível que alguns dos “candidatos a entrevistados” simplesmente não estivessem com tempo ou vontade de conceder uma fala. Entretanto, há que se considerar que algumas questões também devem ser levadas em consideração para a alegação de tal desconhecimento: não circularidade de determinadas memórias dentro da comunidade e o acentuado processo de aculturação verificado entre esses povos, motivado pelo contato frequente com os não índios.

Em conversa informal¹²⁵ com um índio Canela, de nome Francisco TepHot, ancião da aldeia, esse formidável memorialista me afirmava sua preocupação de que os cantadores de seu povo desaparecessem. São as figuras que entoam canções dos rituais e, por exemplo, também “convocam” as pessoas da comunidade para participarem dos eventos, cumprindo um importantíssimo papel para eles. Perguntado sobre a razão disso, afirmou: “os jovens não têm mais tanto interesse nisso e nas tradições do grupo”.

Processo semelhante ocorre com as memórias do grupo. Pelas tentativas de entrevistas (mal sucedidas) e o aspecto dos indivíduos abordados, alguns de uniformes escolares e de cursos técnicos (principalmente em enfermagem) da cidade, percebia, ao mesmo tempo, o domínio de algum conhecimento formal, mas a negativa em tratar de um assunto que dialoga com a identidade da comunidade de onde é originário¹²⁶. Tal “transformação”, de certo modo, tem trazido a reboque a reprodução do “esquecimento” da memória do grupo, causa – também – provável do desconhecimento sobre o fato, alegado pelos índios abordados.

Pollak (1989) afirma que estudar memórias fortemente constituídas, como a nacional ou de grupos majoritários, por exemplo, tem como implicação direta a necessidade de compreender a função que elas desempenham no locus dos arranjos sociais e políticos. Como já referido por diversas vezes, a construção de um modelo discursivo a partir da Rebelião do Alto Alegre obedeceu a duas ou três narrativas que acabaram por se tornar clássicas, tidas por verídicas e as únicas versões que interpretam de modo real a História daquele evento.

A versão da imprensa que, de certa maneira, reproduzia uma visão da sociedade em geral, desfavorável aos indígenas, de selvageria e barbárie e que, independentemente das recomendações realizadas quanto aos métodos de trato da questão da rebelião Tenetehara, os reduzia a indivíduos sem a capacidade de autodeterminação ou a seres simplesmente à espera de que o inevitável processo civilizacional, numa perspectiva “evolucionista” os tragasse e invisibilizasse.

¹²⁵ Dezembro de 2011, quando em visita institucional (IFMA) à aldeia Escalvado, acompanhados de representação oficial de servidor da FUNAI.

¹²⁶ Esclareço que este entendimento não pretende corroborar a visão estereotipada de que o índio precisa conservar-se na aldeia ou em isolamento para manutenção de sua identidade/cultura, mas a observação à qual fiz referência demonstra uma alegação de desconhecimento maior em indivíduos com o perfil descrito, aparentemente mais próximos e conviventes no espaço urbano.

A do Estado (a instituição) que colheu determinadas benesses dessa narrativa mais tradicional, pois a partir da reação dos índios pôde empreender mais meios de repressão e controle do espaço então ocupado por aquelas populações de forma “legitimada”, tendo em vista que os meios empregados pelos Tenetehara-Guajajara em seu ataque ao Alto Alegre e a consternação causada na população de Barra do Corda e do restante do estado do Maranhão com esse fato, certa maneira, acabaram por justificar uma reação consideravelmente mais violenta das autoridades policiais, que trouxe como repercussão a intensa mortalidade dos indígenas.

A outra, da Igreja Católica, refletida nas estratégias de consolidação de uma memória amplamente favorável às suas ações na região, com a ereção de vários lugares para ela, de sua ritualização através de cerimônias, confecção de obras de arte (como pinturas), redação de obras informativas, religiosas e literárias, além da transmissão, por esses meios, de uma ideia de martírio e santidade dos mortos no aldeamento de São José da Providência, em conseqüente conflito com a construção de uma imagem de violência e atrocidade aos indígenas.

A imbricação desses discursos se dá no instante em que acabam por operar um processo de marginalização das populações indígenas de Barra do Corda, sobretudo a Tenetehara, que, a partir de então, tem para si reservado o emudecimento de suas memórias, quaisquer que sejam estas, pela imposição das memórias não índias. Nesta espécie de disputa pelas memórias, como a denomina Pollak (1989), o ganho de força de um lado, necessariamente, representa o minguar do outro. Pollak (1989, p.9) assevera que:

A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra, como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações etc. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementariedade, mas também as oposições irreduzíveis.

De certo modo, tomando como referência a questão do Alto Alegre, a confluência das memórias e o discurso que ela representa traçam uma fronteira entre dois grupos, estabelecendo, muito claramente, uma noção de “nós” e “eles”. É importante, contudo, ressaltar que essa visão do “nós”, da identificação, coesão,

circulação e predominância discursiva apenas é tomada a partir da perspectiva da “sociedade de escrita”, estando as memórias transmitidas pela oralidade e ligadas a grupos minoritários, condenadas a um progressivo “amordaçamento” e, ao fim e ao cabo, esquecimento.

Esse processo revela, primordialmente, de acordo com Pollak (1989), duas possibilidades. Silencia-se pelo esquecimento ou por não se querer dizer algo. Evidentemente, as condições que levam a isso são, simultaneamente, forjadas em um campo conjuntural específico e que – conscientemente ou não – é construído para tanto e porque as relações sociais e a cultura são dinâmicas. Isso quer dizer que determinados grupos são compelidos ao esquecimento de suas memórias por determinada circunstância social, política e cultural (até econômica), mas a construção que leva ao silenciamento pode sofrer deslocamentos e mudanças, sobretudo, no caso de haver possibilidades para que se realize a audição dessas memórias até então “subterrâneas”. Para Pollak (1989, p.8):

As fronteiras desses silêncios e "não-ditos" com o esquecimento definitivo e o reprimido inconsciente não são evidentemente estanques e estão em perpétuo deslocamento. Essa tipologia de discursos, de silêncios, e também de alusões e metáforas, é moldada pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz, ou, ao menos, de se expor a mal-entendidos.

A falta de oportunidade de encontrar alguém que lhe escute e de poder expressar suas memórias livremente e sem medo, articulada ao impacto (até hoje existente) das questões relacionadas ao *Conflito do Alto Alegre* no seio da população não índia de Barra do Corda e região, certamente, são muito eloquentes no sentido de esclarecer o porquê do “não dito” e do esquecimento acerca das memórias indígenas.

O “temor” e a imposição de um certo embaraço de colocarem sua versão a respeito dos eventos do dia 13 de março de 1901, aparentemente, foram tornando-a algo relativamente “esquecida” por essa população, considerando que entrava em contradição com as outras versões “brancas” aqui já mencionadas. É óbvio que isso se reflete na dificuldade dos Tenetehara-Guajajara em abordarem o tema com um “branco”.

É desta situação que resulta o “não dizer”. Esse “não dito” é diferente do esquecido, embora se entenda ligado – socialmente – a ele. Não verbalizar algo, na visão Pollak (1989), exprime operações psicológicas que estão ligadas a questões como

traumas, vergonha e, pontuo, assimilação de outros tipos de lembranças, mesmo aquelas não vividas. A construção social do “não dito” é essencialmente coletiva. Deixa-se de expressar algo pela desaprovação no grupo do qual se faz parte¹²⁷ ou pelo embaraço que possa criar em relação à outra comunidade/formação social. Face aos contatos com os não índios, os Tenetehara-Guajajara, assim, muitas vezes, são forçados a escolher um isolamento silencioso e “conciliador”.

Tal procedimento resulta, então, na ligação mencionada entre não dizer e esquecer. Nas ditas “sociedades de memória” a ausência de uma “documentação” material escrita provoca a necessidade – lógica – de que se fortaleça a circularidade das Histórias tradicionais das comunidades. A rememoração constante e o contar das Histórias que envolvem a trajetória desses povos, sua mitologia, assim como a realização dos seus rituais, são maneiras importantes e eficientes de manutenção da identidade e coesão dos grupos.

O desvanecer das memórias, ao tornarem-se “não-ditos”, reflete, diretamente, no quão aquilo que não é mencionado, geração após geração, vai perdendo força, enquanto tradição, e “se perdendo” como lembrança, ou seja, deixar de “dizer” às gerações aquilo que faz parte de um patrimônio do grupo é propiciar, ainda que de forma involuntária, as condições do esquecimento. É o ponto no qual creio, pelas falas dos entrevistados, que em alguns grupos o assunto *Conflito de Alto Alegre* é raramente tangenciado.

Sobre os que têm algo a dizer, neste caso Tenetehara-Guajajara e Canela, selecionei trechos de suas falas para realizar uma breve análise do que é dito. Arbitrariamente, as escolhi (não por ter uma visão linear do fato, mas por ousar pensar que este texto também será lido por pessoas que provavelmente não conhecem a historiografia sobre o evento de Alto Alegre). São três intersecções discursivas principais a partir das quais será pensado o entendimento dos indígenas e as perspectivas de cruzamento das falas, mesmo que estes mais se relacionem às três versões mais conhecidas de “contar” os fatos. Elegi a forma como eles entendem e reproduzem as origens do conflito, as ideias de heroísmo e como o conflito é tratado hoje, dentro dos grupos de etnias diferentes.

¹²⁷ E isso acaba sendo assimilado individualmente como tabu, o que dificulta que se diga algo a seu respeito.

4.1.2 O conflito e suas origens

O *Conflito de Alto Alegre*, seja qual for a tipologia de memória defendida pelas pessoas a seu respeito, índios ou “brancos”, é alvo de diversificadas construções/representações acerca de como e por que ocorreu. É possível divisar, nas falas, os diferentes conteúdos de cada versão contada. Certamente, a visão consagrada do conflito já traz em si como ideia de “verdade” uma parte significativa da narrativa, assimilada por conta da tradição e pela repetição desse discurso.

Ao proceder as entrevistas, tanto Tenetehara-Guajajara quanto Canela, foram questionados com perguntas simples, objetivas a respeito do mesmo ponto principal, geralmente com estes significados: O que sabem sobre o fato? Isso ainda é comentado, a História ainda é contada em suas comunidades? Qual a sua visão sobre a forma como o índio é visto hoje aqui e na região? Você acredita que a visão tradicional do conflito influencia na forma como o índio é visto?

Excetuando algumas poucas entrevistas, mais demoradas e pautadas em reflexões e conhecimentos aparentemente mais profundos, em um plano geral se tem pronunciamentos muito curtos, sustentando visões que já se conhecem ou de significações semelhantes, apenas com uma ou outra variação na forma de contar a História. Nesse sentido, reafirmando o que já aludi anteriormente, ainda assim procurei mergulhar em cada olhar, cada respiração ou hesitação dos entrevistados, em busca de algo novo, como ensina Thompson (2002, p.197):

Toda fonte histórica é derivada da percepção humana é subjetiva, mas apenas a fonte oral permite-nos desfiar essa subjetividade: descolar as camadas da memória, cavar fundo nas suas sombras, na expectativa de atingir a verdade oculta.

Assim é que pude ir reforçando alguns entendimentos de que, efetivamente, algumas memórias ou discursos se contrapõem, enquanto também foi possível perceber que em outros subjaz apenas o silêncio e a repetição de versões já “consagradas”. Nos discursos dos entrevistados buscou-se compreender as representações construídas pelos povos indígenas, acerca do conflito e algumas questões ligadas a ele, mais presentes em suas ideias.

Posso ressaltar que, além da dissonância dos discursos dos Tenetehara e “brancos” de Barra do Corda principalmente, há claras divergências, assim como silêncios, de Guajajara e Canela nas impressões ao narrarem suas visões do fato. Neste

ponto, por exemplo, enquanto existem diversas lembranças do povo envolvido diretamente no conflito desde a fase inicial, o outro, Canela, é omissivo em suas declarações.

Por mais que não seja o propósito deste trabalho buscar informações sobre o início do conflito em uma relação linear de causa/consequência – tampouco é o seu propósito a perseguição de mitos de origens –, foi necessário, para a construção de uma outra possibilidade de entendimento do fato, considerar essa questão que surge muito frequentemente nas falas do povo Tenetehara. Os Canela, quando questionados sobre o Conflito do Alto Alegre, em suas falas, não revelaram nada a respeito.

É possível começar a discorrer sobre as representações mostrando a colisão que existe, primeiramente, entre a memória presente nas construções simbólicas realizadas pela Igreja Católica e as indígenas. O levantamento realizado nas obras que foram produzidas pela instituição religiosa aponta para o fato de que ela procurou construir um enredo de que a vinda dos capuchinhos¹²⁸ teve aceitação dos índios acerca das condições impostas pela missão dos lombardos, ao ponto de serem citados, nas correspondências, os perigos das incursões nas matas, mas em contrapartida o sucesso da forma como as crianças aprendiam, dita admirável. Tendo em vista tal noção e o alegado sucesso das iniciativas na região, o ataque dos Tenetehara teria sido ocasionado – ressalte-se, na visão da Ordem Capuchinha – por uma conjunção de fatores que envolveria desde coisas sobrenaturais (estariam “possuídos”), passando pela inveja/descontentamento dos latifundiários locais com a missão, até a violência e selvageria dos índios.

Para estes últimos, entretanto, em sua maioria, a culpabilidade pelo fato deve ser imputada aos padres. As impressões são vagas e a explicação das motivações pelas quais deve ocorrer essa responsabilização, às vezes também o é, contudo, a insatisfação com a ação dos lombardos e, aparentemente, o trato que se deu à memória do conflito provocou nos nativos a existência de uma visão que responsabiliza os oficiais da missão pela ocorrência do conflito.

¹²⁸ Inclusive cartas que são citadas no documentário de Murilo Santos apontam para uma ideia de que em meio a uma série de dificuldades, comparáveis, segundo eles, às das missões realizadas na África.

Entrevistando o senhor Sérgio Vitoriano¹²⁹, índio Tenetehara-Guajajara da Aldeia Maíra, município de Barra do Corda, em procedimento realizado próximo a uma casa de apoio do referido povo neste município, ele falou de várias questões relacionadas ao conflito – no passado e, simbolicamente, no presente. Um momento da entrevista, entretanto, foi bastante significativo quanto à questão da origem do conflito estar relacionada à atuação dos capuchos, assim transcrita abaixo:

CEPE¹³⁰: [...] E assim, qual o sentimento que vocês tem, quando vocês comparam a memória de vocês, que vocês tem, que vocês conversam, com isso que vocês veem aqui na Barra do Corda, qual o sentimento de vocês?
 SV: É o sentimento que a gente sente, é que nós “*num*” chegamos de alcançar aquelas crianças que “*forum*” matada né, aí “*forum*”, uma emoção muito grande que ficou né, por que os próprio pai e nem mãe “*num*” tiveram como olhar as crianças, “*cuma*” foi que ficaram essas crianças, pra onde foi essas criança, foi assim. (Entrevista com o índio S.V., p. 3)

Ao se referir a “crianças matadas” e revelar que ainda sente muita emoção, o senhor Sérgio Vitoriano refere-se às crianças mortas, aparentemente, por uma epidemia de sarampo ou varíola meses antes do ataque em Alto Alegre. Tal emoção é reveladora de um sentimento que acaba por ser relativamente comum entre os indígenas: o de considerar que a possibilidade de romper com hábitos e cultura seculares, provocada pela ação da Igreja, já seria por si só, motivadora de algum tipo de reação. A morte das meninas e a impossibilidade do contato de pais e mães, então, seriam algo que potencializavam a insatisfação que levaria a um conflito.

O termo “matadas” é bastante forte, no sentido de apontar que ainda hoje circula entre as populações Tenetehara – havendo ou não razão para tal consideração¹³¹ – a ideia de que o trágico fim daquelas crianças esteve associado à ação dos padres, ao retirá-las do convívio familiar e comunitário para lhes dar uma “formação cristã”, o que também distancia significativamente essa visão da visão tradicional de que o “aprendizado de forma admirável” fosse sinal de sucesso e aceitação dos métodos dos padres e da missão em si.

¹²⁹ Serão utilizadas apenas as iniciais dos entrevistados, para manter em sigilo sua identidade, ainda que todas as entrevistas tenham sido autorizadas por termos assinados (ou com coleta de digitais) dos entrevistados.

¹³⁰ Carlos Eduardo Penha Everton, entrevistador.

¹³¹ Não é meu propósito realizar qualquer tipo de juízo de valor a esse respeito.

O senhor Celestino Lopes Guajajara, índio da etnia Tenetehara-Guajajara, Aldeia Crioli¹³², entrevistado em Jenipapo dos Vieiras, a respeito, assim se pronunciou:

Aí ‘vei’ tal de varíola...[...] aí matou um bocado de criança...aí procuraram e disseram... “não, só com cinco anos que ‘pode’ visitar os filhos”... [...] fizeram um buraco e jogavam as criancinhas dentro (faz silêncio e “olha para o nada”, reflexivo)...[...] eu não gosto de contar não, porque é tristeza.

O senhor Celestino, ao narrar a morte das crianças em função da epidemia e pontuar a limitação dos contatos entre elas e seus pais, dá um testemunho atual da força dessa memória e do grau de identificação que existe ainda latente nos Tenetehara quanto à questão, sobretudo quando manifesta sua comoção em função do fato. É, portanto, perfeitamente compreensível que, à época, a rebelião tenha transcorrido em função daquilo.

Existe também uma abordagem que merece destaque, quanto à maneira dos Tenetehara-Guajajara de contar sua versão da História. O sequestro, em sua leitura, das crianças do âmbito da aldeia, desfalcando a comunidade de suas futuras gerações e colocando em risco a continuidade da cultura, do grupo e até da própria existência da “família extensa” característicos do povo Tenetehara-Guajajara já seriam motivações suficientes para que o procedimento da retirada das crianças fosse combatido.

Outra consequência desse processo também é ressaltada pelos Tenetehara-Guajajara quando se referem à retirada das crianças do colo de suas mães, ainda muito precocemente, visto que estas ainda eram lactantes. Tal procedimento acabava tendo um efeito devastador, para mães e crianças. Estas últimas por serem afastadas do convívio da aldeia, sobretudo, sua família. Às mães, além de um sentimento de perda, restava a dor física pelas inflamações causadas pela retirada abrupta das crianças da mama.

Sustenta-se que era comum, tendo em vista a retirada das crianças do convívio materno, as mulheres Tenetehara terem seus seios completamente cheios com o leite que não conseguiam destinar à amamentação de seus rebentos, então afastadas delas. Em consequência disso, as mamas, completamente repletas, empedravam, inflamavam, causando grande mal estar, inflamações e, no extremo, mortes.

¹³² Que se situa exatamente no local onde aconteceu o conflito, ou seja, está no lugar do antigo aldeamento de São José da Providência.

Em entrevista com o senhor José Geno Henrique Rosas, também índio, da Aldeia Crioli, no município de Jenipapo dos Vieiras, ao ser questionado sobre a figura de João Caboré (da qual ainda tratarei), posiciona-se da seguinte maneira, revelando uma interessante informação a respeito da moléstia causada nas mães pela ausência das crianças:

Eu acho que o Caboré agiu certo né, por que ele achou ruim o que os padres estavam fazendo com os indígenas né, que quando nasciam assim, os padres já pegavam e botavam no convento aqui né, pra catequizar, aquilo pra criança aguentar né, tem que mamá primeiro nos peito da mãe, Deixar crescer, já os padres não, na hora que nascia arrastava logo a criancinha pra ir pro convento aqui, e terminava a criança morrendo né, e a mãe inchava os peitos né, aí rachava, e terminava a mãe também morrendo [...] (Entrevista com o senhor J.G.H.R, p. 3).

Essa narrativa é raríssima nos escritos que tratam do fato em questão. Os relatos da época não se pronunciam a respeito, tampouco outros escritos de memorialistas trazem a informação. Nas fontes ligadas à Igreja Católica não há qualquer referência e apenas em alguns poucos trabalhos, como o de Gomes (2002), há menção. O senhor Sérgio Vitoriano também sustenta a versão:

O diferença é esse que eu “tô” falando né, porque “num” bota, porque nós “num” História, porque eles tem História, mais na verdade “num” foi assim, o confusão não foi assim que começou é o índio, porque o índio que matou os padre, não foi assim, não é assim, a confusão começou, o conflito começou, é, o confronto, é que os padres quando as mulher, aqueles que “tava” grávida, quando as mulher ganhava o bebezinho, os padres pegava aquela criancinha recém-nascido da mãe, e trazia aqui na cidade, tomava da mãe, era desse jeito, aí a mãe daquela criança, o bebezinho que o padre pegava da mãe, as vezes ficava estourado as seios, os peitos da mãe, ficava “chei”, “num” mamava mais, dali ia virar “duença”, as vezes até morria, aí por isso que os pais, marido das mulher, pai das crianças se revoltaram que eles não aguentaram mais, por isso que teve esses conflitos, por isso teve essa “massacra”, essa mal desentendimento, foi assim chefe. (Entrevista com o senhor S.V., p. 3).

Percebo que a possibilidade de mortalidade e o comprometimento da sobrevivência do grupo não eram questões visíveis apenas a partir do sequestro das crianças, mas o perigo de morte das mães era algo que compelia os Tenetehara a voltarem-se contra os padres, culminando com a fatal cena de Alto Alegre. É conveniente salientar que essa tese também aparece no discurso do senhor Celestino Lopes Guajajara, que advoga que os seios das mulheres, quando eram levadas as

crianças, inchavam e criavam pus, gerando grandes problemas, até mortes das mães também.

Deve-se complementar informação acerca de versão da origem do conflito, mencionada anteriormente, relacionada à ação dos latifundiários locais, que teriam atuado no sentido de insuflar a revolta indígena contra os padres, alegada a insatisfação com os religiosos por minarem as possibilidades econômicas de exploração da mão de obra dos Tenetehara; adensava essa insatisfação estarem os não religiosos envolvidos com a maçonaria (supostamente antagonista da Igreja) e porque os grandes proprietários locais não mais conseguiam trocas vantajosas¹³³ com os indígenas, de produtos artesanais, ervas e matérias-primas após o estabelecimento da missão do Alto Alegre.

Desses personagens regionais, um geralmente é lembrado: Raimundo Cearense. Em sua entrevista, o senhor Celestino Lopes Guajajara ressaltou essa participação, falando das relações entre o proprietário e alguns indígenas Tenetehara.

Chegou o “seu” Raimundo Cearense e foi para Barra do Corda. Se hospedou bem ali...bem ali onde hoje é a feirinha, [?] se hospedou ali. Tinha um casarão onde hospedava e dormia ali. Aí chegou um branco e o branco ia pra lá. Deu bom dia pra ele e ele disse bom dia. Raimundo Cearense, o nome do rapaz. Começou ali, o Alto Alegre começou ali. [...] Aí...rapaz, é o seguinte... – Onde é que vocês moram? – Nós moramos na Aldeia Crioli... Aqui não era Alto Alegre, era o ponto de caçar dos índios! Aí foi lá e ele falou... “rapaz, lá na aldeia de vocês, [?] pra lá tem muita caça? [Sim, e o que foi?] ...não é que eu queria falar uma coisa com vocês, se vocês ‘podia’ me arrumar pra eu dar uma caçada lá com vocês, lá no centro, lá na aldeia...Aí disseram assim...lá não era aldeia, lá era mato, uma lagoa [?], um mato que caça lá...[...].eu queria ir com vocês, se vocês deixassem eu ir...que eu moro no Ceará, em Fortaleza...né?[...]Aí ele não contou que tinha sido criminoso, ele correu de lá e correu pro Maranhão. Aí ficou...[...]. – Não... você querendo ir ‘mais nós’... [expressão local que significa aceitação]. Aí ele armou ‘pólva’, chumbo...[?]...botou no lombo do jumento e ‘vei embora’. Aí lá apareceu um padre...padre... O padre já ‘vei’ da aldeia colônia, ‘vei’ expulso de lá. Frei José, o nome do padre, foi transferido para o Pindaré. Aí Raimundo Cearense ‘vei’ pra cá. ‘Vei’ e a mulher ficou em Fortaleza. Aí veio, falou com [?] e disse...rapaz, tu tem que trazer a mulher, pra ficar junto com você, pra fazer o “de comer”... aí...[...].[?] tá bom! [...] Ele trouxe. Em três ‘mês’ que ele passou aqui, a mulher veio atrás dele. Mandou um telegrama pra ele que queria vir pra cá atrás dele. Aí ele ‘vei’. [?] Aí foi que o

¹³³ Essas “trocas” ainda hoje são comuns. Índios das mais diversas etnias trazem produtos para trocas no comércio local, de artesanato, caças a excedentes de suas roças, ainda negociam com os comerciantes da região, geralmente em uma relação de valor econômico desvantajosa.

branco ‘vei’. E aqui só tinha um sacristão e o padre aqui dentro. O povo dos povoados dos padres era pouca gente...assim dizem...aí, ele foi...falou...[nesse momento, há uma interferência externa da senhora B., esposa do entrevistado, no idioma indígena]. Sim...deixa eu contar! Aí...ele falou... meu irmão mandou uma carta pra mim...[...um telegrama...naquele tempo era um telegrama...[...um telegrama pra mim...atrás de vir morar aqui. Pode vir? [...] – rapaz, pode, porque tu ‘tá’ sozinho aí...[?] aí pronto...aí ficou morando num lugar chamado Água Preta...a uns dois ‘quilômetro’.... Aí de lá foi trabalhando ‘mais os filho dele’, os ‘rapaz’ foram crescendo, foram namorando, o povoado foi [?]...o nome Santa Maria...e por lá ficaram, né? [...] (Entrevista com o índio C.L.G, 12:19 – 16:31, p. 5).

Aparentemente, o que se demonstra no discurso do ancião é que o crescimento da ocupação “branca” na região, ainda que em face das dificuldades prováveis de convivência entre essas duas culturas, seria natural o conflito de interesses. Se para Raimundo Cearense a exploração das terras indígenas possibilitava uma melhor condição de vida à sua família, para os Tenetehara a mesma exploração seria o fim das matas e, conseqüentemente, das caças que lhe serviam de proteína animal, principalmente, do trecho em que o senhor Celestino afirma que o povoamento na região foi se adensando, originado de um povoado por nome Santa Maria ainda hoje existente e que fica a 35 Km de Barra do Corda.

No depoimento, um pouco truncado pela própria dificuldade da fala do entrevistado, evidencia-se a importância da suposta participação dos latifundiários locais, principalmente motivados por questões econômicas, a compelir os indígenas a participarem da ação. No entanto, há alguns problemas a serem ressaltados na análise desta audiência.

Além do difícil entendimento da fala, pois o entrevistado afirma ter mais de 90 anos, parece haver uma sobreposição de memórias que se coloca de forma pouco inteligível, dificuldade que se reforça pela falta de referências cronológicas na narração realizada por ele. Muito embora não haja a pretensão a uma perfeita linearidade, seria mais simples o entendimento a partir de alguma tipologia do uso do tempo.

Sobretudo, em se tratando de memória e considerando o que já foi dito sobre essa categoria, isso não obsta o uso da documentação de oralidade, mas obriga o historiador a um exercício mais aprofundado de percepção e da busca de outras fontes que dialogam e sejam intertextuais a esta. Nesse caso – do último relato –, há uma relativa consonância entre essa memória e aquela sustentada pela Igreja.

4.1.3 A ideia de “heroísmo” nas memórias indígenas

Praticamente, em qualquer História que se narre haverá o estabelecimento de algum grau de empatia entre o narrador e os personagens. Ao se propor à rememoração de algo desse tipo, certamente, os indivíduos também terão uma tendência de identificação, sobretudo em se tratando de memórias que representam uma ligação com um passado que compõe uma peça identitária tão importante como o fato que ora serve como objeto de pesquisa.

Dessa maneira, é quase impossível tratar do evento de Alto Alegre sem despertar algum tipo de reação ligada a questões sentimentais/psicológicas em alguns dos entrevistados. Fatos como esse, passados, parecem gerar sentimentos diversos naqueles que se propõem a entendê-lo, mas, certamente, os efeitos psicológicos são representados de maneira semelhante no entender de cada grupo.

Com isso, o que desejo expressar é que a ideia de heroísmo é, também, algo muito recorrente nas falas daqueles que se põem a falar do *Conflito de Alto Alegre*, de todos os lados. Os brancos têm seus “heróis” consagrados pela imprensa da época e, principalmente, nas produções da Igreja. Os Tenetehara-Guajajara têm uma forte representação de seu “salvador” na figura de João Caboré e os Canela consideram-se heróis, coletivamente.

Analisando a documentação e ouvindo os entrevistados brancos, não há dúvidas que todas as narrativas encaminham-se para o reconhecimento dos religiosos como mártires. Considerando desde o abandono de suas famílias na Europa para viverem em condições precárias no interior do Brasil até a saga Tenetehara na qual foram envolvidos e pagaram com a própria vida. Evidentemente, a Igreja Católica criou, como já mencionado no capítulo II, uma aura de santidade em torno deles, ao elaborar uma trajetória discursiva que envolvia doação, violência e sacrifício. Destas, apenas a violência era indígena – e Tenetehara. As outras duas fortaleciam a imagem de heroísmo e entrega total dos missionários a uma tarefa divinizada, mesmo que em prejuízo da própria vida. Tal construção, também já discutida, tem grande impacto e aceitação no seio da população branca, que, inclusive, assimilou esse modelo como principal esquema explicativo do conflito. Religiosos heróis, índios, “vilões”.

Também sendo parte desse esquema (de entendimento a partir da visão dos não índios da região) ressalto o heroísmo auto alegado da própria população cordina, que se juntou às forças repressivas enviadas pelo governo estadual. A narrativa de Brandes

(1994), autor-memorialista já discutido, é permeada pelas referências à organização popular e à necessidade disto para que outras rebeliões de igual natureza fossem impedidas de ocorrer.

Como autodidata certamente Brandes (1994), ao realizar suas pesquisas, deve ter sofrido influência das fontes, como o jornal O Norte que exaltava a repressão e, por conseguinte, figuras ligadas à repressão, como o capitão Raimundo Ângelo Goiabeira, responsável pelo comando das operações que representaram a reação dos poderes constituídos contra a rebelião indígena.

Estes casos, aqui citados para servirem de contraponto ao que se deseja propor discussão, foram consagrados e cristalizados nas mentes da população por uma História escrita e oral, mas principalmente oral, repetida à exaustão, por meio de obras, cerimônias e diversos lugares de memória, criados com a finalidade de consolidar o esquema explicativo favorável aos religiosos e brancos em detrimento de uma História “apenas”¹³⁴ transmitida oralmente, a dos indígenas, sobretudo dos Tenetehara.

Assim, é natural que a etnia veja – com absoluta razão, assinalo – a mortandade cometida no 13 de março de 1901 como uma reação, um levante, uma rebelião, diante do estado de coisas que se estabelecia sobre si. Não entenda que, ao compreender que o povo tem razão ao falar em rebelião, haja concordância com qualquer forma de violência ou ilegalidade, no entanto, é necessário dizer que a defesa de um povo, inclusive por esses meios, torna-se em certa medida algo legítimo diante das condições às quais foi historicamente submetido, não apenas pelos religiosos capuchinhos, mas pelo próprio processo colonizador.

Dessa maneira, de fato, os meios drásticos empregados pelos Tenetehara-Guajajara acabam por representar, na visão deles, uma espécie de código, onde a violência foi significado de um brado de tentativa de libertação e resistência diante do perigo de perderem, além de seu espaço físico, sua cultura e a própria continuidade do grupo. É diante dessas questões que surgem dois elementos importantes, dos quais se orgulham os Tenetehara: o poder de organização coletiva que tiveram e, sobretudo, a

¹³⁴ O sentido deste “apenas” é comparar, até de maneira irônica, a desvalorização da oralidade, sempre tomada em subvalor, se comparada à História registrada de maneira escrita. Para este entendimento, já se discutiu Le Goff (1996) sobre o confrontamento entre o trato da memória pelas sociedades que possuem e as que não possuem escrita.

figura mais proeminente entre esse povo, quando o assunto é o *Conflito de Alto Alegre*, o índio Caiuré Imana – o “Capitão Caboré”.

É interessante notar que a vaidade despertada nos Tenetehara-Guajajara em torno de Caiuré Imana, não obstante o fato de sua ascendência indígena e a sua alegada defesa da continuidade de uma vida livre das influências culturais dos capuchinhos, também envolve algo curioso, que é a incorporação de um elemento de valorização a essa figura tomado às instituições não indígenas, visto que após audiência com o governador Torreão Costa, incorporou – mais como título que como patente – a alcunha de “Capitão”.

Embora a emergência disto, muitas vezes, não seja muito perceptível, os Tenetehara-Guajajara geralmente narram o conflito afirmando que antes que ele ocorresse a situação dos índios era ruim e eles se uniram para tentar pôr um fim às dificuldades. Caboré, nesse contexto, teria sido o artífice das alianças locais, interlocutor que mediava relações entre índios e o Estado e grande articulador da ação do 13 de março e da breve resistência que se formou.

Todavia, é necessário frisar que a participação desse indivíduo, aparentemente, teve como pontos de partida não apenas a compreensão de uma necessidade coletiva dos Tenetehara-Guajajara, já mencionada em seu conjunto de problemas a resolver, também foi motivada por questões de foro privado. A realidade é que, seja quais tenham sido as razões mais fortes que o levaram a participar e comandar a ação, elas o levam a ser considerado pelos Tenetehara-Guajajara como herói. O senhor José Geno Henrique Rosas, ao ser questionado sobre Caboré, disse o seguinte:

Eu acho que o Caboré agiu certo né...? porque ele achou ruim o que os padres estavam fazendo com os indígenas né [...] o Caboré também apareceu, aí a revolta do Caboré foi aí, que deu, que o Cacique daqui já era fraco, e o Caboré *num* era bem índio não, era mestiço ele, ele pediu... “*deixa eu tomar de conta aqui, pra dá um jeito nesses padres*”...., a História começa mais ou menos por aí assim... O Caboré foi pra São Luís, e procurou os direitos lá, e falou com o governador, e deu apoio *pra* ele né, foi como ele voltou, aí teve esse desastre que ele fez aqui, assim diz o pessoal, sei contar bem não, eu ouço pelos outro assim *contanu*. (Entrevista com o senhor J.G.H.R, p. 3)

Os Tenetehara coletivamente exaltam a ação de Caboré por ter sido o libertador dos Tenetehara. Isso dialoga diretamente com o trabalho de Gomes (2002), quando defende que a Revolta Tenetehara evitou que esse povo acabasse sendo tragado por um

processo de aculturação e expansão das fronteiras de ocupação pelos regionais (e pelo Estado) que pareciam inevitáveis. Assim, a visão expressa pelo senhor José Geno Henrique Rosas, embora não expresse isto com clareza em suas palavras, é a de que “ele agiu certo” por ter, a partir de sua iniciativa, impedido o que poderia ter representado, já naquela época, a decadência de seu povo.

Há também relatos de que Caboré partiu para essa ação motivado por questões particulares. Segundo as narrativas dos capuchos da época, ele foi um dos índios que mais simbolizava o sucesso da missão lombarda nas terras barra-cordenses, tendo em vista ter, inclusive, aceito o batismo e, a princípio, viver do modo determinado pelos religiosos, segundo as normas cristãs, tendo se casado segundo o modelo tridentino em cerimônia que foi presenciada por pessoas importantes da região.

Sua conversão ao catolicismo, entretanto, não foi plena, pois Caboré não se desligou de hábitos que são peculiares à sua cultura, dentre os quais não ser monogâmico, como preconiza o Cristianismo. Como resultado, ao deixar sua esposa cristã, atraiu a desaprovação dos padres e foi preso por um grupo de Tenetehara-Guajajara a serviço dos religiosos, tendo sido submetido a vários castigos corporais. O senhor Celestino Lopes Guajajara conta sobre a motivação pessoal na participação desse personagem:

C.L.G.: Aí ‘vei’ João Caboré...queria ter duas ‘muié’...e a ‘muié bunita’, homem gosta de ‘muié bunita’ mesmo, aí, falou pro padre...[...]ele é casado, o comentário corria na aldeia...Caburé tá com duas muié ali.[...]. Aí o padre mandou chamar ele...[e o padre falou] *tu não sabe que é proibido [?] casar com duas muié?* [...] o padre ralhou com ele. Aí pegaram ele, aí Caboré passou três dias de cabeça para baixo...

C.E.P.E.: Na delegacia?

C.L.G.: Aqui!...[na aldeia]

(Entrevista com o índio C.L.G, 12:19 – 16:31, p.6, 18:23 – 19:36)

O heroísmo de Caboré, sendo assim, seria apenas relacionado ao resultado de suas ações? As motivações subjetivas que o compeliram a liderar o processo tornam menor ou menos nobre sua figura? – é possível crer que não. Deve-se lembrar que, no conjunto das suas razões, mesmo as que fossem pessoais, configuraram-se como força motriz de seu potencial para articular a empreitada e agir junto com os outros.

Ainda que se alegue a ação motivada por “vingança”, sentimento condenado pela moral amalgamada em uma matriz cultural e religiosa judaico-cristã, também se pode considerar que assim como, coletivamente, os Tenetehara rebelaram-se contra a

opressão sofrida, Caiuré Imana o fez no plano individual, devido às retaliações sofridas pelo comportamento poligâmico, o qual não conseguira verdadeiramente, de acordo com a fala do senhor Celestino Lopes Guajajara, abandonar.

Quanto aos Canela, pela primeira vez, a etnia é convidada a emitir sua opinião sobre o *Conflito de Alto Alegre*. Sua forma de ver o conflito é interessante, pois embora não tenham grandes comentários sobre a contenda, também se posicionam acerca de sua participação. Quanto à questão do heroísmo, no seu entendimento da representação do fato, geralmente, pronunciam-se procurando também garantir para si uma autoimagem favorável, de heróis.

Tal intervenção, na realidade, restringiu-se à composição de uma “equipe” dedicada à repressão do movimento Tenetehara, segundo as memórias colhidas nas entrevistas e à própria bibliografia consultada¹³⁵. No entanto, na visão Canela, essa inserção fora fundamental para “salvar” Barra do Corda e, por isso, em seu entender, devem ser reconhecidos pelo seu heroísmo. Ao entrevistar o senhor Evaldo Pixã, da etnia Canela, residente na Aldeia Porquinhos no município de Fernando Falcão, concedeu o seguinte depoimento:

CEPE: Vamos aqui entrevistar seu Evaldo Pixã, etnia Canela, o que os Canelas falam sobre o *Massacre Alto Alegre* qual a memória que circula dentro da tribo [sic] de vocês, o que os mais velhos conversam a esse respeito?

E.P.: Os mais velhos fala sobre o respeito dos conflito que aconteceu, parece que, no ano dia 1901, então as coisas vem acontecendo, que os mais velhos conta né, que teve conflito muito grande, aí os Canelas foram e pararam com a guerra, mais antes de acontecer aquele serviço, é acontecimento muito grave né, aí os índios foram lá até na aldeia, onde os outros parentes mora, aí os bisavô “*guerriaram*” e “*tomaro*” arma, e “*pararo*” com guerra, o conflito né, levaram os militar, os ‘*força táctica*’, e pararam com tudo aí.

CEPE: E esses parentes são os Guajajara?

E.P.: São os Guajajara.

CEPE: E o senhor acha que essa participação dos Canelas foi importante?

E.P.: Foram muito importante, durou muito dia né, né muito bom não, conflito é muito forte, graças a Deus passou. (Entrevista com o senhor E.P., p. 2).

¹³⁵ Brandes (1994); Coelho (2002); Gomes (2002).

Assim, advogam mérito por terem sido coadjuvantes da ação policial. Essa espécie de milícia de fato atuou no combate aos “sublevados” do Alto Alegre que resistiram, após deflagrada a repressão à rebelião de 13 de março de 1901. Isso, inclusive, em sua visão, os distinguem dos Tenetehara-Guajajara em sua relação com a História da cidade. Em trabalho de campo, a aluna do IFMA, pesquisadora bolsista do PIBIC/JR, Suellem Aparecida Dantas Resplandes, que trabalhou comigo (sob minha orientação e supervisão sempre presenciais) também nas entrevistas, em audiência com o senhor Inaldo Canela (etnia Canela), residente no município ou na aldeia que fica no município de Fernando Falcão, colheu as seguintes impressões:

S.A.D.R.¹³⁶: O que o senhor acha sobre o *Massacre* de Alto Alegre, como é visto isso na aldeia de vocês?
 I.C.: É sobre nós que somos índios, Canelas, as coisas tão muito bom assim pra mim, porque no antepassado, porque as coisas no Alto Alegre é muito diferente, porque nossos bisavô “*passaro*” aí nós “*ouvimo*” na aldeia.
 S.A.D.R.: O que vocês ouviram deles?
 I.C.: Nós “*ouvira*” assim que antepassado foram os índios do Guaja foram massacrados aqui de Barra do Corda, os índios Canelas foi defenderam, os pessoal de Barra do Corda “*tudim*”, nós “*ouvira*” isso aí porque a nossa Barra do Corda é dos Canelas, que foi os Canelas que defenderam Barra do Corda. (Entrevista com o senhor I.C., p. 2)

É perceptível que existe alguma “confusão” na maneira de expressão (inclusive pela questão do bilinguismo) do entrevistado, no início de suas considerações, quando se refere que os “*Guaja foram massacrados*”. Todavia, o discurso ganha sentido e faz coro com o que, geralmente, é sustentado pelos Canela na continuidade da explanação do senhor Inaldo Canela, reforçando a ideia destes de representação da relação existente entre aquele povo e a História de Barra do Corda, quando ele usa termos como “nossa” e menciona que a defenderam.

Por fim, advogam serem eles os portadores da razão na ação em que foram copartícipes, considerando-se “certos” e os Tenetehara “errados”. O senhor Adão Jit Canela (etnia Canela), em seu depoimento, expressa de forma muito cristalina:

A.J.C.: Bom nesse momento estou aqui, estudando aqui, sobre esse *Massacre* de Alto Alegre, sobre o Guajá, aquele dia que o, sobre aquele negócio assim, matou muito o padre, eu era pequeno, não sei

¹³⁶ Suellem Aparecida Dantas Resplandes.

explica muito nem não, mais Canela salvou Barra daquilo tempo, o Guajá foi embora.

S.A.D.R.: E isso, na sua aldeia é passado de geração em geração, dos seus avós, e o senhor também transmite isso para os seus filhos, e para as outras pessoas?

A.J.C.: Não, não transmite não.

S.A.D.R.: E de quem o senhor já ouviu falar essas Histórias?

A.J.C.: É dos Guajajara.

S.A.D.R.: E o senhor acha justo a visão dos não-índios sobre o *Massacre* de Alto Alegre, eles acharem que vocês estão errados e eles certos, nesse *Massacre*?

A.J.C.: Guajá tá errado, e Canela tá certo.

S.A.D.R.: E os do não-índios, eles estão certos de achar que a visão deles está certa e não a de vocês?

A.J.C.: “*Num*” sei explicar muito sobre isso aí não.

(Entrevista com o senhor A.J.C., p. 2).

Noto que há uma intersecção no discurso dos índios da etnia Canela quanto ao significado de sua participação no Conflito do Alto Alegre. Termos como “salvar” aparecem bastante nas descrições e a memória que este povo construiu acerca de sua presença aponta para um evidente desejo de “positivação social”, pois aparentemente em seu discurso não há um claro entendimento da atitude Tenetehara como reação à sua situação e, desta forma, ser “o povo que salvou” é muito melhor que ser “aquele que matou”.

Outra situação aparente é a de que ao sustentar a ideia de que foram os defensores/salvadores da cidade de Barra do Corda, a “positivação social” resultante poderia ser o ponto de partida para uma maior aceitação pela dita “civilização”, talvez no propósito de diminuir a exclusão social que é gritante em relação ao indígena.

4.1.4 O hoje

A Igreja, em uma de suas publicações, proclama: “Hoje e amanhã celebri a História para encarnar-vos no povo!”. Partindo-se da afirmação, pergunto, oportunamente: encarnaram? Evidentemente que, para além da retórica deste questionamento, no presente momento, avaliarei as repercussões existentes do que se propagou como memória, em dois momentos, e o que os indígenas têm a dizer sobre isso. Primeiramente, fazendo apontamentos sobre ela em relação aos regionais e suas lembranças consolidadas no tocante ao conflito. Num segundo momento, Tenetehara-Guajajara e Canela fornecem sua visão dos reflexos das memórias consolidadas na cidade em sua vida, na contemporaneidade, e o quanto isso interfere (ou não) na forma

de viver e relacionar entre si (a relação das duas etnias) ou com os habitantes não indígenas de Barra do Corda e região.

Para iniciar, com as memórias dos não índios, lançarei mão de, basicamente, dois meios. O primeiro é a análise dos dados coletados a partir da aplicação de questionários fechados com moradores de Barra do Corda, sobre a temática do Levante do Alto Alegre. A segunda estratégia é a discussão a partir das entrevistas de dois moradores locais, que nasceram no município: o senhor André Brasil da Silva¹³⁷ e Marinete Moura da Silva Lobo¹³⁸.

Em conversas informais com alunos, colegas de trabalho, pessoas da cidade (nascidas e moradores imigrados, como eu), pude perceber que há um número significativamente grande que realmente possui algum conhecimento acerca do fato e que, evidentemente, legitima a ideia de uma memória que circula no município, sustentando um determinado modelo narrativo-discursivo. Sob essa perspectiva, a resposta à pergunta realizada seria, indiscutivelmente, sim.

Todavia, tal informação era apenas resultante de uma percepção empírica e não possuía algum tipo de materialidade que pudesse servir a um estudo de natureza científica, caso deste. Desse modo, aproveitando a contribuição fornecida pelas entrevistas do trabalho de campo, ou seja, de que a maioria das pessoas reproduzia o discurso do “*Massacre*”, optei por aplicar questionários fechados que fornecessem, então, dados sobre o quanto a população cordina é familiarizada com a temática.

Assim, foram aplicados cem questionários a indivíduos escolhidos ao acaso, com o fito de colher subsídios sobre se já ouviram falar, se esse discurso circula nos grupos sociais dos quais fazem parte, se compreendem o significado de, pelo menos, um lugar de memória associado a ele e se há uma regularidade na circulação da versão que é propagada na memória cristalizada na cidade.

Após a aplicação dos questionários, realizei a tabulação e avaliação dos dados, tanto em seus números absolutos quanto separando-o, segundo critério que, arbitrariamente, determinei, mas que é significativo neste estudo: a faixa etária. Tal escolha deu-se porque se nota, sobretudo em discussões feitas com alunos – de uma

¹³⁷Professor de História da rede municipal de Barra do Corda.

¹³⁸Historiadora, pedagoga, escritora, poetisa, membro da Academia Barracordense de Letras e pesquisadora da temática indígena.

idade entre os 14 a 15 anos –, um princípio de entendimento diferente sobre o que foi e significou aquele conflito e tudo que o envolveu (e ainda repercute).

Foram divididos os questionários, para subanálises, em quatro grupos, das seguintes faixas etárias (TABELA 1): o grupo 1, com pessoas de até 20 anos de idade; o 2, composto de indivíduos de até 30 anos; o 3, formado de entrevistados de até 40 anos e o 4, de moradores da cidade com mais de 40 anos. A diferença nas respostas dos grupos aos questionamentos tem uma variação interessante, verificada em função da época de nascimento. Realizarei uma breve discussão a partir dos percentuais das respostas e seus significados.

TABELA 1

ENTREVISTADOS			
FAIXA ETÁRIA 1	FAIXA ETÁRIA 2	FAIXA ETÁRIA 3	FAIXA ETÁRIA 4
ATÉ 20 ANOS	20 A 30 ANOS	30 A 40 ANOS	MAIS DE 40 ANOS

O modelo de questionário aplicado está no APÊNDICE A, para que se possa observar os questionamentos realizados. Como o propósito era “apenas” o levantamento de uma informação que avaliasse o restante da discussão, foram feitas quatro perguntas, cujas respostas serão avaliadas, tanto em números absolutos quanto em cada faixa etária pesquisada.

Do total de cem entrevistados, tem-se os seguintes dados: 90% já ouviu falar do fato (TABELA 2). Dos que tomaram conhecimento (TABELA 3), 13% ouviu dos pais; 26% na escola; 11% na igreja e 43% em Histórias contadas em outras ocasiões. Quanto às imagens existentes na fachada da Igreja Matriz (TABELA 4), importante lugar de memória: 30% afirmou conhecer as “fotografias”, mas não saber seu significado; 62% disse conhecer as “fotografias” e seu significado; enquanto apenas 8% afirmou desconhecer-las. Sobre a frequência com que se ouve falar no assunto (TABELA 5): 19% afirmou que nunca ouve; 76% disse escutar às vezes e 5% garantiu sempre ouvir.

TABELA 2

TOTAL DE ENTREVISTADOS: 100	
OUVIRAM FALAR	NÃO OUVIRAM FALAR
90%	10%

TABELA 3

OUVIRAM FALAR: 90			
PAIS	ESCOLA	IGREJA	OCASIÕES DIVERSAS
13%	26%	11%	43%

TABELA 4

AS IMAGENS NA FACHADA DA MATRIZ		
TOTAL: 100		
CONHECEM E SABEM O SIGNIFICADO	CONHECEM E NÃO SABEM O SIGNIFICADO	NÃO CONHECEM
62%	30%	8%

TABELA 5

COM QUE FREQUÊNCIA OUVEM FALAR NO FATO?		
TOTAL: 100		
SEMPRE OUVEM	OUVEM ÀS VEZES	NUNCA OUVEM
5%	76%	19%

Estes números têm significado interessante. Inicialmente, porque confirmam que a maioria esmagadora da população possui conhecimento do *Conflito de Alto Alegre*, tendo em vista que a cada dez entrevistados, pelo menos, nove já ouviram falar. O segundo dado é muito expressivo, sobretudo no tocante à circulação da memória. Embora a igreja tenha sido a origem de apenas 11% do primeiro contato com o tema, aparentemente, a eficiente construção de uma narrativa impregnou muito fortemente o imaginário da população, tanto que 43% declarou ter ouvido algo a respeito do conflito em lugares diversos e 13% dos pais. Os 26% que teve contato com o tema na escola são, principalmente, dos grupos mais jovens.

Outro aspecto importante é o conhecimento acerca dos lugares de memória que representam a narrativa consagrada da ideia de “*Massacre*”. 92% do total de entrevistados afirmaram conhecer a principal simbologia lembrada pelas pessoas, que são as efígies dos missionários mortos na ação Tenetehara, impressas na fachada da

Igreja Matriz. Ainda desse cômputo geral, 60% afirmou conhecer também o significado das imagens, enquanto 32% disse desconhecê-lo. 8% informou não ter conhecimento das imagens.

Ter conhecimento da existência das imagens é, sem dúvida, revelador quanto à eficiência da estratégia de solidificar na memória coletiva um lugar para a História do conflito. Mais ainda, conhecer o significado das imagens certifica que a maior parte das pessoas que vivem na cidade de Barra do Corda compreende a questão através da visão da Igreja, ou seja, que aqueles indivíduos perderam a vida em uma missão religiosa, vitimados por um ataque indígena e, portanto, são mártires. É compreensível que, a partir desse tipo de entendimento, se estabeleça maior empatia entre os barra-cordenses não índios e a Igreja, do que com os Tenetehara, mesmo em face de tudo que estava em jogo na ocorrência da rebelião.

Ressalto, ainda, a sutileza no pronunciamento da memória. Se, por um lado, 5% afirma ouvir com frequência falar sobre o fato e 19%, que não ouve, 76% diz ouvir às vezes, o que demonstra que mais de cem anos depois do ocorrido apenas um número inferior a 20% do quantitativo de entrevistados relatam não ter contato, com nenhuma regularidade, com relatos do tema e, embora um percentual deste total de “sempre ouvir” seja pequeno, a parcela de cidadãos que tem sido, com alguma regularidade, chega a 76%, demonstrando que, pelo menos 81% dessa amostragem conhece e recorda, com alguma periodicidade, o tema, certamente, nas escolas, faculdades, em conversas informais e familiares.

Os números absolutos são importantes para demonstrar o quanto a memória do *Conflito do Alto Alegre* permanece viva em Barra do Corda. Os questionamentos, metodicamente escolhidos, demonstram tal permanência. Contudo, desejo ir um pouco além e possibilitar a visualização de que, nas quatro faixas etárias consideradas, ainda se pode tecer alguns apontamentos, relativizando-se as respostas às características de cada uma dessas “zonas” de idades.

Representados na TABELA 6, a faixa 1, das pessoas de até 20 anos de idade, onde se tem o maior quantitativo de entrevistados, com 52 pessoas. Desse total, chamo atenção aos números: 86,5% já ouviram falar do fato e destes, 40% tiveram contato com ele na escola, 28% por histórias ouvidas ocasionalmente, 20% pelos pais e apenas 12% na igreja. Na TABELA 7, vê-se que 53,8% conhece as imagens da fachada e seu significado, 36,5%, apenas as imagens e 9,6% as desconhece. Na TABELA 8, tem-se a

informação de que 76,9% ouve falar, às vezes, no fato, 5,7% escuta com frequência e 17,3%, nunca.

TABELA 6

TOTAL DE ENTREVISTADOS COM ATÉ 20 ANOS: 52			
OUVIRAM FALAR DO FATO: 86,5%			
PAIS	ESCOLA	IGREJA	OCASIÕES DIVERSAS
20%	40%	12%	28%

TABELA 7

AS IMAGENS NA FACHADA DA MATRIZ		
TOTAL DE ENTREVISTADOS COM ATÉ 20 ANOS: 52		
CONHECEM E SABEM O SIGNIFICADO	CONHECEM E NÃO SABEM O SIGNIFICADO	NÃO CONHECEM
53,8%	36,5%	9,6%

TABELA 8

COM QUE FREQUÊNCIA OUVEM FALAR NO FATO?		
TOTAL DE ENTREVISTADOS COM ATÉ 20 ANOS: 52		
SEMPRE OUVEM	OUVEM ÀS VEZES	NUNCA OUVEM
5,7%	76,9%	17,3%

Por ser um grupo composto de indivíduos que, em sua maioria, encontram-se ainda em idade escolar, conhecem o tema que, mais recentemente, tem sido merecedor de abordagens mais frequentes nesse espaço. Considero que isso justifica que boa parte tenha ouvido falar no assunto, muito embora não se possa desconsiderar que a influência do imaginário impregnado nos outros grupos sociais, consubstanciada no somatório da considerável quantidade de pessoas que ouviu de seus pais ou em relatos ocasionais as narrativas sobre o Alto Alegre, pois perfaz um número significativo.

Também conhecem as imagens e pouco mais da metade compreende o significado desse lugar de memória, assim como a imensa maioria ouve, com certa frequência, falar sobre o assunto. Sobre este grupo há uma percepção de que a

internalização do discurso mais desfavorável aos Tenetehara é menos potente, provavelmente em função de outro tipo de aquisição do conhecimento, em grande medida através da escola. Por outro lado, isso, aparentemente, não diminui o sentimento de exclusão e o preconceito quanto aos grupos indígenas, sobretudo os Tenetehara, na contemporaneidade.

A faixa 2 é composta de indivíduos de até 30 anos. Nela, apenas 12 pessoas entrevistadas. Desse total (TABELA 9), todos já ouviram falar do fato. Tomaram conhecimento através da escola, 50%; além de igreja, 16,7%, e outras Histórias, 33,3%. Quanto às imagens (TABELA 10), 83,4% afirmou conhecer as “fotografias” e seu significado; 8,3% conhece, mas não sabe o significado e pouco mais de 8% não conhece. Ouve falar, às vezes, 83,4%; 8,3% nunca ouve e outros 8,3% disse sempre ouvir, conforme TABELA 11.

TABELA 9

TOTAL DE ENTREVISTADOS de 21 A 30 ANOS: 12			
OUVIRAM FALAR DO FATO: 100%			
PAIS	ESCOLA	IGREJA	OCASIÕES DIVERSAS
-----	50%	16,7%	33.3%

TABELA 10

AS IMAGENS NA FACHADA DA MATRIZ		
TOTAL DE ENTREVISTADOS de 21 A 30 ANOS: 12		
CONHECEM E SABEM O SIGNIFICADO	CONHECEM E NÃO SABEM O SIGNIFICADO	NÃO CONHECEM
83,4%	8,3%	8,3%

TABELA 11

COM QUE FREQUÊNCIA OUVEM FALAR NO FATO?		
TOTAL DE ENTREVISTADOS de 21 A 30 ANOS: 12		
SEMPRE OUVEM	OUVEM ÀS VEZES	NUNCA OUVEM
83,4%	8,3%	8,3%

Nestes números, percebo equilíbrio entre os locais de acesso às informações sobre o assunto, embora nesta faixa etária as evidências de comportamentos preconceituosos e excludentes sejam maiores entre barra-cordenses não índios. Talvez a assimilação do significado das imagens e a circularidade usual da narrativa (visto que, no somatório, mais de 91,7% afirma ouvir, às vezes ou sempre, algo a respeito).

A 3ª faixa, com entrevistados de até 40 anos, também contou com apenas 12 entrevistas. Como se vê na TABELA 12, seus componentes mostraram, como características, que 91,66% ouviu falar da rebelião Tenetehara. De acordo com a TABELA 13, tomou conhecimento através da escola e igreja, igualmente, 16,6%, enquanto a influência da memória local predomina largamente, a partir da aquisição pelo contato com Histórias contadas em ocasiões variadas, com 66,8%. Na TABELA 14, quanto às imagens, todos afirmam conhecê-las. 83,3% também reconhece seu significado e 16,7%, não. Tem-se a mesma proporção quanto à frequência com que se ouve falar do fato, sendo que 83,3% ouve falar, às vezes, 16,7% nunca ouve e ninguém afirmou que ouve sempre.

TABELA 12

TOTAL DE ENTREVISTADOS de 31 A 40 ANOS: 12			
OUVIRAM FALAR DO FATO: 91,66%			
PAIS	ESCOLA	IGREJA	OCASIÕES DIVERSAS
-----	16,6%	16,6%	66,8%

TABELA 13

AS IMAGENS NA FACHADA DA MATRIZ		
TOTAL DE ENTREVISTADOS de 31 A 40 ANOS: 12		
CONHECEM E SABEM O SIGNIFICADO	CONHECEM E NÃO SABEM O SIGNIFICADO	NÃO CONHECEM
83,3%	16,7%	-----

TABELA 14

COM QUE FREQUÊNCIA OUVEM FALAR NO FATO?		
TOTAL DE ENTREVISTADOS de 31 A 40 ANOS: 12		
SEMPRE OUVEM	OUVEM ÀS VEZES	NUNCA OUVEM

83,3%**16,7%**

Nesta faixa, é interessante notar que quanto maior é a idade (e com ela a distância dos “anos escolares” regulares), a aquisição do conhecimento a respeito do fato pela via “informal”, do imaginário e das conversas entre os regionais, amplia-se. Nesse segmento, ainda, tem-se um pouco mais de influência da igreja como meio para a informação. Essas formas de contato com a narrativa, certamente, reforçam, entre os membros do grupo, a visão mais tradicional a respeito do fato, o que deve ser reforçado pela assimilação do significado das imagens da fachada, conhecido pela grande maioria e pela circularidade do discurso, também para um número muito expressivo de pessoas nesse grupo.

Por fim, o grupo 4 tem os cidadãos com mais de 40 anos, com um total de 24 pessoas entrevistadas. Na TABELA 15, vê-se que mais de 100% deles conhecem o fato, através: de pais e familiares, 17,39%; igreja, 4,35% e outras Histórias, 78,26%. Tem-se a informação, na TABELA 16, de que 90% conhece as imagens e, do total, 60% sabe seu significado. Sobre a circulação do que se conta do fato, na TABELA 17, 5% afirma nunca ouvir falar no fato; quase 67% ouve às vezes, e apenas 15,5% disse ouvir com frequência.

TABELA 15

TOTAL DE ENTREVISTADOS MAIORES 40 ANOS: 24			
OUVIRAM FALAR DO FATO: 100%			
PAIS	ESCOLA	IGREJA	OCASIÕES DIVERSAS
-----	17,39%	4,35%	78,26%

TABELA 16

AS IMAGENS NA FACHADA DA MATRIZ		
TOTAL DE ENTREVISTADOS MAIORES 40 ANOS: 24		
CONHECEM E SABEM O SIGNIFICADO	CONHECEM E NÃO SABEM O SIGNIFICADO	NÃO CONHECEM
60%	30%	10%

TABELA 17

COM QUE FREQUÊNCIA OUVEM FALAR NO FATO?		
TOTAL DE ENTREVISTADOS MAIORES 40 ANOS: 24		
SEMPRE OUVEM	OUVEM ÀS VEZES	NUNCA OUVEM
67%	15,5%	17,5%

A avaliação dos números deste último segmento confirma a tendência demonstrada pelos outros em relação à tomada de conhecimento do *Conflito de Alto Alegre* – e a amplia. A força da memória cristalizada no pensamento do cidadão comum, articulado pelas estratégias (mais antigas e mais sutis, como as da igreja) já mencionadas, mostra-se muito presente no grupo que mais fortemente absorveu a narrativa tradicional do fato.

De uma maneira geral, o levantamento realizado pela amostragem feita na pesquisa, através das quantificações, ratifica a ideia do quanto à força das memórias locais ainda é perceptível em todas as faixas etárias pesquisadas, embora com algumas características que encontram peculiaridades subjacentes a cada uma, como a forma de aquisição dessas narrativas e, depreende-se, o modo de sua internalização.

Outro ponto a corroborar a força das memórias é o depoimento dos locais André Brasil da Silva e Marinete Moura da Silva Lobo. A escolha da entrevista com estes dois deu-se por não apenas conhecerem o fato através de outras leituras, mas por serem nascidos na cidade de Barra do Corda e também receberam o peso da influência do discurso que circula no município/região. Assim sendo, a conversa com estes dois nativos, intelectuais, poderia fornecer uma visão do objeto da pesquisa a partir de, pelo menos, dois ângulos interessantes, mas (não obstante o grande conhecimento de ambos) aqui, neste trabalho de História oral, interessam mais como cordinos que como estudiosos.

Ao entrevistar a professora Marinete, pude questionar alguns pontos importantes do trabalho com a temática, sobretudo no que tange à permanência de uma memória (relacionada à influência da Igreja), da sua visão sobre o papel e a participação da Igreja no processo e acerca da situação atual dos povos indígenas, face a toda a questão. Nesse aspecto, omitindo as perguntas da entrevista realizada por mim, mas

mantendo rigorosamente seu significado e contexto, transcreverei alguns trechos do depoimento, que, logo após, analisarei.

Olha, foi há muito tempo. Acho que eu tomei assim esse primeiro contato foi justamente como é o primeiro contato da população de Barra do Corda. Foi exatamente por aquelas fotografias...aquelas imagens na fachada da igreja. Eu acho que eu não tinha mais do que cinco ou seis anos, quando me veio aquela curiosidade para saber o que representavam aquelas imagens... “né?”...e aí a minha mãe foi me contando a História sobre o *Conflito de Alto Alegre*. Como a minha mãe era muito próxima à população indígena daquela área, ela foi me passando uma História que eu acabei internalizando e tendo curiosidade pra pesquisar, pra estudar, é...em relação às motivações indígenas, que ‘desencadeou’... “né?”...que levaram a desencadear o *Conflito de Alto Alegre*. [...] a minha mãe era uma pessoa que vivia muito nas comunidades indígenas, tinha muita proximidade e como ela era muito próxima aos indígenas, ela sempre apresentou pra mim a visão dos indígenas não como os vilões da História, os causadores, os selvagens, mas, também como até as vítimas.... né?...da situação...e desde criança eu fui trabalhada nessa visão.[...] eu acredito que essa visão é uma exceção, embora eu ache que pequenas ações, até das instituições educacionais, elas já estão fazendo efeito, surtindo efeito...mas não é a visão que predomina. A visão predominante, ainda, é que os indígenas foram causadores, são os selvagens, foram violentos, foram os agressores. Não existe, assim, um trabalho bem consistente pra mudar essa visão, embora já tenha algumas iniciativas muito tímidas nesse sentido. [...] Com certeza esse ocorrido vem só a intensificar as dificuldades já existentes na relação entre índios e não índios aqui na região. O maior de todos, realmente, foi o conflito do Alto Alegre, mas já houve outros conflitos...[...] houve também um conflito aqui...foi no início da década de 80...que foi um conflito numa fazenda...aqui nas proximidades também...mataram dois índios, “né?”...alguns índios invadiram a fazenda e aí o dono da fazenda, sem nem...sem nem depois, sem nem ver quem teria sido os índios, acabou matando dois índios que não tinham nada a ver com a História...aí...há uma generalização muito grande...é como se o índio não tivesse sua identidade...se todos os índios fossem a mesma pessoa, tivessem a mesma conduta...porque eles não são diferentes de nós não índios...existem pessoas e pessoas e cada um com sua conduta...a diferenciação é que para o indígena é como se fosse tudo uma pessoa só e todos tivessem a mesma conduta, então são conflitos que cada vez mais se intensificam nas relações que se estabelecem, de preconceito, de discriminação...[...]. (Entrevista com Marinete Moura da Silva Lobo, págs. 1 e 2).

Os trechos da entrevista são extremamente reveladores em relação ao que se tem sustentado ao longo do trabalho, no que tange à força da versão tradicional da memória relacionada ao confronto em Alto Alegre e à forma como circula no seio da população cordina, o que fica muito evidente quando a professora reporta-se à forma de como tomou conhecimento do fato, ainda em tenra idade, e, mais do que isso, no fato de

que usualmente a visão que se tinha dos indígenas sempre foi a de responsabilizá-los, isoladamente, pela ocorrência da revolta.

Outro ponto significativo da fala da pesquisadora é quanto à existência das tensões entre índios e não índios. Ela ratifica a visão de que os fatos do Alto Alegre potencializam o caráter extremamente delicado das relações entre os dois grupos e, neste contexto – tal qual já foi afirmado aqui –, alimentam os conflitos e exclusão que, geralmente, existem nas sociedades em que há pontos de contato frequentes entre etnias/culturas diferentes.

Relata, inclusive, no rol desses conflitos, a continuidade das tensões posteriores no Alto Alegre¹³⁹ (envolvendo índios, camponeses e igreja) e a ocorrência de novos enfrentamentos, com violência de ambos os lados, que dificulta imensamente a superação das dificuldades de compartilhamento do espaço e convivência entre índios e os ditos brancos inclusive, devido ao fato de que estes últimos, motivados por preconceitos e vários estigmas existentes sobre a população indígena acabam por considerar uma espécie de tipologia genérica ao indígena, esquecendo-se de suas especificidades culturais e atribuindo-lhes as piores qualidades.

O outro entrevistado, André Brasil da Silva, também sustenta um discurso que segue em sentido semelhante. De maneira análoga ao procedimento adotado com a entrevista anterior, serão omitidas as perguntas e será transcrita a seguir a audição feita com o professor em trechos, novamente, sem que haja perdas de sentido ou contexto daquilo que foi dito.

[A memória] chegou através dos mais velhos, avós, pais...também dos vizinhos e da sociedade, de forma como acredito que a maioria das crianças e dos adolescentes têm os primeiros contatos aqui em Barra do Corda acerca desse fato, de ver a visão do não índio...em cima...contra a visão do índio...do indígenas...então é essa imposição. A gente acaba não tendo escolha, “né?”...a criança, o adolescente vai crescendo e internalizando essa ideologia de privilegiar o pensamento do não índio sobre o índio...e aí, muitos, por uma educação falha, muitas vezes não chegam a questionar essa ideia que é passada de cima para baixo e aí acabam replicando esse pensamento...primeiramente, qual é o erro que eu vejo: que as Histórias não trabalham a História local, não valorizam e aí acaba passando toda a formação, de ensino fundamental, ensino médio e até nível superior, não veem esse tema e acabam tendo uma visão que eles

¹³⁹ Trecho suprimido da citação.

aprendem desde crianças, escutando os mais velhos...os avós, os pais, que têm uma visão de preconceito em relação ao indígena. (Entrevista com André Brasil da Silva, págs. 1 a 3).

O professor afiançou o mesmo que já havia sido demonstrado na pesquisa por questionários, bem como nas palavras da outra entrevistada, quanto à predominância da transmissão da visão dos regionais, hostil ao indígena, e que, peremptoriamente, ratifica a exclusão do elemento étnico. Assim como também mencionei nas análises do levantamento quantitativo, ele chama atenção para a necessidade de possibilitar aos cidadãos cordinos (que são embebidos em uma versão excludente da memória da Rebelião do Alto Alegre) uma educação de qualidade, caminho também assinalado pela professora Marinete, para a superação dessa condição persistente na contemporaneidade, embora seja, segundo André Brasil, difícil se desvencilhar da influência.

[...] como analista social, a gente não tem como dissociar ‘isso aí’ porque a formação que tivemos no início, quando criança, como adolescente, acaba ficando intrínseco na tua alma, quer queira ou não...mas com a formação na área de História, a gente vai tendo esse conhecimento fundamentado, sistemático, pelo senso crítico a gente começa a opor essa visão inicial que a gente recebeu....[...] (Entrevista com André Brasil da Silva, págs. 1 a 3).

Outro aspecto relevante da fala do professor incide sobre as relações entre indígenas e não índios em Barra do Corda e demais cidades do entorno. Aponta, a exemplo do que já se fez alusão, a potencialização do sentimento de exclusão do índio pela população cordina, não apenas em função do evento, mas certamente influenciado por ele. Com isso, a situação mencionada por André Brasil é extremamente difícil, pois não tem acesso aos mínimos direitos que são, inclusive garantidos em lei pela Constituição de 1988.

[sobre a relação entre indígenas e não indígenas em Barra do Corda, independentemente da etnia, sua visão] muito preocupante! É um descaso! Se formos fazer uma pesquisa relacionada a índices educacionais, de trabalho e de renda, a gente vê que os indígenas ocupam lá a ‘rabeira’ da pirâmide, “né”?...dos baixos índices desses dados estatísticos...é...a gente percebe que a gente vai a uma loja, não vê nenhum atendente sendo indígena, não vê em uma pizzaria...nas escolas...no IFMA...na realidade que a gente vive...pouquíssimos são indígenas ou quase nenhum, “né”?...é...nas escolas do estado, do município...então...qual é a situação que a gente tem contato com os indígenas? É nas esquinas dos polos de apoio ao indígena, que eles

ficam sentados nas calçadas, em uma situação bastante precária...de saúde, de condição de vida...vivendo de uma forma assistencialista. Eu tive uma experiência de conviver com os indígenas de forma regular há alguns anos atrás, a partir do ano de 2012...trabalhei no IBGE fazendo pesquisa...e visitei tanto os indígenas daqui como os indígenas de Fernando Falcão, que são da etnia Canela...(os daqui são Guajajara...)...também fui ao Jenipapo [dos Vieiras], também da etnia Guajajara, inclusive fui várias vezes na Aldeia Crioli, que é chamada também de Alto Alegre, que é onde teve a “hecatombe” e percebo um choque de realidades muito grande...é assim...ou eles vivem lá isolados com suas dificuldades...de não ter acesso a muitos benefícios que a sociedade tem...ou quando eles vêm para cá, também passam por uma dificuldade, acho que até maior do que a que eles vivem lá nas aldeias deles, porque além deles enfrentarem as dificuldades que eles enfrentam nos territórios que são reservados a eles pelo governo federal lá, eles também enfrentam grande preconceito. Dói muito, também. [...] Acredito que sim [**que a ocorrência do Conflito de Alto Alegre alimenta tensões na região – grifo meu**], porque a História, essa História que vai sendo passada e replicada, geração após geração, exclui o indígena. Coloca o indígena como vilão. A verdade é essa...[...] a própria construção patrimonial, através da igreja e também dos livros...das pouquíssimas obras (é bom se dizer isso...) que os barra-cordenses fizeram, discorreram acerca desse fato contribuem para reforçar essa tensão....

Na cidade de Barra do Corda, a população demonstra grande rejeição aos indígenas de maneira geral e, comumente, direciona uma ojeriza maior aos Tenetehara-Guajajara. Teoricamente, a participação dos Canela no movimento repressivo à rebelião do Alto Alegre seria um elemento a fornecer a explicação para a diferença na forma como os cordinos referem-se e relacionam-se com índios dessas duas etnias. O professor, inclusive em consonância com o que revelou Marinete Lobo em outro trecho da entrevista, fornece uma interessante explicação para essa maior exclusão.

[...] sobre a participação dos Canela, eu acredito que no termo de aceitação perante a sociedade, o tratamento é igual...ambas as etnias...é impressionante...são excluídos do mercado de trabalho...das oportunidades de estudo...aqui em Barra do Corda, chega até a ser uma “contradição”...de excluir tanto o indígena assim...[...]em relação à participação dos Canela no conflito, nós sabemos que realmente foi importante, mas “trazendo na balança os dois”, acredito que o preconceito é igual, para ambos os índios.[...][a ideia de se considerar Teneteharas “piores” que Canelas, na visão da população cordina] isso aí tá no imaginário popular...porque há muito tempo os Canela não têm território demarcado pelo governo federal no território da cidade de Barra do Corda e “no interior”, porque com o desmembramento do município de Fernando Falcão, ficaram as reservas indígenas todas pra lá...dos Canelas, e aqui somente os Guajararas. Existe um polo de apoio aos Canelas [...]claro...existe um pólo só de apoio, mas não se pode constituir aldeias ‘e tal’...então é uma etnia que não está muito

presente na realidade do cordino. Perpetuam, também, isso através do imaginário popular, que o Guajajara é pior do que o Canela devido aos conflitos que acontecem na BR 226, pois lá todos são da etnia Guajajara e nós sabemos que muitas vezes os não índios inflamam os indígenas para alcançar alguns objetivos desvirtuosos também...e acabam bloqueando a BR...assaltando e as vezes até ocasionando mortes...enfim...e acaba prejudicando a visão sobre todos...e...pra concluir a resposta, eu acredito que se, na BR, de um lado fossem Canela e do outro Guajajaras, o preconceito seria o mesmo [...].(Entrevista com André Brasil da Silva, págs. 1 a 3).

De certa maneira, segundo os entrevistados, a maior interface com o povo Tenetehara-Guajajara explicaria o sentimento mais intenso de exclusão e preconceito que estes sofrem em Barra do Corda, pois há uma disputa mais direta, ainda hoje, com eles. Afora isso, a própria influência dos não índios da região em se aproveitarem da situação, insuflando os índios a cometerem atos que passam ao largo da lei, acaba por contribuir para a visão mais desfavorável, no entanto, ainda de acordo com André Brasil, essa diferenciação permanece no imaginário da população, embora as razões, na prática, sejam outras.

Certamente, a população indígena residente em Barra do Corda, nas aldeias do município e região, sejam Tenetehara-Guajajara ou não, ressentem-se da impossibilidade da imposição de sua memória, por várias razões, como a necessidade do registro de sua História (representada a partir de seu “lugar”) e uma revisão de como esse grupo social se relaciona com os demais. A situação da população dessa etnia é, reafirmando o que disse o professor André Brasil, muito preocupante e o massacre que sofre, inclusive por conta do histórico ligado ao *Conflito do Alto Alegre* é diário.

Nessa perspectiva, os Tenetehara-Guajajara entrevistados têm diversas falas a respeito daquilo que sentem como exclusão e injustiça, diante de toda a trajetória que levou às ações do “13 de março de 1901”. Os Canela, que também sofrem com preconceito e exclusão, sofrem pelas mesmas razões que os seus “parentes”¹⁴⁰, menos por essa. É impressionante que uma espécie de sentimento de culpa e vergonha ainda ronda de forma flagrante a população Tenetehara-Guajajara. Faz com que haja falas naturalmente “defensivas” ou, simplesmente, silêncios, como já mencionado. Ao entrevistar o senhor Cazuzza Ferreira Manuel Guajajara, índio Tenetehara-Guajajara, travou-se o seguinte diálogo:

¹⁴⁰ Como se referem uns aos outros, os indígenas.

C.E.P.E.: Nós vamos fazer aqui uma entrevista com seu Cazuzza Ferreira Manoel Guajajara. Seu Cazuzza o que na sua aldeia, sua família, o que vocês conversam, o que vocês comentam, o que vocês sabem sobre o *Massacre* de Alto Alegre?

C.F.M.G.: Eu não sei dizer muito bem dizer não né, aí é só com as famílias mesmo, nós conversa assim, né tendo maldade não, é só pra nós viver mesmo da vida “*num*” tem, é só isso.

C.E.P.E.: E os mais velhos falam para vocês, vocês falam para as crianças?

C.F.M.G.: É nós fala, os velhos continua falando “*pros*” novo, e os novo continua falando “*pros*” filho.

C.E.P.E.: E o que vocês acham, da forma como o *Massacre* de Alto Alegre, é visto aqui pelo não-índio, vocês acham que é justo, com vocês?

C.F.M.G.: Agora aí eu não entendo muito bem não, eu sei falar assim sobre a aldeia “*num*” tem, aldeia, comunidades, aí os outros mais fala sobre isso daí.

C.E.P.E.: Vocês lá, vocês falam sobre o João Caboré, o senhor já ouviu falar do João Caboré?

C.F.M.G.: Eu ouvi falar, mais eu “*num*” vi nenhuma vez ele, nem conhecer ele.

C.E.P.E.: Certo, o senhor acha que a História do *Massacre* de Alto Alegre ela poderia ser contada de uma maneira diferente, se ela fosse contada pelo índio?

C.F.M.G.: [REFLEXÃO]

C.E.P.E.: Se os índios fossem contar a História do *Massacre* de Alto Alegre, o senhor achar que eles iriam contar diferente?

C.F.M.G.: Não.

C.E.P.E.: Por quê?

C.F.M.G.: Não porque ele viram né, viram o que aconteceu lá né, aí eu não sei bem também não né, aí só os adultos, os “*velhim*” mesmo.

Na conversa com o senhor Cazuzza Ferreira Manuel Guajajara, saltam aos olhos as tentativas de ser evasivo diante de questionamentos que, aparentemente, são simples, mas ainda devem causar bastante sofrimento a ele e a seu povo. Logo no início, ressalta que se conversam sobre o assunto é “sem maldade”, só para viver com as famílias, quase que se desculpando por algo e, algo perceptível na voz, de maneira bastante constrangida.

Embora admita que essa memória circula em sua aldeia, é bastante lacônico e confuso ao tentar demonstrar como ocorre e, mais à frente, procura, assim que possível, encerrar a entrevista, utilizando-se de um dos argumentos que envolve a questão autoridade-hierarquia, ao afirmar que, por exemplo, não viu Caboré, que só adultos e velhinhos (embora ele próprio seja adulto). Obviamente, a construção cultural da noção de tempo, para seu povo, é diferente da noção de tempo que os não índios aprendem,

mas foi bastante perceptível na entrevista o desconforto e as tentativas de dar um ponto final à conversa.

Esse sentimento incômodo também tem eco em outras falas. O senhor Sérgio Vitoriano assim se posiciona a respeito da maneira como o choque das memórias acaba por desfavorecer os Tenetehara:

C.E.P.E.: Seu Sérgio vai nos contar um pouco a respeito da memória que ele tem, que se constrói, que ele pensa a respeito do que os Guajá concebe a respeito do *Massacre de Alto Alegre*, pode falar seu Sérgio.
S.V.: É o seguinte, do que eu tô falando né, aí sempre nós “*samo*” mal vistos por isso, porque a gente tem preconceito sempre, que nós é, que os indígenas que sobrevive aqui nessa região de Barra do Corda, no município de Barra do Corda, sempre a gente tem essa mal visão do branco, porque, porque é na época da “*massacra*”, aí sempre a gente tem essa preconceito, “*num*” acaba, por exemplo, “*vamo*” supor, que o pessoal que não é aqui de Barra do Corda, um turista vem de fora, “*vamo*” olhar naquela igreja, os “*pequenininim*” que não sabe né, vão olhar naquela imagem que teve, que aconteceu naquele tempo, aí o pai, o que é aquilo dali pai ? Aquilo dali meu “*f*”, aquilo dali foi o tempo de *massacre* dos Padres Capuchinhos da época, desse jeito, aí sempre aquilo dali, a criança que é pequeno, que não sabe vai ficar na cabeça dele também, aí sempre a gente tem esse preconceito, essa mal visão, aqui de Barra do Corda, é assim que tem esse problema e nunca vai acabar, porque tem a outro “*lada*”, que o não-índio, “*num*” tiveram, “*num*” botaram, quantos milhares e milhares crianças que foram é, “*instinta*” na época, podiam botar junto ali também aquilo ali foi por isso e por isso né, aí eles bota só da parte deles, e o nosso lado, nós indígena, “*num*” tem aí sempre aquele confusão, conflito naquela época, ela fica abafado, o que é da gente, a História da gente, “*cuma*” foi “*pera*” acontecer “*issa*”, “*num*” sei “*cuma*” foi né, porque nós “*num*” tem História pra “*issa*” .

O ressentimento é comum nos Tenetehara-Guajajara e talvez seja a principal demonstração do entendimento das relações de força que estão em jogo quando se fala em um embate de memórias, assim como das repercussões históricas e sociais da “perda” desse enfrentamento. No entendimento – correto – dessas populações, quanto maior a solidez da imposição da memória construída pela igreja e pelos regionais, mais intenso será o sentimento de exclusão e preconceito aos quais esses indivíduos estarão sujeitos.

Partindo-se desse pressuposto, da necessidade de também oportunizar o registro da memória a partir do seu próprio “lugar”, os índios Tenetehara entrevistados demonstram compreender essa importância. O senhor José Geno Henrique Rosas, inclusive, professor bilíngue, na conversa que mantivemos, relatou que houve uma

iniciativa – na época do Governo do Estado do Maranhão – para escrever um livro didático, que seria redigido com a participação dos indígenas, entretanto, embora as ações para a escrita da obra, a iniciativa acabou por não se concretizar.

C.E.P.E.: Agora, na sua opinião seria necessário também trazer um pouco mais a imagem, a representação do índio na forma de contar essa História, por que lá na fachada da igreja você tem as imagens dos missionários que morreram nesses conflitos, mais você, como o seu próprio pai falou na entrevista que ele já deu lá naquele documentário, ele falou alí pra mim também que não tem imagem do Caboré e na realidade não tem também dos outros participantes indígenas desse movimento, o que o senhor pensa a esse respeito?
 J.G.H.R.: Eu penso é o seguinte, que o Caboré já não existe mais né, aí morreu para sempre, a foto do Caboré ninguém tem né, se tivesse uma foto do Caboré em cada praça da cidade né, não tem né, a deles eles tem né, lá na igreja né?

C.E.P.E.: O senhor acha que isso vai um pouco assim matando a memória indígena, a identidade indígena, quando não se representa, por exemplo o Caboré?

J.G.H.R.: Eu acho que, por que o Caboré não vem mais né, aí tem que existir é nós mermo né, por que ele não volta mais aqui nessa terra, a imagem é essa mermo nossa, e deve continuar a vida.

C.E.P.E.: Então você acha, que vocês que tem que ir cultivando isso dentro da própria aldeia, conversando, contando?

J.G.H.R.: É verdade né, nós sempre nós conta pros parentes né, inclusive nós fizemos até um livro pro Estado a respeito disso aí, mas nós *tava* participando de um curso em Imperatriz, nós *fizemo* um livro, e esse livro nunca saiu, não sei se jogaram no mato.

C.E.P.E.: Por que que o senhor acha que esse livro não saiu?

J.G.H.R.: Eu não sei, parece que foi um descuido deles lá, do Estado talvez né, ninguém sabe isso foi em 82 parece, quando *terminemo* de fazer o curso.

C.E.P.E.: Então faz 33 anos que vocês já fizeram esse livro sobre o *Massacre* de Alto Alegre, também?

J.G.H.R.: Pois é, cada aldeia puxou um assunto né, aí nós *muntamo* um livro, até hoje né, nunca saiu né, nunca veio esse livro pra nós não.

C.E.P.E.: O senhor acha que não ter saído esse livro, é também é decorrente assim, de não a ver uma preocupação do Estado com a memória de vocês?

J.G.H.R.: Aí eu não sei contar não, sei dizer não como foi né, *num* sei se ainda vai sair ou não né, só sei que tá pra lá né, a História todinha, pro Estado, nós *fizemo* um livro já né, de cada aldeia pegou um assunto, uma História de Alto Alegre né, *muntemu* o livro né, inclusive Bacurizim, pra *culá...* tudo, região toda, *fizemo* um livro, até agora nunca saiu né.

C.E.P.E.: 23 anos já?

J.G.H.R.: Foi em 92 que terminou o curso, 92 parece.

(OUTRA PESSOA) - Não, 98 que eu ia mais tu.

J.G.H.R.: Não, que começou em 98, mais o curso terminou em 2002.

C.E.P.E.: Ah, então foi de 98 à 2002? Mais mesmo assim faz 13 anos, já é bastante tempo. Você acha seu Geno que se esse livro tivesse sido editado, o senhor acha que isso ia contribuir para preservar a memória de vocês, quanto a essa questão do Alto Alegre ou pra imprimir outro tipo de História que seria mais favorável ao índio?

J.G.H.R.: Com certeza, ia mermo *nera*, por que tendo o livro se torna mais fácil de contar né, de que a gente gravar aqui na cabeça se torna de difícil, com o livro não, a gente vai ler né, foi passado isso, isso e aquilo outro né, já pra gravar na cabeça fica meio difícil né.

C.E.P.E.: E nesse livro vocês contavam uma História de maneira diferente que os brancos contam?

J.G.H.R.: É, conta diferente né, a maior parte chega na História do branco, e troca também né, e já aumenta já um pouco né, puxa mais pro lado do índio também né, nosso lado, assim nós *fizemo* esse livro, bora ver se *num* sai ainda, daqui pra 2010, 2020 quer dizer (Risos).

Avaliando a situação dos povos indígenas, de maneira geral, mas dos maranhenses e, em particular, dos Tenetehara, observa-se que urge a escrita de suas memórias, desta e de outras, sobretudo nos casos em que a sua preservação – para além da oralidade das comunidades – é uma questão de preservação do grupo, de sua identidade, de sua cultura e da aquisição do devido respeito e tolerância frente a outros círculos sociais, como dos regionais das cidades que foram crescendo no entorno de suas áreas.

Neste sentido, a educação e, em particular, o ensino de História assumem um importante papel, enquanto facilitadores desse processo de estímulo ao respeito à forma de viver dos povos indígenas, de sua cultura e do reconhecimento de sua História. Assim, passarei a compartilhar duas breves experiências com ensino-pesquisa como estratégia para superação da condição de exclusão e exercício de uma sociedade (pelo menos na geração futura) mais tolerante.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Debater um tema que suscita tantos sentimentos, ora tratado, realmente é algo desafiador. Necessita-se de profundidade teórica, de pesquisa, de disponibilidade de tempo, de interesse e, sobretudo, gosto pelo tema. Esta, que poderia muito bem ser a afirmação inicial do trabalho que, para este momento, começo a traçar as derradeiras linhas, é a primeira das considerações que julgo necessário fazer.

É importante salientar que no presente trabalho realizou-se um esforço no sentido de passear por campos que não são propriamente da História, muito embora haja uma apropriação constante, sobretudo no início do texto. O recurso ao estudo de mapas, por meio da busca da compreensão da geografia da região; as leituras e contribuições das produções de antropólogos na composição desta produção são inquestionavelmente grandes, legando-me a convicção da importância da construção de um diálogo, claramente possível, entre estas ciências coirmãs que resultam neste trabalho que ousou classificar como interdisciplinar, ainda que tenha como foco principal a História. É necessário despir-se de alguns “preconceitos” em relação a outros campos do conhecimento para adquirir, ao menos, a instrumentação mínima que torne possível este tipo de abordagem.

Outro ponto importante, com referência à afirmação inicial que fiz, é que para nós, historiadores, o trabalho com o documento escrito e as fontes bibliográficas já se parece com nosso *métier*. É comum que as pessoas tenham em mente a imagem desse profissional nos arquivos cheios de documentos e antiguidades. Embora não seja mais algo recente, tampouco comum, a ideia do historiador que vai a outro campo de pesquisa e utiliza-se de outro tipo de documentação, a oral, não é tão usual à sociedade, mas se reveste de grande importância e valia, sobretudo em casos nos quais a característica do objeto de estudo assemelha-se a esta.

Não seria razoável fazer uma comparação com o fim de pronunciar uma forma ideal ou que esteja acima da outra, considerando a História a partir dos documentos escritos e orais. Contudo, este último, por ser um método mais recente e que envolve algumas técnicas de percepção das sutilezas do discurso presente nas falas, é bastante instigante, mas em igual medida exige do historiador grande aporte de conhecimento de teoria e metodologia que o confirmem a necessária cautela.

Thompson (2002) é uma voz extremamente eloquente nesse sentido e um guia para que se possa enveredar por essa seara. Sobretudo, quando demarca, por várias vezes, a importância de ser o historiador um bom ouvinte, assim como ao enunciar o deleite possível a esse profissional em ser a “audiência” das experiências de outros sujeitos. Não há dúvidas de que o trabalho com a História Oral inscreve-se como elemento fundamental deste trabalho e, a considerar a característica de “sociedade de memória”¹⁴¹ aos povos indígenas, como Tenetehara-Guajajara e Canelas, que não registram tradicionalmente em uma forma escrita suas passagens, tem-se esta metodologia como ferramenta indispensável a, praticamente, todo historiador que deseje ingressar nas pesquisas sobre História indígena.

Tal profundidade e embasamento também é assaz necessária quando se trabalha com categoria de memória, pois ela acaba por projetar no pesquisador a possibilidade de condução do seu trabalho, das interpretações à escrita, por diversos âmbitos, tendo em vista a vivacidade e constante “atualização” do efeito do lembrar o vivido com um olhar sempre carregado de sentimentos, alguns deles herdados ou “vivenciados por tabela”, como assinala Pollak (1992) e, também, segundo Amado (1995), podendo ser ressignificados em função disso, surgindo daí representações amplamente variadas de um mesmo objeto.

É no campo dessas variações que este trabalho também encontrou mérito, pois é notório que, considerando o *Conflito de Alto Alegre*, há, como demonstrado pelas entrevistas realizadas com a população não índia de Barra do Corda, uma forte influência da versão dita tradicional de “contar o fato” do confronto, sem a devida contextualização, o que, por si só, já reforçaria o discurso e a ideia do *massacre*. Contudo, é conveniente lembrar que ainda se somam a isso os lugares de memória na cidade que atualizam esse lembrar, como é o caso da Igreja Matriz e as celebrações que são realizadas, anualmente, fazendo referência ao sacrifício cristão das “primícias do século XX”, como enunciado pela Igreja à época.

Trabalhar com a categoria de memória tornou possível a vazão a outra perspectiva de entendimento e discurso, mantida constantemente no “subsolo” do que se trata acerca do *Conflito de Alto Alegre*. Embora trabalhos como o de Santos e Faria

¹⁴¹ Ressaltando Le Goff (2012).

tenham abordado, também e anteriormente, a temática no campo da História Oral, esta pesquisa trouxe algumas novas possibilidades.

Primeiramente, o de discutir a formação dos lugares de memória e a consolidação de um discurso muito consistente e a possibilidade de contraposição a essa versão, pelas interlocuções com o povo Tenetehara-Guajajara. Em segundo lugar, o trabalho inova ao franquear o uso da palavra aos Canela que também tiveram participação no movimento, ainda que na qualidade de força auxiliar à repressão na “insurreição”.

Escutá-los foi algo que trouxe a certeza de que esta pesquisa não se esgota nestas páginas. É necessário ir mais a fundo e abranger outras questões, ainda no campo da memória, que trarão também novas perspectivas. As entrevistas concedidas revelam um grande ressentimento acerca do modo como a questão é tratada, em que pese o fato de a alcunha de “selvagens” e adjetivos afins – na visão da Igreja e dos não índios – passaram a cair-lhes praticamente como sinônimo, alimentando e, de certo modo, supostamente legitimando a exclusão dos índios, sobretudo os Tenetehara-Guajajara pelos ditos “brancos”.

Manifestam esse ressentimento ao fazerem referências emocionadas acerca das crianças que morriam quando estavam sob tutela dos padres; quando falam da violência que sofriam pela imposição cultural que era realizada pela própria natureza da existência da Missão de São José da Providência; evidenciam isso ao tratar do heroísmo que se encerra na figura de João Caboré – não reconhecido como deveria ser, na visão deles – e, principalmente, deixam muito claro seu repúdio à presença das imagens dos religiosos na fachada da Igreja Matriz, que atenta contra sua memória e acaba por configurar-se como um testemunho diário em seu desfavor.

O conhecimento, isto é ponto pacífico, tem um caráter altamente transformador. Embora sua transmissão e efeitos também precisem ser considerados e relativizados, sobretudo por poder observá-los apenas a partir de uma ideia de longa duração, ele aparece como mecanismo muito potente no sentido de oferecer outro caminho, tanto ao entendimento das variadas possibilidades de visão acerca do Alto Alegre quanto à ressignificação das relações sociais existentes entre índios e não índios em Barra do Corda e região.

Neste sentido é que se inscreve a contribuição social que esta produção se propõe a ofertar aos que dela tiverem conhecimento. Como pesquisador e docente,

naturalmente disseminador daquilo que se pesquisou nesta trajetória, espero abrir mais uma possibilidade de discussão e compreensão da questão, que não esteja pautada em uma visão baseada no imaginário dito tradicional.

É necessário que, sobretudo através das pesquisas em História indígena, se confira um lugar a esses povos, que não seja apenas o da condição de facínoras ou vítimas, como a maioria das representações realizadas construiu. Convém compreendê-los em suas peculiaridades, como sujeitos históricos, inseridos em uma conjuntura e dotados de todas as características que até hoje a eles vêm sendo negadas, sobretudo a de que cada povo possui sua identidade. Urge que se encontre uma forma de valorização e posituação das memórias indígenas, principalmente por uma questão de alteridade, caso contrário, os massacres cotidianos dessas populações não irão cessar.

Massacres que acontecem com a exclusão social, a insuficiência das políticas públicas, com a não demarcação de seus territórios, com a continuidade do desrespeito aos seus bens, de ordem material e imaterial, continuarão a ocorrer enquanto não houver o entendimento da importância de questões como as que foram colocadas neste trabalho. Concretamente, a cada dia, isso massacra as populações indígenas. Em que fachadas estão suas efígies? Em que grupos sociais circulam suas memórias? São perguntas inconvenientes. É preciso respondê-las.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. Quando a gente não espera, o sertão vem: Grande sertão: veredas, uma interpretação da História do Brasil e de outros espaços. **ArtCultura**, Uberlândia, v. 11, n. 18, p. 195-205, jan.-jun. 2009.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro, Ed. FGV, 2010.

AMADO, Janaína. O grande mentiroso: tradição, veracidade e imaginação em História Oral. **História**, São Paulo, n. 14, p. 125-136, 1995.

_____. Região, Sertão, Nação. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 08, nº 15, 1995. p. 145-151.

ASSUNÇÃO, Mathias Röhrig. **A Guerra dos Bem-te-vis: A Balaiada na Memória Oral**. Coleção Humanidades. 2ª edição. São Luís, EDUFMA, 2008.

BLOCH, Marc Leopold Benjamin, 1886-1944. **A Apologia da História, ou, O ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2001.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. 11ª edição. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2007.

BRANDES, Galeno E. **Barra do Corda na História do Maranhão**. São Luís: SIOGE, 1994.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional** – LDB nº. 9394/1996.

CABRAL, Maria do Socorro Coelho. **Caminhos do gado: conquista e ocupação do Sul do Maranhão**. 2ª ed. São Luís, EDUFMA, 2008 (Coleção Humanidades).

CANDAU, Jöel. **Memória e Identidade**. 1ª ed. 2ª reimpressão. São Paulo, Contexto, 2014.

CARDOSO, Ciro Flamarion S.; BRIGNOLI, Hector Perez. **Os Métodos da História**. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

CARVALHO, Carlota. **O Sertão: Subsídios para a História e a Geografia do Brasil** (Organização e notas de Adalberto Franklin e João Renor F. de Carvalho). 3ª edição. Teresina: Editora da UFPI, 2011.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano: artes de fazer**. 3ª ed. Petrópolis, Vozes, 1998.

_____. **A Escrita da História**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

CHAUÍ, Marilena. **História do Povo Brasileiro** – mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Perseu Abramo, 2000.

COELHO NETO, Eloy. **Geo-História do Maranhão**. São Luís: SIOGE, 1985.

COELHO, Elizabeth Maria Beserra. CATEQUIZAÇÃO E CONQUISTA: A MISSÃO CAPUCHINHA ENTRE OS TENETEHARA NO MARANHÃO. Artigo In: **Fórum de Pesquisa 14: “Missões em áreas indígenas: fronteiras e traduções”**. BRASÍLIA, 2000.

_____. **Territórios em confronto: a dinâmica da disputa pela terra entre índios e brancos no Maranhão**. São Paulo: HUCITEC, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Revisão e apresentação: Renato Janine Ribeiro. v.1. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FEITOSA, Antonio Cordeiro; TROVÃO, José Ribamar. **Atlas escolar do Maranhão: Espaço Geo-histórico e Cultural**. João Pessoa/PB: Ed. Grafset, 2006.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. 9ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

FUNARI, Pedro Paulo. **A temática indígena na escola: subsídios para os professores**. São Paulo: Contexto, 2011.

GIANELLINI, Fr. Gentil. (Org.) **Saíram para semear... e já faz cem anos que a semente caiu em terra boa. Primeiro Centenário 1893-1993 da presença dos capuchinhos lombardos no norte e nordeste do Brasil**. Gorle (BG): Ed. Velar spa., 1993.

GOFF, Jacques Le. **História e memória**. Campinas, SP: UNICAMP, 2012 (Quarta parte – a ordem da memória).

GOFF, Jacques Le; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques (org.). **A História Nova**. 5ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GOMES, Mércio Pereira. **O Índio na História: o povo Tenetehara em busca de liberdade**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. Tradução de Laurent Léon Schaffter. Paris / França, Vertice, 1968.

MACHADO, Marina. **Entre fronteiras: posses e terras indígenas nos sertões (Rio de Janeiro, 1790 – 1824)**. – Guarapuava: UNICENTRO, 2012 (Coleção Terra).

MARANHÃO. **Arquivo Público do Estado**. Repertório de documentos para a História indígena no Maranhão. São Luís, SECMA, 1997.

MATTOS, Izabel Missagia de. **MISSÃO RELIGIOSA E VIOLÊNCIA: Alto Alegre, 1901. Ciências Humanas em Revista** - São Luís, V. 5, n.1, julho 2007.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom (org.) **(Re)introduzindo a História oral no Brasil.** São Paulo, USP, Xamã, 1996.

MELO, Vanice Siqueira de. **Cruentas guerras: índios e portugueses no sertão do Maranhão e Piauí (primeira metade do século XVIII).** Dissertação (Mestrado) Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2011.

MISSIONARI CAPUCCINI – Revista. Anno XXXIX. n.3 – marzo 2001. Spedizzone in a.p. art. 2, comma 20/b. Iegge n.662/96 – Bergamo. 2001.

NEMBRO, Methodius A. **NOTAS SOBRE OS ÍNDIOS DA PRELAZIA DO GRAJAÚ (MARANHÃO).** Fortaleza: Voz de São Francisco, 1955.

NORA, Pierre. Entre a Memória e a História – a problemática dos lugares. Tradução Yara Aun Khoury. **Revista de Estudos pós-graduados em História e do Departamento de História da PUC – SP,** 1993.

O Massacre de Alto Alegre – Documentário. Direção: Murilo Santos. Co-produção: Murilo Santos / Zen Comunicações / TVE Brasil / TVE Maranhão / Fundação Padre Anchieta / TV Cultura. 2005.

OLIVEIRA, Adalberto de. **Ramkokamekra-Canela: Dominação e Resistência de um povo timbira no centro-oeste maranhense.** Dissertação de Mestrado. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2002.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. A conquista do espaço: sertão e fronteira no pensamento brasileiro. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos,** Rio de Janeiro, Vol. V (suplemento), pp. 195-215, Julho, 1998.

PACHÊCO FILHO, Alan Kardec Gomes. **Varando Mundos: navegação no Vale do Rio Grajaú – Tese de Doutorado.** Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia / Programa de Pós-Graduação em História. Niterói, 2011.

PEREIRA. Elivaldo Conceição. **Vapores e canoas sobem e descem nas águas do rio Grajaú: integração comercial e política entre São Luís e o Centro-Sul maranhense.** Monografia (Graduação) – Curso de História, Universidade Estadual do Maranhão, 2007.

PINSKY, Carla Bassanezzi (org.). **Novos temas nas aulas de História.** 1ª ed. 2ª impressão. São Paulo, Contexto, 2010.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio – Tradução: Dora Rocha Flaksman. **Estudos Históricos.** Vol. 2. Nº 3, p. 3 a 15. Rio de Janeiro, 1989.

_____. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, Vol.5, no 10, 1992.

PRINS, Gwyn. História Oral. In: BURKE, Peter (Org.). **A Escrita da História: novas perspectivas**. São Paulo UNESP, 1992.

QUADROS, Eduardo. A letra e a linha: a cartografia como fonte histórica. **Revista Mosaico**, v.1, p.27-40, jan./jun., 2008.

RIBEIRO, Francisco de Paula. **Memórias dos sertões maranhenses (reunidas aos cuidados de Manoel de Jesus Barros Martins)**. São Paulo, Editora Siciliano, 2002.

RODRIGUES DE SÁ, Rodolpho. “**Nunca deixamos de ser índio**”: educação escolar e experiência (na)da cidade entre os Ramkokamekrá-Kanela. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social). UFRN, Natal, 2009.

SANTIAGO, Frei João de A. **Alto Alegre: A Vitória do Amor**. Convento do Carmo, São Luís, 2002.

SANTOS, Pedro Braga dos; FARIA, Regina Helena Martins de. **O MASSACRE DE ALTO ALEGRE**. IPES, São Luís, 1991.

SILVA JÚNIOR, Jonaton A.da. **Awkhê Resignificado: Os Movimentos Messiânicos Canela**. Monografia de Bacharelado. São Luís, UFMA, 2006.

SILVA, Joana A. F.; JOSÉ DA SILVA, Giovani. História indígena, antropologia e fontes orais: questões teóricas. **História Oral**, v. 13, n. 1, p. 33-51, jan.-jun. 2010.

THOMPSON, Paul. **A Voz do Passado: História oral**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2002.

VELHO, Otávio Guilherme. **Frentes de expansão e estrutura agrária: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009.

WELPER, Elena. A aventura etnográfica de Curt Nimuendajú. **Tellus**, ano 13, n. 24, p. 99-120, jan./jun. 2013 Campo Grande, MS.

ZANNONI, Cláudio. O “massacre de Alto Alegre” na imprensa maranhense. **Geografia, História e Sociologia**. Coleção Prata da Casa, n. 3. São Luís: Ed. Imprensa Universitária. 1998.

_____. **Conflito e Coesão: o dinamismo Tenetehara**. Brasília, Conselho Indigenista Missionário / CIMI, 1999.

Sites visitados:

<http://portal.mj.gov.br/dpde/data/Pages/MJA63EBC0EITEMID2E34905BC0BD4603806CA41575A63A98PTBRNN.htm>. Acesso em 08/06/2015.

APÊNDICE A – Questionário de entrevista



ROTEIRO PARA ENTREVISTA – MORADORES LOCAIS

1. NOME: DATA DE NASC.:
2. CPF / RG:
3. O SR(A) JÁ OUVIU FALAR DO MASSACRE DE ALTO ALEGRE?

	SIM
	NÃO

4. COMO O(A) SENHOR(A) TOMOU CONHECIMENTO DESSE FATO?

	PELOS PAIS/FAMILIARES
	NA ESCOLA
	NA IGREJA
	POR HISTÓRIAS CONTADAS EM OUTRAS OCASIÕES

5. O SR(A) JÁ VIU AS FOTOS CONTIDAS NA FRENTE DA IGREJA MATRIZ DE BARRA DO CORDA? CONHECE O SEU SIGNIFICADO?

	CONHEÇO AS FOTOS, MAS NÃO SEI O QUE SIGNIFICAM
	CONHEÇO E SEI O QUE SIGNIFICA
	NÃO CONHEÇO

6. COM QUE FREQUÊNCIA, O SR/SRA OUVI FALAR DO MASSACRE DE ALTO ALEGRE EM BARRA DO CORDA?

	NUNCA OUVI
	ÀS VEZES OUÇO
	SEMPRE OUÇO



APÊNDICE B – Autorizações



PPGHEN
Programa de Pós-Graduação em História, Ensino e Narrativas

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA, ENSINO E NARRATIVAS

Dissertação de Curso
CESSÃO GRATUITA DE DIREITOS DE DEPOIMENTO ORAL

Pelo presente documento, eu

Entrevistado(a): José Genro Rodrigues Rosa

RG: _____ emitido pelo(a): _____

domiciliado/residente em (Av./Rua/nº./complemento/Cidade/Estado/CEP):

declaro ceder ao (à) Pesquisador(a):

declaro ceder ao (à) Pesquisador(a): CARLOS EDUARDO PENHA EVERTON, CPF: 84429798320 RG: 23705994-0, emitido pelo(a): SSPMA, domiciliado/residente em (Av./Rua/nº./complemento/Cidade/Estado/CEP): RUA 02, QD 03, CASA 28, RESIDENCIAL RIO CORDA – ALTAMIRA – BARRA DO CORDA/MA, CEP 65950000, sem quaisquer restrições quanto aos seus efeitos patrimoniais e financeiros, a plena propriedade e os direitos autorais do depoimento de caráter histórico e documental que prestei ao (à) pesquisador(a)/entrevistador(a) aqui referido(a), na cidade de JENIPÁ DOS VIENAS Estado do Maranhão, em 05/05/15, como subsídio à construção de sua dissertação de Mestrado em História, Ensino e Narrativas da Universidade Estadual do Maranhão. O(a) pesquisador(a) acima citado(a) fica conseqüentemente autorizado(a) a utilizar, divulgar e publicar, para fins acadêmicos e culturais, o mencionado depoimento, no todo ou em parte, editado ou não, bem como permitir a terceiros o acesso ao mesmo para fins idênticos, com a única ressalva de garantia da integridade de seu conteúdo e identificação de fonte e autor.

JENIPÁ DOS VIENAS 05 de MAIO de 2015

José Genro Rodrigues Rosa
(assinatura/digital do entrevistado/depoente)



PPGHEN
Programa de Pós Graduação em História, Ensino e Narrativas

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA, ENSINO E NARRATIVAS

Dissertação de Curso
CESSÃO GRATUITA DE DIREITOS DE DEPOIMENTO ORAL

Pelo presente documento, eu

Entrevistado(a): BELIZA ROSAS GUAYAZARA

RG: _____ emitido pelo(a): _____

domiciliado/residente em (Av./Rua/nº./complemento/Cidade/Estado/CEP):

declaro ceder ao (ã) Pesquisador(a):

declaro ceder ao (ã) Pesquisador(a): CARLOS EDUARDO PENHA EVERTON, CPF: 84429798320 RG: 23705994-0, emitido pelo(a): SSPMA, domiciliado/residente em (Av./Rua/nº./complemento/Cidade/Estado/CEP): RUA 02, QD 03, CASA 28, RESIDENCIAL RIO CORDA – ALTAMIRA – BARRA DO CORDA/MA, CEP 65950000, **sem quaisquer restrições quanto aos seus efeitos patrimoniais e financeiros, a plena propriedade e os direitos autorais do depoimento de caráter histórico e documental que prestei ao(à) pesquisador(a)/entrevistador(a) aqui referido(a), na cidade de JENAPÃO DOS VIEIRAS** Estado do Maranhão, em 05/05/15, **como subsidio à construção de sua dissertação de Mestrado em História, Ensino e Narrativas da Universidade Estadual do Maranhão.** O(a) pesquisador(a) acima citado(a) fica conseqüentemente autorizado(a) a utilizar, divulgar e publicar, para fins acadêmicos e culturais, o mencionado depoimento, no todo ou em parte, editado ou não, bem como permitir a terceiros o acesso ao mesmo para fins idênticos, com a única ressalva de garantia da integridade de seu conteúdo e identificação de fonte e autor.

JENAPÃO DOS VIEIRAS de 05 de MAIO de 2015



(assinatura/digital do entrevistado/deponte)



PPGHEN
Programa de Pós-Graduação em História, Ensino e Narrativas

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA, ENSINO E NARRATIVAS

Dissertação de Curso
CESSÃO GRATUITA DE DIREITOS DE DEPOIMENTO ORAL

Pelo presente documento, eu

Entrevistado(a): CELESTINO LOPES GUATAPARA

RG: _____ emitido pelo(a): _____

domiciliado/residente em (Av./Rua/nº./complemento/Cidade/Estado/CEP):

declaro ceder ao (à) Pesquisador(a):

declaro ceder ao (à) Pesquisador(a): CARLOS EDUARDO PENHA EVERTON, CPF: 84429798320 RG: 23705994-0, emitido pelo(a): SSPMA, domiciliado/residente em

(Av./Rua/nº./complemento/Cidade/Estado/CEP): RUA 02, QD 03, CASA 28, RESIDENCIAL RIO CORDA – ALTAMIRA – BARRA DO CORDA/MA, CEP 65950000, sem quaisquer restrições quanto aos seus efeitos patrimoniais e financeiros, a plena propriedade e os direitos autorais do depoimento de caráter histórico e documental que prestei ao(a)

pesquisador(a)/entrevistador(a) aqui referido(a), na cidade de JENIPAPO DAS VIEIRAS Estado do Maranhão, em 05/05/15, como subsídio à construção de sua dissertação de Mestrado em História, Ensino e Narrativas da Universidade Estadual do Maranhão. O(a) pesquisador(a) acima citado(a) fica conseqüentemente autorizado(a) a utilizar, divulgar e publicar, para fins acadêmicos e culturais, o mencionado depoimento, no todo ou em parte, editado ou não, bem como permitir a terceiros o acesso ao mesmo para fins idênticos, com a única ressalva de garantia da integridade de seu conteúdo e identificação de fonte e autor.

JENIPAPO DAS VIEIRAS 05 de MAIO de 2015

(assinatura/digital do entrevistado/depoente)

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA, ENSINO E NARRATIVAS

Dissertação de Curso
CESSÃO GRATUITA DE DIREITOS DE DEPOIMENTO ORAL

Pelo presente documento, eu

Entrevistado(a) André Brasil da Silva
RG: 030276512005-0 SSP-MA emitido pelo(a): _____

domiciliado/residente em (Av./Rua/nº/complimento/Cidade/Estado/CEP):

Travessa Vanda Vieira, nº 14 - Bairro: Vila Camadã / CEP: 65950-000
Barra do Corda - MA

declaro ceder ao (s) Pesquisador(a):

declaro ceder ao (a) Pesquisador(a) CARLOS EDUARDO PENHA EVERTON, CPF: 84429798320 RG: 23705994-0, emitido pelo(a) SSPMA, domiciliado/residente em (Av./Rua/nº/complimento/Cidade/Estado/CEP): RUA 02, QD 03, CASA 28, RESIDENCIAL RIO CURDA - ALTA MIRA - BARRA DO CORDA/MA, CEP 65950000, sem quaisquer restrições quanto aos seus efeitos patrimoniais e financeiros, a plena propriedade e os direitos autorais do depoimento de caráter histórico e documental que prestei ao (à) pesquisador(a)/entrevistador(a) aqui referido(a), na cidade de Barra do Corda, Estado do Maranhão, em 01 / 03 / 2016, como subsídio à construção de sua dissertação de Mestrado em História, Ensino e Narrativas da Universidade Estadual do Maranhão. O (a) pesquisador(a) acima citado(a) fica como legitimamente autorizado(a) a utilizar, divulgar e publicar, para fins acadêmicos e culturais, o mencionado depoimento, no todo ou em parte, editado ou não, bem como permitir a terceiros o acesso ao mesmo para fins idênticos, com a única ressalva de garantir da integridade de seu conteúdo e identificação de fonte e autor.

Barra do Corda - MA, 01 de Março de 2016

André Brasil da Silva
(assinatura original do entrevistado/depoente)



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA, ENSINO E NARRATIVAS

Dissertação de Curso
CESSÃO GRATUITA DE DIREITOS DE DEPOIMENTO ORAL

Pelo presente documento, eu

Entrevistado(a): CAZUZA FERREIRA MARCEL GUAZZARA (ALDEIA CANAVIAL)
RG: _____ emitido pelo(a): _____

domiciliado/residente em (Av./Rua/nº./complemento/Cidade/Estado/CEP):

ALDEIA CANAVIAL

declaro ceder ao (à) Pesquisador(a):

declaro ceder ao (à) Pesquisador(a): CARLOS EDUARDO PENHA EVERTON, CPF: 84429798320 RG: 23705994-0, emitido pelo(a): SSPMA, domiciliado/residente em (Av./Rua/nº./complemento/Cidade/Estado/CEP): RUA 02, QD 03, CASA 28, RESIDENCIAL HIO CORDA - ALTAMIRA - BARRA DO CORDA/MA, CEP 65950000, sem quaisquer restrições quanto aos seus efeitos patrimoniais e financeiros, a plena propriedade e os direitos autorais do depoimento de caráter histórico e documental que prestei ao (à) pesquisador(a)/entrevistado(a) aqui referido(a), na cidade de BARRA DO CORDA, Estado do Maranhão, em 03/03/16, como subsídio a construção de sua dissertação de Mestrado em História, Ensino e Narrativas da Universidade Estadual do Maranhão. O(a) pesquisador(a) acima citado(a) fica conseqüentemente autorizado(a) a utilizar, divulgar e publicar, para fins acadêmicos e culturais, o mencionado depoimento, no todo ou em parte, editado ou não, bem como permitir a terceiros o acesso ao mesmo para fins idênticos, com a única ressalva de garantia da integridade de seu conteúdo e identificação de fonte e autor.

BARRA DO CORDA, 03 de MARÇO de 2016

Cazuza Ferreira Marcel Guazzara
(assinatura/digital do entrevistado/depoente)



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA, ENSINO E NARRATIVAS

Dissertação de Curso
CESSÃO GRATUITA DE DIREITOS DE DEPOIMENTO ORAL

Pelo presente documento, eu

Entrevistado(a): IVALDO PIXÃN (KANELA)
RG: _____ emitido pelo(a): _____

domiciliado/residente em (Av./Rua/nº/complemento/Cidade/Estado/CEP):

LUIZES CALVADO

declaro ceder ao (à) Pesquisador(a):

declaro ceder ao (à) Pesquisador(a) CARLOS EDUARDO PENHA EVERTON, CPF: 84429798320 RG: 23705994-0, emitido pelo(a): SSPMA, domiciliado/residente em (Av./Rua/nº/complemento/Cidade/Estado/CEP): RUA 02, QD 03, CASA 28, RESIDENCIAL RIO CORDA - ALTAMIRA - BARRA DO CORDA/MA, CEP 65950000, sem quaisquer restrições quanto aos seus efeitos patrimoniais e financeiros, a plena propriedade e os direitos autorais do depoimento de caráter histórico e documental que prestei ao (à) pesquisador(a)/entrevistado(a) aqui referido(a), na cidade de FERNANDO FALCÃO, Estado do Maranhão, em 20/03/16, como subsídio à construção de sua dissertação de Mestrado em História, Ensino e Narrativas da Universidade Estadual do Maranhão. O(a) pesquisador(a) acima citado(a) fica conseqüentemente autorizado(a) a utilizar, divulgar e publicar, para fins acadêmicos e culturais, o mencionado depoimento, no todo ou em parte, editado ou não, bem como permitir a terceiros o acesso ao mesmo para fins idênticos, com a única ressalva de garantia da integridade de seu conteúdo e identificação de fonte e autor.

FERNANDO FALCÃO, 20 de MARÇO de 2016

Ivaldo Pixã Kanela
(assinatura/digital do entrevistado/depoente)



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA, ENSINO E NARRATIVAS

Dissertação de Curso
CESSÃO GRATUITA DE DIREITOS DE DEPOIMENTO ORAL

Pelo presente documento, eu

Entrevistado(a): RAIMUNDA NETO CANELA

RG: _____ emitido pelo(a): _____

domiciliado/residente em (Av./Rua/nº/complemento/Cidade/Estado/CEP):

ALDEIA PORQUINHOS

declaro ceder ao (à) Pesquisador(a):

declaro ceder ao (à) Pesquisador(a): CARLOS EDUARDO PENHA EVERTON, CPF: 84429798320 RG: 23705994-0, emitido pelo(a): SSPMA, domiciliado/residente em (Av./Rua/nº/complemento/Cidade/Estado/CEP): RUA 02, QD 03, CASA 28, RESIDENCIAL RIO CORDA - ALTAMIRA - BARRA DO CORDA/MA, CEP 65950000, sem quaisquer restrições quanto aos seus efeitos patrimoniais e financeiros, a plena propriedade e os direitos autorais do depoimento de caráter histórico e documental que prestei ao (à) pesquisador(a)/entrevistado(a) aqui referido(a), na cidade de FERNANDO FALCÃO, Estado do Maranhão, em 20/03/2016 como subsídio à construção de sua dissertação de Mestrado em História, Ensino e Narrativas da Universidade Estadual do Maranhão. O(a) pesquisador(a) acima citado(a) fica conseqüentemente autorizado(a) a utilizar, divulgar e publicar, para fins acadêmicos e culturais, o mencionado depoimento, no todo ou em parte, editado ou não, bem como permitir a terceiros o acesso ao mesmo para fins idênticos, com a única ressalva de garantia da integridade de seu conteúdo e identificação de fonte e autor.

FERNANDO FALCÃO 20 de Março de 2016

Raimunda Neto Canela
(assinatura/digital do entrevistado/depoente)



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA, ENSINO E NARRATIVAS

Dissertação de Curso
CESSÃO GRATUITA DE DIREITOS DE DEPOIMENTO ORAL

Pelo presente documento, eu

Entrevistado(a): INALDO CANELA

RG: _____ emitido pelo(a): _____

domiciliado/residente em (Av./Rua/n.º/complemento/Cidade/Estado/CEP):

ALDEIA ESCALVADO

declaro ceder ao (à) Pesquisador(a):

declaro ceder ao (à) Pesquisador(a) CARLOS EDUARDO PENHA EVERTON, CPF: 84429798320 RG: 23705994-0, emitido pelo(a) SSP/MA, domiciliado/residente em (Av./Rua/n.º/complemento/Cidade/Estado/CEP): RUA 02, QD 03, CASA 28, RESIDENCIAL RIO CORDA - ALTAMIRA - BARRA DO CORDA/MA, CEP 65950000, sem quaisquer restrições quanto aos seus efeitos patrimoniais e financeiros, a plena propriedade e os direitos autorais do depoimento de caráter histórico e documental que presta ao(a) pesquisador(a)/entrevistador(a) aqui referido(a), na cidade de FERNANDO FALCÃO, Estado do Maranhão, em 20/03/16, como subsídio à construção de sua dissertação de Mestrado em História, Ensino e Narrativas da Universidade Estadual do Maranhão. O(a) pesquisador(a) acima citado(a) fica conseqüentemente autorizado(a) a utilizar, divulgar e publicar, para fins acadêmicos e culturais, o mencionado depoimento, no todo ou em parte, editado ou não, bem como permitir a terceiros o acesso ao mesmo para fins idênticos, com a única ressalva de garantia da integridade de seu conteúdo e identificação de fonte e autor.

FERNANDO FALCÃO, 20 de MARÇO de 2016

x Inaldo canela
(assinatura/digital do entrevistado/depoente)



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA, ENSINO E NARRATIVAS

Dissertação de Curso
CESSÃO GRATUITA DE DIREITOS DE DEPOIMENTO ORAL

Pelo presente documento, eu

Entrevistado(a) CLEITON POMPEU (GUAJAZAMA)

RG: _____ emitido pelo(a) _____

domiciliado/residente em (Av./Rua/nº/complemento/Cidade/Estado/CEP):

BARRO INGRA

declaro ceder ao (à) Pesquisador(a):

declaro ceder ao (à) Pesquisador(a): CARLOS EDUARDO PENHA FVERTON, CPF: 84429798320 RG: 23705994-0, emitido pelo(a): SSPMA, domiciliado/residente em (Av./Rua/nº/complemento/Cidade/Estado/CEP): RUA 02, QD 03, CASA 28, RESIDENCIAL RIO CORROÁ - ALTAMIRA - BARRO DO CORROÁ, MA, CEP 65950000, sem quaisquer restrições quanto aos seus efeitos patrimoniais e financeiros, a plena propriedade e os direitos autorais do depoimento de caráter histórico e documental que prestei ao(a) pesquisador(a)/entrevistador(a) aqui referido(a), na cidade de _____ Estado do Maranhão, em ____/____/____, como subsídio a construção de sua dissertação de Mestrado em História, Ensino e Narrativas da Universidade Estadual do Maranhão. O(a) pesquisador(a) acima citado(a) fica conseqüentemente autorizado(a) a utilizar, divulgar e publicar, para fins acadêmicos e culturais, o mencionado depoimento, no todo ou em parte, editado ou não, bem como permitir a terceiros o acesso ao mesmo para fins idênticos, com a única ressalva de garantia da integridade de seu conteúdo e identificação de fonte e autor.

Dama do Corroá, 04 de MARÇO de 2016

Cleiton Pompeu
(assinatura/digital do entrevistado(depoente))



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA, ENSINO E NARRATIVAS

Dissertação de Curso
CESSÃO GRATUITA DE DIREITOS DE DEPOIMENTO ORAL

Pelo presente documento, eu

Entrevistado(a) SÉRGIO VITORIANO (GOAJAJARA / ALDEIA MAÍRA)
RG: _____ emitido pelo(a): _____

domiciliado/residente em (Av./Rua/nº/complemento/Cidade/Estado/CEP): ALDEIA MAÍRA

declaro ceder ao (a) Pesquisador(a):

declaro ceder ao (ã) Pesquisador(a): CARLOS EDUARDO PENHA EVERTON, CPF: 84429728320 RG: 23705994-0, emitido pelo(a) SSPMA, domiciliado/residente em (Av./Rua/nº/complemento/Cidade/Estado/CEP): RUA 02, QD 03, CASA 28, RESIDENCIAL RIO CORDA - ALTAMIRA - BARRA DO CORDA/MA, CEP 65950000, sem quaisquer restrições quanto aos seus efeitos patrimoniais e financeiros, a plena propriedade e os direitos autorais do depoimento de caráter histórico e documental que prestei ao(ã) pesquisador(a)/entrevistador(a) aqui referido(a), na cidade de BARRA DO CORDA, Estado do Maranhão, em 03/03/16, como subsídio à construção de sua dissertação de Mestrado em História, Ensino e Narrativas da Universidade Estadual do Maranhão. O(a) pesquisador(a), acima citado(a) fica conseqüentemente autorizado(a) a utilizar, divulgar e publicar, para fins acadêmicos e culturais, o mencionado depoimento, no todo ou em parte, editado ou não, bem como permitir a terceiros o acesso ao mesmo para fins idênticos, com a única ressalva de garantia da integridade de seu conteúdo e identificação do fonte e autor.

BARRA DO CORDA, 03 de Março de 2016

Sergio Vitoriano
(assinatura/digital do entrevistado/depoente)



PPGHEN
Programa de Pós-Graduação em História, Ensino e Narrativas

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA, ENSINO E NARRATIVAS**

**Dissertação de Curso
CESSÃO GRATUITA DE DIREITOS DE DEPOIMENTO ORAL**

Pelo presente documento, eu

Entrevistado(a): JOSE MURILLO MONTEZ DES SANTOS

RG: 1314080 2000-3 emitido pelo(a): SSPMA

domiciliado/residente em (Av./Rua/nº./complemento/Cidade/Estado/CEP):

declaro ceder ao (à) Pesquisador(a):

declaro ceder ao (à) Pesquisador(a): CARLOS EDUARDO PENHA EVERTON, CPF: 84429798320 RG: 23705994-0, emitido pelo(a): SSPMA, domiciliado/residente em (Av./Rua/nº./complemento/Cidade/Estado/CEP): RUA 02, QD 03, CASA 28, RESIDENCIAL RIO CORDA – ALTAMIRA – BARRA DO CORDA/MA, CEP 65950000, **sem quaisquer restrições quanto aos seus efeitos patrimoniais e financeiros, a plena propriedade e os direitos autorais do depoimento de caráter histórico e documental que prestei ao (à) pesquisador(a)/entrevistador(a) aqui referido(a), na cidade de SÃO LUÍS, Estado do Maranhão, em 06/08/15, como subsidio à construção de sua dissertação de Mestrado em História, Ensino e Narrativas da Universidade Estadual do Maranhão.** O(a) pesquisador(a) acima citado(a) fica conseqüentemente autorizado(a) a utilizar, divulgar e publicar, para fins acadêmicos e culturais, o mencionado depoimento, no todo ou em parte, editado ou não, bem como permitir a terceiros o acesso ao mesmo para fins idênticos, com a única ressalva de garantia da integridade de seu conteúdo e identificação de fonte e autor.

SÃO LUÍS, 06 de AGOSTO de 2015

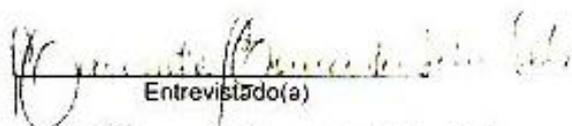

(assinatura/digital do entrevistado/depoente)

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E DEPOIMENTOS

Eu, MARINETE MOURA DA SILVA LOBO, CPF _____, RG _____,

depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos e benefícios da pesquisa, bem como de estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento, AUTORIZO, através do presente termo, o pesquisador CARLOS EDUARDO PENHA EVERTON a utilizar para fins de pesquisa e divulgação, os dados produzidos através da entrevista realizada comigo, sem reserva de sigilo quanto à minha identidade e sem quaisquer ônus financeiros a nenhuma das partes. Ao mesmo tempo, libero a utilização de fotos (seus respectivos negativos) e/ou depoimentos para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides e transparências), em favor do pesquisador acima especificado

Barra do Corda, 01 de Março de 2016


Entrevistado(a)

CPF: 011.940.000-00

RG: 826800112-23/MT