



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO - UEMA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
MESTRADO E DOUTORADO PROFISSIONAL

**CARLOS EDUARDO PENHA EVERTON**

**OS TENTEHAR-GUAJAJARA NO CENTRO-SUL  
MARANHENSE E OS PROJETOS ASSIMILACIONISTAS  
REPUBLICANOS (1890-1940):** agências indígenas em um  
Romance Histórico Bilíngue

São Luís  
2024

**Uema**

**OS TENTEHAR-GUAJAJARA NO CENTRO-SUL MARANHENSE E OS  
PROJETOS ASSIMILACIONISTAS REPUBLICANOS (1890-1940):** agências  
indígenas em um Romance Histórico Bilíngue **2024**

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO - UEMA  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO - PPPG  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGHIST

**CARLOS EDUARDO PENHA EVERTON**

**OS TENTEHAR-GUAJAJARA NO CENTRO-SUL MARANHENSE E OS PROJETOS  
ASSIMILACIONISTAS REPUBLICANOS (1890-1940):** agências indígenas em um  
Romance Histórico Bilingue

São Luís  
2024

**CARLOS EDUARDO PENHA EVERTON**

**OS TENTEHAR-GUAJAJARA NO CENTRO-SUL MARANHENSE E OS PROJETOS ASSIMILACIONISTAS REPUBLICANOS (1890-1940):** agências indígenas em um Romance Histórico Bilingue

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual do Maranhão para obtenção do título de Doutor em História.

Orientador: Prof. Dr. Alan Kardec Gomes Pachêco Filho.

São Luís  
2024

Everton, Carlos Eduardo Penha.

Os Tentehar-Guajajara no centro-sul maranhense e os projetos assimilacionistas republicanos (1890-1940) : agências indígenas em um romance histórico bilíngue / Carlos Eduardo Penha Everton. – São Luís, 2024.

285 f. : il.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIST), Universidade Estadual do Maranhão, 2024.

Orientador: Prof. Dr. Alan Kardec Gomes Pachêco Filho.

1. Ensino de História. 2. História. 3. Memória. 4. Tentehar-Guajajara. 5. Conflito. 6. Alto Alegre. 7. Maranhão I. Título.

CDU 93/94:376.7(812.1)

**CARLOS EDUARDO PENHA EVERTON**

**OS TENTEHAR-GUAJAJARA NO CENTRO-SUL MARANHENSE E OS  
PROJETOS ASSIMILACIONISTAS REPUBLICANOS (1890-1940):** agências  
indígenas em um romance histórico bilíngue.

Tese apresentada ao Programa de Pós-  
Graduação em História – Mestrado e  
Doutorado Profissional, da Universidade  
Estadual do Maranhão para obtenção do  
título de Doutor em História.

**Aprovadaem:07/01/2025**

---

**Prof. Dr. Alan Kardec Gomes Pachêco**  
Universidade Estadual do Maranhão (UEMA)  
(Orientador)

---

**Profa. Dra. Helidacy Maria Muniz Corrêa**  
Universidade Estadual do Maranhão (UEMA)  
(Examinadora – membra interna)

---

**Profa. Dra. Sannya Fernanda Nunes Rodrigues**  
Universidade Estadual do Maranhão (UEMA)  
(Examinadora – membra externa)

---

**Prof. Dr. Romário Sampaio Basílio**  
Universidade Estadual do Maranhão (UEMA)  
(Examinador – membro interno)

---

**Profa. Dra. Soraia Sales Dorneles**  
Universidade Federal do Maranhão (UEMA)  
(Examinadora – membra interna)

## DEDICATÓRIA

Ao Povo Tentehar-Guajajara.  
À Minha Amada Barra do Corda, Princesa do Sertão.  
Aos meus pais, Manaem e Graça.  
A Nem, Duda e Luna, amores a quem dedico este trabalho e toda minha vida.

## AGRADECIMENTOS

À coordenação do Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIST), pelo apoio durante o curso.

Ao professor-amigo-orientador Alan Kardec Gomes Pachêco Filho, minha gratidão. Foram muitos desafios nesses anos, mas a confiança, a amizade, a serenidade, a firmeza e a disponibilidade para ajudar a conduzir o trabalho nesse caminho fizeram toda a diferença. Conseguimos!

Aos professores que enriqueceram minha experiência e meu aprendizado nesse doutorado: Marcelo Cheche, Mônica Piccolo, Soraia Dorneles e Yuri Costa.

À banca examinadora, pelas valiosas contribuições ao meu trabalho na qualificação e no exame final da pesquisa: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Helidacy Maria, Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Soraia Dorneles, Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Sanny Fernanda Nunes Rodrigues e Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria de Fátima Costa. Agradeço por aceitarem o convite e por participarem de um momento tão singular da minha vida acadêmica.

Agradeço de coração pelos ensinamentos e pela inspiração de todos professores e professoras ao longo da minha vida. Em especial, agradeço ao meu grande amigo Alfredo Neto (*in memoriam*).

Aos amigos Tentehar-Guajajara, que tanto me ensinaram e ainda me ensinam: vocês foram e são fundamentais! Destaco principalmente os que, como verdadeiros mestres/consultores, tiveram uma participação direta nesta pesquisa e na produção do *e-book* que a complementa: Geclésio, Antalyson, Magno, Nakaywama, Inayuri e Renan.

Aos colegas do doutorado e, sobretudo, aos meus amigos: compadre Márcio, Nila e Antônia, a “Velha Guarda”! Vocês foram fundamentais em todo este processo!

Aos meus amigos de infância do Colégio Dom Bosco, turma do meu coração há mais de 30 anos: Margareth, Rodrigo, Patrícia Trinta, Sylvério, Anderson, Patrícia Diniz, Thiago, Willington, Laélia, Carol e João Eudes.

Aos amigos do IFMA Campus Barra do Corda: meu irmão, Dr. Thiago Silva, que muito contribuiu para este trabalho com o seu conhecimento e seu incentivo; minha irmã, Dr<sup>ª</sup>. Marinete Moura; e meus camaradas mais chegados – Alane, Natan, Felipe, Larissa, Lourdes, Ana Lourdes, Aldenora, Janeth, Roberto, Jussara, Maurício, Lamarck, Gabriel, Rainara, Saulo, Polly, Milton, Luana, Evandro, Lenir e Renato.

Ao meu querido amigo Nato Castro e a sua filha Mel, pela ajuda e pelo presente da capa do *e-book* que acompanha esta tese.

Aos meus amigos da “Panela”: Márcio, Marone, Nick, Jean, Ney, Serjão e Murilo.

A Luna, pelo seu companheirismo, durante os dias e as madrugadas de estudo e escrita, sempre nos mostrando um amor puro e sincero que enche nosso coração. Você é muito melhor que muita gente...

À família que me adotou: minha sogra, D. Rosa; cunhados; Sheila; Monalisa; Roitman; Robert (*in memoriam*); Raquel; Alex; e sobrinhos – Maria Júlia, Natasha, Isla, Maria Angélica e Robert.

Aos meus cunhados, Chico e Daniel, pelo incentivo e pelo cuidado devotado aos meus irmãos e sobrinhos!

À minha “Dindinha” Lília, primeira doutora da família e referência de profissional e de amor!

À prima-comadre-irmã-mãe Lílian, por tanta coisa que nem caberia aqui. E ao meu irmão, compadre Ricardo Nogueira. Amo vocês!

A toda minha família... Meus avós, que nos olham e guardam lá de cima, Nanãe, Doza (o primeiro, legítimo e único “Dotô Penha”!), Vovô Agostinho e Mamãe Velha. A todos os tios, primos e sobrinhos.

Particularmente, agradeço ao meu Tio Zeca, cujo exemplo, incentivo e ajuda foram essenciais para a minha vida e a de tantos de seus sobrinhos. Agradeço igualmente ao Tio Antônio e à Tia Lili, que muito fizeram por nossa família!

Agradeço aos meus sobrinhos-filhos, Fabrício e Gabi, e Guilherme e Paulinha, que aumentaram o amor na nossa família.

A Ciane, nossa Nana, e Zé, sangue do meu sangue, meus irmãos e grandes amigos, confidentes... Muito obrigado! Amo vocês!

Aos meus pais, outrora retirantes em São Luís. Com seus sonhos e muita luta, desde o interior de São João Batista, conseguiram fazer tudo por nós. Vocês são pós-doutores em amor, exemplo, obstinação e fé! Vitória e felicidade, para mim, é deixá-los felizes. Sempre serão minhas maiores referências de virtude! Amor e gratidão eterna e imensurável. Obrigado e obrigado, meus Velhos...

Aos amores da minha vida. Para a minha companheira, sempre a primeira a ler meus textos, minha incentivadora, namorada e pesquisadora cujos conhecimento e trabalho também têm lugar importante nesta tese, minha “Nem”, Aretusa. E para minha Duda, minha filha, meu tesouro mais precioso. Maria Eduarda, o meu maior sonho realizado. Tua existência é meu combustível. Vocês duas são minha força e minha inspiração. Obrigado! Tudo nosso!

A Deus, o verdadeiro arquiteto do universo e de toda nossa existência.

## RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo fundamental analisar os projetos educacionais assimilacionistas introduzidos entre os Tentehar-Guajajara no centro-sul maranhense, nas primeiras décadas da República (1890 a 1940) e debater, no âmbito dessas ações, suas bases ideológicas, trajetória histórica, características gerais do funcionamento das ações implantadas e seus desdobramentos em meio às agências dos indígenas daquela etnia. A partir desta pesquisa convencionou-se denominar tais empreitadas como parte de dois projetos. O primeiro, em uma ordem cronológica, é nomeado no trabalho como cristão-civilizatório (a cargo da Ordem Capuchinha) e está centrado nas relações entre religiosos e a etnia pesquisada, embora reconheça a grande importância da perspectiva econômica ali posta, com o pressuposto dessas ações como caminho para incorporação dos indígenas ao sistema capitalista em através de uma forma comum de exploração, produzindo excedentes a partir de seu sobre trabalho, supostamente devendo ser remunerados em dinheiro, incorporando ritmos de trabalho estipulados externamente, possuindo noção de propriedade individual e não coletiva, por exemplo. O segundo projeto, chamado de nacional-civilizatório (sob a gestão do Serviço de Proteção aos Índios, o SPI), no aspecto da apropriação do fruto do trabalho de outrem, mantém a característica similar, porém em novo cenário e sob uma outra perspectiva política, social e ideológica, em razão de suas articulações às conjunturas específicas à ordem republicana mais voltada a uma outra forma de integração dos povos indígenas ao corpus social “nacional”. Em cada cenário dessas empreitadas, foram analisadas as documentações acerca das definições sobre política indigenista no Brasil e no Maranhão, compreendendo o recorte temporal entre as décadas de 1890 e 1940. Ao mesmo tempo, considerando a pesquisa ser oriunda de um Programa de Pós-Graduação Profissional, bem como a importância da Lei nº11.645/08 e, sobretudo, como parte dos estudos e investigações realizados sendo direcionados a um fim prático, da sala de aula, desenvolveu-se uma ferramenta didática para o ensino de História (índigena, sobretudo): um romance histórico ambientado na cosmovisão do Povo Tentehar-Guajajara. Embora pensado para esse fim e preferencialmente voltado ao ambiente escolar, esse produto poderá (e deverá) ser utilizado não apenas em escolas indígenas ou não indígenas, mas por quaisquer públicos interessados na temática. Essa obra resulta, simultaneamente, da vivência do autor na região centro-sul do Maranhão, de sua experiência docente no Instituto Federal do Maranhão (IFMA/Campus Barra do Corda) e no compartilhamento de experiências e diversos aprendizados com os povos indígenas dessa espacialidade, em particular os Tentehar-Guajajara. Nessa “ficção-histórica”, extrapolando o enredo em si (que retrata o corte temporal abordado na pesquisa), são debatidos, com sutileza e profundidade, conceitos e categorias também presentes na tese, com o intuito de provocar reflexões e questionamentos acerca da história indígena no Maranhão, especificamente considerando o enfoque deste trabalho.

Palavras-chave: Ensino de História; Tentehar-Guajajara; República; Projetos assimilacionistas; Sertão maranhense; Capuchinhos; SPI.

## ABSTRACT

The main objective of this research is to analyze the assimilationist educational projects introduced among the Tentehar-Guajajara in the south-central region of Maranhão in the first decades of the Republic (1890 to 1940) and to discuss, within the scope of these actions, their ideological bases, historical trajectory, general characteristics of the functioning of the implemented actions and their developments among the agencies of the indigenous people of that ethnic group. Based on this research, it was agreed to refer to these endeavors as part of two projects. The first, in chronological order, is named in the work as Christian-civilizing (under the responsibility of the Capuchin Order) and is centered on the relations between religious people and the ethnic group researched, although it recognizes the great importance of the economic perspective presented there, with the assumption of these actions as a path to the incorporation of indigenous people into the capitalist system through a common form of exploitation, producing surpluses from their overwork, supposedly to be remunerated in money, incorporating externally stipulated work rhythms, having a notion of individual and not collective property, for example. The second project, called national-civilizational (under the management of the Indian Protection Service, the SPI), in terms of the appropriation of the fruits of someone else's labor, maintains a similar characteristic, but in a new scenario and from a different political, social and ideological perspective, due to its articulations with specific circumstances of the republican order, more focused on another form of integration of indigenous peoples into the “national” social corpus. In each scenario of these endeavors, the documentation on the definitions of indigenous policy in Brazil and Maranhão was analyzed, covering the period between the 1890s and 1940s. At the same time, considering that the research originated from a Professional Postgraduate Program, as well as the importance of Law No. 11.645/08 and, above all, as part of the studies and investigations carried out with a practical purpose in mind, in the classroom, a teaching tool was developed for teaching History (especially indigenous History): a historical novel set in the worldview of the Tentehar-Guajajara People. Although designed for this purpose and preferably aimed at the school environment, this product can (and should) be used not only in indigenous or non-indigenous schools, but by any audience interested in the subject. This work is the result of the author's experience in the south-central region of Maranhão, his teaching experience at the Instituto Federal do Maranhão (IFMA/Campus Barra do Corda) and the sharing of experiences and diverse learnings with the indigenous peoples of this spatiality, in particular the Tentehar-Guajajara. In this “historical fiction”, going beyond the plot itself (which portrays the time period addressed in the research), concepts and categories also present in the thesis are debated with subtlety and depth, with the aim of provoking reflections and questions about indigenous history in Maranhão, specifically considering the focus of this work.

Keywords: Teaching History; Tentehar-Guajajara; Republic; Assimilationist projects; Sertão maranhense; Capuchins; SPI.

## RESUMEN

El objetivo fundamental de esta investigación es analizar los proyectos educativos asimilacionistas introducidos entre los Tentehar-Guajajara en el centro-sur de Maranhão, en las primeras décadas de la República (1890 a 1940) y debatir, en el ámbito de estas acciones, sus bases ideológicas, trayectoria histórica, características generales del funcionamiento de las acciones implementadas y sus consecuencias dentro de las agencias de los pueblos indígenas de esa etnia. Con base en esta investigación, se acordó considerar tales emprendimientos como parte de dos proyectos. La primera, en orden cronológico, es denominada en la obra como cristiano-civilizadora (a cargo de la Orden de los Capuchinos) y se centra en las relaciones entre los religiosos y la etnia estudiada, aunque reconoce la gran importancia de la perspectiva económica allí, con la asunción de estas acciones como una forma de incorporar a los indígenas al sistema capitalista a través de una forma común de explotación, produciendo excedentes de su excedente de trabajo, debiendo ser supuestamente remunerados en dinero, incorporando ritmos de trabajo estipulados externamente, teniendo noción de propiedad individual y no colectivo, por ejemplo. El segundo proyecto, denominado nacional-civilizador (bajo la gestión del Servicio de Protección Indígena, el SPI), en el aspecto de apropiación del fruto del trabajo ajeno, mantiene una característica similar, pero en un escenario nuevo y desde una perspectiva política, social e ideológica diferente, debido a sus articulaciones con las coyunturas específicas del orden republicano más enfocado a otra forma de integración de los pueblos indígenas al corpus social “nacional”. En cada escenario de estos esfuerzos, se analizó documentación sobre las definiciones de la política indígena en Brasil y Maranhão, abarcando el período comprendido entre las décadas de 1890 y 1940, considerando al mismo tiempo las investigaciones provenientes de un Programa Profesional de Postgrado, así como la importancia de la Ley nº 11.645/08 y, sobre todo, como parte de los estudios e investigaciones realizadas con fines prácticos, en el aula. Se desarrolló una herramienta didáctica para la enseñanza de la Historia (especialmente indígena): una novela histórica ambientada en la cosmovisión del Pueblo Tentehar-Guajajara. Aunque diseñado para este propósito y dirigido preferentemente al ámbito escolar, este producto puede (y debe) ser utilizado no sólo en escuelas indígenas o no indígenas, sino por cualquier público interesado en el tema. Este trabajo resulta, simultáneamente, de la experiencia del autor en la región centro-sur de Maranhão, su experiencia docente en el Instituto Federal de Maranhão (IFMA/Campus Barra do Corda) y el intercambio de experiencias y aprendizajes diversos con los pueblos indígenas de este espacio, en particular los Tentehar-Guajajara. En esta “ficción histórica”, más allá de la trama misma (que retrata el marco temporal cubierto por la investigación), se debaten, con sutileza y profundidad, conceptos y categorías también presentes en la tesis, con el objetivo de provocar reflexiones e interrogantes sobre la historia indígena de Maranhão, considerando específicamente el enfoque de este trabajo.

Palabras clave: Enseñanza de la historia; Tentehar-Guajajara. República. Proyectos asimilacionistas. Sertão maranhense. Capuchinos. SPI

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES E FOTOGRAFIAS

Fotografia 1: Festa das crianças.....	51
Fotografia 2: Festa das crianças.....	51
Fotografia 3: Festa das Crianças.....	52
Fotografia 4: Festa das Crianças.....	52
Fotografia 5: Festa da Menina Moça.....	53
Fotografia 6: Festa da Menina Moça.....	53
Fotografia 7: Festa dos Rapazes.....	54
Fotografia 8: Festa dos Rapazes.....	54
Fotografia 9: Festa dos Rapazes.....	55
Fotografia 10: Festa dos Rapazes.....	55
Fotografia 11: Festa dos rapazes.....	56
Fotografia 12: Festa dos Rapazes.....	56
Fotografia 13: Festa da Menina Moça.....	57
Fotografia 14: Festa da Menina Moça.....	57
Fotografia 15: Festa da Menina Moça.....	58
Fotografia 16: Festa da Menina Moça.....	58
Fotografia 17: Mulher Tentehar-Guajajara assando batata-doce na fogueira.....	59
Fotografia 18: Mulher Tentehar-Guajajara assando batata-doce na fogueira.....	59
Fotografia 19: entrevista com Geclésio Guajajara.....	264
Fotografia 20: entrevista e testagem com Geclésio Guajajara e consultoria com o pesquisador Thiago Silva e Silva.....	264
Fotografia 21: entrevista e testagem com Antalylson Guajajara e Nakaywama Guajajara.....	265
Fotografia 22: participação em evento e testagem com Magno Guajajara.....	267
Fotografia 23: participação em evento e testagem com Inayuri Pompeu.....	268
Figura 1: Centenário da presença da ordem capuchinha no Brasil.....	120
Figura 2: Frequência escolar, escola do oosto Arariboia (Grajaú), 1949.....	206
Figura 3: Continuação do documento anterior.....	206
Figura 4: Elaboração do ebook e testagem.....	232
Figura 5: Tecidos Tentehar-Guajajara.....	234
Figura 6: Esboço das cenas do livro.....	235
Figura 7: Esboço das cenas do livro.....	236
Figura 8: Ilustração do livro.....	236
Figura 9: Ilustração do livro.....	238
Figura 10: Ilustração do livro.....	239
Figura 11: Ilustração do livro.....	240
Figura 12: Ilustração do livro.....	241
Figura 13: Ilustração do livro.....	242
Figura 14: Ilustração do livro.....	243
Figura 15: Ilustração do livro.....	244
Figura 16: Ilustração do livro.....	245
Figura 17: Ilustração do livro.....	246
Figura 18: Ilustração do livro.....	247
Figura 19: Ilustração do livro.....	248

Figura 20: Ilustração do livro .....	249
Figura 21: Ilustração do livro .....	250
Figura 22: Ilustração do livro .....	251
Figura 23: Ilustração do livro .....	252
Figura 24: Ilustração do livro .....	253
Figura 25: Ilustração do livro .....	254
Figura 26: Ilustração do livro .....	255
Figura 27: Ilustração do livro .....	256
Figura 28: Capa, Contracapa e orelhas de livro do E-book. ....	257
Tabela 1 – Rituais e manifestações.....	47
Tabela 2: Quadro-sinótico de personagens .....	229
Tabela 3: Consultores para testagem .....	259
Mapa 1: Mesorregião do centro maranhense. Compreende Barra do Corda e boa parte dos municípios citados neste trabalho. ....	66
Mapa 2: Mapa político do Maranhão atual .....	67
Mapa 3: O Sertão dos Pastos Bons .....	70
Mapa 4: Representação da bacia hidrográfica do Mearim, com rios que banham o centro-sul maranhense. Trata-se das "estradas de água" do processo colonizador.....	70

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b> .....	15
<b>2. OS TENTEHAR-GUAJAJARA DO CENTRO-SUL MARANHENSE</b> .....	29
2.1. <b>Para início de conversa:</b> que dizem sobre os Tentehar-Guajajara seus intérpretes acadêmicos mais conhecidos? .....	33
2.1.1. O povo Tentehar-Guajajara: manifestações tradicionais .....	44
2.1.2. As dinâmicas sociopolíticas dos Tentehar-Guajajara do centro-sul maranhense e a produção cotidiana da existência.....	60
2.2. <b>As fontes e os Tentehar-Guajajara do centro-sul maranhense na visão da documentação do século XIX</b> .....	64
<b>3. REPÚBLICA, POLÍTICA INDIGENISTA E CAPUCHINHOS NO SERTÃO MARANHENSE</b> .....	80
3.1. <b>Os ares da república no sertão maranhense:</b> diferentes significados.....	85
3.2. <b>A transição império/república e a legislação:</b> política indigenista e considerações necessárias para o sertão maranhense sobre os últimos anos da monarquia .....	96
3.2.1. Uma jornada bem-sucedida(?): entre os relatos capuchinhos e as “agências” dos Tentehar-Guajajara.....	104
3.3. <b>A república e a história da ordem capuchinha:</b> do Velho Mundo ao sertão maranhense, a trajetória dos capuchinhos e o projeto cristão-civilizatório.....	114
3.3.1. A república e a presença dos representantes do cristianismo no sertão maranhense .....	115
3.3.2. Os capuchinhos e o projeto cristão-civilizatório em Barra do Corda.....	126
3.3.3. A experiência em Barra do Corda e o Conflito de Alto Alegre .....	135
3.3.4. O pós-Conflito de Alto Alegre .....	149
<b>4. A EDUCAÇÃO LAICIZADA DOS TENTEHAR-GUAJAJARA:</b> o projeto nacional-civilizatório do Estado aos auspícios do SPI.....	155
<b>4.1. O SPI entra em cena</b> .....	157
4.1.1. O SPI no Maranhão.....	163
4.1.2. Panorama da relação Estado/indígenas no Maranhão nas primeiras décadas do SPI	174
<b>4.2. A educação indígena sob o SPI e entre os Tentehar-Guajajara:</b> fundamentos, finalidades e resultados .....	182
4.2.1. Legislação do SPI e a educação indígena: fundamentos, documentos e propostas	183
4.2.2. Aplicação do projeto educacional nacional-civilizatório e agências indígenas: a agência Tentehara-Guajajara do centro-sul maranhense .....	192
<b>5. O ROMANCE HISTÓRICO BILÍNGUE COMO FERRAMENTA DE ENSINO, PESQUISA E ENTRETENIMENTO:</b> a saga de Unkwaw Katu.....	209
<b>5.1. Caracterização do produto e público-alvo</b> .....	211

5.1.1.	Um <i>e-book</i> bilíngue e outras possibilidades.....	211
5.1.2.	Aos doutos, escolares e todos, mas preferencialmente para alguns .....	217
5.2.	<b>A concepção do produto:</b> da conexão com os objetivos de um programa de pós-graduação profissional ao <i>e-book</i> .....	219
5.2.1.	Tese e produto: duas faces de um processo complementar.....	220
5.2.2.	“Histórias de um mestre Tentehar-Guajajara no sertão do Maranhão: memórias de um homem de 130 anos”: processo de escolha, texto, subtextos e representações...	225
5.3.	<b>Criando representações:</b> tecnologias e processo de testagem para a confecção e aplicação do produto .....	231
5.3.1.	A construção do <i>e-book</i> .....	231
5.3.2.	Aplicação, testagem e validação.....	257
6.	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	269
	<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	277

## 1. INTRODUÇÃO

Agregando-se ao conhecimento que a Antropologia e a História já produziram sobre os Tentehar-Guajajara<sup>1</sup>, este tomo da pesquisa tem como propósito fundamental apresentar aos leitores esta etnia e, a partir disso, compreender alguns “porquês” de ações peculiares suas, nas relações com os projetos com os quais tiveram contato. A propósito, esse repertório específico de atitudes, neste trabalho, é tratado a partir de um importante conceito/categoria importado das ciências sociais, de “agência”(s).

Considerando-se a importância do conceito/categoria de “agência” para este trabalho; e considerando-se também que a sua compreensão é necessária para o entendimento – aqui proposto – do lugar de protagonismo dos Tentehar-Guajajara, enseja-se o acréscimo a esta parte da produção – que trata das características desse povo – de um breve aposto.

Por algum tempo, nas ciências humanas e sociais, pesquisar e escrever sobre povos indígenas significava algo como construir uma crônica reducionista da “guerra constante de adversários naturais”, opondo nativos e colonizadores, aparentemente numa leitura realizada, por vezes, de maneira meio apressada, superficial e insuficiente.

Certo modo, essa atitude intentava transplantar uma base teórico-epistemológica própria do materialismo dialético que, por razões diversas (como a inaplicabilidade de algumas de suas categorias, como classe ou ideologia, por exemplo), não se mostrava capaz de abordar algumas minúcias desse campo. De acordo com Gruber; Miranda; Ferraz (2024, p. 195).

O binarismo dicotômico configura um funcionamento que tipifica as colonizações, fazendo com que, além de classificações maniqueístas, haja também um encerramento das existências que não cabem nos polos estabelecidos. De acordo com essa lógica, finda-se então toda realidade que não seja capitalista e toda alternativa que não seja marxista.

Compreender o mundo e as relações presentes nesse conjunto, “apenas” a partir da leitura do materialismo histórico, assim, embora possível e importante, neste caso, seria algo aplicável apenas com limitações que praticamente inviabilizariam a reflexão sobre a ideia de protagonismo dos Tentehar-Guajajara ou de quaisquer outros povos originários. Não poderiam ser subjetivamente “agentes”, por exemplo, porque estariam envoltos em uma “consciência de classe” (que não possuíam, embora se perceba neste povo um componente de identidade étnica bastante profundo).

Destarte, “agência” é um termo utilizado pela sociologia e estabelecido com base no ponto de vista das ações sociais (no tempo e espaço) em que um indivíduo ou pequenos grupos de indivíduos

---

<sup>1</sup> Neste trabalho, salvo especificado em momentos específicos, os Tentehar-Guajajara sobre os quais se pesquisou são os do Centro-Sul Maranhense.

age(m) de forma que suas tomadas de decisões, escolhas etc. aconteçam de maneira autônoma, livre, não estando atrelados apenas à influência de uma identidade plena e inquebrantável, de um “grande bloco” ou grupo.

Analisando a documentação coligida acerca dos Tentehar-Guajajara, bem como os textos que outros pesquisadores já escreveram sobre esse povo, torna-se possível elencar um “sem-número” de momentos de sua experiência (a partir do contato com os não indígenas) que ilustram serem eles “agentes”, tanto no que concerne ao plano individual quanto no que se refere às capacidades de micro articulações nas comunidades que formaram, mais precisamente nas suas aldeias e/ou em alianças formadas por algumas destas.

À primeira vista, tem-se a compreensão de que o conceito/categoria de “agência” se opõe à noção de estrutura. Neste último conceito, elementos de configuração mais coletiva e balizadores de comportamentos também coletivos (tais como religião, cultura, etnia, gênero ou classe social) acabariam por ser os (únicos) definidores da forma como agem os sujeitos ou grupos sociais em particular.

Entretanto, pretende-se aqui demonstrar que há uma via de mediação e interação entre esses dois elementos cujas feições parecem ser antagônicas. Assim, discutir o protagonismo dos Tentehar-Guajajara frente às ações ocorridas no interior dos projetos educacionais abordados por esta investigação demanda compreender suas “agências” no interior da complexidade de tais ações “civilizatórias”.

Por uma razão puramente pragmática, evoca-se, neste ponto, dentre os principais estudiosos que se ocuparam desta temática<sup>2</sup>, Antony Giddens, por ser aquele que definiu a relação entre estruturalismo/pós-estruturalismo e “agência” de maneira mais inteligível. Assim, a elaboração teórica de Giddens representa um modelo que se articula de forma mais direta com o presente trabalho.

O diálogo com este conceito/categoria sociológica constitui uma questão nodal, ressalte-se novamente, em um trabalho que se propõe a tratar de protagonismo dos Tentehar-Guajajara. Tem-se como base a compreensão de que eles (e todos os demais povos indígenas) e/ou sujeitos individuais que deles fazem parte não agiam (e não agem) como classe, de forma hermética, e nem como uma estrutura fechada ou “bloco” uniforme.

Diante disso, a compreensão do estabelecimento de microrrelações cotidianas dos Tentehar-Guajajara com seus congêneres ou com colonizadores precisa ser pautada em uma problematização mais profunda, capaz de explicar uma complexidade significativamente maior que a simples ideia de que eles

---

<sup>2</sup> Outros cientistas também se ocuparam da compreensão do significado sociológico de “agência”, inclusive sob outras denominações. Destaque-se a contribuição de Pierre Bourdieu, com seus estudos sobre a relação entre *habitus* e *campo*.

seriam adversários por estarem em polos opostos no processo de colonização do território maranhense e de expansão de fronteiras.

Neste sentido, é que a presente pesquisa orientou sua análise de agência a partir das reflexões de Antony Giddens, sociólogo britânico, nascido em 1938 (e geralmente apenas lembrado devido à sua proposição de uma social-democracia como uma “terceira via” em relação à bipolarização sobrevinda após a II Guerra).

Em sua produção intelectual, convém salientar, Antony Giddens engendrou outras discussões sobre conceitos/categorias muito significativos, dentre os quais destaca-se o de “agência”. Como já se mencionou, o referido sociólogo tratou disso de maneira bastante didática. Em sua obra *A Constituição da Sociedade* (1989), no dito percurso entre a busca pela compreensão do papel das ciências sociais – e da sociologia, em particular –, ele construiu uma trajetória muito interessante, discutindo, entre outros temas, as relações entre o indivíduo e a sociedade. Pode-se compreender essa discussão como uma ferramenta introdutória para o entendimento da relação (não necessariamente antinômica) entre “agência” e estrutura.

Em meio às questões debatidas pela sociologia, por muito tempo foi possível reconhecer uma concepção funcional-estruturalista segundo a qual determinados condicionantes (externos ao indivíduo), pertinentes às estruturas, funcionariam como uma espécie de limitação intransponível às ações individuais. Desta forma, tal limitação deixaria pouco ou nenhum espaço para uma concepção consoante a qual uma dada ação de um indivíduo poderia se motivar por justificativas subjetivas – dele próprio ou de um pequeno grupo.

Por outro lado, segundo uma perspectiva “interacionista simbólica”, o processo de compreensão das ações de indivíduos e/ou de seus grupos é lançado a um ponto oposto, haja vista que subestima o poder da regulação duradoura exercida pelas estruturas e, com isso, possibilita o entendimento de que os agentes sociais seriam dotados de completa autonomia, com total isenção de condicionamentos que interferissem em suas ações.

A sociologia do século XX (da qual Giddens é representante) se ocupou desse dito “debate fundacional”. Deve-se ter em consideração que, com o propósito de compreender as ações humanas ou os “fenômenos sociais” (denominação utilizada por esse campo do conhecimento), tanto uma quanto a outra perspectiva se mostraram limitadas.

Assim, a proposição que se faz – no sentido de ampliar os horizontes da compreensão do comportamento ou dos “fenômenos sociais” proposta por essa ciência – é a superação da antinomia entre

essas vertentes<sup>3</sup>. Desse modo, para Arboleya (2013, p. 8), autores como Giddens tiveram a importância de produzir uma vertente sociológica que fosse:

uma proposta de ciência social que atue como resolução teórica, exemplificada em estudos empíricos, para aquela antinomia. Este pretensão renovado sociológico traz como característica basilar uma apresentação dinâmica da ação social, em permanente processo de estruturação e reestruturação vislumbrada na tensa relação “agência”/estrutura expressa nos processos de transformação social.

Em se tratando do grau de complexidade de análises de movimentos históricos que são parte da experiência humana (e, neste particular, da dos Tentehar-Guajajara), há uma dificuldade expressa pela restrição das motivações dos agentes apenas a questões objetivas ou subjetivas. É necessário ressaltar que que aqui se compreende a existência de um ciclo de inter-relações entre essas questões. Assim, a estrutura e a “agência”, do ponto de vista do corte em estudo, ao invés de aparecerem emoldurando a narrativa como lugares em oposição, seriam resolutamente elementos de necessária interação.

Giddens propõe a compreensão de ações e “fenômenos sociais” por essa via. De certo modo, esse posicionamento representa uma espécie de “harmonização” entre esses elementos. Portanto, ações como as vistas entre os Tentehar-Guajajara ao longo de sua história estão marcadas por motivações relacionadas a questões objetivas e subjetivas simultaneamente (e de forma complementar), o que salienta a articulação entre “agência” e estrutura.

Na medida em que tanto os liames que identificam o indivíduo ao grupo, fazendo-o agir segundo essa identificação, quanto os seus próprios interesses e/ou a sua capacidade de cognição individual no tempo e no espaço o movem em suas ações, esses elementos assumem caráter de interação e complementaridade.

A essa morfologia da compreensão dos “fenômenos sociais e sociológicos”, elaborada pelo referido sociólogo britânico, denominou-se “teoria da estruturação”. Neste sentido, Giddens (1989, p. 18) fornece importante contribuição para este trabalho, sobretudo porque, além de tratar dessa mediação em torno do conceito/categoria de “agência”, ele lança um olhar, nesse mesmo foco de interesse, sobre as relações que estão permeadas por imposição e dominação.

Não devemos conceber as estruturas de dominação firmadas em instituições sociais como se de alguma forma produzissem laboriosamente "corpos dóceis" que se comportam como os autônomos sugeridos pela ciência social objetivista. O poder em sistemas sociais que desfrutam de certa continuidade no tempo e no espaço pressupõe relações regularizadas de autonomia e dependência entre atores ou coletividades em contextos de interação social.

---

<sup>3</sup> Ver “AGÊNCIA” E ESTRUTURA EM BOURDIEU E GIDDENS: pela superação da antinomia “objetivismo-subjetivismo”. ARBOLEYA, Arilda. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/scplpr/article/view/64705>. Acesso em: 01/03/2023.

Particularmente, neste ponto, há uma demonstração de Giddens (1989) acerca do que se percebe no histórico das relações entre os Tentehar-Guajajara e os não indígenas. Quando submetidos a uma comparação sob o aspecto do processo de dominação e de continuidade, um olhar mais apressado pode concluir rapidamente que os povos originários foram dominados pelos colonizadores sem qualquer tipo de resistência ou de rearranjo (por parte de ambos) das práticas e das relações sociais.

Esse tipo de compreensão não resiste a qualquer exame nos documentos que demonstram a importância dos Tentehar-Guajajara para o próprio processo de expansão da colonização em direção ao sertão (centro-sul maranhense). Por conseguinte, esse mesmo tipo de compreensão dialoga com o entendimento de Giddens (1989) quando ele se refere a relações de “autonomia e dependência”, o que se pode relacionar, no caso em tela, às ações de todos os agentes ali envolvidos.

Não foram apenas resistências violentas os exemplos de “agências” dos Tentehar-Guajajara no seu histórico de relações com os colonizadores. Tampouco, foram esses sujeitos apenas resignados e passivos. A complexidade dessa atuação é muito mais profunda e não deve ser restrita a uma forma nem a outra. De maneira análoga, não convém pensar em uma consciência coletiva desses sujeitos, estruturada com base em uma identidade intransponível que impossibilitaria resvalamentos de ações subjetivas, fundadas na compreensão de mundo de cada indivíduo ou de quaisquer que fossem suas motivações.

Desta maneira, não soa estranho – não deve soar! – que pessoas da etnia Tentehar-Guajajara tenham sido, em dado momento, em meio aos projetos dos quais tomaram parte, perfeitos exemplares das expectativas de sucesso vislumbradas pelas missões de que trataremos. Já em outros momentos, resistiram e protagonizaram atos de extrema violência diante das mesmas iniciativas missionárias. Isso faz parte da complexidade de sua “agência” e de sua interação com a estrutura da qual eram (e são) integrantes. No mesmo sentido, também sinaliza o fato de que esses sujeitos não foram elementos passivos de um processo de dominação.

Dito isto, outro ponto que não se pode ignorar é o das relações estabelecidas com base no ponto de vista dos colonizadores sobre os Tentehar-Guajajara, de acordo com o prisma utilizado por Giddens para analisar as transformações sociais necessárias (particularmente, neste caso) à “produção de corpos dóceis”.

É certo que, ao fim e ao cabo, o intento fundamental das ações empreendidas pelos agentes da colonização era incorporar territórios e pessoas a seu projeto “civilizatório”, o que pressupunha a necessidade de lançar mão – como foi feito nos projetos que aqui são analisados

– de meios que possibilitassem “docilizar os corpos” necessários ao trabalho, à aceitação da ocupação dos espaços físicos e à integração a uma espécie de mercado (consumidor/fornecedor de mercadoria e mão-de-obra).

Contudo, ainda que se considere aquela realidade, as evidências documentais mostram que esse processo só se tornaria viável caso houvesse um comportamento que admitisse um trânsito maior dos Tentehar-Guajajara nas estruturas desses projetos, permitindo que eles exercessem funções e assumissem lugares de alguma relevância (real ou simbólica) para as ações ali propostas.

Desta maneira, a estrutura na qual estavam inseridos os agentes da colonização também comportava a necessidade da sua interação com suas motivações subjetivas, seus interesses e “agências”. Nesse cenário, os Tentehar-Guajajara eram um elemento de presença importante naquele contexto, já que de várias maneiras, devido a suas relações cotidianas, acabavam certamente por influenciar muitas dessas ações subjetivas dos seus “interagentes”.

Relações de amizade, trabalho, matrimônios, exercício de funções nessas empreitadas... Todos esses lugares eram (embora pouco comum naquele processo, sem desconsiderar a violência nele existente) possível e provavelmente, em determinados momentos, ocupados por alguns indígenas Tentehar-Guajajara, com a anuência e até mesmo o incentivo de alguns agentes da colonização.

Assim, nesse processo, que deveria resultar em “alargamento da civilização” com a expansão das fronteiras rumo ao sertão, essas “agências” – em suas interfaces com as estruturas então existentes – são um importante elemento para a compreensão das relações entre os Tentehar-Guajajara e os diferentes agentes que intentaram ações de ocupação nas paragens onde vivia essa etnia, no centro-sul maranhense.

Considerada essa condição, é imperativo compreender que a proposição de uma reflexão acerca de uma temática como a “agência” indígena, independentemente do contexto em que esta seja tratada ou inserida como discussão acadêmica, demanda um processo de desconstrução, ressignificação e (re)construção.

Feito o devido e necessário aposto, considerando-se vencida a necessidade da compreensão do modo como dialogam a proposta do presente trabalho e a forma das presenças Tentehar-Guajajara em seu interior, realoca-se o olhar do texto para a apresentação dessa etnia e de suas características.

Como já foi explicitado, os contatos entre os Tentehar-Guajajara e os colonizadores do território maranhense remontam ao século XVII, período correspondente às primeiras incursões

dos europeus nestas paragens. Também já foi mencionado que tal interface originou um processo complexo de interações – “agências” – de ambos os lados.

O imaginário histórico e, *a posteriori*, a historiografia produzida acerca do processo de expansão das fronteiras da colonização no Maranhão consagraram e cristalizaram uma visão segundo a qual essas “agências” existiam e tinham, contudo, como *agentes* somente sujeitos que seriam “dotados” de uma capacidade de adaptação e de manipulação fundamentais para o processo de conquista do território.

Nesta seara, observa-se que intérpretes reconhecidos como referências obrigatórias para a compreensão da formação do Brasil (até mesmo da “essência” das pretensas identidades brasileiras), como Gilberto Freyre, Raimundo Faoro e Sérgio Buarque de Holanda, ocuparam-se, em suas respectivas obras, de investigar a origem das características da atuação dos portugueses no território brasileiro.

Ainda que sejam consideradas as diferenças existentes entre as “agências” desses colonizadores – a depender dos locais em que se processava a colonização –, os referidos autores buscaram observar características da formação histórica da futura sociedade brasileira, com o fito de explicar a capacidade dos conquistadores de atuar em outros espaços, de adaptar-se a eles e a suas populações e, por fim, de cumprir o objetivo fundamental do processo, que era assegurar territórios, bens e poder à Coroa portuguesa.

Embora a finalidade explícita dos trabalhos que esses autores realizaram (provavelmente a documentação que lhes serviu de fonte apontava para essa “competência”) e o conhecimento que produziram a partir disso tenha ajudado a adensar o discurso que ratificou (por gerações posteriores de humanistas, influenciados pela referida tríade) a ideia desse elemento dominador – que manteve sempre um controle sobre os demais humanos como os quais esteve em contato no processo de colonização, assim como sobre os povos originários e, mais tarde, sobre os africanos –, Gasperi (2018, p. 4-5) afirma, acerca disso, que:

O passado português, além de capacitá-lo como “o portador efetivo” da missão colonizadora na América, o tornava o “portador natural” de tal incumbência, para a qual nenhum outro povo europeu encontrava-se igualmente tão bem preparado (HOLANDA, 1995, p. 43). Entretanto, não apenas a história se faz elemento chave em seus ensaios, como também a geografia. Gilberto Freyre e Sérgio Buarque observam traços similares na bagagem histórica e cultural que o colonizador português trazia aprioristicamente na ocasião do empreendimento “civilizador” no Novo Mundo. Mais do que um conjunto de características isoladas, os autores partem do reconhecimento de uma moral ou caráter típico lusitano, moldado e reafirmado através da sua experiência ao longo dos séculos. Caráter esse profundamente marcado pela ambivalência geográfica do Reino ibérico: porção territorial peninsular voltada ao mar, porta de entrada à Europa continental, ao mesmo tempo em que quase uma extensão natural do norte africano. Um povo “bicontinental”, “indeciso” e “indefinido”, o qual “nas condições físicas de solo e temperatura [...] é antes África

do que Europa” (FREIRE, 2003, p. 72), de personalidade tão irresoluta que justificava o fato de “os indígenas da África Oriental os considerarem quase como seus iguais e de os respeitarem muito menos que aos outros civilizados” (HOLANDA, 1995, p. 53). As instituições portuguesas, nesse contexto de amplo, frequente e íntimo contato humano entre variadas culturas, não apenas em ocasião do intercâmbio comercial marítimo, mas como também pelas sucessivas ocupações territoriais da península por diversos invasores, foram perdendo a rigidez típica dos povos germânicos, se abrandando, tornando-se flexíveis e livres de preconceitos imutáveis, peculiaridade que os distinguiriam visceralmente do europeu nórdico.

Na historiografia brasileira, desde a abordagem mais tradicional até as que propuseram alguns revisionismos, essa competência e essas características históricas foram sendo enaltecidas e a elas foi atribuído o sucesso da missão de colonizar o território. A alegada “flexibilidade” dos portugueses e a sua capacidade de, praticamente, mimetizar novos ambientes e povos – para dominá-los e efetivar seu intento – passaram a ser compreendidas como se os *interagentes* (interlocutores) nesse processo não fossem dotados de razão, vontades e poder de ação. Principalmente, a importância desses interagentes, a partir desse tipo de visão, foi reduzida a um papel ínfimo.

Essas “agências” se fizeram, de fato, presentes e notórias não apenas por esse tipo de evento (que ocorria com alguma frequência, embora nem sempre com a mesma projeção). Os documentos também evidenciam outros lugares e formas de interação e de participação dos Tentehar-Guajajara em missões educacionais, como funcionários, intérpretes e também outras funções.

Os lugares assumidos pelos Tentehar-Guajajara e as suas “agências” em outros projetos formulados e executados em modelos diferentes (pelo Estado) podem ser considerados como a continuidade desse poder de “agência” que (como se pode notar pelas evidências documentais apresentadas até aqui) esse povo sempre possuiu. Em momentos posteriores, apenas o foi demonstrando por meio de outras formas.

A presente tese referenciou-se na História Social e mais especificamente na Nova História Indígena (de forma respectiva e complementar), tendo como objeto a trajetória dos Tentehar-Guajajara das primeiras décadas da República, frente a outros (inter)agentes, como a Ordem Capuchinha e o SPI. Neste aspecto, os projetos educacionais assimilacionistas serviram como escopos para as discussões realizadas a respeito da agência desse Povo.

Isto posto, ganha particular relevo o conjunto de concepções subjacentes à Nova História Indígena. No Maranhão, um dos estados da Federação de maior população indígena, ainda há muito a desenvolver nessa seara. Os preceitos teóricos e metodológicos desse campo vêm se fortalecendo desde a década de 1990 como vertente historiográfica, sobretudo por uma concepção peculiar e diferenciada acerca da construção do indígena como sujeito da História.

A Nova História Indígena representa uma imensa abertura quanto à composição de um sujeito que não restringe seu papel à dicotomia vítima/vilão. Desta maneira, ao abrir esse campo de visão, ela ressignifica, também, a forma – os métodos historiográficos – de construção dos indígenas que, como nos diz Cunha (1992, p. 11) foram relegados à condição de “fósseis vivos” ou em um primitivismo que os manteria a uma “eterna infância”, à margem da história das sociedades ocidentais. O ponto de virada para a revisão esta concepção foi a tendência demográfica contrária ao que se imaginava, até meados do século passado.

À guisa de exemplo, Wagley e Galvão (1961) previam grande decréscimo populacional aos Tenetehar-Guajajara, o que não se não confirmou nas últimas décadas, antes, o contrário. Nesse contexto, pedagogicamente, Almeida (2010, p.21) nos lembra da importância do mencionado protagonismo indígena e sua relação com seu processo de resistência (e existência) para esta mudança de perspectiva quanto ao trato que as ciências humanas e sociais atribuem a esse sujeito enquanto objeto de estudo:

Cabe aqui retomar a questão sobre as mudanças nos instrumentos de análise dos antropólogos e historiadores e reconhecer que, em grande parte, essas mudanças foram e continuam sendo influenciadas pelos movimentos indígenas na atualidade. Afinal, se os índios deveriam desaparecer, conforme as teorias dos séculos XIX e boa parte do XX, mas, ao invés disso, crescem e multiplicam-se, é hora de repensar os instrumentos de análise. É o que se tem feito nas últimas décadas, por historiadores e antropólogos que cada vez mais se aproximam e reformulam alguns conceitos e teorias fundamentais para pensar sobre a relação entre os povos.

Metodologicamente, as indagações da pesquisa ao objeto e à documentação convidaram a outro exame sobre todo o instrumental disponível. Fontes variadas em sua apresentação, exigindo, portanto, tratamentos que também transitem por essa diversidade. Nessa perspectiva, para a Nova História Indígena, percebe-se a ampliação na possibilidade quanto a essas bases, que se estendem da oralidade aos arquivos escritos. Para o seu aproveitamento adequado, construiu-se uma análise pautada nas intersecções necessárias com áreas como a Antropologia.

Considerando que esta proposta está estruturada a partir de investigações sobre os Tenetehara-Guajajara e suas relações com os Capuchinhos e o SPI, reafirma-se que a documentação que serviu de fonte pode ser “classificada” em tipos diferentes. Parte dela em obras publicadas pela Ordem Capuchinha, como livros e revistas; outra, de cartas de membros das Missões desses franciscanos no Centro-Sul Maranhense.

Como modelo teórico metodológico deste trabalho, tem-se a História Social, mais particularmente sob a vertente da Nova História Indígena, o que pesa decisivamente na concepção do presente texto e sobre o trabalho com tal acervo documental (assim como do restante das fontes, pesquisadas em arquivos digitais, acerca do SPI e sua atuação).

Certo modo, do ponto de vista teórico-metodológico, a Nova História Indígena situa-se como parte do campo da História Social e, a exemplo desta, ganha substância em razão da valorização de experiências históricas de grupos sociais marginalizados, assim como em função da ampliação das fontes e abordagens utilizadas nas reconstruções das representações que se faz dessas comunidades.

Essa intersecção permite que a história dos povos indígenas – neste particular dos Tentehar-Guajajara – seja compreendida de maneira mais complexa e plural, superando abordagens tradicionais que os colocavam como objetos passivos da história. Propondo uma leitura da história sob as lentes das relações sociais, dinâmicas de poder e da experiência dos sujeitos históricos, a História Social significava uma ruptura com a centralidade única dos eventos políticos e das elites dirigentes, ao mesmo tempo que procurava compreender as ações, resistências e formas de organização de camadas populares, trabalhadores e outros grupos historicamente silenciados.

Inserida neste recorte, a Nova História Indígena se construiu como uma proposta de vertente historiográfica comprometida com a reconstrução das representações históricas dos povos originários a partir de suas próprias perspectivas. Influenciada pela História Social, essa abordagem busca compreender a história indígena não apenas pelo prisma da violência e da colonização, mas também pela ótica da agência indígena, das adaptações culturais e das formas de resistência, como a negociação das relações cotidianas. Nesse aspecto reside uma grande parte da discussão proposta neste trabalho.

Para isso, lançou-se mão do uso de diversificadas fontes, incorporando-se escutas de narrativas orais, análises linguísticas, reinterpretação de documentos escritos produzidos por missionários, administradores, políticos, intelectuais e a legislação indigenista (tanto, em parte, a que antecede ao período em análise, décadas de 1890 a 1940, quanto a desses decênios).

Sob a perspectiva metodológica, a História Social influencia a Nova História Indígena se caracterizar por um referencial que considera as dinâmicas sociais em suas complexas interações, notabilizando-se, na presente obra, pela análise das relações de poder, das transformações econômicas e das estruturas sociais permite que se compreenda o lugar dos povos indígenas dentro das formações históricas mais amplas, sem reduzir sua experiência à opressão ou simplificação da relação de “inimigos naturais”, neste caso, dos Tentehar-Guajajara com os colonizadores do Sertão Maranhense.

Na interlocução entre as vertentes há pouco mencionadas se pode, ainda, ressaltar a noção semelhante de historicidade. A historiografia tradicional, em geral, tratava os povos indígenas como sociedades estagnadas ou remanescentes de um passado remoto. Embasada na

História Social, a Nova História Indígena, por sua vez, reconhece a história dessas populações como dinâmica e em constante transformação.

Para esta pesquisa, neste aspecto os Tentehar-Guajajara são considerados agentes históricos que influenciaram e foram influenciados por diversos processos, simultaneamente, como a colonização e a mestiçagem, mas também protagonizaram dura resistência por meio de variadas estratégias.

Ratifica-se, portanto, que sob o prisma teórico-metodológico, como parte do campo da História Social, a Nova História Indígena que aqui serviu como paradigma fundamentou a ampliação das fontes – com o uso de documentação da Ordem Capuchinha e do SPI, por exemplo, ao lado das escutas das experiências Tentehar-Guajajara – e a reinterpretação desses sujeitos históricos, para a compreensão mais profunda e plural de suas histórias. Essa abordagem contribuiu para a construção de outro modelo narrativo, enfatizando-se a agência indígena e reconhecendo o papel ativo desses povos na construção da história dos projetos assimilacionistas dos quais trata esta pesquisa.

Assim como a compreensão dos papéis assumidos na contemporaneidade pelos povos indígenas – particularmente pelos Tentehar-Guajajara – convida a uma reflexão mais profunda sobre os lugares comuns em que são postos esses sujeitos (seja em matérias publicadas em *sites* ou jornais, seja em livros de uma literatura que os descreve de forma estereotipada), a revisitação de obras e fontes relacionadas a esse povo permite e provoca uma discussão, neste trabalho, sobre quem eles foram/são, bem como sobre suas formas de se relacionar com não indígenas nas primeiras décadas da República.

À guisa de introdução, um conceito/categoria dessa monta precisava ser trabalhado com o cuidado próprio de quem escreve com a preocupação de demonstrar que, embora construído com base em uma documentação produzida por não indígenas e marcada por representações de suas instituições, esta investigação tem por finalidade estabelecer um diálogo entre essas fontes e a maneira com a qual os indígenas Tentehar-Guajajara se relacionavam com os projetos cristão-civilizatório e nacional-civilizatório impostos a eles. Dito isto, passa-se a fazer um breve relato acerca do que será discutido em cada capítulo que se segue.

No capítulo II, refletindo sobre as complexas experiências que envolvem numerosos povos originários, objetos e sujeitos do processo de colonização e de expansão das fronteiras da dita “civilização”, optou-se por tratar dos Tentehar-Guajajara na região (conforme outra

categoria de análise das ciências mencionadas) denominada de “Sertão do Maranhão”<sup>4</sup>, como parte dos “Sertões dos Pastos Bons”.

Os Tentehar-Guajajara, sujeitos do presente estudo, estão entre os mais numerosos povos indígenas do Brasil. Eles são a etnia de contingente mais significativo no Maranhão e ocupam duas porções importantes em seu território: o Vale do Pindaré (de onde, como apontam a documentação, a historiografia e a antropologia, são provenientes) e o centro-sul maranhense. Essa expressividade justificou a escolha dessa etnia como objeto de estudo na presente investigação.

Isto posto, ressalte-se que este capítulo objetiva apresentar aos leitores e às leitoras quem são os Tentehar-Guajajara e as relações que estes estabeleceram com a sociedade não indígena, no particular desta produção, por meio dos contatos com projetos educacionais resultantes das incursões, de caráter assimilacionista, realizadas pela Igreja (missão capuchinha) e pelo Estado (com a implantação do SPILTN<sup>5</sup>).

Demonstra-se importante conhecê-los com o intuito de avaliar suas ações, no interior da estrutura de suas relações com esses projetos, e – sobretudo – de estimar os impactos dos projetos cristão-civilizatório e nacional-civilizatório nessa etnia, na espacialidade e no tempo referidos na pesquisa. Assim, o capítulo procura traçar um quadro acerca de suas características étnicas, de espacialidade e trajetória histórica, para oferecer subsídios a essa compreensão mais geral.

No capítulo III, pode-se dizer que a pesquisa apresenta três objetivos principais. Dois deles fornecem informações para uma melhor compreensão da discussão aqui proposta e um terceiro dialoga diretamente com o objeto dessa pesquisa. Primeiramente, traça-se um perfil

---

<sup>4</sup> Compreendida a princípio como uma espécie de espaço de oposição ao litoral, ou o que escapava, inicialmente, ao alcance das fronteiras da colonização, o que era mais “distante” da presença da civilização, a categoria “sertão” (vocábulo que já existia em Portugal antes mesmo da própria colonização do Brasil) tem sido, já há algum tempo, objeto de interesse de uma gama considerável de campos do conhecimento. Posteriormente, alguns estudiosos desse tema surgirão nas páginas desta tese, mas, a título de lembrança, citam-se, de imediato, alguns. *A priori*, o “sertão” da literatura, de obras como as de Graciliano Ramos ou de Euclides da Cunha, também emerge como foco de estudo em outras áreas, tendo como representação mais frequente a lembrança de paisagens quase desérticas e estéreis, do semiárido nordestino, cujos arranjos sociais e experiências de sobrevivência, pitorescamente, eram narrados – com seus personagens e tipos específicos – desde a Colônia, por religiosos ou viajantes, como Koster e Tollenare. No âmbito mais acadêmico, teve sobre si a produção de trabalhos como os de Durval Muniz de Albuquerque Júnior, Janáina Amado, Candice Vidal e Fernando Cristóvão. Quanto ao Sertão Maranhense, ganha relevo essa temática sobretudo a partir de obras como a edição dos relatórios do militar luso Francisco de Paula Ribeiro, os livros de Carlota Carvalho, Socorro Cabral, João Renôr e, de publicação mais recente, no interior dessa plêiade, de Allan Kardec Gomes Pachêco Filho, que analisa essa espacialidade (denominada por ele como “Sertão de Águas”) com base em especificidades que envolvem a exuberância de sua paisagem – vegetação, hidrografia, fauna e presença humana –, a fecundidade dessa região e a política de colonização (e seus agentes). Esse autor ampliou o espaço para outros estudos e temáticas subjacentes a eles, principalmente ao deslocar o olhar historiográfico da produção de pesquisadores para um espaço diferente do de São Luís e do da região mais ao norte do Maranhão, evidenciando várias possibilidades de estudos nessa outra porção do território maranhense.

<sup>5</sup> Serviço De Proteção Aos Índios e Localização Dos Trabalhadores Nacionais.

acerca de como a chegada da ordem republicana encontrou o Maranhão (e vice-versa), sobretudo o Sertão Maranhense. Realiza-se uma discussão sobre o Maranhão no cenário brasileiro, sobre suas articulações e sobre o significado da pretensa mudança em nível local/regional. Trata-se de elementos importantes para o avanço da consolidação de novos espaços sob a autoridade do Estado em relação ao Sertão, o que impactou nas relações com os sujeitos que viviam nesse espaço.

Também se abordam questões acerca da legislação indigenista que vigorava no período entre o fim do Império e as primeiras décadas da República. Essas questões são determinantes para que se possa compreender o perfil das relações que os Tentehar-Guajajara continuaram a manter com a sociedade regional. No mesmo sentido, ainda se debate como esse *corpus* legal propiciou a viabilização da missão dos padres capuchinhos para a região do centro-sul maranhense junto àquela etnia.

A análise do trabalho dessa missão consiste na terceira parte do capítulo, na qual serão problematizadas as questões relacionadas às agências Tentehar-Guajajara frente à introdução do projeto cristão-civilizatório capitaneado pelos frades capuchinhos provenientes da Lombardia. Esse é o cerne desse tomo da produção, tendo um suporte documental em documentos da Ordem Capuchinha e em publicações de periódicos, como A Pacotilha e Diário do Maranhão.

No capítulo IV, observa-se que a presença efetiva de um projeto educacional do Serviço de Proteção aos Índios (criado em 1910) entre os Tentehar-Guajajara, assim como do próprio órgão na região centro-sul maranhense só ocorreria a partir da década de 1920, apesar de iniciativas como a criação da Vigilância de Barra do Corda nos anos de 1910.

Por opção metodológica, motivada pela busca de entendimento da articulação entre o projeto nacional-civilizatório e outros projetos (de natureza nacional-desenvolvimentista), tais como a Colônia Agrícola Nacional estabelecida em Barra do Corda, definiu-se o corte temporal do presente estudo no período correspondente ao fim dos anos de 1940.

Assim, este capítulo analisa os fundamentos da presença do SPI, como expressão de um momento específico da relação da República com os indígenas desta parte do sertão maranhense. Essa particularidade é notada nos elementos que fundamentam o trabalho do SPI e nos objetivos nacional-civilizatórios presentes em sua proposta de “integração fraternal” dirigida e estendida ao povo Tentehar-Guajajara, ainda que a prática por vezes se afastasse desse pressuposto.

Este capítulo traça um histórico do SPI, da razão de sua implantação e de sua atuação no Brasil e, mais especificamente, no Maranhão. Apresenta ainda, com base na documentação

utilizada, a agência dos Tentehar-Guajajara frente a essa nova incursão, dessa feita sob a liderança de um mecanismo diretamente controlado pelo Estado brasileiro.

O capítulo V versa sobre o processo de concepção de um produto educacional, que caminhou – de mãos dadas e em paralelo – com a produção da pesquisa da qual resultou a escrita do presente texto. Neste ponto, são explicados todos os passos mediante os quais foi escolhido, concebido, testado e finalizado o produto educacional, bem como as representações e subtextos que estão presentes nessa obra.

## 2. OS TENTEHAR<sup>6</sup>-GUAJAJARA DO CENTRO-SUL MARANHENSE

Os registros mais antigos de contato entre os colonizadores europeus e os indígenas habitantes do território maranhense antecedem às primeiras ações efetivamente colonizadoras. De missões extraoficiais protagonizadas por navegadores de várias nacionalidades, mencionadas em obras “clássicas” como as de César Marques e do professor Mário Meirelles, aos acordos realizados com os franceses para a incursão, no início do século XVII, em Upaon-Açu, atualmente se tem a convicção do quanto foram frequentes esses encontros.

Como era parte do espírito de reminiscência “cruzadista” cristão da época, cumprindo objetivos estatais também, padres franceses (que eram integrantes da referida missão gaulesa responsável por fundar a França Equinocial) durante sua breve estada registraram as suas impressões e ressaltaram a necessidade de que os nativos fossem incorporados ao seu projeto.

Nesse aspecto, à guisa de exemplo, pode-se destacar Claude d'Abbeville e Yves d'Évreux, padres capuchinhos que acompanharam aquela incursão e que se referiram aos povos originários, embora de forma predominantemente genérica, em suas obras acerca da experiência tentada nessas paragens.

Em sua obra “História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas; em que se trata das singularidades admiráveis e dos costumes estranhos dos índios habitantes do país”, Claude d'Abbeville, além de narrar o trajeto entre o embarque na França e as situações enfrentadas ao longo do percurso, assim como a permanência no território maranhense, mencionou os povos que encontrou na região, com destaque para os indígenas de Upaon-Açu, de Tapuitapera e de Cumã<sup>7</sup>.

Yves d'Évreux, nas memórias sobre sua participação naquele empreendimento<sup>8</sup>, também dedicou uma considerável parte a discorrer acerca dos indígenas então encontrados. Em sua “Continuação da história das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614”, destacou as características percebidas por eles nos “selvagens” e como a presença gaulesa poderia lhes ser benéfica para acentuar as boas e lhes corrigir as “imperfeitas”.

Esses relatos demonstram, embora não tratando de uma incursão mais profunda no território, em direção ao centro-sul, que o Maranhão era habitado por um grandioso quantitativo

---

<sup>6</sup> Esta grafia e sonoridade (“Tentehar”) segue a tradição linguística dos Tentehar-Guajajara da região da Terra Indígena (TI) Canabrava, espacialidade estudada. Difere-se, sob essas características, da maneira como se grafa e pronuncia, em referência aos indígenas dessa etnia da Reserva Arariboia e do Vale do Pindaré: Tenetehara-Guajajara. Não se irá discutir a semântica do termo, pois isso já foi feito por outras obras.

<sup>7</sup> Respectivamente, Upaon-Açu se refere a São Luís e Tapuitapera e Cumã eram parte do que hoje é o município de Alcântara.

<sup>8</sup> Na obra *Continuação da História das Coisas Mais Memoráveis Acontecidas no Maranhão nos Anos 1613 e 1614* (Tradução de César Marques. Edições do Senado Federal – Vol. 94. Brasília, 2007).

de povos indígenas<sup>9</sup>, que, com o passar dos anos e a efetivação da colonização, foram sendo exterminados – de diversas formas – por esse processo e se tornando tanto mais conhecidos.

Dos diversos intérpretes do que se denomina genericamente como o “Sertão Maranhense” (também conhecido como “O Sertão dos Pastos Bons”, como enunciou Carlota Carvalho (1924), região cujo povoamento foi estudado por Cabral (2008), pode-se dizer que Francisco de Paula Ribeiro, que percorreu essa espacialidade nas primeiras décadas do século XIX, provavelmente tenha sido um dos que primeiramente se referiu de forma direta – embora sem tanta precisão – aos Tentehar.

Antes, porém, é necessário lembrar que, no processo de consolidação da posse lusa do território maranhense, os contatos entre os reinóis portugueses e os Tentehar (Guajajara)<sup>10</sup> se ampliaram e geraram impactos profundos para estes últimos. Pode-se dizer, com base nos estudos de Zannoni (2021), Gomes (2002) e Coelho (2002), que as expedições realizadas na porção continental do Maranhão, que partiam de Upaon-Açu e alcançavam o Vale do Rio Pindaré, levaram a um acentuado (e rápido) decréscimo populacional indígena e, ao mesmo tempo, também condicionaram um processo de deslocamento desse povo.

Asseguram Wagley & Galvão (1961) e Gomes (2002) que os Tentehar são originários do Vale do Rio Pindaré, região conhecida genericamente no período colonial como “Monção”. Municípios importantes do Maranhão contemporâneo, como Santa Inês, Pindaré e o homônimo Monção, estão localizados nessa área.

Melatti (2003, p. 262), acerca desses contatos ainda na primeira fase da colonização lusa no Maranhão, afirma que “logo após expulsarem os franceses do litoral, os portugueses fizeram algumas expedições em busca de escravos no vale do Pindaré, fazendo decrescer acentuadamente a população tentehara”.

O processo de adensamento da presença lusa no território maranhense, desta maneira, trouxe consigo, além dos agentes da colonização, um projeto de exploração e de mudanças na dinâmica de sobrevivência dos inúmeros povos originários que iam sendo confrontados, entre os quais os Tentehar-Guajajara.

---

<sup>9</sup> Estima-se em cerca de 250000 pessoas, esse quantitativo, de acordo com mapa da demografia dos povos indígenas do Maranhão, cujas informações foram também publicadas em <https://oimparcial.com.br/cidades/2019/04/o-mapa-dos-indios-no-maranhao/2/#the-post>. Acesso em 20/02/2021.

<sup>10</sup> Zannoni (1998) e Gomes (2002) discutem, ainda que de forma incipiente, a origem do termo “Tentehar-Guajajara”. Os autores afirmam que a denominação “Tentehar” é uma autointitulação (“povo verdadeiro”), de uso mais comum entre os próprios indígenas. Já “Guajajara” (“os donos do cocar”) seria utilizado mais frequentemente nos contatos com os não indígenas, sendo uma denominação pela qual os indígenas são mais conhecidos regionalmente.

Gomes (2002) aponta que a presença de padres jesuítas, então importantes agentes do projeto colonial luso, resultou, ao longo do século XVII, no surgimento de aldeamentos missionários para onde parte dos Tentehar se dirigiu. Outra parte da população acabou indo habitar as áreas próximas dos cursos de vários rios, entre os territórios dos atuais estados do Maranhão e do Pará.

Tendo em vista essa nova dinâmica, condicionada pela presença intrusa dos portugueses, houve a ocorrência de muitos impactos, pois os Tentehar passavam a disputar espaços territoriais e também foram transformados em objetos da violência da colonização na condição de mão-de-obra compulsória e/ou aviltantemente barata.

Como resultado desse processo, de acordo com Melatti (2003), apesar de manterem uma liberdade, do ponto de vista legal, na prática ocorreu o que Gomes (2002) considerava um regime de servidão, pois não podiam os Tentehar recusar as arregimentações feitas em benefício de colonos e de jesuítas.

Assim, Gomes (2002) afirma que, diferentemente dos Tentehar que viviam nos aldeamentos missionários dos padres jesuítas, aqueles que conseguiram manter suas terras gozavam de uma liberdade mais efetiva. A política pombalina, no século XVIII, também teve repercussões para os Tentehar. O impedimento da continuidade do trabalho missionário com a expulsão dos jesuítas, segundo Gomes (2002), levou a um processo de transformação de alguns aldeamentos em vilas e núcleos urbanos. São exemplos disso, segundo o referido antropólogo, o antigo aldeamento de Maracu, que originou a Vila de Viana, e o de São Francisco Xavier, que originou Monção.

Wagley & Galvão (1961), Gomes (2002) e Zannoni (2021) apontam para um mesmo sentido, embora apresentem minúcias diferentes em suas construções acerca desse trajeto. Os autores reconhecem que os Tentehar, como já afirmado, eram provenientes do Vale do Rio Pindaré e acabaram ampliando seus territórios de ocupação, sobretudo devido à dinâmica resultante da colonização, segundo Gomes (2002), principalmente após o século XVIII.

Para Gomes (2002), com a expulsão dos jesuítas e, destarte, sem a condição de sua “ação tutelar”, os Tentehar que viviam nos antigos aldeamentos foram sendo incorporados à população sertaneja (ou, provavelmente, pode-se inferir que tenha ocorrido a extinção física de parte dessa população). Essa situação contrastava com a vivida pelos que mantiveram seus territórios. No caso dos que permaneceram fora dos aldeamentos, Melatti (2003, p. 263) afirma que:

Os Tenetehara que haviam permanecido nos cursos médio e alto do Pindaré e seus afluentes serão ignorados pelos colonos e irão passar por um período de expansão e

crescimento demográfico. Eles se expandem para oeste e noroeste na direção do Gurupi e mais além. E também para o sul e sudeste, para a mata seca de transição, entre a floresta amazônica e o cerrado, nos cursos altos do Pindaré, Buriticupu, Zutiua, Grajaú e Mearim. A razão de ficarem assim esquecidos é porque a região do Maranhão que vai se desenvolver economicamente nessa época são os vales do Itapecuru e do Monim, a leste, com o plantio do arroz e do algodão, feito por escravos africanos, introduzidos pela Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, cuja criação decorre também de uma iniciativa pombalina.

É nesse processo de crescimento populacional e ocupação de outras áreas que Wagley & Galvão (1961), Gomes (2002), Coelho (2002) e Zannoni (2021) apontam a segmentação dos Tentehar em dois povos. Os Guajajara, no Maranhão, habitavam diversas áreas, sendo as principais, mais ao norte, o Vale do Pindaré e as áreas ribeiras de rios como Mearim, Grajaú e Corda, no centro-sul. Já no Pará, estenderam sua presença até as margens do Rio Capim, sendo chamados de Tembè.

No fim do século XVIII, provavelmente, já seria possível perceber essa configuração, com os Tentehar-Guajajara, no Maranhão, e os Tentehar-Tembè, no Pará. Isso é resultante da dinâmica histórica apontada, que não será objeto de maiores reflexões neste trabalho, uma vez que o corte temporal e temático escolhido dialoga com os Tentehar-Guajajara do centro-sul maranhense em outro período e sob outros aspectos.

Por outro lado, foi em meio às ações de colonização que, cumprindo uma finalidade de reconhecimento da região e de seus habitantes, teria ocorrido a este local e ali transitado, no início do século XIX, o militar português Francisco de Paula Ribeiro, já mencionado.

Conforme Pachêco Filho (2016), além de ter produzido, durante sua estada, um extenso painel sobre as potencialidades econômicas e sobre demais informações relacionadas ao “Sertão dos Pastos Bons”, Francisco de Paula Ribeiro também dedicou diversas partes de seus escritos aos indígenas que encontrou durante o período em que esteve no Maranhão.

Nesse aspecto, em “Roteiro da viagem que fez o capitão Francisco de Paula Ribeiro às fronteiras da Capitania do Maranhão e da de Goiás no ano de 1815 em serviço de S. M. Fidelíssima”, o major caracterizou o trajeto realizado entre a capital da província até São Pedro de Alcântara e descreveu a espacialidade percorrida, como assegura Pachêco Filho (2016), “em seus aspectos geográficos, históricos e antropológicos. (...) nomina os rios, serras, vales, planícies, chapadas, fala de um clima ameno, que faz frio nas noites de julho, descreve a flora, a fauna, distinguiu as várias etnias indígenas da região”.

É nesse rico mosaico que Francisco de Paula Ribeiro, apesar da simpatia que, de certo modo, demonstrava pelos sertanejos, também utilizava seus relatórios de campo para denunciar os abusos e as violências cometidas por eles e por agentes do Estado contra as etnias indígenas com as quais entrou em contato naquelas primeiras décadas do século XIX. Convém, para a

finalidade desta pesquisa, destacar, entre elas, a que ele chamava de “Guajojaras”, provavelmente se referindo aos Tentehar-Guajajara.

Ao longo do século XIX, não apenas na documentação produzida nos relatórios de campo do Major Paula Ribeiro, mas também nas referências aos sertões, de forma geral, e ao centro-sul maranhense, de forma particular, é possível reconhecer a presença dos Tentehar-Guajajara.

Isto posto, dada a necessidade de se construir um quadro que apresente os Tentehar-Guajajara, sob o olhar desta pesquisa, e que possa oferecer subsídios para a compreensão da interação entre eles e os diversos elementos com os quais se relacionaram, sem prejuízo desse conhecimento ou da compreensão de quem vêm a ser esses sujeitos, optou-se por tratar deles a partir dos oitocentos.

Desta maneira, embora as referências cronológicas deste trabalho sejam os anos localizados entre as décadas de 1890 e 1960 – que marcam o início do projeto educacional dos capuchinhos com os Tentehar-Guajajara e o fim do SPI –, no propósito de discorrer sobre esse povo, serão também “convidados a falar” documentos que registram suas agências a partir da segunda metade do século XIX. O intuito é possibilitar simultaneamente a compreensão de quem eram esses sujeitos históricos, assim como das razões pelas quais os projetos educacionais foram criados e das formas como isso era percebido, reelaborado e reconhecido como objeto das referidas agências.

## **2.1. Para início de conversa: que dizem sobre os Tentehar-Guajajara seus intérpretes acadêmicos mais conhecidos?**

Como ocorre com a maioria dos povos indígenas, a precisão de temporalidade, locais e fatos relevantes – com base em uma visão dos próprios Tentehar-Guajajara –, das informações sobre suas “origens” e da sua história possui determinados óbices: alguns hiatos narrativos decorrentes da tradição oral presente no “contar sua história”; o forte caráter simbólico de suas narrativas (estruturadas em espécies de fábulas, muitas vezes); e as não-linearidades dessa forma de transmissão de conhecimento. Assim, é “natural” que haja esquecimentos.

Em meio ao processo histórico do qual foram sujeitos, expostos a variadas e profundas formas de violência, observa-se que as narrativas dos Tentehar-Guajajara são profundamente marcadas por silenciamentos, originados por múltiplas razões, que poderiam ser encontradas, por exemplo, no processo de coexistência com os não indígenas que, nessas relações de

interface, “exigiram” (e exigem!) desse povo que simule ou que esqueça traços importantes de sua cultura em nome de algum grau de convivência.

Feitas essas ponderações, pontua-se que, menos por apego acadêmico à formalidade das fontes escritas – como bem o discutiu Le Goff (2012, p.427), ao confrontar “sociedades de memória essencialmente oral e sociedades de memória essencialmente escrita” – e à hierarquização pretensamente superior desse tipo de registro em relação a outras variedades possíveis, e mais pela maior disponibilidade de acervo documental e de produção de obras, escolheu-se a utilização de fontes escritas para esta caracterização inicial dos Tentehar-Guajajara.

Considerando as ressalvas feitas sobre o caráter sintético desta apresentação, selecionaram-se documentos e “obras-fonte”, como conteúdos dos relatórios de campo do militar luso Francisco de Paula Ribeiro (referindo-se às primeiras décadas do séc. XIX) e obras acadêmicas de pesquisadores como Wagley & Galvão (1961)<sup>11</sup>, Zannoni (1998), Gomes (2002) e Coelho (1987 e 2002).

Sobre essas últimas obras, majoritariamente de cientistas da antropologia, pode-se encontrar quadros teóricos importantes acerca das características desse povo. Esses quadros foram construídos com base em trabalhos de campo produzidos após longas imersões dos pesquisadores. Neles se encontram relatos inclusive de representantes do povo Tentehar-Guajajara, extremamente valiosos para a presente caracterização.

Não obstante a presença de olhares dos pesquisadores sobre si (que pode levar a dissimulações e a outras teatralizações do cotidiano), as representações da vida, as narrativas e as demais peculiaridades observadas por esses pesquisadores são, segundo o que se pôde compreender por meio da leitura do que produziram, propensas a distorções menores que as reconstruções realizadas apenas por outros meios e sem as mencionadas imersões.

O presente trabalho tem sua base principal em documentação escrita, porém as obras acadêmicas em que pessoas do povo Tentehar-Guajajara são ouvidas em razão desse contato com pesquisadores nas aldeias estão presentes na construção do texto, assim como as escutas realizadas pelo autor desta tese em sua vivência com esses indígenas, em diversos momentos – das incursões anteriores para pesquisas ao convívio cotidiano, que possibilitaram valiosas observações a respeito de inúmeros aspectos pertinentes a esta produção.

---

<sup>11</sup> Apesar de ser um trabalho que se refere a um contingente populacional Tentehar-Guajajara de outra região, este estudo é importante por fornecer informações sobre características desse povo e por auxiliar na construção do entendimento de seu processo migratório no território maranhense.

Desta maneira, embora sejam fruto de um duplo processo de construção-representação- interpretação, primeiramente dos Tentehar-Guajajara sobre si e, em seguida, dos pesquisadores sobre eles, considerou-se, para tal escolha, a opção que aparentava propiciar mais oportunidades de observações e de falas diretas mas, ao fim e ao cabo, predomina o uso da documentação escrita.

Assim, entre as etapas cumpridas no processo de caracterização do povo Tentehar-Guajajara, a primeira foi a da seleção das fontes a serem utilizadas. Tendo em vista o que afirmam Coelho (1987) e Gomes (2002), é possível fazer uma projeção de que, apesar dos já referidos “hiatos” do processo de construção histórica decorrentes da tradição oral desse povo, a antiguidade dos contatos entre eles e os não indígenas – que remonta ao século XVII – e a variedade de obras produzidas sobre eles impele o historiador (devido à própria limitação metódica de uma obra desta natureza) à escolha do que será mais adequado ao seu trabalho de pesquisa.

Os Tentehar-Guajajara ainda perfazem um contingente populacional muito significativo, em comparação com outros povos indígenas que habitam o território brasileiro e, principalmente, o maranhense. Estima-se que sejam, considerando-se a sociedade nacional, a quarta maior população e, no Maranhão, o grupo mais numeroso, ocupando territorialmente uma área que vai da região conhecida como Vale do Pindaré até a porção centro-sul desse estado.

De acordo com Coelho (1987, p. 32), “*os Tenetehara estão em contato com os ‘civilizados’ desde que a civilização implantou-se no Maranhão*”. De fato, os contatos e os relatos acerca de características dos Tentehar (e, neste caso, não apenas dos Tentehar-Guajajara) remontam aos primórdios da colonização do território maranhense. Gomes (2002, p. 40-41) afirma que:

Os Tenetehara, ou Guajajara – como são conhecidos no Maranhão – ou Tembé – como são conhecidos no Pará – fazem parte do mundo luso-brasileiro desde que os franceses travaram conhecimento com eles em 1613. Desde então, alguma coisa já foi escrita sobre esse povo, em graus variados de conhecimento de causa e com propósitos políticos ainda mais diversos. Há uma literatura histórica irregular ao longo desses anos, palmilhada por religiosos, oficiais da Colônia, do Império e da República. Há pequenas reportagens em jornais, documentos oficiais em arquivos públicos, e certamente muitos mais que não foram localizados e que poderão vir à luz no futuro. Existem três livros que descrevem com perspicácia diversos aspectos da cultura e da sociedade dos Tenetehara, baseados em pesquisas de campo, realizadas nas décadas de 1920, 40 e 70. Mais de uma dezena de livros históricos descreve ou discorre sobre alguns momentos da vida e da história dos Tenetehara, deixando margem a reavaliações interpretativas, a reconstruções históricas e teorizações. Tudo isso pode ser chamado de literatura antropológica sobre o povo tenetehara.

Há um entendimento “pacificado” entre os pesquisadores que se ocuparam dos estudos acerca do Tentehar-Guajajara do centro-sul maranhense de que sua origem, do ponto de vista territorial, remonta ao Vale do Pindaré. Boa parte do conhecimento que se tem da trajetória desse povo, como ressalta Gomes (2002), encontra-se em uma gama muito variada de documentos ou “obras-fonte”.

Independentemente do nível de “perspicácia” pontuado por Gomes (2012), esses escritos, em momentos – e locais – diferentes fornecem importantes subsídios para o processo de representação proposto neste ponto da presente pesquisa. Neste sentido, Wagley e Galvão (1961, p. 21-22) afirmam que:

O antigo território dos Tenetehara parece ter sido o Alto Pindaré. Durante os séculos XVII e XVIII cronistas e exploradores a *êles* se referem como habitando a região *dêsse* rio, a montante do aldeamento de Monção. Uma expedição francesa em 1615 entrou em contato com índios do Alto Pindaré, [*Pinariens*] possivelmente Tenetehara. Um ano mais tarde, o Capitão-Mor português Jerônimo de Albuquerque enviou Bento Maciel Parente com uma *fôrça* de 45 soldados e 90 índios catequizados para descobrir e explorar minas no Alto Pindaré. A missão foi levada a efeito [sem outro fruto do-seu muito trabalho que o de fazer guerra ao bárbaro Tapuia Guajajara, com fatal estrago da sua nação]. Até 1653, ano em que os Jesuítas iniciaram o trabalho de catequese entre os Tenetehara do Pindaré, outras expedições do *Govêrno* e de [regatões] devem ter entrado em contato com esses índios.

Parte significativa da documentação relacionada aos povos indígenas no território maranhense foi compilada e está disponibilizada no Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM). Esse acervo possui formidável capacidade de fornecer informações fundamentais que oferecem subsídios à pesquisa de fontes específicas e, mais do que isso, permite, de pronto, que se ratifique esse entendimento relacionado à origem dos Tentehar-Guajajara do centro-sul maranhense na região do Vale do Pindaré.

Há entendimento pacificado segundo o qual os primeiros contatos entre os colonizadores e os Tentehar-Guajajara ocorreram ainda no século XVII, como afirmam Coelho (1987) e Gomes (2002). Porém, o aprofundamento da colonização no território maranhense por mais de uma frente, como afirma Cabral (2008), só ocorreria nos “setecentos”, trazendo impactos diretos para os povos indígenas que habitavam a porção dessa espacialidade mais distanciada da costa do Maranhão, inclusive para os Tentehar-Guajajara.

De maneira geral, a documentação analisada sobre os indígenas – e, neste termo, ratifique-se, não restrita aos Tentehar-Guajajara – mostra que o adensamento do processo de colonização do território maranhense ao longo do século XVIII foi consequência da necessidade da própria dinâmica de exploração colonial, que deveria fazer desse local também uma porção capaz de gerar receitas à Coroa lusa.

Por opção de temporalidade, não será feita uma reescrita da história do período que recua aos setecentos, sendo, para efeito deste trabalho, o corte que contextualiza os fatos aqui debatidos restrito apenas às primeiras décadas do século XIX, tendo em vista que este, devido a uma proximidade cronológica, dialoga mais diretamente com o presente objeto.

Relembrando o que afirma Gomes (2002) acerca da extensa produção referente aos Tentehar-Guajajara, bem como sobre a variação de profundidades de descrições e estudos que foram feitos desse povo, é devido ressaltar que uma das primeiras produções acadêmicas mais densas a esse respeito foi resultado de imersão de pesquisadores em comunidades dessa etnia no Vale do Pindaré na década de 1940.

Os antropólogos Charles Wagley e Eduardo Galvão realizaram pesquisa cujo resultado foi lançado originalmente na Universidade de Columbia em 1949. A pesquisa de Wagley e Galvão permaneceu durante várias décadas como referência mais significativa no tocante à compreensão da dinâmica de sobrevivência dos Tentehar-Guajajara e das suas relações com não indígenas no Maranhão e, especialmente, na região do Vale do Pindaré.

Nessa perspectiva, pode-se inferir que tal trabalho reforça, em pontos importantes, menções presentes em documentos oficiais e em outros relatos que serviram de referência para o entendimento de que a origem dos Tentehar-Guajajara do centro-sul maranhense consiste na região do Vale do Pindaré. É significativo avaliar o que afirmam Wagley e Galvão (1961, p. 11):

Os Tenetehara estão em contato com brasileiros e portadores da cultura européia, desde longo tempo. Os pioneiros dessas relações foram colonos portugueses de parco equipamento material e intelectual. Em sua ambientação ao meio geográfico assimilaram do índio a técnica de agricultura, os hábitos de alimentação e alguns instrumentos. Outras influências se fizeram sentir na linguagem, enriquecendo o português com falares indígenas, no folclore, na religião, onde aos elementos lusos ou ibéricos juntaram-se outros de origem tenetehara. O caboclo do Pindaré na cor da pele, no tipo fisionômico, e no seu modo de vida, revela todo esse processo de fusão. O Tenetehara adotou instrumentos de ferro que substituíram com vantagem os antigos, de pedra ou madeira. Seus costumes, sua literatura oral, seu sistema religioso foram afetados pela convivência com o colono. A amalgamação de traços culturais não foi um processo indiscriminado, mas sujeito à configuração cultural das duas sociedades. O processo foi e continua a ser influenciado por fatores diversos. O contato entre os dois grupos, por exemplo, sofreu alternativas de intensificação e de redução.

A frente de expansão fronteiriça no território maranhense pelo norte é, sabidamente, a mais antiga a cumprir essa função colonizadora, remontando ainda ao século XVII. Certamente, esse alargamento foi fundamental para consolidar o projeto de domínio luso sobre o território e, de forma simultânea, devastador para numerosas comunidades indígenas, de diversos povos, que foram sendo “pacificados” ao longo dessa ocupação ao norte, tendo ecos por todos os séculos seguintes, particularmente pelo XIX e pelo XX.

Embora tratando das últimas décadas do século XVIII, é significativo recordar que Cabral (2008, p. 51-52) revela os impactos que seriam causados pela marcha do processo colonizador às populações que foram sendo abalroadas por essa expansão, do que se percebem os desdobramentos nas centúrias posteriores. Neste sentido, ela diz que:

Na marcha colonizadora, os rios Itapecuru, Mearim, Pindaré e Munim desempenharam papel relevante, como vias naturais de penetração. É que todos eles nascem nos distantes sertões, cortam grande parte do território da capitania e desembocam no Golfão Maranhense que, juntamente com São Luís, foram os pontos de partida da frente colonizadora litorânea. A expansão pela costa e vales desses rios provocou o afugentamento e redução de inúmeros grupos indígenas como os Tupinambás, Tremembés, Guajajaras, Uruatis, Guanarés, Guanazes, Barbados, Gamelas, Aranhis que habitavam essas áreas.

A menção de Wagley e Galvão (1961) aos contatos entre os colonizadores lusos e os Tentehar-Guajajara no Vale do Pindaré indica algo pertinente aos primeiros tempos da colonização. No mesmo sentido, a referência às influências mútuas (e múltiplas) nos hábitos de cada elemento dessa relação também atesta a importante presença daquela etnia na região e, de certo modo, a existência de estratégias de resistência – “agências” – diante desse processo de expansão das fronteiras.

Sem o propósito de se deter sobre a colonização na região do referido vale, mas considerando seus efeitos para os Tentehar-Guajajara em seu processo de deslocamento territorial, é possível notar um impacto determinante na incursão dessa etnia pelo território maranhense até o momento em que ela se estabelece na porção centro-sul, apesar da afirmação de Wagley e Galvão (1961, p. 11):

O povoamento da região foi gradual e com poucas dificuldades, pois esses índios não opuseram resistência agressiva como os Tupinambá do litoral, ou os Gamela do curso inferior do Pindaré. A grande distância das aldeias e a introdução de escravos negros livraram os Tentehara, em parte, da brutalidade dos «descimentos» e «resgates».

Se, de acordo com aqueles pesquisadores, houve condições objetivas que favoreceram o processo de colonização daquele espaço e que também teriam “protegido da brutalidade” peculiar aos meios empregados nas relações com os povos indígenas em geral<sup>12</sup> os Tentehar-Guajajara, por outro lado, à medida que ia se consolidando, entre os séculos XVIII e XIX, a presença dos colonizadores, os sujeitos dessa etnia aparentemente iam, em parte, sendo

<sup>12</sup> Informação da qual se discorda no presente trabalho, pois é possível encontrar em meio à documentação relativa ao período colonial que trata dos indígenas naquela região (na compilação estruturada pelo APEM) referências a diversas investidas violentas, indistintamente, sobre os povos do Vale do Pindaré, dentre os quais, infere-se, estão os Tentehar-Guajajara. A existência de missões jesuíticas naquela região, no período compreendido entre 1650 e 1750, reduziu essas investidas, mas vinculou aquela etnia aos interesses dos religiosos que a utilizam em obras de catequese e, comumente, em obras servis (ainda que nominalmente fossem ditos como livres), segundo Gomes (2002).

absorvidos pela população de não indígenas – no bojo do processo analisado por Wagley e Galvão (1961) – ou ocupando outros espaços em territórios mais distantes das fronteiras que se solidificavam, também em direção ao centro-sul maranhense.

O isolamento das aldeias destacado por Wagley e Galvão (1961), ampliado pela proteção representada pelas missões jesuíticas na região do Vale do Pindaré, provavelmente favoreceu um processo de crescimento populacional ou, pelo menos, de manutenção de um contingente que também compeliu os Tentehar-Guajajara a buscar outras áreas nas quais pudessem se fixar, o que deve ter sido facilitado, segundo aqueles antropólogos, pelo antigo costume de formar aldeias temporárias.

Indo ao encontro da necessidade de novos territórios e mantendo a prática de se estabelecerem em áreas próximas aos rios, os Tentehar-Guajajara foram ocupando, para além das margens do Pindaré, porções territoriais adjacentes a rios da região do “Sertão” maranhense, como o Mearim, o Corda e o Grajaú. Isso representou sérios problemas aos projetos de colonização em algumas dessas regiões, como aponta Everton (2021), ao se referindo às primeiras décadas dos oitocentos.

Sobre uma parte importante dessa centúria e sobre as relações que se estabeleceram entre a expansão das fronteiras, a política colonial e os povos indígenas do Maranhão, sobressai-se a figura de Francisco de Paula Ribeiro, militar português que percorreu o interior dessa capitania, das últimas décadas do século XVIII às primeiras da centúria dos oitocentos.

Lê-se em Ribeiro (2002, p. 11), mais especificamente sobre as “Memórias dos Sertões Maranhenses” (na realidade, relatórios de campo de Paula Ribeiro), apontamentos a respeito de sua atuação nessas plagas como uma “ponta de lança da conquista dessa imensa área”. Ali também está registrada, particularmente uma noção de sua relação com os indígenas e com a colonização, em que:

Ele comandou inúmeras expedições, amistosas e punitivas, aos mais variados grupos indígenas estabelecidos secularmente naquelas paragens, os quais constituíam obstáculo de monta para o desenvolvimento do pastoreio, numa das áreas mais apropriadas para essa atividade em toda a Colônia.

Essa presença marcante nos sertões e o papel estratégico que possuiu no processo de colonização – que foi da liderança das expedições ao estudo das potencialidades econômicas locais, passando pelas relações com os povos indígenas que iam sendo encontrados no trajeto – fizeram de Paula Ribeiro (como este geralmente é denominado pela historiografia que trata dos sertões) um personagem cujos escritos são importantes de ser analisados, particularmente

as suas “Memórias sobre as nações gentias que presentemente habitam o continente do Maranhão”.

Nelas, Ribeiro (2002) descreve as “nações gentias” do território e as relações estabelecidas com elas. A exemplo de outros autores mencionados anteriormente, ele aponta que, “acossados” pelo processo colonizador, os indígenas foram deixando o litoral. Acrescenta, ainda, a significativa informação de que o sertão também já ia sendo ocupado mais profundamente em razão da frente pastoril, objeto de posterior pesquisa de Cabral (2008), já mencionada.

Considerando que, no decorrer de sua incursão, ele conheceu vários povos indígenas no interior da capitania do Maranhão, Ribeiro foi realizando descrições dessas nações. É possível perceber que nessa trajetória ele já observava que poucos nativos remanesciam em São Luís, assim como também apontava uma presença mais concentrada em regiões distantes do litoral e próximas dos cursos de rios (onde existiam algumas vilas).

Há vários povos que aparecem em suas descrições. Contudo, é devido pensar que seus contatos com alguns deles foram mais extensos, o que lhe possibilitou lançar observações mais detalhadas desses. É o caso dos “Timbirás” e, principalmente, dos Gamelas, de quem apreendeu inúmeras informações que aparecem em seu relatório. Isso não significa que tenha convivido pouco com outros grupos. É provável, até mesmo, que povos que são conhecidos atualmente com outros nomes tenham sido citados por Ribeiro com denominações diferentes.

Ribeiro (2002, p. 167) também cita informações acerca dos Tentehar-Guajajaras. Nesta produção, considera-se que o militar os tenha denominado de “Guajojaras” (ele os chama de “Timbirás do baixo rio Mearim”). Embora não lhes tenha descrito com tantos detalhes, a exemplo do que fizera com os Gamelas, Ribeiro pontua seu hábito de se deslocar anualmente (ao que parece, pelos rios Mearim e Grajaú), assim como seu caráter pacífico.

Essa menção é importante para que se possa – tendo em vista a localização dos rios citados (Mearim e Grajaú) –, no que diz respeito ao processo de deslocamento entre o Vale do Pindaré e o centro-sul maranhense, pelo menos especular tanto sobre a origem dos Tentehar-Guajajara quanto sobre uma das maneiras próprias desse deslocamento, decorrente do referido hábito das “viagens anuais”, como as denomina Ribeiro (2002), desse povo, entre um local e outro.

A contribuição que se pode extrair dos escritos de Ribeiro (2002), portanto, é importante para a compreensão desse processo, pois, evidentemente, percebe-se não ser possível atribuir como fator único – e exógeno aos Tentehar-Guajajara – que eles tenham sido impelidos à migração em direção ao centro-sul maranhense apenas devido a razões ligadas à expansão das

fronteiras. Considerar isso significaria reduzir a questão, obliterando o poder de “agência” dos indígenas e o reduzindo a momentos de “reação” às circunstâncias em que, fustigados pela violência daquele processo, eles iam se “interiorizando” mais. Nota-se o componente intrínseco à sua cultura.

Ainda assim, é inegável que, diante do perigo que muitos Tentehar-Guajajara já entendiam ser representado pela presença dos colonizadores – invasores – em sua espacialidade, esse processo tenha fornecido um impulso também fundamental àquela migração, que, devido ao quantitativo populacional que resultou, pode-se pontuar que foi cada vez mais massiva.

Por fim, para apresentar os Tentehar-Guajajara aos leitores deste trabalho, ainda sob a perspectiva dos intérpretes mais tradicionais desse povo, constrói-se um painel com informações de características que devem ser apreendidas como importantes, no sentido de que a introdução dos projetos assimilacionistas dos quais se trata neste trabalho poderia representar a dissolução desses caracteres, fundamentais para a sobrevivência, identidade e o autorreconhecimento dos Tentehar-Guajajara como Povo, etnia.

Cada sociedade, ao longo de todos os seus processos, repletos de dialéticas internas de construção, desconstrução e reconstrução, vai constituindo de uma forma própria, específica, maneiras peculiares de ver o mundo e de se relacionar com ele. Não apenas o mundo representado pela existência material, mas também o mundo representado por todas as coisas, tangíveis e intangíveis, que fazem parte do universo dos sujeitos nele contidos.

Assim, nessas trajetórias de formação, longas, tais sujeitos foram (e vão) reelaborando maneiras de se relacionarem entre si, de interagirem com a natureza física, de estabelecerem para si espaços de interface com as coisas espirituais (não terrenas) que, por muitas vezes, de maneiras concomitantes, procuram explicar o que não seria possível por meio da racionalidade, dando algum tipo de sentido às suas ações nos planos individual ou coletivo.

Esses sujeitos, então, vão se formando – subjetivamente – como carne, mente e espírito; e, ainda, em um nível social. Eles se tornam partes de sistemas bastante complexos, mas dotados de elasticidade, pois, ao mesmo tempo em que os contêm e lhes ditam comportamentos, também são passíveis de ser – ainda que lentamente – modificados pelo conjunto de suas “agências”.

Numa perspectiva funcionalista, sistêmica, essa inter-relação entre os sujeitos e o *corpus* social seria a responsável pelo funcionamento/continuidade da sociedade. A harmonia entre o todo e cada parte integrante é fundamental para a “estabilidade social”, uma vez que a “repetição” de ações e valores parece ser dada como algo indissociável aos indivíduos. Junqueira (1991, p. 23-24), ao introduzir o debate sobre as diferenças culturais entre as sociedades indígenas e a(s) não indígena(s), afirma que:

O que aconteceria se um bebê nascido na França fosse criado no Brasil por uma família brasileira? Certamente ele aprenderá hábitos e costumes brasileiros. Falará português como qualquer outra criança brasileira e, sem estudo prévio, será incapaz de entender ou de falar francês. Uma criança brasileira criada na França passaria por processo semelhante. A língua portuguesa e os costumes brasileiros pareceriam estranhos a ela. (...) Isso ocorre porque a cultura é transmitida socialmente. Desde o nascimento, a pessoa aprende regras de conduta, formas de expressão, língua adotada no contexto em que vive. Pelo que sabemos até o presente, nenhum elemento cultural passa de uma geração a outra através de mecanismos genéticos, biológicos. O ser humano é, assim, moldado pela sociedade e assimila sua cultura desde o nascimento.

Embora a concepção de Junqueira (1991) seja válida e, em determinados pontos, não haja o que contestar, deve-se acrescentar que, conforme já discutido, a concepção presente neste trabalho aponta para a possibilidade, de acordo com o pensamento de Giddens (1989), de uma mediação entre essa estrutura – ou sistema, que representa a sociedade, como aponta o funcionalismo – e o plano individual, da “agência”, na medida em que existe, necessariamente, uma interação constante entre esses níveis da experiência humana. Isso se relaciona decisivamente às formas como agem os homens e as sociedades, como um todo.

Dessa maneira, como também já foi mencionado, compreender quem são os Tentehar-Guajajara, em algumas de suas particularidades, auxilia no processo de compreensão de suas “agências” frente aos projetos cristão-civilizatório (dos capuchinhos) e nacional-civilizatório (do SPI), pois abre espaço para demonstrar nuances de sua cosmovisão, ou seja, de todo seu complexo sistema de crenças e valores, fundado em sua longa experiência, de forma semelhante aos que ocorre em outras sociedades humanas.

Essa cosmovisão aparece, de forma mais pujante, nas manifestações cotidianas desse povo. Em seus rituais, em sua religiosidade e/ou mitologia, nas suas relações com a territorialidade e com a natureza – fauna e flora –, em suas maneiras de transmitir memórias, conhecimento e de educar as crianças, de estabelecerem casamentos e alianças sociopolíticas, assim como nas próprias relações que estabelecem com o mundo exterior às suas relações no seio de suas aldeias.

Os Tentehar-Guajajara possuem, em sua subjetividade como povo, um conjunto de características muito peculiares, assim como qualquer etnia ou sociedade existente. Por outro lado, a referida cosmovisão deles não se afasta tanto da forma como, de maneira geral, outros povos originários também costumam perceber o seu lugar no mundo, sua visão sobre as coisas, reveladas, por exemplo, no exercício de sua espiritualidade/religiosidade. Ramos (1991, p. 78) ressalta que:

As crenças religiosas dos povos indígenas afirmam uma unidade indissolúvel entre o natural e o social, com influências mútuas e consequências recíprocas. Muitas vezes,

aquilo que chamamos de sobrenatural não é mais do que uma característica especial do social e do natural, como, por exemplo, atribuir poderes extranaturais a certos animais, plantas ou outros elementos. Manter a ordem do mundo, com seus componentes naturais e sobrenaturais, é obrigação dos seres humanos.

A cosmovisão Tentehar-Guajajara, como seu sistema de crenças, sua “mitologia”, é povoada por muitos pontos de intersecção entre o natural, o sobrenatural, os elementos da natureza e os seres humanos... Boa parte das narrativas que têm uma função tal qual *magistra vitae* se utiliza de uma espécie de personificação de sentimentos e de comportamentos humanos em animais (e vice-versa) para explicar o mundo, sua origem e o seu cotidiano. Melatti (1993, p. 133) aborda uma perspectiva interessante dessa questão:

Os mitos são antes de tudo narrativas. São narrativas de acontecimentos cuja veracidade não é posta em dúvida pelos membros de uma sociedade. Muita gente pensa que os mitos nada mais são do que descrições deturpadas de fatos que realmente ocorreram. Na verdade, porém, tudo indica que os mitos têm mais a ver com o presente do que com o passado de uma sociedade. Embora as narrativas míticas sempre coloquem os acontecimentos de que tratam em tempos pretéritos, remotos, elas não deixam de refletir o presente, seja no que toca aos costumes, seja no que toca a elementos tão palpáveis como os artefatos.

É muito importante situar no lugar do debate sobre a cosmovisão, o sistema de valores, as crenças e as ações dos Tentehar-Guajajara aquilo que afirma Melatti (1993). A transmissão constante dessa mitologia, por meio de narrativas orais, semelhantes às vezes à forma de fábulas, tem uma função primordial, assim como a da memória, genericamente, para as sociedades, como um todo.

A consolidação do entendimento dessa mitologia e de seus elementos é uma espécie de instrumento de atualização não só do passado, mas também de valores e de ideias que conduzem às “agências” daquele povo. Da mesma maneira que a memória e seus lugares<sup>13</sup>, os mitos têm, entre os povos originários – entre os Tentehar-Guajajara também –, o papel de preservar as raízes de sua cosmovisão, firmando-se como um pilar que, mesmo em face das “agências” individuais e em um processo (recíproco) de aculturação (inevitável em sociedades que se encontram em contato), possibilita a esses sujeitos a manutenção de uma identidade.

É devido, ainda, ressaltar que a maneira como esse povo se relacionou (e se relaciona) com os não indígenas, com efeito, também é caracterizada e singularizada por essa identidade formada pelas indelévels marcas deixadas em cada sujeito Tentehar-Guajajara por essa herança “sistêmica”, do conjunto de ações e de valores recebidos em sua forja social coletiva. Portanto, o impacto de tal impressão nos sujeitos dessa etnia também moveu decisivamente suas “agências” nos contextos estudados.

---

<sup>13</sup> Ver Nora (1993).

### 2.1.1. O povo Tentehar-Guajajara: manifestações tradicionais

Não é o propósito deste trabalho uma investigação sociológica/antropológica mais profunda dos conceitos e das categorias relativas a essas ciências. Ainda assim, esta pesquisa se propõe a convidá-las ao debate (com a profundidade exata, proporcional e necessária, pragmaticamente), para que se possa seguir a análise que aqui lançada. Convém salientar que não será traçado um perfil teórico-epistemológico que alongue muito o diálogo sobre cultura, cosmovisão e elementos subjacentes a estas categorias.

Assim, sendo possível avaliar o lugar dos elementos a que se fez alusão, é razoável iniciar um ponto muito importante sobre os Tentehar-Guajajara: suas festas e rituais. Propõe-se, nesse sentido, que se desloque momentaneamente o olhar para partes mais específicas da cultura – os elementos culturais – que refletem seu lugar na vida de uma sociedade.

Neste ponto, convém ressaltar que a base do que aqui se (re)produz é representada pelo conhecimento empírico do pesquisador (construído por meio do contato com os Tentehar-Guajajara) e, no plano teórico-acadêmico, principalmente pelos trabalhos já mencionados de Zannoni (1999, 2021), Coelho (2002) e Gomes (2002).

Se a cultura, por um lado, representa, como já foi dito, o complexo conjunto de elementos que influenciam o processo de formação do indivíduo e que interferem na maneira como ele se relaciona com o mundo – ainda que sejam possíveis reelaborações subjetivas, “agências”, diante dessa cultura –, os elementos culturais acabam assumindo um importante papel, como se conseguissem se tornar mecanismos de comunicação e de compreensão instantânea para determinadas sociedades.

Esses mecanismos, os elementos culturais, são carregados de significações profundas e dotados de importantes papéis no contexto dessas sociedades. Opta-se, neste ponto, por não se direcionar a discussão para as conceituações ou as tipificações desses elementos, não se debatendo aqui se eles representam, a seus modos, aspectos de cultura material ou imaterial. Interessa, contudo, demonstrar a potência e a importância desses elementos para o papel de fundantes das sociedades.

Chauí (2000, p. 8-9), ao discutir o processo fundacional da sociedade brasileira, evoca o conceito de “semióforo” para debater o processo de constituição de um sistema simbólico ao qual os membros dessa sociedade têm acesso e que, com uma grande diversidade de elementos culturais carregados de significados, passou a pautar o dito *corpus* social, abarcando desde suas narrativas históricas até a aceitação da reprodução social do cotidiano.

Existem alguns objetos, animais, acontecimentos, pessoas e instituições que podemos designar com o termo *semióforo*. São desse tipo as relíquias e oferendas, os espólios de guerra, as aparições celestes, os meteoros, certos acidentes geográficos, certos animais, os objetos de arte, os objetos antigos, os documentos raros, os heróis e a nação. *Semeiophoros* é uma palavra grega composta de duas outras: *semeion*, “sinal” ou signo, e *phoras*, “trazer para a frente”, “expor”, “carregar”, “rotar” e “pegar” (no sentido que, em português, dizemos que uma planta “pegou”, isto é, refere-se à fecundidade de alguma coisa). Um *semeion* é um sinal distintivo que diferencia uma coisa de outra, mas é também um rastro ou vestígio deixado por algum animal ou por alguém, permitindo segui-lo ou rastreá-lo, donde significa ainda as provas reunidas a favor ou contra alguém. Signos indicativos de acontecimentos naturais - como as constelações, indicadoras das estações do ano -, sinais gravados para o reconhecimento de alguém - como os desenhos num escudo, as pinturas num navio, os estandartes -, presságios e agouros são também *semeion*. E pertence à família dessa palavra todo sistema de sinais convencionados, como os que se fazem em assembleias, para abri-las ou fechá-las ou para anunciar uma deliberação. Inicialmente, um *semeiophoros* era a tabuleta na estrada, indicando o caminho; quando colocada à frente de um edifício, indicava sua função. Era também o estandarte carregado pelos exércitos, para indicar sua proveniência e orientar seus soldados durante a batalha. Como *semáforo*, era um sistema de sinais para a comunicação entre navios e deles com a terra. Como algo precursor, fecundo ou carregado de presságios, o *semióforo* era a comunicação com o invisível, um signo vindo do passado ou dos céus, carregando uma significação com consequências presentes e futuras para os homens. Com esse sentido, um *semióforo* é um signo trazido à frente ou empunhado para indicar algo que significa alguma outra coisa e cujo valor não é medido por sua materialidade e sim por sua força simbólica: uma simples pedra se for o local onde um deus apareceu, ou um simples tecido de lã, se for o abrigo usado, um dia, por um herói, possuem um valor incalculável, não como pedra ou como pedaço de pano, mas como lugar sagrado ou relíquia heróica. Um semióforo é fecundo porque dele não cessam de brotar efeitos de significação. Um semióforo é, pois, um acontecimento, um animal, um objeto, uma pessoa ou uma instituição retirados do circuito do uso ou sem utilidade direta e imediata na vida cotidiana porque são coisas providas de significação ou de valor simbólico, capazes de relacionar o visível e o invisível, seja no espaço, seja no tempo, pois o invisível pode ser o sagrado (um espaço além de todo espaço) ou o passado ou o futuro distantes (um tempo sem tempo ou eternidade), e expostos à visibilidade, pois é nessa exposição que realizam sua significação e sua existência. É um objeto de celebração por meio de cultos religiosos, peregrinações a lugares santos, representações teatrais de feitos heróicos, comícios e passeatas em datas públicas festivas, monumentos; e seu lugar deve ser público: lugares santos (montanhas, rios, lagos, cidades), templos, museus, bibliotecas, teatros, cinemas, campos esportivos, praças e jardins, enfim, locais onde toda a sociedade possa comunicar-se celebrando algo comum a todos e que conserva e assegura o sentimento de comunhão e de unidade.

A reprodução do excerto de Chauí (2000), longa, se deve ao fato de que, por meio dele, se pode perceber que o conceito apresentado é bastante abrangente em relação ao que um semióforo representa e, ao longo dos tempos, representou. Em comum a todas as temporalidades e a todas as representações da ideia suscitada pela referida filósofa, destaca-se o fato de que os signos têm tamanha potência que conseguem até mesmo realizar uma comunicação que dispensa palavras. Pode-se inferir também a necessidade de uma reelaboração racional mais complexa, pois se vê, por meio dos exemplos apontados pela autora, que os signos operam em níveis diversos da experiência e da consciência humana.

Assim, considerando o papel formativo da cultura para o indivíduo (como elemento inserido em uma determinada sociedade) e o poder que os elementos da cultura possuem (como semióforos) de transmitir informações, valores e memórias e de solidificar raízes, pode-se situar os rituais e as manifestações realizadas pelos Tentehar-Guajajara como inseridos nessa(s) lógica(s).

Por se configurarem como um povo que, territorialmente, se estende por uma parte considerável do Maranhão (do Vale do Pindaré ao centro-sul), os Tentehar-Guajajara possuem, entre si, algumas diferenças quanto às formas de realização dos referidos eventos. É possível, até mesmo, notar formas diferentes (embora discretas) de vivências. Por exemplo, se se toma como referência o município de Barra do Corda, percebem-se diferenças entre os que vivem nas áreas banhadas pelo rio Mearim e os que habitam as regiões do rio Corda. Entretanto, para este estudo, tais eventos são considerados de forma mais genérica.

Na realidade, como ocorre com outros povos e culturas, a existência desses rituais entre os Tentehar-Guajajara assume uma simbologia de imensa grandeza, alimentando a permanência da identidade cultural que existe entre eles – apesar das peculiaridades possíveis, há pouco mencionadas. Segundo Zannoni (2021, p. 46), “ao estudar as fases da vida ou ‘ritos de passagem’, da sociedade tenetehara, nota-se que essa sucessão diacrônica se manifesta, geralmente, em todos os rituais que marcam as mudanças de ‘status’ de cada indivíduo”.

Deve-se, também, ressaltar que, de acordo com Zannoni (2021), essa identidade é fortemente marcada ao longo da vida dos Tentehar-Guajajara pelos lugares sociais que cada sujeito vai ocupando dentro de sua comunidade, desde o nascimento, passando pela idade adulta e chegando à condição de ancião, tanto os indivíduos do sexo masculino quanto os do feminino. A demarcação de vários desses lugares, de suas funções e das passagens de tempo e caracteres simbólicos que habilitam à “oficialização” dessa passagem, perante seu grupo social, ocorre em suas cerimônias.

Para efeito de conhecimento, por pragmatismo, traça-se aqui um quadro que tentar reproduzir os mais comuns e importantes rituais e manifestações<sup>14</sup>, que têm sua construção realizada de maneira mais genérica (por não ser o foco do trabalho um aprofundamento nas especificidades regionais – ou até, em alguns casos, de aldeia para aldeia – acerca desse tema) sobre os Tentehar-Guajajara<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Algumas imagens de alguns desses rituais constam reproduzidas nos anexos da tese. São provenientes dos acervos pessoais dos professores Antalyson Gavião Guajajara e Magno Guajajara.

<sup>15</sup> Para aprofundamentos acerca do tema, além das obras dos antropólogos já mencionados, como Wagley & Galvão (1961), Gomes (2002), Coelho (2002) e Zannoni (1999; 2021), pode-se consultar Almeida (2019) e Castro & Guajajara (2020), cujo artigo, disponível em <https://periodicos.unb.br/index.php/ling/article/view/34846> (acesso

**Tabela 1** – Rituais e manifestações

<b>NOME RITUAL OU FESTA</b>	<b>QUEM PARTICIPA</b>	<b>QUAL A FUNÇÃO DO RITUAL</b>	<b>DESCRIÇÃO GENÉRICA DO RITUAL</b>
Festa das crianças	Família nuclear da criança. Em especial, a criança, os pais e os avós.	Preparar a criança para as passagens cronológicas, mais referentes ao tempo que à idade em si, e para as mudanças corporais, que envolvem novas funções, como aprender sobre o grupo, sobre saúde preventiva e sobre outras formas de alimentação.	Segundo Zannoni (2021, p. 54 - 55), no dia da festa, a avó, por volta das seis horas da manhã, passa o suco de jenipapo no corpo da criança e põe umas plumas de gavião na cabeça e nos braços do menino ou menina. Os cabelos do menino são rodeados de penas de tucano e de arara. Os da menina são adornados com flores de plumas de psitacídeos (arara, papagaio, periquito etc.) na frente. (...) Enfim, na cabeça do menino é colocado um capacete e, nas pernas e braços, adornos de plumas, de preferência com penas vermelhas. Para a menina prepara-se um colar de várias voltas de miçangas coloridas. São esses os símbolos: para o menino, como caçador, cantor e chefe; para a menina, como coletora, horticultora, artesã, cozinheira, educadora. A carne é, depois de cozida, socada no pilão junto com a farinha. Dela são feitos, amassando com as duas mãos, uns bolinhos redondos, os quais são

em 15/04/2023), possui grande riqueza de informações, inclusive com uma análise morfolinguística de narrativas orais acerca das origens de vários dos rituais Tentchar-Guajajara.

			<p>postos no tupé. A criança é colocada sentada sobre uma esteira nova, ainda mole, feita com palha verde de coco. A avó toma um pedaço de carne cozida de jaó e o passa nas articulações das mãos e dos braços da criança e diz: “meu filho, agora tu vai comer todo tipo de comida e não vai te fazer mal. Tu vai ser bebê e nascer dentes, mas não vai sentir dor nem vai dar pneumonia ou convulsão”. Aí, depois de passar a carne nas juntas, dá para a criança chupar aquele pedaço. Daquele momento em diante ela poderá comer carnes e comidas temperadas.</p> <p>Após isto, a criança, ajudada pela avó, distribui para os presentes, em suas maiorias familiares, os bolinhos de carne que foram colocadas no tupé.</p> <p>Encerra-se, assim, a primeira festa de iniciação.</p>
Festa da menina moça	<p>Família nuclear da menina. Em especial, os pais e os avós. Demais membros da aldeia e outros convidados. Atualmente, essas festas têm sido eventos mais abertos e de</p>	<p>É o ritual mais conhecido e considerado o mais importante entre os Tentehar-Guajajara<sup>16</sup>. Nele, ocorre a “Festa do moqueado”. Ele deve preparar a menina ou adolescente para o ingresso na vida adulta, o que, aparentemente, além de estar ligado a questões sociais, também se relaciona à efetivação da sua capacidade</p>	<p>Segundo Zannoni (2021, p. 57), a iniciação feminina representa o ritual por excelência dos Tentehara atuais. Sua duração varia muito, sendo iniciada com a primeira menstruação; prossegue com a preparação física e psicológica da adolescente por parte das</p>

<sup>16</sup> Convém ressaltar que atualmente esse ritual já envolve outras influências culturais, políticas e religiosas, por exemplo, algumas decorrentes de contatos com não indígenas. Com base nisso, pode-se notar traços de religiosidade cristã, sobretudo neopentecostais, em algumas dessas festas.

	divulgação mais ampla.	de reprodução, simbolizada na primeira menstruação.	avós e termina quando a jovem é apresentada à sociedade. Compõe-se de três rituais distintos: um de separação (ritual da menarca); um de marginalização (ritual da mandiocaba); e um de agregação (ritual de apresentação). <sup>17</sup>
Festa dos rapazes	Família nuclear dos rapazes. Membros da aldeia e convidados em geral.	É um ritual de passagem e iniciação, que demarca o trânsito da infância/adolescência para a fase adulta da vida, em que o jovem se torna guerreiro e cantor em sua comunidade. Não possui uma data exata, tampouco uma demarcação, como a menarca das meninas. Embora, segundo Zannoni (2021), essa festa venha ocorrendo com menor periodicidade, é possível, mais recentemente, acompanhar notícias da realização mais frequente dessa cerimônia.	Zannoni (2021) revela que há grande preparação de uma estrutura para a festa e dos rapazes que irão passar por essa iniciação. Eles são pintados e ornados a caráter para o evento. Também ao descrever essa festividade, a líder indígena Sônia Guajajara o fez da seguinte forma (não transcrita em sua integralidade): a cerimônia final do ritual de passagem ocorre ao amanhecer, com os rapazes participantes. Eles são levados ao lugar onde se unem aos cantores e cantoras para a cantoria. Nessa oportunidade, são “oficialmente” apresentados à comunidade. A partir de então, são reconhecidos homens adultos e capazes de assumir responsabilidades mais complexas em sua comunidade. Na aurora,

<sup>17</sup> Dada a complexidade desse ritual, para mais subsídios a respeito desse tema, há uma descrição mais detalhada encontrada em Zannoni (2021).

			<p>os participantes intensificam a cantoria e os presentes se juntam, formando um grande círculo, no qual todos cantam e dançam. Ao final, choram coletivamente, de emoção e de alegria. Os participantes agradecem ao(s) dono(s) da festa. Finalizados os ritos, cada jovem carrega para sua casa o seu banco e, enquanto estiver pintado, não pode se banhar em rios, lagoas ou lagos.</p>
--	--	--	--

**Fonte:** Tabela elaborada pelo autor da tese com base em obras de outros pesquisadores, observações e escutas.

**Fotografia 1:** Festa das crianças.



**Fonte:** Acervo pessoal de Magno Guajajara.

**Fotografia 2:** Festa das crianças.



**Fonte:** Acervo pessoal de Magno Guajajara.

**Fotografia 3:** Festa das Crianças



Fonte: Acervo pessoal de Magno Guajajara.

**Fotografia 4:** Festa das Crianças.



Fonte: Acervo pessoal de Magno Guajajara.

**Fotografia 5:** Festa da Menina Moça.



Fonte: Acervo pessoal de Magno Guajajara.

**Fotografia 6:** Festa da Menina Moça.



Fonte: Acervo pessoal de Magno Guajajara.

**Fotografia 7:** Festa dos Rapazes.



**Fonte:** Acervo pessoal de Antalyson Gavião Guajajara.

**Fotografia 8:** Festa dos Rapazes.



**Fonte:** Acervo pessoal de Antalyson Gavião Guajajara.

**Fotografia 9:** Festa dos Rapazes.



**Fonte:** Acervo pessoal de Antalyson Gavião Guajajara.

**Fotografia 10:** Festa dos Rapazes.



**Fonte:** Acervo pessoal de Antalyson Gavião Guajajara.

**Fotografia 11: Festa dos rapazes.**



**Fonte:** Acervo pessoal de Antalyson Gavião Guajajara.

**Fotografia 12: Festa dos Rapazes.**



**Fonte:** Acervo pessoal de Antalyson Gavião Guajajara.

**Fotografia 13:** Festa da Menina Moça



**Fonte:** Acervo pessoal de Magno Guajajara.

**Fotografia 14:** Festa da Menina Moça.



**Fonte:** Acervo pessoal de Magno Guajajara.

**Fotografia 15:** Festa da Menina Moça.



**Fonte:** Acervo pessoal de Magno Guajajara.

**Fotografia 16:** Festa da Menina Moça.



**Fonte:** Acervo pessoal de Magno Guajajara.

**Fotografia 17:** Mulher Tentehar-Guajajara assando batata-doce na fogueira.



**Fonte:** Acervo pessoal de Magno Guajajara.

**Fotografia 18:** Mulher Tentehar-Guajajara assando batata-doce na fogueira.



**Fonte:** Acervo pessoal de Magno Guajajara.

### 2.1.2. As dinâmicas sociopolíticas dos Tentehar-Guajajara do centro-sul maranhense e a produção cotidiana da existência

Do imenso conjunto de estereótipos que foram sendo construídos em torno dos povos indígenas – sobretudo quando se fala nas generalizações que foram concebidas a respeito deles –, talvez um dos que povoa mais fortemente o imaginário popular (até mesmo o dos cientistas que se encarregaram de estudar esses povos) é a produção de sua existência.

Primeiramente, em relação às atividades que historicamente se reconhecem como praticadas pelos povos originários do território brasileiro. Ramos (1988) e Junqueira (1991), assim como Melatti (1993), por exemplo, tratam dessa questão apontando algumas diferenças, porém, mantêm algumas generalizações que, aparentemente, são perceptíveis em quase todos os povos que lhes serviram como objetos de estudo.

Os autores são praticamente uníssonos em referência às atividades que mencionam como sendo parte da produção da sobrevivência alimentar e material dos indígenas. Com uma ou outra variação, enquanto discutem a “estruturação econômica” das sociedades indígenas, apontam para práticas como caça, pesca, coleta, agricultura, confecção de artesanato e, em alguns casos, criação de animais. São elementos que assemelham e aproximam as diferentes populações, em tempos e espaços distintos, no histórico de sua existência.

O outro ponto recorrente, sem dúvida, é a aproximação de questões que extrapolam o âmbito da produção da existência para que se possa, também, explicá-la. Desta maneira, ao lado de atividades cotidianas necessárias à sobrevivência também estão os rituais, a espiritualidade, a territorialidade e, sobretudo, as relações sociopolíticas encontradas entre esses povos.

Não obstante cada um desses aspectos possa ser associado e assuma importância dentro da produção material da existência, considera-se, neste ponto do trabalho, a estreita relação entre as estruturas sociopolíticas dos Tentehar-Guajajara e a maneira como estes, no espaço do centro-sul maranhense, se organizam com a finalidade de garantir seus sustentos.

É sabido que, em se tratando de povos originários, não há unidade formal quanto à maneira como estes organizam suas vidas social e política. Há heterogeneidade em diversos níveis e nos variados tipos de grupos sociais dos quais eles fazem parte, seja em suas famílias nucleares (extensas), seja em suas aldeias. Reconhece-se a não uniformidade até mesmo na possibilidade de formação de alianças, que originam grupos maiores e mais complexos.

Acerca dos Tentehar-Guajajara, por seu longo histórico de contatos com não indígenas, é possível verificar, sobretudo na contemporaneidade, diversas influências na forma como eles

edificaram e ainda edificam suas relações familiares, sociais e políticas, assim como na maneira que trabalham e produzem sua existência cotidiana.

Por outro lado, internamente, no aspecto geral, essas relações ainda preservam características marcantes de seus traços originais de organização. Nesse sentido, por mais que o processo de aproximação com os não indígenas também imprima marcas na maneira como esse e outros povos se estruturam, com base nos aspectos há pouco destacados, faz-se necessário compreender que as raízes de algumas concepções não foram extirpadas ao longo desse trajeto. E muitos quesitos, trata-se de diferenças que os não indígenas possuem certa dificuldade de compreender.

Para os não indígenas, por exemplo, algumas noções de valores e de relações sociais, de tempo, de espacialidade/territorialidade e de produção de bens são socialmente construídas de forma bastante diferente em comparação com o que ocorre com povos indígenas. Acerca desse conjunto de diferenças, Junqueira (1991, p. 65-66) afirma que:

Estamos, pois, diante de sociedades que definem suas prioridades de maneira distinta da nossa, onde as tarefas da produção são conduzidas num ritmo que se harmoniza com outros valores sociais. Não se cogita fazer do trabalho uma atividade cada vez mais intensa para com isso se obter quantidade crescente de bens. A lógica do nosso próprio sistema não se aplica ao seu modo de vida.

Logo no princípio do processo de colonização do território, tais diferenças de perspectiva se revelaram não apenas na relação entre os Tentehar-Guajajara e os não indígenas. A concepção presente nos povos originários acerca do trabalho nada tem a ver com a ideia de acumulação presente nos sujeitos colonizadores, tampouco com o estereótipo de desapego ao trabalho, injusta e erroneamente atribuído aos indígenas ao longo da história.

É preciso pontuar que a visão – até “bíblica” – cultuada pela sociedade ocidental acerca do trabalho, inicialmente trata a sua existência e a necessidade da lida pela obtenção do sustento cotidiano como uma espécie de “rito penitencial contínuo”, devido a ocorrência do pecado original. Passados milênios, as atividades laborais são vistas como uma maneira de acumular riqueza, de explorar o(s) outro(s) e até de justificar tais atos como uma forma de “dignificar o homem”.

Os povos indígenas, em sua concepção mais original sobre o trabalho, não compreendiam a necessidade de produzir a sua existência como algo que culturalmente fosse uma punição. Junqueira (1991) menciona que esses povos, de modo geral, reservam pouco tempo para a obtenção e a preparação de alimentos. Por outro lado, usufruem mais tempo em atividades de lazer e em interações sociais. Ramos (1988, p. 25) afirma que:

Sendo tão intrinsecamente ligado a assuntos não-econômicos, o trabalho em sociedades indígenas não representa, estritamente falando, o lado oposto, a contrapartida do lazer. O sistema de produção é organizado de tal maneira que permite a quem produz a liberdade de manifestar convivibilidade, tendências estéticas, gratificação física ou o que quer que esteja envolvido em atividades de lazer, isso no processo de produzir. Assim como não existe uma divisão social entre classe ociosa e classe trabalhadora, também não existe uma divisão temporal entre tempo produtivo (trabalho) e tempo recreativo (lazer).

É provável que, mesmo com as mudanças quanto às aspirações do que se queria com o trabalho (para muitos sujeitos indígenas, inclusive para os Tentehar-Guajajara), diferentemente do que concebiam originalmente – como o aponta Junqueira (1991) – se possa afirmar que o cerne do seu pensamento sobre a natureza, sobre seu território, sobre suas relações familiares e sobre sua organização da comunidade e sua produção cotidiana do trabalho permaneçam ainda em muitos elementos, tais como algumas noções apontadas no trecho reproduzido há pouco, de autoria de Ramos (1988).

Isto posto, as propostas de mudanças no cotidiano dos Tentehar-Guajajara, comotivadoras que foram das “agências” desse povo no interior da execução dos projetos cristão-civilizatório e nacional-civilizatório, porquanto impactavam – além de culturalmente – nessas formas de organização social, política e econômica, parecem ter fortalecido nesse povo a convicção daquelas “agências” sob todos os aspectos. Compreender as características que possuíam e que seriam impactadas por essas empreitadas, portanto, é algo que cumpre, neste ponto, importante papel.

Assim como se verifica com outros povos, em diferentes paragens, os Tentehar-Guajajara passaram por um processo de ocupação do espaço do centro-sul maranhense em que foram se adaptando a esse sertão – de natureza exuberante, como já se afirmou –. Nele se aclimataram e criaram condições de interagir e de “dominar” os elementos desse bioma, de maneira que sua permanência nesse lugar fosse possível.

De certo modo, quando se fala nesse processo de “ocupar”, “compreender” e “dominar” a natureza, pode-se inferir que isso não é algo associado apenas às “tecnologias” desenvolvidas pelos Tentehar-Guajajara para o exercício das atividades necessárias à sua sobrevivência. Nesse cenário, também devem estar compreendidas as questões sociopolíticas que são importantes para que se possa compreender como se organiza e como se estrutura a produção da existência cotidiana dos Tentehar-Guajajara.

Grosso modo, as atividades destacadas por autores já mencionados, como a caça, a pesca, a coleta, a agricultura e o artesanato, por estarem os Tentehar-Guajajara (sobretudo durante o processo de expansão territorial) em um estágio de desenvolvimento técnico-tecnológico de produção semelhante a outros povos, também eram (e são) uma parte

fundamental do cotidiano desse povo. Essas atividades tiveram que contar, evidentemente, com as devidas adaptações às condições do clima e da fauna e flora dessa região.

Vê-se, com a ampliação da percepção sobre a vida sociopolítica e econômica dos Tentehar-Guajajara, que a concepção de família, os “casamentos”, a maneira de promover a divisão do trabalho, entre outras coisas, obedeciam a uma lógica importante no interior do processo produtivo que caracteriza esse povo. Zannoni (2021, p.v 97) afirma que:

A sociedade tenetehara estrutura-se a partir da “família extensa”, que é composta por um número de famílias simples unidas entre si por laços de parentesco. Esta se constitui pelo casamento realizado entre as filhas do chefe de uma família e parceiros de outras. O casamento é exogâmico e a residência é uxorilocal, isto é: o marido vai morar na casa da esposa, junto com os sogros. Este, embora morando afastado da casa do sogro, permanece ligado à família da esposa, tornando-se, de fato, um membro dela. Não é difícil, porém, que famílias se mudem para outro grupo familiar fora daquele da esposa após um certo tempo de convivência. Enfim, a descendência é patrilinear, isto é, se dá pela linha paterna. Um ator determinante para a constituição de uma família extensa é, portanto, ter filhas moças que tenham participado dos rituais da puberdade. A família extensa, portanto, pode ser definida como uma unidade social, sendo que em si ela reúne todos os elementos constitutivos de uma comunidade tenetehara. Para fundar uma aldeia, não é preciso ter um grande número de membros que construam suas casas naquele lugar, mas esta pode ser constituída somente por uma unidade familiar. Às vezes isso acontece quando um genro sai da casa do sogro com sua esposa e filhos para um lugar mais afastado. De início, ele se muda sozinho com sua família, mas aos poucos, se tiver prestígio, vão agregando-se outros parentes, que levarão sua força de trabalho. A família extensa se torna, assim, também uma unidade produtiva. Nesse sentido ela é uma sociedade doméstica.

Zannoni (2021) demonstra como o aspecto econômico impacta na constituição de vínculos sociais e simultaneamente também é afetado por eles. A construção da célula fundamental da sociedade Tentehar-Guajajara, além de ser uma forma particular de organização social desse povo, também se apresenta como uma catalisadora de sujeitos, que possibilita a ampliação da força de trabalho e da produtividade de cada comunidade.

Outro ponto relevante, no interior dessas relações de poder, em relação ao liame que possuem com a organização da produção da existência, é que existe uma variação do potencial de atração e de agregação social dos sujeitos que passam a fazer parte dessas comunidades. Quanto maior o prestígio – social e, por conseguinte, político – maior será o grupo e, com isso, maior será o seu potencial de produzir a sua própria existência.

É, contudo, conveniente salientar que a ideia de prestígio e de “força” política de alguns sujeitos, existente entre os Tentehar-Guajajara, relacionada à potência necessária à ampliação dos braços indispensáveis para a produção da sua existência, não representa uma força coercitiva, tampouco uma organização de tipo “estatal” mais complexa.

A ideia de liderança – os chamados outrora “principais”, “maiorais” ou, até o presente momento, “caciques” – tem importância maior para a representação do grupo fora das

comunidades, junto a autoridades e a órgãos dos não indígenas. Dentro das próprias comunidades indígenas, esses líderes não possuem necessariamente um “peso” maior que o de outros chefes de família em questões de interesse geral ou em tomadas de decisão. Na prática, de acordo com Zannoni (2021), cada chefe de família extensa precisa efetivamente demonstrar e manter seu prestígio e seu poder político e econômico para o seu próprio grupo familiar.

Pode-se inferir também que, além da necessidade de ocupação de espaços por conta da noção de territorialidade presente no imaginário dos povos indígenas, de forma geral, os Tentehar-Guajajara em particular devem se ocupar com as fases de crescimento populacional, que demandam maiores áreas, assim como com a sua dinâmica de surgimento de novas comunidades, como demonstra Zannoni (2021). Assim, a ocupação e o acesso ao território, seja para caça, pesca, roça ou coleta, é também importante porque garante a continuidade da própria dinâmica sociopolítica que propicia o surgimento de novos grupos sociais e que caracteriza esse povo.

Nesse território, eles produzem para a subsistência e, ainda que – ratifique-se – haja intensos contatos com os não indígenas (que impactam na sua forma de produzir e trabalhar<sup>18</sup>), por princípio, eles não possuem a acumulação de bens e de riquezas como foco de seu trabalho. Por isso, o trabalho não se organizava (e nem se organiza) como uma linha de produção. De outra forma, está estruturado de acordo com critérios de gênero e de idade, segundo Zannoni (2021).

## **2.2. As fontes e os Tentehar-Guajajara do centro-sul maranhense na visão da documentação do século XIX**

Em periódicos como O Norte (Barra do Corda), A Pacotilha ou o Diário do Maranhão, estes últimos publicados pela imprensa de São Luís entre o fim do século XIX e primeiras décadas do século XX, são recorrentes as notícias acerca de medidas governamentais relacionadas às políticas direcionadas aos indígenas das mais variadas etnias, habitantes desse vasto sertão.

Tratam também de questões como atos de violência – que esses sujeitos (povos indígenas) sofriam ou que cometiam – e das grandes dificuldades alegadas (pelos agentes da

---

<sup>18</sup> Condicionando que passem a produzir mais, além do que se interessem em produzir gêneros que não necessariamente fizessem parte de sua cultura alimentar original, como o arroz.

colonização) para a sua incorporação ao processo que os colonizadores tentavam levar a cabo, neste particular, pelos Sertões dos Pastos Bons, os ditos “Sertões de Água”.

Em parte, a interpretação das fontes permite inferir que as alianças geralmente eram formadas por povos provenientes de aldeias diferentes, embora das mesmas etnias (salvo casos muito excepcionais). Eventualmente, elas eram formadas com os colonizadores, quando havia necessidade de estes limitarem ações dos povos originários, fazerem entradas no território para reconhecer potenciais de exploração, estabelecerem novos pontos de povoamento ou, como afirma Everton (2021), realizarem “expedições de desinfestação” em determinadas regiões estratégicas, usando etnias umas contra as outras.

Já fora mencionado na introdução deste trabalho que, para a compreensão das relações estabelecidas pelos Tentehar-Guajajara no interior do processo de expansão de fronteiras da colonização pelo sertão (com consequentes objetivos “civilizacionais” de conquista e domínio), esta pesquisa utiliza como lentes de aumento a introdução de projetos educacionais (direta ou indiretamente promovidos pelo Estado) que tiveram como respectivos executores os frades da Ordem Capuchinha (com um projeto que se denomina aqui como “cristão-civilizatório”) e o Serviço de Proteção aos Índios - SPI (com um projeto aqui intitulado como “nacional-civilizatório”).

Convém lembrar que Barra do Corda é uma cidade maranhense distante cerca de 450km de São Luís, capital do estado do Maranhão, sendo o principal espaço sobre o qual se constituiu o presente estudo<sup>19</sup>. Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)<sup>20</sup>, estimam sua população, para o ano de 2021, em cerca de 88.895 pessoas, de acordo com o último censo realizado, no ano de 2010.

Trata-se de um município que se constitui como polo, concentrando atividades que atraem munícipes de outras cidades, como Jenipapo do Vieiras, Fernando Falcão, São Roberto e São Raimundo do Doca Bezerra; além disso, um contingente de pessoas oriundas de cidades como Tuntum e Itaipava do Grajaú, apesar de se relacionarem a outros “polos” (Presidente Dutra e Grajaú, respectivamente), também recorrem a Barra do Corda. É importante esclarecer que as relações entre os Tentehar-Guajajara e os não indígenas foram, de forma indelével, marcadas pelo processo de colonização dessas paragens, particularmente, neste caso, de Barra do Corda.

---

<sup>19</sup> Para melhor compreensão da espacialidade com base na qual se trabalhará, seguem dois mapas que indicam, no Maranhão, a posição da região centro-sul maranhense e a do município de Barra do Corda.

<sup>20</sup> Dados disponíveis em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ma/barra-do-corda/panorama>. Consulta em 02/07/2022.

**Mapa 1:** Mesorregião do centro maranhense. Compreende Barra do Corda e boa parte dos municípios citados neste trabalho.



**Fonte:** Googles imagens. Disponível em: [https://www.google.com/search?q=centro+maranhense&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=2ahUKEwjVsMKY7Nn4AhUSr5UCHe6kBSgQ\\_AUoAnoECAIQBA&biw=1366&bih=568&dpr=1](https://www.google.com/search?q=centro+maranhense&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=2ahUKEwjVsMKY7Nn4AhUSr5UCHe6kBSgQ_AUoAnoECAIQBA&biw=1366&bih=568&dpr=1)



Considerando-se a cadeia de serviços presentes em Barra do Corda, de representações de órgãos públicos (municipais, estaduais e federais), de agências bancárias, de comércio ou de atendimento médico-hospitalar (até média complexidade), muitas pessoas acorrem a esse município diariamente, inflando ainda um pouco mais o seu contingente populacional no cotidiano.

O circuito de cidades no entorno de Barra do Corda é parte do que a historiografia brasileira denominou de “sertão”. Almeida (2010) se referiu a “sertão” como sendo todo o complexo de regiões não alcançadas pela colonização. Assim, no Brasil colonial, descrito por Frei Vicente do Salvador, que durante muito tempo “arranhava o litoral, como caranguejos”, essa categoria poderia englobar quase todo o território, sendo, na historiografia contemporânea, um campo fértil de pesquisa o debate sobre as múltiplas representações a propósito da variedade de espacialidades que podem ser pronunciadas como sertão.

É possível notar que, no Maranhão, há particularidades relacionadas a uma determinada concepção de sertão. Essas particularidades merecem menção e importam especialmente para esta pesquisa porque Barra do Corda e o centro sul maranhense são caracterizados por uma grande variedade dessas peculiaridades.

Pachêco Filho (2014), no seio do debate acerca das múltiplas possibilidades de representação de “sertão”, demonstra essa clara diferenciação do sertão maranhense – “de águas e de letras” – e aponta a “dessemelhança” com a ideia nutrida sobre “sertão” no imaginário brasileiro. No interior desse pensamento usual, reina a concepção de “sertão” como a reprodução única do cenário descrito por Euclides da Cunha<sup>21</sup> ou Graciliano Ramos<sup>22</sup>.

Àquelas paisagens áridas e inóspitas presentes nas obras dos escritores mencionados, bem como ao imaginário dominante acerca da ideia de “sertão”, Pachêco Filho (2014) opõe uma narrativa que mostra um sertão caracterizado por constante verdejar da flora, por intensa biodiversidade e por uma extensa rede fluvial, destacando-se, na região por ele apontada<sup>23</sup>, as nascentes de vários importantes rios que correm no território do Maranhão.

Pontua-se aqui que, entre o centro e o sul do espaço ocupado pelo referido estado, mais precisamente na região abordada pela presente produção, há vários rios importantes, como o Corda (em Barra do Corda), o Grajaú (em Grajaú) e o Mearim, que é um flúmen importantíssimo para a compreensão do processo de integração entre o litoral e o interior maranhense durante várias centúrias. Sobre este último rio, é necessário observar que não se

---

<sup>21</sup> Na obra *Os Sertões*.

<sup>22</sup> Na obra *Vidas Secas*.

<sup>23</sup> O “Sertão dos Pastos Bons”.

deve reduzi-lhe a significância a apenas um ou outro município, pois ele banha várias cidades do norte ao sul do Maranhão.

O “Sertão de Águas”, o “sertão dos Pastos Bons”, também surge nas interpretações dessa espacialidade, discutidas com maior profundidade em outra obra de Pachêco Filho (2016). À medida em que são demonstradas as impressões daqueles a quem o historiador chamou de “intérpretes do sertão” – por terem estudado, percorrido e/ou vivido nesse local – a respeito das jornadas que tiveram, dos tipos humanos encontrados ou das próprias expressões de ações políticas estatais luso-brasileiras, nota-se também uma determinada onipresença do fator “paisagem” nas explicações daqueles sujeitos.

Esse historiador, consolidando a validação de sua visão acerca desse “sertão de águas”, faz uma grandiosa descrição da riqueza natural que essa espacialidade comporta em si. Da importância das “estradas de água” aos recursos naturais encontrados pelos encarregados de avaliar a viabilidade de exploração do território (como Sebastião Berford e Francisco de Paula Ribeiro), essa “dessemelhança” e especificidade do sertão maranhense fica suficientemente demonstrada. Em seus relatórios de campo, aqueles militares registravam frequentes notas acerca da abundância encontrada nessas paragens.

Ainda assim, pode-se, a exemplo do que fez o autor e do que fizeram os intérpretes que por ele foram “convidados” a expressar suas falas sobre o sertão, convalidar as impressões com a demonstração por meio de mapas, que retratam a diversidade de paisagens e de ecossistemas existentes no Maranhão, assim como seu notável patrimônio hídrico (fluvial, particularmente; existe uma dezena de bacias nesse território).

Abaixo, são reproduzidos dois mapas muito importantes no trajeto deste trabalho. O primeiro, parte integrante do já citado livro de Pachêco Filho (2016), demonstra toda a extensão simbólica do que é o “sertão de águas” ou “sertão dos Pastos Bons”, como denominado ainda na época colonial, sobretudo após o século XVIII (com as ondas migratórias representadas principalmente, como aponta Cabral (2008), por correntes de criadores de gado), incluindo-se nessa área Barra do Corda e a região do centro-sul e do centro maranhense.

Essa característica natural atraiu fortemente um movimento de ocupação dessa região para fins de colonização, especialmente de criadores provenientes da Bahia, do Pernambuco e de alguns outros pontos da (atual) região Nordeste. Além dos lugares verdejantes, evidentemente, a extensa rede fluvial, presente no segundo mapa, que retrata a bacia do Mearim – exatamente no centro sul maranhense – cumpriu nessa jornada um papel fundamental.

Não bastasse ser essencial para o consumo de seres humanos e de rebanhos que eram transportados, como já se mencionou, os rios acabavam por se constituir como as principais

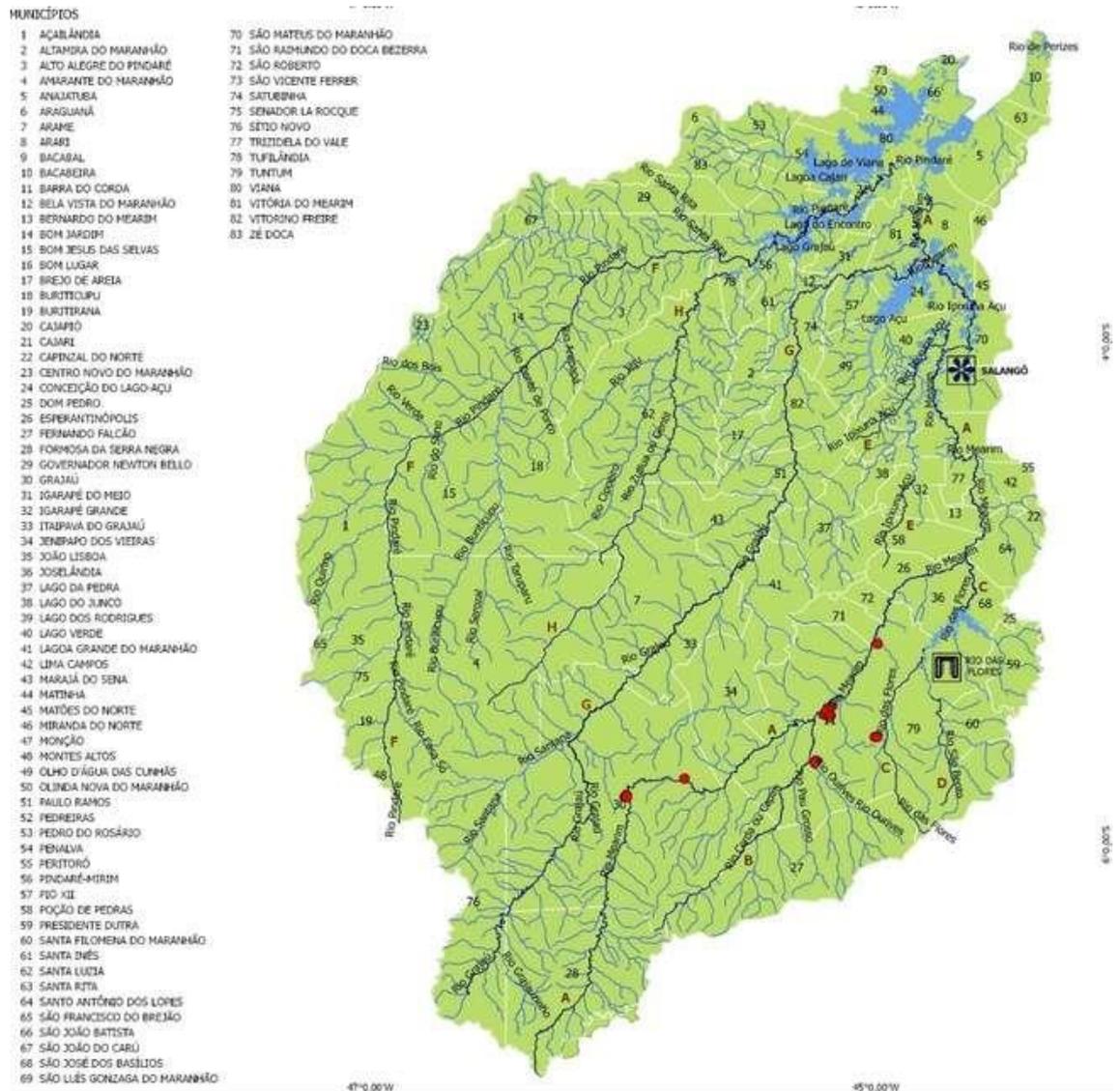
vias de acesso àquele sertão, banhado por eles, em função dos vários riscos de ataques (sobretudo indígenas) existentes no caminho e, principalmente, devido à própria ausência de estradas.

**Mapa 3:** O Sertão dos Pastos Bons



**Fonte:** Reprodução de mapa presente no livro *Varando Mundos: navegação no Vale do Rio Grajaú*, de autoria de Alan Kardec Gomes Pachêco Filho. A região mais escura do mapa, do centro ao sul do território, compreende o "sertão dos Pastos Bons".

**Mapa 4:** Representação da bacia hidrográfica do Mearim, com rios que banham o centro-sul maranhense. Trata-se das "estradas de água" do processo colonizador.



Fonte: Google Imagens

Muitas permanências relacionadas ao processo histórico que é analisado nesta tese (sobretudo, conflitos e violências diversas...) principiam a se estruturar, nessa região, em função dessa riqueza natural, que atraiu sucessivas “ondas” de colonizadores também após os séculos XVIII e XIX. Paralelamente, os rios foram foco de atração para “ondas” de ocupação por povos indígenas, em particular pelos Tentehar-Guajajara.

Sendo um local que despertou grande interesse por seu(s) potencial(is), era inevitável que, desde o princípio, os conflitos por sua ocupação ocorressem. A documentação relacionada aos povos indígenas no Maranhão traz diversos relatos acerca de momentos de tensão ocorridos em função dessa contenda, em vários locais, que desembocaram nos séculos XIX e XX.

Sobre a região do sertão de que se trata neste trabalho, Everton (2021), por exemplo, discute a problemática da violência empregada em ações dos colonizadores, nas primeiras

décadas do século XIX, em parte(s) daquela área. A historiadora, ressalte-se, discute um termo bastante recorrente nos documentos da época: “dezinfestação”. Esse termo era utilizado para nomear o processo que geralmente culminava com incursões realizadas para desimpedir o uso das áreas subjacentes (no caso particular do estudo referido) ao Alto Mearim, essenciais para as pretensões econômicas nesse local.

É devido salientar que, com o passar dos anos, na historiografia brasileira, os episódios de conflito e violência foram, até certo ponto, recorrentes em obras que trataram dos contatos entre colonizadores e indígenas em períodos indistintos da colonização do território nacional. Deriva daí a necessidade de se realizar uma reflexão sobre pontos fundamentais que são parte desse cenário.

O primeira – e talvez, o mais óbvio – é que o caráter conflituoso das relações entre indígenas e não indígenas não foi uma especificidade da história da colonização do território maranhense, assim como também não é uma especificidade pertinente aos Tentehar-Guajajara. Os episódios de resistência por meio de estratégias diversas, “agências” – e violência, de parte a parte –, foram muito numerosos em todo o Brasil.

O segundo, um pouco mais profundo, diz respeito às permanências encontradas nesse trajeto de conflitos. Se ocorreram em muitos locais, em todos os “períodos” da história brasileira, logo não haveria por que “novamente” se realizar uma pesquisa que tratasse das problemáticas existentes nessa relação. Definitivamente, a reflexão conduz a um entendimento que é o contrário desse raciocínio.

É imperativo que uma nova leva de trabalhos de pesquisa, que se ocupe do estudo das temáticas indígenas, continue realizando aquilo para o que Almeida (2010) chamou atenção em seu texto. Cabe a essas produções, revisitando documentações que anteriormente foram interpretadas de formas relativamente limitadas ou submetidas a outros vieses de entendimento, lançar luz para outras possibilidades de análises.

As permanências existentes no conjunto de elementos que compreende as relações entre indígenas e não indígenas têm como faceta mais expressiva geralmente a violência física e a simbólica, que, de maneira mais frequente, são impostas aos primeiros. Contudo, sem que se retire a importância de se reconhecer a gravidade dessa faceta, é preciso que se proponham outras perspectivas para a análise dessas violências e para as formas de inserção de cada grupo nesse “jogo de forças”.

Nesse contexto, emerge a necessidade de reconhecer quem são os Tentehar-Guajajara, por meio da documentação que foi sendo produzida ao longo da segunda metade do século XIX e nos anos que precederam à introdução dos projetos assimilacionistas objetos desta pesquisa.

Para pensar nessa questão, um paralelo: uma das mais conhecidas lideranças indígenas na contemporaneidade, o escritor, ambientalista, filósofo e cientista social, membro da etnia indígena Crenaque<sup>24</sup>, Aílton Krenak, é sempre lembrado por sua atuação em uma cena em que pinta o rosto durante pronunciamento na tribuna do Congresso Nacional. Naquele momento, ele ocupava ali um lugar (de fala e simbólico) fundamental para os povos indígenas, ao defender seus direitos (sobretudo pertinentes à sua territorialidade) e demonstrar, em seu discurso, que a “agência” indígena, no presente contexto, e sua luta não iriam retroceder.

Autor de várias obras, premiado por sua escrita e membro da Academia Brasileira de Letras, Aílton Krenak costuma ser convidado para fazer participações em eventos que tratam de temáticas sociais relevantes, das quais se pode ressaltar as indígenas. Em uma dessas ocasiões, no documentário *Guerras do Brasil*<sup>25</sup>, ele apontou que, no processo de “invenção” desse país, o infindável processo de conquista e colonização do território brasileiro se iniciou com a invasão dos portugueses e foi continuado com as presenças de exploradores de outras nacionalidades.

Krenak ressaltou também a presença dos povos originários deste território, que, em suas palavras, são dotados de uma cultura milenar e de uma capacidade de autocompreensão – com todas as suas peculiaridades e complexidades. Não obstante as palavras de Krenak, na referida produção, deixem transparecer toda a violência da conquista em relação aos povos originários, há um aspecto interessante que salienta a importância destes povos para que essa investida pudesse ser concretizada.

O cientista social ressalta que, consideradas as deploráveis condições físicas e de saúde nas quais chegavam a este território os portugueses, tanto eles poderiam ter sucumbido por doenças quanto por inanição, por exemplo, não fosse a acolhida dada a eles pelos indígenas, que, ademais, os ensinavam coisas variadas, tais como a forma de “andar” e de se alimentar neste território.

O relato que se assiste no referido documentário retrata aspectos do longo processo de enfrentamento que envolveu os colonizadores e os povos originários. Porém, tanto Krenak quanto outros estudiosos – que também têm participação nessa obra – destacam a continuidade desses conflitos.

Contudo, é devido lembrar que, no interior desses confusões, da mesma maneira que o referido filósofo dimensiona outras formas de participação e de relações com os indígenas, as tensões que se seguiram, também no Maranhão e com os Tentehar-Guajajara, comportaram em

---

<sup>24</sup> Ou Krenak.

<sup>25</sup> Disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=Y1rx3\\_PEDqU](https://www.youtube.com/watch?v=Y1rx3_PEDqU)

seu interior outras formas de interação que, por vezes, fugiam ao padrão conflituoso e revelam – na documentação – um papel particularmente importante desse povo indígena. É importante esclarecer que nem sempre, durante a expansão fronteiriça e para esse processo, a etnia Tentehar-Guajajara tenha sido explicitamente “denominada”<sup>26</sup>.

Os atos das autoridades e dos Tentehar-Guajajara resultaram na produção de documentos que tratam da forma como foi sendo efetivada a relação entre esses indígenas e os não indígenas, na região que se estende do Vale do Pindaré até o Sertão dos Patos Bons. Nesses registros, atesta-se com o vasto acervo documental a complexidade no interior dessas relações, o que possibilita diversas inferências.

Trata-se de um conjunto documental de um período ainda anterior ao corte temporal adotado na presente pesquisa. O propósito é demonstrar o teor das relações do povo Tentehar-Guajajara com os colonizadores (para além dos papéis pré-concebidos e consagrados pela historiografia tradicional), assim como com outros sujeitos.

Dessa forma, a escolha de documentos que compreendem um período entre as primeiras e as últimas décadas do século XIX tem o intento de ilustrar como eram vistos, já naquele período, esses sujeitos. No mesmo sentido, também se busca indicar a maneira por meio da qual eles participaram do processo de colonização e de expansão das fronteiras pelo território do Maranhão.

Embora sejam abundantes, na documentação já coligida, os documentos que fazem referência aos Tentehar-Guajajara do Vale do Pindaré, também foram aqui analisados, em razão da região que serve de corte espacial deste estudo, os que tratam do centro-sul maranhense, mais especificamente da região compreendida entre Barra do Corda e Grajaú.

É devido salientar que essa documentação ratifica a compreensão já apresentada neste trabalho segundo a qual a participação dos Tentehar-Guajajara, assim como de outros povos pelo território brasileiro, foi muito além de se constituir apenas como elemento de resistência que, com atos de insurgência, procurava se rebelar e proteger seu território.

Em diversos ofícios, portarias e correspondências, percebe-se, sim, a predominância da relação conflituosa e da violência com a qual o Estado procurava reagir diante da firmeza utilizada pelos Tentehar-Guajajara na defesa de seus domínios territoriais. Certamente, dentre os povos do sertão, no Alto Mearim, estudados por Everton (2021), estavam os Tentehar-Guajajara a fazer frente à expansão territorial rumo aos Pastos Bons.

---

<sup>26</sup> Nos relatos acerca dos povos originários com os quais os colonizadores iam mantendo interações, nem sempre os nomes desses povos aparecem com exatidão na documentação.

Ainda assim, nesses documentos, é possível inferir que havia uma diversidade de papéis desempenhados por membros dessa etnia no interior desse processo. Além da resistência por meio do uso da força e de ataques aos redutos colonizadores, o que acabava por conferir, algumas vezes, aos indígenas a alcunha de “bravios”, as representações junto ao poder estatal por intermédio dos órgãos encarregados de sua administração, bem como a participação em ações propostas pelo próprio Estado, compõem o conjunto de ações das quais os Tentehar-Guajajara também foram parte.

Na década de 1830, conforme se observa na documentação<sup>27</sup> utilizada, tanto há nomeações diversas de autoridades para o exercício da função de “diretor dos índios”, de acordo com a legislação da época, como é possível encontrar documentos que solicitam arremuneração de forças para o combate aos *Guajajara*, como são referidos naqueles escritos.

Nota-se, neste período, a evidente tensão que existia em função dos enfrentamentos resultantes da resistência dos Tentehar-Guajajara. Também se percebe que, por razões diversas, que envolvem o descuido com esse povo (uma responsabilidade do Estado), submetido a crimes e maus tratos, a substituição das autoridades que ocupavam a função de “diretor dos índios” ocorria com alguma frequência.

Evidentemente, outro ponto que merece destaque é que os Tentehar-Guajajara buscavam, sempre que possível, aproximar-se das possibilidades de obtenção de alguma assistência por parte do Estado. Data da década de 1840 um ofício exarado pelo presidente da província do Maranhão, tratando de liberação de recursos com essa finalidade. Em APEM (1997, p. 221), lê-se que foi enviado:

Ofício do presidente da Província ao curador dos índios Guajajara, Hermenegildo Maciel Parente, ordenando ao inspetor do Tesouro Público Provincial a liberação de cem mil réis para compra de objetos e brindes para serem distribuídos entre os índios.  
- Palácio do Governo do Maranhão, 29 de agosto de 1844; fls. 156-157.

Ainda que a prática de distribuir objetos não seja uma exceção (e nem mesmo seja rara) no conjunto das relações entre indígenas e colonizadores, no Brasil, a preocupação do então governador sinaliza a necessidade de tratar as relações do Estado com os Tentehar-Guajajara em um nível que não seja apenas o da violência. Provavelmente, ele foi motivado pela necessidade de obter o apoio dos indígenas ou de negociar alguma trégua que permitisse aos colonizadores avançarem em seu propósito.

---

<sup>27</sup> A sinopse desses documentos consta na obra “Repertório de Documentos para a História Indígena no Maranhão”, de 1997, organizada pelo Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM). Tais sínteses subsidiaram, de forma suficiente a pesquisa, com as informações necessárias sobre os Tentehar-Guajajara no período enfocado neste tomo da obra.

É também provável que o conhecimento daquele espaço e a facilidade de deslocamento, bem como a possibilidade de informações sobre potenciais gêneros a explorar, levavam a tentativas de estabelecer com os Tentehar-Guajajara relações mais amistosas. Porém, é possível notar que isso, em certos momentos, acabava por ir mais além.

Na década de 1850, observa-se na documentação uma referência a um “Corpo de Trabalhadores”, então sob a responsabilidade de um diretor nomeado pelo presidente da província. O referido grupo era formado por indígenas que, devido ao fato de conhecerem a região e de provavelmente serem numerosos, representavam um importante elemento para o atingimento de uma das finalidades da colonização: a construção de estradas. Em APEM (1997, p. 236), constam dois documentos de comunicação e de oficialização de determinado cidadão na referida função diretiva:

Portaria do presidente da Província nomeando o cidadão Frederico Augusto de Sousa para diretor do Corpo de Trabalhadores formado de índios Guajajara da vila de Barra do Corda e das estradas que por este carpo devem ser abertas. Palácio do Governo do Maranhão, 24 de julho de 1854; fls. 66-66v. [...] Ofício do presidente da Província ao senhor Frederico Augusto de Sousa comunicando-lhe sua nomeação para diretor do Corpo de Trabalhadores formado de índios Guajajara da vila de Barra do Corda. Palácio do Governo do Maranhão, 24 de julho de 1854; fl. 66v.

Não obstante a provável continuidade das relações de violência em todas as suas nuances, a existência do referido “Corpo de Trabalhadores” pressupõe outra forma de participação dos indígenas no processo de colonização, pelo menos sob outra denominação. Nesta feita, aparentemente eles não estavam sob a tutela de membros de alguma ordem religiosa.

À primeira vista, pode-se interpretar que a aproximação meticulosa realizada pelo Estado, com a distribuição de objetos e demais estratégias – via de regra, violentas – para a docilização dos Tentehar-Guajajara reforça a ideia apresentada no início desta seção: a “flexibilidade dos lusos” (neste caso, já brasileiros) e da imposição sobre estes indígenas. Porém, é devido também refletir que há grande probabilidade de que o nível de organização das atividades necessárias à tarefa a ser realizada por eles não comportava a possibilidade de funcionar apenas sob opressão e maus tratos, até por conta da legislação vigente, segundo a qual o Estado era responsável por sua proteção. Dois documentos do mesmo ano aparentemente dão suporte a essa tese (APEM, 1997, p. 246):

Ofício do presidente da Província ao senhor Manoel Rodrigues de Mello Uchoa, diretor-parcial dos índios Guajajara, ordenando-lhe prestar toda ajuda possível ao diretor do Corpo de Trabalhadores Índios, na vila de Barra do Corda incluindo alistamento dos índios aptos para o trabalho e convencimento dos índios a prestarem

serviços ao governo. Palácio do Governo do Maranhão, 21 de dezembro de 1854; fls. 135v-136.

Frente a possíveis dificuldades de arrematação de trabalhadores indígenas, o presidente da província oficial Melo Uchoa (fundador da cidade e diretor parcial dos índios) a auxiliar nesse processo. Neste aspecto, chamam atenção alguns pontos. Primeiramente, quando menciona “índios aptos” (uma condição que pode compreender de aptidão física a adesão a essa participação).

Em segundo lugar, quando menciona o termo “convencimento”. Diferentemente de outros documentos, em momentos distintos, nos quais se fala abertamente em violência e repressão, a presença dessa expressão assume significado importante, pois dá alguma margem ao pensamento de possibilidade de escolha desse povo em relação à participação ou não naquela “força-tarefa”. Tanto o fato de resistirem a essa participação quanto a possibilidade de aderirem a ela representam importante aspecto da “agência” dos Tentehar-Guajajara no interior daquelas relações.

Verifica-se, em algumas diferenças em relação aos “cuidados” no trato dispensado aos Tentehar-Guajajara que participassem desse “Corpo de Trabalhadores”, o real desejo de empregar outros meios que não apenas o da violência física e demais formas de opressão, para convencê-los a figurarem naquele grupo. Ainda em APEM (1997, p. 246), em outro ofício, observa-se:

Ofício do presidente da Província ao senhor Luís Frederico Augusto de Sousa, diretor do Corpo de Trabalhadores Índios, autorizando-lhe o seguinte: elevar o ordenado do feitor incumbido da abertura da primeira estrada; elevar os preços das reses e das cavalgadas; comprar urna igarité para transporte de víveres e outros objetos, aumentar a ração de carne e farinha para os índios empregados na abertura de estradas; permitir as índias acompanharem seus maridos nos trabalhos das estradas; diminuir o número de trabalhadores de cada turma, quando não forem necessários. Palácio do Governo do Maranhão, 21 de dezembro de 1854; fls. 136-136v.

O tratamento dispensado aos trabalhadores daquele grupo, com a melhoria da alimentação, que deveria ter sua quantidade de proteína e de carboidrato aumentada, bem como o reconhecimento da importância do acompanhamento das mulheres aos seus “maridos”, pode ser caracterizado como algo que resulta também da importância da maneira por meio da qual os Tentehar-Guajajara articulavam suas relações com os colonizadores. Provavelmente, ao fazerem parte daquela força de trabalho, frequentemente buscavam meios para reivindicar melhorias como as citadas nesse documento.

É necessário ressaltar que o serviço da construção de estradas e “picadas” realizado por esses “Corpo de Trabalhadores” (composto pelos Tentehar-Guajajara, em particular) teve uma

importância muito grande para viabilizar a ampliação dos contatos, por via terrestre, entre o outrora longínquo sertão (que ficava além do centro-sul maranhense) e as demais regiões importantes, como o litoral do Maranhão e cidades como Caxias. Deve-se considerar que, até aquele momento, os rios (sobretudo o Mearim e o Itapecuru, nessa região) eram utilizados para esse trânsito quase que exclusivamente. Há diversos documentos que versam sobre essa destinação de serviços (de abertura de estradas), até mesmo partindo de Barra do Corda.

Na documentação mencionada, também se pode notar a existência de referências a maus-tratos e a abandonos que os Tentehar-Guajajara sofriam. Em geral (embora isso não esteja explicitado nessa descrição), tais ofícios eram resultantes de denúncias e representações realizadas pelos próprios indígenas contra as autoridades que deveriam estar encarregadas desses cuidados. Em APEM (1997, p. 289):

Ofício do presidente da Província ao conselheiro Luís Pedreira do Couto Ferraz, ministro e secretário de Estado dos Negócios do Império, informando-lhe, conforme fora solicitado, sobre o estado das aldeias da Província, declarando acharem-se os índios da Chapada e do Alto Pindaré "quase abandonados", o que o levou a dividi-los em sete diretorias-parciais e a criar um corpo de trabalhadores indígenas para serem empregados na abertura da estrada que vai da vila de Barra do Corda ao lugar da Pedreira, no termo de Coroatá, o que tem dado resultados pela boa vontade com que os índios se entregam ao trabalho, portanto, essa instituição deverá se estender aos rios Pindaré, Gurupi e Tocantins, onde existem índios Guajajara e Manajé dados ao trabalho; quanto as três missões: São Pedro, Januária e Leopoldina não tem prosperado, faltam-lhes missionários, que se dediquem a catequese e civilização dos índios, mesmo assim há muitos índios aldeados trabalhando na agricultura. Palácio do Governo do Maranhão, 17 de março de 1855; fls. 95v-97.

Em geral, os presidentes da província oficiavam as autoridades direta ou indiretamente responsáveis pelas atividades que compreendiam o trabalho e as relações com os indígenas e, provavelmente, muitas dessas demandas partiam das denúncias realizadas pelos próprios Tentehar-Guajajara ou, eventualmente, pelos missionários que deles estivessem “encarregados”. Observa-se que a inoperância desses funcionários era passível de punições, como a perda de suas funções públicas por meio de demissão sumária e substituição ou, em casos considerados por eles como “extremos”, de processos na esfera criminal.

Desde a fase colonial, na realidade, existiam órgãos nos quais era possível aos indígenas utilizar o recurso de denunciar o tratamento inadequado a eles dispensado por militares, eclesiásticos e demais colonos. Contudo, nem sempre isso resultava em tomadas de medidas que fossem reparadoras aos denunciadores e punitivas aos denunciados. No entanto, nota-se uma interessante sequência a esse respeito em uma denúncia levada ao Ministério dos Negócios do Império. Essa denúncia se tornou um processo contra o “Diretor-Parcial dos Índios Guajajara” de Barra do Corda. Inicialmente, em APEM (1997, p. 313-314), três documentos:

Aviso do ministro dos Negócios do Império ao presidente da Província pelo qual lhe comunica que está informado dos fatos ocorridos entre os índios Guajajara e seu diretor, bem como de suas providencias para conter os excessos dos indígenas. Recomendando-lhe, caso tenha havido abuso de autoridade, a demissão do diretor e cautela no trato com os indígenas. Rio de Janeiro, Ministério dos Negócios do Império, 6 de agosto de 1860; fl. 67.

[...]

Aviso do ministro dos Negócios da Justiça ao presidente da Província do Maranhão para que faça averiguações a respeito de João da Cunha Alcanfor, diretor dos índios Guajajara da Barra do Corda, para certificar-se se são verdadeiras as acusações feitas contra ele em representações e na imprensa. Rio de Janeiro, Ministério dos Negócios da Justiça, 7 de janeiro de 1860, fl. n. 130.

[...]

Aviso do ministro dos Negócios da Justiça ao presidente da Província do Maranhão para que informe as providencias tomadas a respeito do conflito entre os índios Guajajara e seu diretor, conforme notícia no Jornal do Comércio nº 56. Rio de Janeiro, Ministério dos Negócios da Justiça, 18 de setembro de 1860; fl. 285.

Neste caso, após investigação e medidas, motivadas pelas violências e ilegalidades cometidas pelo referido “Diretor-Parcial”, expediu o presidente da província novo ofício, em resposta ao secretário encarregado do ministério, que realizou a demanda inicial, informando sobre as providências tomadas, como se lê em APEM (1997, p. 297):

Ofício do presidente da Província ao conselheiro Manoel Felizardo de Souza e Mello, ministro e secretário de Estado dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, declarando-lhe ter tomado as medidas para punir João da Cunha Alcanfor, diretor-parcial dos índios Guajajara da Barra do Corda, em virtude do seu procedimento com os índios, maltratando-os e usando-os como escravos, além da acusação pelo assassinato de uma índia; tendo sido demitido do cargo e processado. Palácio do Governo do Maranhão, 19 de fevereiro de 1862; fl.25v.

No caso em tela, observa-se que é provável que a representação feita, inicialmente devido à denúncia do comportamento criminoso do referido diretor-parcial, tomou corpo e ganhou notoriedade ao ser veiculada pela imprensa. Isso demonstra novamente a importância de mais um tipo de “agência” dos Tentehar-Guajajara, apesar de eles contarem também com o auxílio de outros elementos.

Os lugares assumidos pelos Tentehar-Guajajara e suas “agências” em outros projetos (formulados e executados em modelos diferentes pelo Estado) podem ser considerados como a continuidade desse poder de “agência” que, como se pode notar pelas evidências documentais apresentadas até aqui, esse povo sempre possuiu. Em momentos posteriores, esses indígenas apenas foram demonstrando esse poder por meio de outras formas mais.

### 3. REPÚBLICA, POLÍTICA INDIGENISTA E CAPUCHINHOS NO SERTÃO MARANHENSE

*“Em Alto Alegre, no meio das matas, sentiam-se todos os impulsos do verdadeiro progresso e estavam destruídas as barreiras da indolência que o selvagem opõe. Era um vaivém contínuo, ninguém ficava parado, todos estavam ocupados. A nota dominante era vida e movimento. No meio daquela mata ouvia-se o bater das bigornas, o ranger dos carros, o canto dos lavradores que trabalhavam e revolviam terrenos”.*

Bartolomeu de Monza

O advento da república apresentada como o “novo” tão propalado na propaganda republicana, na realidade acrescentou poucas mudanças estruturais no Brasil, se considerados aspectos da organização das bases de sua estrutura de poder, de economia ou do *status quo* que os sujeitos ocupavam na sociedade.

À exceção da recente (à época) oficialização da abolição do trabalho escravo por força da Lei Áurea – que abolira a escravidão muito mais em benefício dos escravagistas que dos escravizados, criando uma incurável chaga social –, a estrutura socioeconômica montada sobre um modelo agroexportador permanecia naqueles últimos anos dos 1800 e as elites apenas procuraram formas de ressignificar e de recompor, nessa nova roupagem de Estado, seus lugares de poder.

Apesar dessas visíveis permanências, sobre o Brasil do século XIX, é possível contemplar, sim, algumas transformações (pontuais, mas significativas), que deslocaram elites (sem retirá-las) dos centros de poder – econômico e político, nessa ordem – e remontaram uma estrutura calcada ainda na grande propriedade e na agroexportação cafeeira.

Os outrora poderosos proprietários do Nordeste e da região do Vale do Paraíba foram assistindo à emergência de outro grupo (do oeste de São Paulo), amparado na força de uma produção de café, mais bem estruturada, moderna e lucrativa, e com atividades econômicas mais dinâmicas no seu entorno.

De uma maneira geral, a maior dinamicidade da economia cafeeira centrada no oeste paulista oportunizou o desenvolvimento de outros negócios, que foram surgindo naquela região. Eles estavam ligados à produção de outras mercadorias nas fábricas que surgiram naquele período, assim como ao transporte de mercadorias e aos investimentos em ferrovias, portos e estradas.

Nessa conjuntura, também saiu fortalecida a iniciativa de surgimento de atividades financeiras, com fomento de operações ligadas ao surgimento de alguns bancos. Esse setor se desenvolveu como fato resultante primordialmente de reinvestimento de capitais do setor

cafeeiro, bem como da necessidade de refinar outras atividades, que, como mencionado, iam se desenvolvendo de forma subjacente à produção de café.

Essas modificações econômicas acabaram por dar o tom da mudança no grupo político que passou a dominar o Brasil com o advento da república. Se a estrutura de poder permaneceria semelhante, nessa nova ordem, com uma elite de proprietários controlando as instituições, observa-se alçada ao poder aquela “nova burguesia cafeeira” do oeste paulista.

Esse grupo, ressentido com os limites que as estruturas monárquicas impunham aos seus projetos de modernização econômica, desejava a república e se aproximou do braço militar representado pelo Exército, que se constituiu como um elemento catalizador das forças econômicas e políticas que articularam o fim da monarquia. Essa instituição emergiu como elemento útil (e necessário) para a garantia da ruptura com a antiga ordem e para a afirmação da que estava “nascendo” no Brasil.

Por outro lado, no aspecto das permanências, o império legou a incolumidade ao sistema desigual de distribuição agrária, consolidando, sobretudo após a Lei de Terras, de 1850, toda sorte de dificuldades de acesso a áreas que pudessem se tornar produtivas para pequenos produtores, posseiros, ex-escravizados, imigrantes e indígenas. A propósito, quanto aos povos originários, a referida legislação possibilitou a legitimação e a legalização do avanço dos latifundiários sobre as terras onde os indígenas milenarmente viviam. Nesse contexto, na periferia dos espaços economicamente mais dinâmicos do Brasil, o sertão maranhense foi mais um dos que não assistiram às mudanças modernizantes que a república prometera e que alguns periódicos e intelectuais propagandeavam.

Os primeiros governos que se estabeleceram, em um nível estadual, pelo que se lê em Abranches (1993), apenas representaram um rearranjo das forças políticas da antiga província e, no ainda distante sertão, jamais favoreceram uma efetiva inserção das figuras desse lugar ou do próprio local como elementos centrais no Maranhão, o que parecia lhes causar grande incômodo.

À guisa de exemplo, as intendências que passaram a fazer as vezes de executivo municipal, no início da república, em vários municípios foram ocupadas por intendentes que não partilhavam de ideais republicanos e, pior que isso, possuíam histórico “monarquista-conservador”, interpretando papéis de “republicanos de última hora”, desapontando antigos partidários dos “novos” ideais.

No Maranhão, a proclamação do novo regime veio acompanhada de uma série de instabilidades. Os personagens tradicionais da política procuraram encontrar novos espaços, assim como outros, ainda que neófitos nessa seara, buscaram garantir para si algum quinhão.

Barra do Corda, ilustrando o desencanto de figuras como Isaac Martins, acabaria tendo como intendentess figuras como Fortunato Fialho, “conservador”.

Sobre aquela conjuntura histórica, vê-se, por meio da imprensa e da documentação oficial, que apareciam com certa frequência notícias do sertão que se relacionam a ideias republicanas e aos indígenas. Mais precisamente sobre os Pastos Bons e/ou o centro-sul maranhense, trata-se de questões relacionadas a esses povos e de como será possível solucionar os problemas decorrentes de sua existência (a despeito das tentativas de eliminação física).

Monteiro (1991), ao discutir o papel do IHGB frente ao trato com a temática indígena na fase imperial, mostrava o caráter ambíguo das relações entre o Estado e esse segmento da população. Ele afirma que aquele instituto ora sancionava, ora omitia a participação dos indígenas na história da construção do Brasil, de forma análoga ao que pretendia, com suas políticas estatais, o então jovem país. A república, grosso modo, permanecia com ideias semelhantes acerca dessa questão e dessa presença.

Essa ambiguidade também era visível, no Império, em outros campos da produção intelectual, como a literatura, que trazia em Gonçalves Dias e José de Alencar a representação dos indígenas como algo entre o heroico e o dócil e “amigo do colonizador”, a depender do contexto.

Entre uma concepção e outra, também presentes, simbolicamente na república que nascia no Brasil, cabiam outras representações, influências e instituições, sendo possível, por exemplo, que, em seus primórdios, um regime fundado teórica-ideológica-epistemologicamente sob a perspectiva do positivismo também acolhesse, em dado momento, um modelo catequético de “civilização” que remontava, pelas semelhanças, ao que se viu nas fases colonial e monárquica.

Ainda que com essa aparente contradição, dentro dos projetos de sociedade e Estado possíveis para o Brasil, que carecia de uma identidade (para a elite, ele deveria ter uma feição europeia), não parecia ter lugar a formação de uma nação mestiça, muito menos negra ou indígena. Isso que demandava pensar soluções para o dilema sobre “o que fazer” com esses grupos.

Em meio aos vários estereótipos construídos acerca dos indígenas, como indolentes ou bravios – muito mais eloquentes e latentes no imaginário da população que os heroicos Juca Pirama ou Peri –, a nação que deveria se formar precisava (segundo a visão da elite) progressivamente extirpar esses “males”. Deveria ser um país dos/de brancos, sendo os demais apenas mão-de-obra e elementos sociais cada vez mais tratados como um inconveniente a ser “resolvido”, seja pela assimilação, seja pelo extermínio físico.

Os últimos anos do império são objeto, já há algum tempo, por parte da historiografia, de pesquisa sobre o que ocorreu com a imensa população de escravizados negros ainda remanescente e com o que ocorreu com esses sujeitos após a oficialização da abolição do trabalho escravo. São amplamente conhecidos os problemas sociais advindos desse processo e da forma como aqueles sujeitos foram tratados, com total omissão e descaso pelo Estado imperial brasileiro, continuando-se a mesma realidade na nascente república.

Quanto aos povos originários, nos primeiros anos da república, mantém-se um debate que se arrastava desde os anos iniciais da presença lusa no Brasil, qual fosse: “o destino que se deveria dar aos nativos”. O debate se dá entre a certeza descrita por Caminha, em sua “Carta de Achamento”, sobre serem os indígenas o melhor dessa terra, e a (in)certeza sobre o lugar e o destino que deveriam ter na sociedade brasileira no início do regime republicano.

Naquela conjuntura, estabeleceram-se algumas idas e voltas, sem grandes mudanças de perspectivas, o que se mostra nas semelhanças presentes no espírito das leis que se direcionavam à questão indígena (ou pela ausência de legislação específica) ou às práticas sociais, em geral excludentes.

Neste aspecto, importa compreender alguns pontos de chegada, relativos aos primeiros anos da república no Brasil, sob o aspecto das relações entre os povos indígenas e os não indígenas. Importa, sobretudo, compreender em que condições esses povos chegaram a esse “novo momento” e como se relacionaram com o Estado a partir de então, considerando-se as mudanças e as permanências perceptíveis nesse processo.

Examinando-se com lupa historiográfica as políticas estatais no Maranhão desse período, especificamente sobre como elas ocorreram entre os Tentehar-Guajajara no centro-sul do Maranhão, é possível tratar das “agências” desse povo diante da empreitada do Estado realizada com a introdução do projeto cristão-civilizatório protagonizado pelos padres capuchinhos provenientes da Lombardia e dos aspectos relacionados a essa presença.

Os estudiosos e a documentação anteriormente mencionados, de certa forma, dão o tom de como se estabeleceram as relações dos Tentehar-Guajajara na região do centro-sul maranhense. Por omissão dessa informação nas fontes consultadas – autores e documentos –, não é possível, pelo menos nesse momento, traçar um perfil mais fidedigno de suas relações com povos originários de outras etnias que ocupavam a mesma espacialidade que eles.

Sabe-se, no entanto, que era comum certo isolamento e, em determinados momentos históricos, isso se ampliava, sobretudo em fases mais problemáticas dessas interações, como nos diversos momentos em que – isso está narrado na documentação – os Tentehar-Guajajara eram confrontados pelos Canelas arregimentados por não indígenas. Esse fato contribuiu

decisivamente para que se construísse uma relação de inimizade étnica com estes últimos, potencializada pelo episódio do Conflito de Alto Alegre.

Sobre as relações estabelecidas com a população regional não indígena, é farta na documentação pesquisada a comprovação de um comportamento voluntarioso e de grandes impactos na vida daquela região, fosse pelo uso da mão-de-obra dos Tentehar-Guajajara em vários serviços e atividades, como largamente descrito – até mesmo em temporalidades anteriores ao século XIX –, fosse pelos inúmeros ataques e dificuldades que impuseram à ocupação das ribeiras dos rios de outras e daquela região, como demonstra Everton (2021).

Foi nesse cenário – de um lado, povoado pela presença considerada pela república como ainda “indômita” dos Tentehar-Guajajara no centro-sul maranhense; e de outro, pela necessidade de assegurar a ocupação e a colonização do sertão, iniciada com maior efetividade nessa região no século anterior – que a república passou a lançar mão de estratégias que viessem a consolidar a presença do Estado e o “triunfo” da civilização.

É no interior dessas iniciativas que se centra o olhar sobre os projetos educacionais cujas tentativas foram realizadas entre os Tentehar-Guajajara. Cabe dizer que essas iniciativas não eram as únicas. Os periódicos que circulavam nas primeiras décadas da república veiculam inúmeras matérias versando acerca dessa temática. Amorim (2019), em seu primoroso trabalho, trata dessas iniciativas como prática, explicando seu âmago.

No entanto, antes mesmo das ações debatidas por Amorim (2019), a república, no Maranhão, estabelece projetos que tinham como parte central a presença das ordens religiosas, sobretudo a capuchinha, apesar da laicização que passou a caracterizar, do ponto de vista legal, o Estado brasileiro após o ano de 1889.

Desta forma, situar os Tentehar-Guajajara nas suas relações com seus interagentes demanda, neste capítulo, primeiramente tratar do projeto cristão-civilizatório, assim nomeado nesta pesquisa por ter sido capitaneado pelos frades capuchinhos italianos provenientes da Lombardia e chegados à região para esta missão – republicana – na década de 1890, ainda que sua presença, como se verá, remontasse a tempos mais antigos.

Assim, a documentação presente nas obras produzidas pela ordem capuchinha serviu como subsídio para a construção desse quadro. Primeiramente, foram analisadas as próprias narrativas presentes em livros, folhetos e revistas e a descrição da ritualística erigida em torno dessa missão, em São José da Providência, sobretudo em relação ao seu ápice, com a “espetacularização do martírio” dos religiosos assassinados no Conflito de Alto Alegre, como debate Everton (2016).

Porém, ao lado dessas obras e narrativas, também se situam documentos que expõem o cotidiano da missão de São José da Providência, nos livros de cúria, cuja guarda se encontra no Arquivo do Convento do Carmo. Estes livros foram reunidos em textos que – em autorreferência – se intitulam “*Crônica do Instituto Caboclinhos na Barra do Corda*”.

Conforme essas fontes, e segundo o olhar dos religiosos que implantaram e participaram da missão, são abordados momentos da vida naquele local, as peculiaridades das relações (dos missionários) com os Tentehar-Guajajara e com a sociedade da região. Foi sobre essas bases que se construiu a discussão acerca do projeto cristão-civilizatório, objeto deste capítulo.

Outro ponto importante a ser esclarecido, a título de debater a agência dos Tentehar-Guajajara, será a interlocução com Custódio (2020) e Everton (2024), por meio dos quais se poderá visualizar de forma mais clara os posicionamentos dessa etnia frente à introdução da missão de São José da Providência.

### **3.1. Os ares da república no sertão maranhense: diferentes significados**

Por seu histórico muito ligado a uma matriz lusa, o estado do Maranhão, desde o pretenso “desenlace” representado pela capitulação ao processo de emancipação política em relação a Portugal, já demonstrava viver uma situação bastante peculiar, caracterizada por uma afluência maior de ideias ditas “revolucionárias” de áreas externas à capital para esse centro, enquanto que o movimento no sentido inverso não se mostrava tão significativo.

Dialogando com essa ideia, são inúmeros os estudos que apontam para a formação de uma sociedade repleta de especificidades nos sertões do Maranhão, destacando-se, novamente, a contribuição de vários pesquisadores, como Cabral (2008) e Carvalho (2011) ou, mais recentemente, Andrade (2020). Esses estudiosos apontaram para as características de uma estrutura social bastante peculiar e distinta da que se formou na porção norte desse território, onde se situa, desde o início da colonização, a capital, São Luís.

Em geral, por serem centros mais dinâmicos, áreas de maior desenvolvimento, por concentrarem administração, intercâmbio constante com o exterior e, por extensão, alguma efervescência cultural, há expectativas de que as capitais se tornem difusoras de ideias tidas como potencializadoras de maiores transformações. Embora não haja uma “regra histórica” que estabeleça isso, várias revoluções, independências e princípios de mudanças registram as origens de seus movimentos partindo desses centros.

No Maranhão, como se mencionou, entretanto, há algumas peculiaridades. Essa dinâmica não ocorreu, por exemplo, na emancipação política, só reconhecida por São Luís quase um ano depois do tal “grito do Ipiranga”, com a realização de um cerco naval-militar que forçou a uma rendição<sup>28</sup>.

Quanto à república, se não é possível traçar uma hierarquia cronológica por meio de uma arqueologia que certifique se as ideias republicanas que circularam em São Luís povoaram (ou não) antes as mentes sertanejas, pode-se dizer que nos sertões esse imaginário esteve presente precocemente, de forma muito enfática, em alguns movimentos, precedendo ao centro administrativo da província.

Segundo Santos (2013), a ideia de república que predominava no seio da intelectualidade maranhense era a que surgiu nas últimas décadas do século XVIII, após as revoluções americana e francesa. Esses pensadores utilizaram como meios para a propagação desse ideário, sobretudo após a década de 1880, panfletos, jornais e manifestos, enquanto paralelamente também organizavam clubes e rodas de leitura acerca do tema<sup>29</sup>.

Desta forma, particularmente, são importantes algumas perspectivas no sentido de compreender o que seria ou poderia vir a ser a representação desta república na visão dos maranhenses envolvidos (e que compreendiam esse processo de transição). Evidentemente, a realidade objetiva poderia trazer uma quantidade bem mais vultosa de atores a serem considerados. Porém, escolheu-se tratar, apenas a título de exemplos, de algumas perspectivas acerca da república no sertão.

Por serem formas de visão mais diretamente ligadas ao processo que se estuda nesta pesquisa, aborda-se, neste ponto, a perspectiva de parte da “intelectualidade sertaneja” (situada no local específico que serve de corte espacial, Barra do Corda e região), bem como a forma pela qual o Estado (sobretudo por meio da apresentação da legislação e de ações vigentes) e a igreja católica (representada, oportunamente, pela presença da ordem capuchinha) estruturaram suas ações nesse espaço, sob o aspecto da temática indígena.

Considerando que os homens de posses e os de letras figuravam como os mesmos sujeitos, não seria difícil concluir que, no geral, o que se chama aqui de “a intelectualidade sertaneja” era um grupo composto, em sua maior parcela, por proprietários de terras, por autoridades e/ou por alguns funcionários do Estado.

---

<sup>28</sup> Termo mais adequado que a sempre referida “adesão à Independência” no Maranhão.

<sup>29</sup> Para mais informações, pode-se consultar o trabalho de Santos (2013): *Viva a República: os discursos republicanos nos jornais maranhenses (1889-1890)*.

Mais ou menos abastados, eram esses sujeitos também os propagadores de ideias que, no cenário que se formou no sertão maranhense, defendiam a ideia de república como caminho para tornar esse espaço algo “visível”, perante esferas maiores da administração pública.

Esses homens tanto figuraram como líderes em movimentos que questionavam a ordem existente, quanto foram os responsáveis por editar periódicos que cumpriram o papel de propagandear a república pelo sertão do Maranhão. Entre esses atos, ainda que tendo sido rapidamente debelada, destaca-se o caso da “república dos Pastos Bons”, sobre a qual Santos (2013, p. 214) afirma que:

Inicialmente, Pastos Bons era como se denominava toda a parte sul do Maranhão provincial. Com o tempo apenas a área que foi transformada em Vila, no ano de 1770, passou a ser chamada assim, quando o rei Dom José I a submeteu à jurisdição de Oeiras, no Piauí, por conta de uma maior proximidade econômica, política e cultural com a cidade.

De acordo com Santos (2013), esse isolamento foi base para uma considerável carga de conflitos, com o reforço de que o sertão era, sob diversos aspectos, um elemento distinto do litoral. Essas ideias culminaram com a proposta de separação política e a criação da república de Pastos Bons, no ano de 1827.<sup>30</sup>

Movimentos como o da república dos Pastos Bons, ocorrido poucos anos após a emancipação política do Brasil, demonstram que havia um imaginário republicano nas mentes de alguns dos principais líderes sertanejos. Brandes (1994) contesta a ideia de uma organização ou maiores possibilidades de triunfo daquele movimento, mas ressalta a importância da existência dessa ideia de república e de outros movimentos de contestação à ordem monárquica, realizados também na Baixada Maranhense, mas ignorados pela historiografia.

É cabível, contudo, especular que, provenientes de um mesmo grupo social, na prática, os líderes de movimentos dessa natureza não contemplavam a ideia de um regime republicano como a abertura a uma revolução social, o que dialoga com as permanências do período e principalmente com tudo que se mantém “inerte” no sertão.

É possível avaliar que houvesse um sentido no interior do pensamento daquela intelectualidade que revela certa incompreensão do movimento republicano, sob determinado aspecto, como localizado em determinado segmento social, segundo Brandes (1994) ou, pelo menos, segundo autores como ele, ao discutirem essa questão.

---

30 De certo modo, esse mesmo ideário permanece vivo, tanto no que se refere à singularidade do sertão, em suas características perante o litoral, quanto na perene insatisfação de notável segmento da população do sul/centro-sul do Maranhão quanto às políticas do Estado para essa região. Frequentemente, queixam-se da escassez da presença estatal, se comparados à capital. E já se defendeu (em alguns momentos, até com mais veemência) um projeto para a divisão do Maranhão em dois estados, criando-se, nesta região, o Maranhão do Sul.

Ao tratar do contexto em que ocorrera a extinção legal da escravidão e em que se intensificaram as críticas ao regime monárquico, com conseqüente ampliação de tensões em alguns locais no sertão, também, como em Grajaú, Brandes (1994) aponta que a abolição da escravatura não gerou ressonância em Barra do Corda porque o desejo “revolucionário” era de que a possível mudança de regime beneficiasse *todas as classes*, ignorando, assim, a existência de grandes abismos sociais entre os atores que faziam parte daquela realidade.

Neste sentido, a compreensão sobre esse processo, aqui presente, é outra, diferindo abissalmente do entendimento de Brandes (1994). Não se concebe como possível uma perspectiva da elite/intelectualidade sertaneja supostamente “igualitarista”, no aspecto do arranjo social, que se percebe no olhar “benevolente” do escritor barra-cordense para com aquele segmento. É necessário um adendo a essa questão, pois dois pontos são merecedores de, pelo menos, provocações.

Primeiramente, não era devido ao uso relativamente minorado da escravidão de origem africana (em termos, visto que é muito importante ser enfático nesta relativização e que mesmo em Barra do Corda o próprio autor aponta a importância do braço dos escravizados para a economia e o impacto da abolição, após a década de 1880) que não se tinha neste local uma mentalidade escravocrata arraigada, assim como aparentemente também havia em outras partes dos sertões do Maranhão.

Destarte, considerando ser uma sociedade escravocrata, seria equivocado, pelo menos soaria estranho, imaginar um grupo de indivíduos privilegiados que defendesse a diluição de seus próprios privilégios e a possibilidade de inserção social dos ex-escravizados em condições de maior “igualdade”, como permite inferir Brandes (1994). Da forma como o autor constrói sua análise acerca da abolição e suas repercussões, há uma “janela de interpretação” que deixa margem para que se conceba que essa verdadeira “casta” de privilegiados talvez contemplasse com bons olhos algo que seria assemelhado a uma “revolução social”.

Considerando que a utilização (aparentemente) menos densa da escravidão negra na região de Barra do Corda demandaria outras reflexões mais profundas (quanto às repercussões disto – a abolição – nos últimos anos do período monárquico ou mesmo quanto às aspirações dos detentores do poder, nessa localidade, com a república), na prática, parece mais próximo do real pensar que a difusão desse imaginário possuía objetivos mais pontuais, representando interesses de uma classe dominante, e não aspirando a uma igualdade social ou “benefícios a todos os segmentos da sociedade”.

Em segundo lugar, adjacente ao primeiro, ainda que – em um exercício de pura ilação – se pudesse conceber que esse imaginário escravagista não tivesse se voltado contra os

afrodescendentes (e isso, na prática ocorreu!), certamente, no aspecto da diferenciação sobre como se percebiam os elementos sociais, é visível o quanto recaiu sobre os indígenas – dentre os quais, os Tentehar-Guajajara.

Estes indivíduos passaram a carregar em seus ombros o pesado fardo da sanha dominadora dos antigos senhores de outras pessoas que, por sua vez, viam na república a oportunidade de rearranjar certas posições que lhes pudessem trazer alguns benefícios. Assim como em pleno século XXI existe um certo (e até justificado) ressentimento com a desatenção do poder oficial relacionado ao sertão, a chegada da república seria vista por essa elite/intelectualidade como uma forma de contestar a ordem e o domínio exercido pela região do litoral, consubstanciado na capital São Luís.

Eles entendiam aquela cidade como centro onde se estruturava e do qual irradiava o poder. São Luís também era o local físico e simbólico de onde partiam as decisões que definiam os rumos do Maranhão. A república, neste contexto e para essa intelectualidade, oportunizaria a Barra do Corda, assim como às lideranças “sertanejas”, a ocupação de outros lugares de poder.

Segundo Brandes (1994), é possível notar importante expressão de uma “leitura positiva” da intelectualidade sertaneja em relação à república no jornal fundado em Barra do Corda no dia 12 de novembro de 1888 por: Isaac Martins dos Reis, ex-promotor público e magistrado (juiz de paz); Frederico Figueira (político); João Dunshee de Abranches Moura (promotor de Justiça); e Antônio da Rocha Lima (político que, mais tarde, viria a ser presidente da junta provisória republicana em Barra do Corda). Trata-se do periódico O Norte, que se constituiu em veículo de imprensa fundamental na divulgação de ideias republicanas pelo sertão.

Assim como o crescimento da ideia de república em São Luís ficava mais evidente no seio da intelectualidade ludovicense na década de 1880, em Barra do Corda a fundação do periódico O Norte possui grande significado, no contexto da divulgação das ideias republicanas. Brandes (1994, p. 213) chega a intitular o referido periódico como o “*órgão que chefiou a campanha para a queda do Império no Brasil, em toda a região Centro-Sul do Maranhão.*”

A intensa atuação dos seus editores mostra que os artífices dessa publicação fizeram grandes esforços individuais para torná-la possível. Eles viam em sua circulação uma forma de reforçar a necessidade de dar ao sertão maranhense lugar mais destacado nas estruturas da organização de poder no Maranhão.

Brandes (1994, p. 214-215), de forma talvez um tanto ufanista, sendo ele também um intelectual sertanejo de outra época, reivindicava, até mesmo, por meio de citação do então recém-publicado livro de Mário Meireles, a liderança barra-cordense e um reposicionamento,

com conseqüente reconhecimento historiográfico, acerca dos fatos que se desenrolaram e resultaram na proclamação da república:

Não era a dimensão exata do fato, que faltava aos historiadores, mas a verdadeira participação de Barra do Corda, nos acontecimentos, desde os momentos que antecederam nos sertões ao grande embate cívico. Barra do Corda não aderiu simplesmente à Proclamação da República. Seus líderes, como veremos, mantinham-se ligados aos centros urbanos do interland maranhense: contactavam e recebiam orientação direta da metrópole do País, sede do Governo da Monarquia e, faziam a um grupo de incondientes e “subversivos”, visando à derrubada do Império e a instalação de um regime diferente.

Ainda que não se possa deslegitimar as genuínas motivações, diga-se, reformistas quanto ao sistema e à dinâmica das instituições, que deveria se “renovar” com a república, a empolgação que se vislumbra na descrição feita por Brandes (1994) provavelmente se ancorava também na percepção das oportunidades de recolocação desses sujeitos no tabuleiro do jogo político maranhense.

Reis (2007, p. 72) traça um perfil de como essas movimentações ocorriam, demonstrando que, em termos do cenário maranhense, antigos nomes, oligarcas que dominaram o cenário político nas últimas décadas do século XIX, parte da estrutura do poder imperial, assistiam, por razões diversas, à emergência de outras lideranças:

O processo de divisão e fragmentação vivido pelo núcleo da oligarquia na década de oitenta sobrepôs-se à crise política nacional com a Proclamação da República. A mudança de regime acelerou o processo de renovação interna da oligarquia, pois, além da morte de velhos líderes (Vieira da Silva e o Barão de Grajaú, em 1889, logo depois, Silva Maia), figuras de expressão como Felipe Franco de Sá, Marcelino Nunes Gonçalves e Luiz Henrique Vieira da Silva decidiram encerrar suas atividades políticas. Uma outra geração ocuparia o centro do palco: Costa Rodrigues, Benedito Leite, Luiz Domingues, Urbano Santos, José Eusébio de Oliveira, Casimiro Dias Vieira Jr., Francisco da Cunha Machado. A maioria dentre eles já havia iniciado o caminho tradicional da formação de um político, a passagem pelos bancos da Faculdade de Direito do Recife e a ocupação de cargos no aparelho administrativo do Estado. A renovação operou-se dentro do mesmo circuito e obedecendo ao mesmo padrão de carreira política.

Na prática, considerando o cenário descrito por Reis (2007), primeiramente, era pouquíssimo provável que houvesse uma inversão ou modificação significativa nos papéis do poder político no Maranhão. Apenas seria possível pensar em rearranjos com a metamorfose e a recolocação de antigas famílias e de políticos ascendentes – e os fatos se encarregaram de confirmar isso.

Em sua rica narrativa sobre o sertão, Abranches (1993) relata o entusiasmo com o qual os fundadores do periódico *O Norte* descreviam suas expectativas sobre a república, o que fortalece a visão de Brandes (1994). Isaac Martins – tanto em sua atuação pessoal quanto por

meio de seu jornal<sup>31</sup> – defendia que a proclamação da república significaria uma ruptura com o que havia de velho e vicioso na vida política do país (e do Maranhão).

Dessa maneira, O Norte, que tinha por epíteto “*O Órgão das Ideias Democráticas*”, foi um espaço para a larga divulgação de textos de caráter republicano, tanto de seus criadores – também principais redatores – quanto de demais sujeitos de inspiração republicana de outras partes da ainda província do Maranhão.

Na edição de 25 de maio de 1889<sup>32</sup>, por exemplo, além de uma “Publicação a Pedido” contendo um manifesto republicano carolinense, faz-se circular um longo editorial, em quase todo o espaço da primeira página, intitulado “Estamos Prontos” e assinado pelo “Movimento” (acrescente-se, aqui, republicano de Barra do Corda). Abaixo, reproduzem-se alguns trechos representativos do sentimento ostentado por O Norte:

Porque, para melhorar, nunca é cedo demais. A monarchia tem sido um mal, tem sido a pobreza particular e pública, tem sido o círculo de ferro a comprimir o paiz. É uma enfermidade em nosso círculo social. A república se pede como um remédio do dito mal, a todos patente. E para se curarem as enfermidades, nunca é cedo demais (...). O não estarmos preparados quer dizer a grande ignorância que reina no povo. Mas a causa disso é o governo monarchico, que não tratou de ilustrar-o, nos 67 annos de seu malfadado exercicio. O governo monarchico nunca educará o povo. Querer a sua continuação é querer que se perpetue a ignorância deste mesmo povo que lhe é correlata. Por querermos a illustração delle é que pedimos a república. (...) Queremos a república porque queremos o governo da soberania não alheia. Em que se delegue o seu exercicio aos mais aptos, sem que dele a nação abdique.

Esse editorial é bastante revelador, se consideradas as influências presentes no pensamento do movimento republicano no Brasil – por conseguinte, nos editores de O Norte – e no projeto político que concebiam para o Estado brasileiro, fundado teórica-ideológica-juridicamente no positivismo de August Comte.

As ideias do *Movimento* aproximam as críticas presentes no texto à ideia de evolução que figurava no pensamento dos três estados que Comte idealizou para o processo de evolução que ele denominara de “Progresso”. Para os positivistas redatores do texto reproduzido, é como se o Brasil, com sua população ainda mergulhada no analfabetismo e povoada por milhões de indígenas e ex-escravizados completamente à margem e distantes do olhar do Estado, estivessem em um lugar da escala evolutiva entre o teológico e o metafísico. A república seria, embora seja não expresso desta forma no texto, a própria representação da fase positiva do pensamento comtiano.

<sup>31</sup> De acordo com Brandes (1994), O Norte teria circulado até o Estado Novo.

<sup>32</sup> Disponível na Hemeroteca da Biblioteca Nacional em:

<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=820334&pesq=&pagfis=1>. Acesso em 08/05/2023.

É importante ressaltar que, sobretudo após um primeiro momento de maior necessidade de (re)organização das políticas indigenistas, em que estas ainda foram entregues a ordens religiosas, como se vê nesta pesquisa, a concepção positivista esteve fortemente presente na raiz das políticas de educação e de trabalho voltadas aos indígenas, tendo efeitos diretos para os Tentehar-Guajajara no centro-sul maranhense.

É conveniente salientar, entretanto, que as marcas do positivismo que estavam impressas nos textos que circulavam em O Norte tinham uma interpretação peculiar dessa corrente de pensamento, que diferia de uma interpretação mais ortodoxa. Em alguns momentos, parecia figurar entre o querer avançar e a indisposição para tal. Ainda que desejassem ordem e progresso, esse desejo não vinha acompanhado de uma atitude passiva, tampouco falava abertamente do estabelecimento de uma ditadura, como defendia o apostolado positivista, articulado por vários pupilos de Benjamin Constant<sup>33</sup>.

Guagliardi (1989) afirma que os membros desse apostolado defendiam que a ordem monárquica findasse por meio de algo como uma espécie de “auto exaustão”, esgotamento por intermédio do qual o imperador deveria reconhecer a impossibilidade da continuidade daquela estrutura e, assim, deixar o governo, oportunizando espaço para o surgimento da república.

Outro ponto importante presente no subtexto do editorial de O Norte se relaciona ao projeto de país que a intelectualidade elitista e positivista alimentava. Havia uma ideia de soberania dessa nova nação que deveria emergir após o fim da monarquia, não devendo estar tutelada por nenhum outro país (muito embora algumas referências, no próprio texto, aos Estados Unidos da América, deem margem à interpretação de que essa influência ocorreria, como ocorreu).

Isaac Martins, um dos mais destacados entre os representantes dessa intelectualidade sertaneja, que também escrevera inúmeras colunas em outros jornais, sobre temáticas diversas, (em geral questionando, direta ou indiretamente, a ordem monárquica e as instituições do império), evidentemente utilizou as páginas de O Norte, como principal meio de circulação de suas ideias, o que trazia ressonância a Barra do Corda e região.

Segundo Brandes (1994, p. 424), tal foi a força das ideias republicanas em Barra do Corda que, em meio à proclamação do novo regime, a cidade “tornou-se sede do Comando Revolucionário que promoveu a Proclamação da República nos Sertões”, havendo até

---

<sup>33</sup> Nesse tabuleiro, no cenário nacional, Benjamin Constant, tido como um dos principais artífices do apostolado positivista e considerado pelos membros dessa confraria como incapaz de comandar um motim militar, segundo Guagliardi (1989, p. 50), se transformaria em peça fundamental para convencer o até então monarquista Deodoro da Fonseca a desfechar o golpe de Estado que decretou o fim do império e o início da república no Brasil.

comemoração no local, cinco dias após a queda da monarquia. Muito provavelmente, essa articulação coube ao mesmo *Movimento* que assinava o editorial de O Norte aqui reproduzido.

Durante o período de sua circulação, O Norte continuou a ser um veículo defensor do republicanismo, mas também se estabeleceu como um canal de comunicação dos sertões com as instituições governamentais. Importa dizer que, enquanto fora publicado, de acordo com Brandes (1994, p. 245), “o jornal O Norte contribuiu decisivamente na divulgação dos valores que representavam os sertões na casa do Povo”.

Por outro lado, Abranches (1993, p. 201) fez alusões ao desencanto que Isaac Martins sentiria após sua ida ao Rio de Janeiro, para a posse de Deodoro da Fonseca. De certo modo, essas alusões caracterizaram determinado “imobilismo” quanto ao desenvolvimento e ao “progresso” que os defensores da república esperavam chegar ao sertão:

...dizia-nos ele tristemente: “foram-se as instituições corrutoras [sic], mas ficara, os mesmos homens corrutos e corrompidos!” E contara-nos que, das entrevistas com certos membros do Governo Provisório e outros chefes republicanos e também das impressões pessoais que fora colhendo, chegara a conclusões desoladoras. (...) Uma tal revelação que feriu a todos nós como um raio. Rocha Lima exaltou-se logo. Não sabia como aparecer dali em diante aos seus amigos. Tinha vivido a garantir-lhes que a Proclamação da República abriria uma era de liberdade, de paz e justiça para todo o sertão, onde os régulos sanguinários e perversos não mais teriam guarida. Impuseram-lhes pesados sacrifícios, conseguindo que abandonassem seus chefes políticos de longos anos e concorressem com as suas economias para a compra de armas e munições destinadas à defesa e à vitória dos ideais democráticos. E, agora, derrubara-se o Trono: banira-se a Família Imperial e o resultado era o desgraçado Maranhão voltar a ser senzala dos Gomes de Castro, dos Franco de Sá, dos Silva Maia e vermos ressuscitar nos seios destes infelizes sertões o Cristo de Grajaú e toda sua caterva de assassinos e ladrões.

Mesmo entusiasta do republicanismo e divulgador do “novo” prometido pela propaganda republicana, provavelmente o pensamento e a desilusão de Martins ilustram o sentimento de desalento de significativa parcela da intelectualidade sertaneja com as permanências que foram oportunizadas pelas negociações que, segundo narra Abranches (1993), permitiram a realocação e a continuidade das figuras políticas já conhecidas na cena do poder maranhense. Cumpre observar que inúmeras dessas foram anteriormente reconhecidas como antirrepublicanas.

Essas permanências não se fizeram sentir apenas no campo das desilusões políticas, como a que Abranches (1993) aponta em Isaac Martins. Inicialmente, o “poder espiritual” vigente, representado pela igreja católica, foi mantido – embora não mais como um “braço estatal” – como importante ferramenta de ação.

Alguns dos positivistas (avessos à relação com a igreja católica) que adotaram, articularam e propagaram a ideia de república no Brasil (pela permanência da importância da

igreja em relação ao Estado brasileiro), demonstravam contrariedade e desconfiança quanto a esse aspecto de continuidade no início da ordem republicana.

Guagliardi (1989) chama atenção para o fato de que a igreja católica possuiu, durante toda a fase que vai do início da colonização até o império (talvez com um breve hiato durante o período pombalino), o monopólio da missão de integração dos povos indígenas à sociedade não indígena no Brasil. Assim, a igreja chegou ao século XIX com trabalhos missionários orientados à prática de catequese e civilização sendo subvencionados pelo Estado.

Desde o princípio do processo de incorporação do território brasileiro até a consolidação da república, observam-se encrustadas permanências quanto a essa questão. Em relação aos anos de 1800, Cunha (1992) reforça o caráter amorfo de uma política geral do Estado – quanto aos povos indígenas –, continuando-se o trânsito desse tema por posições por vezes muito destoantes e até aparentemente antagônicas.

Volta ao debate, no século XIX, tendo em vista as questões científicas levantadas naquela centúria, o caráter antropóide (ou não, dos indígenas). Segundo Cunha (1992), provavelmente essa questão tivesse um fundo muito mais ligado aos interesses dos não indígenas em se apropriarem de bens (físicos e simbólicos) desses sujeitos que estivesse ela fundamentada em uma real pauta investigativa.

Debatia-se, também, a eficácia dos projetos que eram propostos para a civilização e a catequese dos indígenas, como o de José Bonifácio de Andrada e Silva. Também se discutia se esses sujeitos deveriam ser incorporados à dita sociedade civilizada ou eliminados fisicamente.

Por fim, ainda havia, sobretudo no cenário de relativa instabilidade que marcou o período imperial no Brasil, discussões acerca das responsabilidades para o exercício do “dever” – e o “direito” – de promover a civilização dos indígenas. Em muitos momentos, Cunha (1992) relata o quanto era delicado equilibrar essa situação, tendo em vista a ausência de leis específicas ou as omissões e/ou invasões de competência entre os poderes provinciais e imperiais.

Em um quadro sintético da legislação indígena/indigenista existente no Brasil do século XIX, o caráter passageiro dos sistemas (essa centúria presenciou o Brasil como colônia, império e república), bem como o interesse apenas existente para garantir formas de exploração e a descontinuidade das leis, manteve as problemáticas indígenas ao largo de um tratamento específico. Cunha (1992, p. 139) afirma que:

O Regulamento das Missões, promulgado em 1845, é o único documento indigenista geral do Império. Detalhado ao extremo, é mais um documento administrativo do que

um plano político. Prolonga o sistema de aldeamentos e explicitamente o entende como uma transição para a assimilação completa dos índios.

Nos anos que se seguem à proclamação da república, entretanto, a separação entre Estado e igreja estabelece, para efeito da missão de incorporação, o mesmo resultado do registro civil, casamento civil, divórcio ou cemitérios públicos. Dessa forma, o tratamento que deveria ser dado aos povos indígenas deixa de ser “decidido” pela igreja e passa a ser um assunto de deliberação estatal.

Essa lógica, ainda que reconhecesse, a partir de então, a supremacia estatal sobre a igreja católica (não mais um braço organicamente ligado ao Estado), só passaria a representar uma diferença significativa após a fundação e o funcionamento do SPILT. Nos anos que se seguem, imediatamente, à proclamação da república, os trabalhos da igreja católica junto aos povos indígenas continuam a ser realizados e pagos pelo governo federal e/ou estadual. Na prática, se as ordens religiosas não mais definiam a política indigenista ao nível da lei, eram elas que iam a campo para cumprir a “missão civilizatória” sob determinação do Estado.

Nos primeiros anos da república, cumpre notar, é possível encontrar notícias nos periódicos maranhenses – com cumprimentos e/ou críticas sobre tais medidas – acerca das subvenções que são direcionadas à ordem capuchinha no Maranhão. Solicitava-se que essas subvenções fossem revertidas em prol da missão de catequização dos indígenas (Tentehar-Guajajara) no sertão maranhense, entre Barra do Corda e Grajaú.

Nos documentos e nas obras produzidas por essa ordem, a mudança de regime ocorrida, mesmo com essa separação entre Estado e igreja, é tratada como uma “oportunidade” de reorganização de sua presença no Brasil, especialmente no Maranhão, tendo em vista o citado pedido realizado pelo novo governo republicano.

De uma maneira geral, o advento da república, como foi experienciado no sertão maranhense, se inscreve como uma mudança nominal de sistema e rearranjo de forças, exemplificando-se o que foi descrito por Abranches (1993) nas palavras de Isaac Martins, não representando uma alteração profunda ou significativa nas bases da ordem existente.

No interior daquele nascente sistema, ao Estado aparentemente cabia ir construindo um modelo a ser seguido pelos seus atores e, ao mesmo tempo, ser moldado pelas relações que seriam fruto daquela “nova” organização de forças. Aproximavam-se, assim, elementos que à primeira vista poderiam parecer opostos – como um governo militar fundado em uma identidade positivista e a igreja católica, convocada (no sertão maranhense, em particular) a participar, de forma resignificada, do “novo” projeto de Brasil, da “ordem e progresso”.

Aos povos indígenas do sertão maranhense, o sistema republicano, a princípio, não trouxe grandes novidades, haja vista que eles permaneceram à margem das políticas de Estado. Com exceções esporádicas dos discursos realizados por um ou por outro político, travestidos pelas “melhores intenções” sobre a necessidade de “civilizar os selvagens” ou por lamúrias sobre como a ocupação de territórios por estes sujeitos entravava o desenvolvimento, esse segmento da população mais frequentemente se mantinha fora do “radar” de quaisquer mudanças ou “inovações” que a república poderia ter trazido para essa região.

### **3.2. A transição império/república e a legislação: política indigenista e considerações necessárias para o sertão maranhense sobre os últimos anos da monarquia**

Alguns campos da experiência humana, mais do que outros, talvez, funcionam como espaço amostral sobre o que determinadas sociedades pensam ou são. Assim, ocorre, por exemplo, com as formas de expressão da religiosidade/espiritualidade (que demonstram a cosmovisão de um povo) ou com a educação (que aponta os valores cultivados e o fim a que se destina a formação de determinados sujeitos).

Nesse mesmo direcionamento, outro instrumento de compreensão desses arranjos é o corpo jurídico que fundamenta a convivência dos sujeitos que compõem as sociedades. A análise sobre uma legislação que organiza e disciplina as relações que fazem parte de um *corpus* social permite compreender questões bastante amplas relacionadas a determinadas sociedades.

Observando as leis, é possível analisar o sistema de crenças, o conceito de indivíduo e de cultura, assim como se pode avaliar a ideia que se faz a respeito de questões como propriedade, acumulação de bens e o lugar que isso ocupa na vida dos elementos que fazem parte de um coletivo social específico.

Por analogia, lançar um olhar acerca de como a legislação tratou das problemáticas ligadas aos povos indígenas no Brasil torna possível analisar de que maneira o Estado brasileiro e os não indígenas trataram historicamente das complexidades ligadas às relações estabelecidas entre indígenas e demais sujeitos. Essa lógica também vale para compreender essa questão no Maranhão, especialmente em relação aos Tentehar-Guajajara.

Assim, para dar suporte à discussão que ora se realiza, escolheu-se, neste ponto, tratar de um período mais específico dessa legislação, o referente à passagem da monarquia para a república, tendo em vista a possibilidade de demonstrar as características e as contradições existentes no interior desse corpo e da atuação do Estado e das instituições com base em sua existência.

Sem o propósito de historiar ou de interpretar em pormenores toda a legislação que se encarregou de tratar das relações entre os povos originários e as estruturas que foram se constituindo no Brasil (desde o início da fase colonial), no que diz respeito aos aspectos sociais, econômicos, culturais, políticos e administrativos, há certa concordância em se admitir que, embora haja diversas omissões e limites, apenas a partir da Constituição Federal de 1988 apresentaram-se avanços mais efetivos quanto a essa matéria, em relação ao lugar dos indígenas. Segundo Baniwa (2012, p. 206-207):

Os direitos indígenas antes de 1988 no Brasil tiveram como fundamento e fim garantir e facilitar o processo de integração dos índios à chamada comunhão nacional, ou mesmo a sua eliminação física, para abrir caminho aos projetos de expansão territorial e econômica do poder colonial. Foi a Constituição Federal de 1988 que mudou o rumo dessa história, quando estabeleceu alguns direitos fundamentais dos povos indígenas (...). Essas mudanças normativas produziram resultados parciais significativos na história dos povos indígenas, seja no campo do direito e das políticas governamentais, seja na esfera da vida cotidiana de aldeia. No campo das políticas públicas, por exemplo, os avanços são visíveis, embora ainda insuficientes para garantir uma vida digna aos povos indígenas, como são as (re)conquistas territoriais e as políticas de educação escolar e saúde indígena. No âmbito concreto da vida cotidiana, a recuperação da autoestima em função das possibilidades de continuidade étnica e de acesso aos benefícios materiais e tecnológicos do mundo moderno está possibilitando a reafirmação das identidades reprimidas e a (re)elaboração/(re)construção de novos projetos societários para o futuro.

A potente afirmação de Baniwa (2012) sinaliza algumas questões que dialogam com as que são discutidas por esta pesquisa. Primeiramente, a própria existência de tal carta constitucional, que pressupõe anterior e constante luta e “agência” dos povos indígenas brasileiros para que seus direitos sejam, ainda que minimamente, como se observa nesse documento, respeitados.

O outro aspecto evidente é o princípio de permanência do caráter das ações das autoridades que se outorgaram o direito de decidir os destinos de tudo e de todos que se encontravam nesta terra. Ratifica-se, nas palavras de Baniwa (2012), a percepção de que não se tratava necessariamente de uma omissão do Estado em relação aos povos indígenas – desde a fase colonial –, mas, sim, de uma expressão clara de necropolítica em que as ações dessa instituição eram adotadas deliberadamente com o fim de “integrar” esse segmento da população à dita sociedade não indígena. De modo geral, essa “integração” poderia custar o extermínio dos povos indígenas ou, nas palavras do autor, a sua “eliminação física”.

Dessa forma, lançando mão do uso de diversos tipos de violência (física e simbólica), assim como apoiado em suportes que iam do poder econômico estatal até a associação com a igreja, ia-se criando formas de expandir fronteiras, de ampliar patrimônios (públicos e privados), de docilizar corpos e de adensar a cristandade.

Não há aqui a intenção de generalizar e de simplificar toda a legislação que precedeu à mudança de rumo – apontada por Baniwa (2012) – da Constituição de 1988. Contudo, é necessário observar que o corpo legal estruturado ao longo de todo o histórico das relações dos povos indígenas com os não indígenas se assemelha em muitos momentos a um conjunto de reedições e releituras.

Porém, respeitados os contextos, encontram-se certas divergências de formas, de métodos de ação e das maneiras de registrar isso em leis. É necessário salientar que, observando-se também a passagem do século XIX para o XX, assim como da monarquia para a república, percebe-se a reminiscência das intenções integracionistas, socialmente “assimilacionistas” e os resultados disso, em geral, catastróficos para os povos indígenas.

Quando isto não ocorria por meio de uma legislação expressa em bulas papais, ordenações, regimentos ou alvarás, também ocorria de forma viabilizada pela ausência de leis que pudessem proteger expressamente os direitos dos povos indígenas. Quase sempre, as autoridades detinham a possibilidade da exegese de textos de caráter jurídico ou de situações cotidianas, em geral. Decisões em desfavor desses povos era frequentes, portanto. Para isso, utilizavam-se contra eles as piores analogias legais possíveis.

A despeito disso, ao longo da história dos contatos com os não indígenas, desde a fase colonial, é possível absorver, na leitura de Guagliardi (1989), que a forma como os povos indígenas foram tratados (com base nas legislações e suas interpretações) conheceu algumas variações, que dependiam muito das possibilidades e dos limites das atividades econômicas praticadas.

Considerando tal realidade, Guagliardi (1989) aponta que nas “cartas de doação” (que se inscrevem entre as primeiras fontes de direito estabelecidas no Brasil e que remontam ao período das capitanias hereditárias) já havia referência ao direito dos capitães donatários de aprisionar e de vender indígenas.

Aparentemente, nos séculos posteriores, chegando-se às últimas décadas da fase colonial, as raias que disciplinavam esses direitos permaneceram sob constante flutuação, provavelmente devido à estrutura e aos interesses econômicos envolvidos. Em dados momentos, buscava-se suprir a necessidade de mão-de-obra escrava capturando-se os indígenas. Essa ação era geralmente combatida pelos jesuítas, por exemplo.

Considerando as razões que trouxeram os inácianos a este território, compreende-se que a defesa daquelas almas – principalmente em um primeiro momento da colonização – amparava-se em fins mais nobres que os interesses econômicos da ordem dos “Soldados de Cristo”. Porém, recorrentemente, eram queixosos os colonos que se ressentiam da escassez de

braços para a exploração de suas atividades econômicas ou de escravos para abastecer um comércio interno mais ou menos dinâmico dessa “mercadoria”.

Além dessas queixas, chegavam a acusar os jesuítas de uma defesa dos indígenas com o fim de monopolizarem o uso daquela mão-de-obra, o que, por vezes, causava conflitos de graves proporções. O Maranhão colonial foi um espaço em que tanto ocorreu tal uso de força de trabalho pelos religiosos quanto ocorreram conflitos entre eles e os colonos por essa razão, como já se mencionou anteriormente, o que se ratifica em Viveiros (1954).

Ainda assim, no período colonial, deve-se ressaltar que, no interior das complexas relações que iam estabelecendo com os demais atores ali presentes, os povos indígenas, por meio de suas “agências”, procuravam simultaneamente formas de resistir e/ou adaptarem-se às situações com as quais se deparavam. Ferreira (2021), ao tratar desse panorama, aponta para aspectos importantes, destacando um já salientado por Monteiro (1991).

Ferreira (2021), em primoroso trabalho de levantamento e de análise documental, problematizou questões sobre os processos remetidos à junta das missões em que se interpelavam ilegalidades nas relações com os indígenas e se aponta a existência de constantes recursos desses sujeitos contra aquilo que consideravam “injusto”. Nesse trajeto, Ferreira (2021) ratifica o entendimento de Monteiro (1991), quando também sinaliza a importância das ressignificações identitárias que foram sendo construídas pelos indígenas, de modo a tornar possíveis “agências” no interior desse cenário complexo.

Essas ressignificações, de acordo com Ferreira (2021, p. 151), como “novas estratégias de vivência e sobrevivência”, constituíram-se também como caminho fundamental para esses sujeitos, tanto no sentido de preservarem sua existência física, quanto no propósito de, em alguns casos, buscarem sua liberdade perante órgãos oficiais como a junta das missões.

Guagliardi (1989), antes de tratar da relação dos povos indígenas com a república, ainda aponta para momentos importantes, no sentido de compreender como esses sujeitos se inseriram (e foram inseridos) nessa “nova ordem”. Ratifica que as mudanças na dinâmica econômica colonial representavam grandes alterações na forma como os não indígenas viam os indígenas e se relacionava com eles.

Para tanto, cita que o início da agromanufatura do açúcar (assinale-se: demandando a necessidade de uma produção em caráter extensivo e mais mão-de-obra) modificou a visão edênica que se tinha dos indígenas e impingiu sobre eles a qualidade de inimigos, passando esses sujeitos a serem objetos das chamadas guerras justas, ainda que, naquele contexto, sob a veemente discordância dos padres jesuítas.

Tal situação se alterou após a segunda metade do século XVIII, com a existência de um tráfico de africanos escravizados com periodicidade menos irregular, o que diminuía a demanda pela captura dos indígenas. Por outro lado, permanecia sobre esses sujeitos a ação missionária jesuítica, dotada de finalidades catequéticas e, ao mesmo tempo, integracionistas e assimilacionistas quanto aos povos que iam sendo catequizados.

O propósito era o mesmo ao qual Foucault (2008) se referia acerca da construção dos aparatos estruturantes de poder do Estado e das instituições: o de manter os sujeitos submissos e produtivos. Dessa maneira, o aprendizado dos dogmas religiosos, da noção de cultura, do trabalho, do consumo e das demais representações sociais deveria progressivamente integrar aqueles sujeitos à sociedade, segundo uma mentalidade de trabalhadores braçais obedientes. Por conta disto, novamente, em muitos momentos, as tensões entre os jesuítas (inegavelmente beneficiários desse modelo) e os colonos chegavam a níveis alarmantes.

Na segunda metade do século XVIII, a legislação surgida com as reformas pombalinas estimulava a liberdade dos indígenas e os casamentos “inter-raciais”, ao mesmo tempo em que era suprimido o trabalho dos jesuítas em relação aos indígenas<sup>34</sup>. No bojo das medidas do “Absolutismo Ilustrado” de Pombal, essas seriam maneiras de tratar a questão dos povos indígenas sem a expressa utilização da violência, até então relativamente comum e estimulada pelas autoridades.

Sobre esse período, Guagliardi (1989, p. 29) afirma que “as medidas tomadas pelo Marquês de Pombal visavam legitimar a ocupação do território brasileiro e acabar com a desagregação interna, o que daria unidade política e cultural à colônia, base para a manutenção da hegemonia portuguesa”.

O fim do período pombalino, segundo Guagliardi (1989) representou a retomada de formas violentas de relação do Estado com os indígenas. O autor cita duas cartas régias de 1808 cujos conteúdos atestam a violência empregada contra os povos considerados inimigos, a saber: os *Botocudos* e os *Kaigang*<sup>35</sup>.

Essa situação, porém, não foi uma peculiaridade destinada a esses dois povos apenas. Pode-se encontrar, no que diz respeito ao Maranhão, similaridade a esse tipo de ação, no mesmo período, em Everton (2021), que discute as expedições realizadas para a *dezinfectação* na ribeira do Alto Mearim nas primeiras décadas do século XIX.

De acordo com Paraíso (2010), quanto à problemática dos povos indígenas, as últimas décadas da fase colonial se caracterizaram pela existência de uma legislação que era editada

---

<sup>34</sup> Essa medida, que inicialmente teve efeitos no Pará e no Maranhão, depois foi estendida ao restante do Brasil.

<sup>35</sup> Botocudos, com ocupação predominante em Minas Gerais; e Kaigang, entre São Paulo e Rio Grande do Sul.

para atender a interesses pontuais e que ainda necessitava estar em consonância com a lógica do projeto metropolitano. Portanto, não havia uma “norma geral” daquela matéria. Assim, interesses econômicos, “civilizacionais” e até mesmo a gradação de escalas de “ferocidade” eram critérios utilizados quando havia a a necessidade de definir documentos e ações nesses cerca de vinte anos<sup>36</sup>.

Com a emancipação política, a limitada visão liberal que serviu de arcabouço teórico-ideológico para os ideais que deveriam construir o Brasil e seus elementos também necessitava dar uma resposta à insistente questão que se impunha: “o que fazer com os nativos?”

No que concerne a essa questão específica, deve-se lembrar que a negociação que resultou na permanência das elites no poder também definiu o modelo de cidadania que aquela versão brasileira do liberalismo iria admitir. Na prática, excluíram-se os indígenas da plenitude de seu exercício e nem se cogitou pautar alguma discussão profunda sobre a escravidão.

Os projetos remetidos à malfadada assembleia constituinte de 1823 tinham, em geral, o traço comum de apontar para a manutenção do controle do país no exercício de uma cidadania ativa de homens, brancos, proprietários de terras e de escravos. A ideia que eles defendiam de exercício de poder transitava entre a necessidade de incorporação de mais espaços e bens e a preservação de um determinado exército de reserva de mão-de-obra. Paraíso (2010, p. 3) afirma que:

Também era conflituosa tomar a decisão sobre preservar os indígenas ou eliminá-los fisicamente, particularmente aqueles definidos como mais selvagens e resistentes aos projetos de incorporação social e econômica. Para determinados segmentos de proprietários de terras, ocupantes de áreas periféricas, a mão-de-obra indígena era vital e, por isso deveriam ser criados mecanismos preservadores de sua existência e de formas de apropriação do seu trabalho. Já [para] os ocupantes de áreas de ocupação mais antigas e economicamente inseridas no mercado, a presença indígena significava um obstáculo a ser eliminado em nome do progresso e da expansão econômica e da civilização.

Desse período em diante, mais fortemente que em outros períodos anteriores, e considerando-se as âncoras “liberais-humanistas” presentes naquele contexto, se corporifica sobre a questão *do que fazer com os nativos* a discussão necessária de outros elementos. Demandava-se, por exemplo, compreender quem eram aqueles sujeitos e as estratégias mais adequadas a adotar para que eles pudessem cumprir as finalidades do Estado.

---

<sup>36</sup> De acordo com Paraíso (2010), nas primeiras décadas do séc. XIX havia três referências que balizavam as relações entre o Estado, a sociedade e os povos indígenas, que eram, ainda: o Diretório, criado por Pombal (1757); a Carta Régia de 1798; e as Cartas Régias de 1808 e 1809. Estas duas últimas têm importância de definir a decretação de guerra justa a alguns povos que se colocavam como obstáculos ao processo de conquista, em geral, habitantes de regiões fronteiriças à colonização.

Esses pontos eram bastante complexos, pois, primeiramente, havia grande dificuldade em definir a identidade dessas pessoas, sobretudo porque, na maioria das vezes, fazia-se isso como uma forma de generalizar suas identidades. Sem a compreensão de quem eram esses povos, pensar seus lugares nessa sociedade também era algo muito complicado, até mesmo porque não havia consenso entre as correntes de pensamento da época acerca do papel que os povos indígenas deveriam ocupar, se poderiam ou não, por exemplo, ser escravizados ou até mesmo se deveriam ser fisicamente eliminados.

Nesse aspecto, talvez a única “certeza” que tinha a nova ordem era que o desaparecimento dos povos indígenas estava fatalmente traçado na linha do horizonte. Tratava-se disso com a convicção de que desapareceriam, como sociedades, pela sua eliminação física ou pelo processo de incorporação à sociedade não indígena. Desse modo, procurava-se criar mecanismos que materializassem essas situações. Com efeito, era como se compusessem – todos os povos indígenas – uma espécie de comunidade em transição, para a formação de uma outra, “civilizada”, ou, ainda, para o nada.

Guagliardi (1989) e Paraíso (2010) apontam para a proposição apresentada por José Bonifácio de Andrada e Silva no contexto do processo de elaboração da carta constitucional monárquica, em 1823, quanto ao tratamento que deveria ser dispensado aos povos indígenas do território brasileiro.

Embora bastante elogiado pelas autoridades que tiveram a oportunidade de ouvi-lo, o projeto não prosperou. Ele propunha, por exemplo, a aquisição dos territórios indígenas por meio de compra ou da incorporação desses povos de maneira que se utilizassem formas, então, ditas pacíficas à “civilização” (casamentos, comércio ou catequese).

O império, na prática, não produziu entre suas leis, reunidas na Constituição outorgada de 1824, qualquer legislação específica que tratasse dos interesses dos povos indígenas ou que estabelecesse uma política direcionada à proteção de quaisquer direitos deles. Dessa maneira, o país que nascia, no que diz respeito a esses sujeitos, manteve a legislação – ou a omissão – que já estava em vigor.

Paraíso (2010) demonstra que essa legislação foi sendo relativamente complementada ou modificada em alguns momentos da fase monárquica<sup>37</sup>. Porém, de uma maneira geral, na ausência de outras formas de disciplinar a questão, e dada a reconhecida falta de um projeto exequível naquela conjuntura pelo Estado, definiu-se pela readoção do modelo catequético. Guagliardi (1989, p. 32) mostra que:

---

<sup>37</sup> Na prática, eram modelos de legislação semelhante, entre a fase monárquica e a republicana, apenas com modificações pontuais.

Em 27 de outubro de 1831 foi decretada a lei que revogava as cartas régias que oficializaram a guerra aos índios, bem como a escravidão dessas gentes. Na década de 1840, o governo passou parte do controle da catequese dos índios aos missionários capuchinhos, que oficialmente começaram a vir para o Brasil a partir do Decreto nº285 de junho de 1843, e complementado pelo Decreto nº373 de 1844, tendo suas despesas asseguradas pelo Governo do Império.

Como complemento a essas leis – ou, reafirme-se, a essa omissão – Guagliardi (1989) aponta para a existência de decretos que tiveram por finalidade disciplinar a limitação do acesso dos indígenas aos próprios territórios<sup>38</sup>, o que se consagraria na própria Lei de Terras, de 1850. Aponta ainda que, embora houvesse muitas vozes influentes discordantes<sup>39</sup>, também havia regulamentações que tinham o escopo de estabelecer a civilização dos indígenas por “métodos brandos”.

O que se percebe, por outro lado, é que tal proposição de brandura não resistiu à necessidade coercitiva que o Estado tinha de se impor a todos, sobretudo àqueles que eram considerados elementos subalternos naquele cenário. Segundo Guagliardi (1989), F. A. Varnhagen, intelectual, historiador e nome influente no IHGB, era o guardião de uma narrativa que estabelecia um modelo identitário de país branco, católico e monárquico e que, para a conservação desse modelo, em nome da “unidade nacional e étnica”, era possível a utilização da força contra quaisquer formas de rebelião. Esse caráter violento das relações permaneceu durante a segunda metade do século XIX e se estendeu para o início da república também.

No Maranhão, as décadas restantes da segunda metade do século XIX, foram caracterizadas pela ação em relação aos indígenas não mais apenas como forma de garantir mão-de-obra, mas como avanço sobre seus territórios. Outro aspecto importante foi a presença cada vez mais maciça das ordens religiosas, o que, neste trabalho, será tratado apenas à luz da etnia especificamente enfocada.

Para os Tentehar-Guajajara, segundo a documentação pesquisada e as obras que até hoje se produziram, isso se traduziu, sobretudo após a década de 1870, na presença da Ordem Capuchinha na Terra Indígena Cana Brava e no início do lançamento, no centro-sul do

---

<sup>38</sup> No Artigo 12 da Lei de Terras, consta que *O Governo reservará das terras devolutas as que julgar necessárias: 1º, para a colonização dos indígenas; 2º, para a fundação de povoações, abertura de estradas, e quaesquer outras servidões, e assento de estabelecimentos publicos: 3º, para a construção naval.* Quando afirma que o governo reservará as terras que julgar necessárias, esse artigo transforma a condição dos povos indígenas, quanto à sua relação com seu território. Deixam de ser os proprietários originais deste e ficam, a partir de então, ao sabor de decisões governamentais, em situação de grave insegurança jurídica.

<sup>39</sup> Segundo Guagliardi (1989), Francisco Adolpho Varnhagen era a principal delas. Além da defesa de um modelo de civilização que comportava o uso da violência, esse intelectual também produziu vários escritos em que retratava os indígenas de maneira irreal e preconceituosa (*preguiçoso, traiçoeiro, antissocial*), muito contribuindo para estereótipos que foram se formando no imaginário da jovem nação que então se consolidava.

Maranhão, das bases daquilo que, na República, denomino na presente pesquisa como “Projeto Cristão-Civilizatório”.

### 3.2.1. Uma jornada bem-sucedida(?): entre os relatos capuchinhos e as “agências” dos Tentehar-Guajajara

No Maranhão, a Ordem Imperial seguiu também o padrão definido de imposição da força na política indigenista. Tendo em vista possíveis vícios administrativos, demais formas desviantes de gestão existentes no interior daquele modelo e as próprias possibilidades de particularismos na interpretação da maneira de impor a referida força, observam-se casos de abusos e de crimes das autoridades contra os indígenas. É importante esclarecer que os Tentehar-Guajajara também não conseguiram escapar dessas situações.

A ocorrência de abusos e de reações entre os Tentehar-Guajajara da região do centro-sul maranhense parece confirmar o que Guagliardi (1989) revelava acerca da violência empregada no império. A permanência da necessidade de ampliar o espaço de ocupação do Estado, juntamente com a ausência de leis mais firmes na proteção dos direitos indígenas, combinados ainda com possíveis inclinações individuais das autoridades em transgredirem as poucas normas que pudessem proteger essas populações, provavelmente, compunha o cenário ideal para casos dessa natureza.

Por meio de suas “agências”, o povo Tentehar-Guajajara (e outras etnias, como, por exemplo, os Canela<sup>40</sup>), sempre que confrontado com essas situações de desmandos, buscava formas de resistência e de negociações com as instituições e com outros sujeitos ali existentes. Nesse aspecto, a trajetória do diretor parcial João da Cunha Alcanfor exemplifica, ao mesmo tempo, a violência e o poder de organização e de agencialidade daqueles sujeitos. Nas palavras de Monza<sup>41</sup> (2018, p. 40-41):

---

<sup>40</sup> A etnia Canela também é bastante numerosa na região. Essa denominação genérica é utilizada por não indígenas para nomear dois grupos distintos de Timbiras: os Ramkokamekrá e os Apaniekrá. Além dos estudos realizados por Curt Nimuendaju, podem-se encontrar importantes subsídios para a compreensão desses povos na extensa pesquisa realizada ao longo de décadas por William Crocker. Em muitos momentos, as trajetórias dos Canela e dos Tentehar-Guajajara acabam se entrecruzando já naquele momento, em função de estarem vinculados à mesma diretoria parcial, devido ao fato de habitarem a mesma região e, posteriormente, em decorrência da maneira como se inseriram no Conflito de Alto Alegre.

<sup>41</sup> A ordem capuchinha assim biografou o frei Bartolomeu de Monza: *Frei Bartolomeu (Antonio Paolo Ratti) nasceu em Monza/Milão/Itália. Foi Diretor da revista “Annali Francescani”. Depois, por 22 anos foi missionário na Índia e, em seguida, no ano de 1904, veio ao Brasil. Foi ele quem primeiro escreveu um livro sobre o massacre de Alto Alegre, recolhendo notícias e testemunhos. Voltou à Itália em 1906 e tornou-se apóstolo da Ordem Franciscana Secular. Deixou muitos escritos, entre os quais uma volumosa “Exposição da nossa Santa Regra”. Faleceu aos 63 anos de idade.* Disponível em: <https://www.capuchinhos.org.br/pessoas/frei-bartolomeu-de-monza-ofmcap>. Acesso em: 06/05/2023.

Em 1855, Barra do Corda tinha já uma população suficiente para tornar-se vila, e assim foi oficialmente reconhecida pelo Governo. Naquele tempo, alguns desejaram estabelecer uma espécie de diretoria para os selvagens, e especialmente para a tribo dos canelas, a mais inteligente e que mais se prestava aos trabalhos. A ideia foi adotada e posta em prática. O primeiro a ocupar aquele posto foi Manuel Rodrigues de Melo Uchoa. Este tinha idade já avançada e, por isso, nunca ou quase nunca se meteu nos negócios dos selvagens, e a coisa andava razoavelmente bem. Sucedeu-lhe João da Cunha Alcanfor. Homem ativo, empreendedor, destemido, fixou moradia próximo às aldeias dos selvagens, no lugar que hoje se chama Cateté. O senhor Cunha serviu-se do título de diretor para tyrannizar os selvagens, começando por tomar toda a tribo dos canelas como de sua propriedade privada, forçando-os a preparar terrenos e fazer roças, obrigando-os a cultivá-las para que ele se apropriasse da produção, deixando os pobres selvagens a passar fome. Em sua generalidade, os diretores dos selvagens não eram homens de coração, mas gente sem temor de Deus e sem consciência: professavam o cristianismo sem, no entanto, se disporem a conformar-se minimamente a seus preceitos. Levavam uma vida tranquilamente animal, aproveitando-se do suor dos pobres selvagens, e sempre indiferentes aos seus sofrimentos, suas privações e sua miséria. Pelo mau exemplo de sua perversidade, era impossível deixarem aos selvagens um bom conceito sobre o cristianismo e os cristãos, em geral. A coisa vinha de longo tempo, e os selvagens não tinham mais como suportar a terrível sujeição imposta pelo senhor Cunha. Em 1859, toda a tribo dos canelas se insurgiu em protesto contra aquele jugo, que eles consideravam pior que a escravidão. De temperamento irritabilíssimo, ansiosos por romper as correntes que os prendiam e faziam deles outras tantas bestas de carga, eles se lançaram contra a habitação do diretor. Este, durante o assalto, conseguiu fugir para Barra do Corda, mas seu cunhado João Alves foi vitimado pelos selvagens, cuja vingança não parou por aí: eles puseram fogo à casa, destruíram toda a plantação e se embrenharam na mata. Por alguns dias, Barra do Corda esteve em grande alarme, até que, chegando o major Antônio de Sousa Carvalho e mais de cem homens, perseguiram os fugitivos no interior da mata. Alguns foram presos, conduzidos a Barra e postos na cadeia. Todos, porém, escaparam enquanto se montava o processo<sup>42</sup>.

É importante pontuar que a narrativa de Monza (2018) omite que Alcanfor exercia o cargo de “Diretor Parcial dos índios Guajajara”, nomeado em outubro de 1857. É bastante provável que a maioria das ilegalidades que o frei atribui como ultrajantes apenas aos Canela tenha sido direcionada aos Tentehar-Guajajara também (e principalmente a eles), provocando sua reação e demonstrando uma forma específica de “agência” e resistência.

Outra forma de ação dessa etnia e de outras, como a Canela, citada por Monza (2018), era o recurso aos próprios órgãos e às autoridades imperiais para denunciar abusos e para recorrer a instâncias capazes de estabelecer adequadas punições aos transgressores, como, na sequência do que narrou o frei, ocorreu com o referido diretor parcial João da Cunha Alcanfor.

Na documentação do período, há vários registros que envolvem a atuação desse diretor parcial e que permitem inferir que ele fora denunciado, demitido e processado em 1862 em

---

<sup>42</sup> É conveniente salientar que Monza escreve esse preâmbulo com base em um universo histórico, social, linguístico e simbólico no qual se revela (pelos membros da ordem capuchinha, mesmo inadmitidos) antipatia e medo em relação aos Tentehar-Guajajara. Por outro lado, admite-se ter havido alguma simpatia pelos Canela, em função da posição assumida por essa etnia no decorrer do processo de repressão ocorrido como desdobramento do Conflito de Alto Alegre.

razão dos abusos e das várias ilicitudes cometidas contra os indígenas, como se vê em APEM (1997, p. 297):

Ofício do presidente da Província ao conselheiro Manoel Felizardo de Souza e Mello, ministro e secretário de Estado dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, declarando-lhe ter tomado as medidas para punir João da Cunha Alcanfor, diretor-parcial dos índios Guajajara da Barra do Corda, em virtude do seu procedimento com os índios, maltratando-os e usando-os como escravos, além da acusação pelo assassinato de urna [sic] índia; tendo sido demitido do cargo e processado. Palácio do Governo do Maranhão, 19 de fevereiro de 1862; fl. 25v.

Embora o propósito, como se afirmou no início deste tópico, não seja historiar, tampouco interpretar a legislação que precedeu o início da república, fez-se necessário o referido trajeto porque o conjunto normativo existente no período imperial possibilitou o retorno do modelo catequético.

Na presente pesquisa, isso dialoga com a chegada e as ações da ordem dos capuchinhos no Maranhão, antes mesmo do início do projeto cristão-civilizatório que protagonizaram no começo da república. Casos como o do insucesso da gestão de indivíduos com Alcanfor também explicam a adoção desse modelo para incorporar os povos originários ao projeto de civilização que se queria implantar.

A título de exemplo, pode-se citar, nas últimas décadas do império, a presença dos religiosos da ordem capuchinha em terras maranhenses, na região centro-sul, motivada pela necessidade de dar continuidade ao projeto civilizatório da monarquia brasileira. Entretanto, essa presença era demandada também pelo insucesso do exercício das funções diretivas por sujeitos não religiosos na diretoria parcial dessa região.

É nesse contexto que se inscreve a vinda de José Maria de Loro, frei capuchinho, para exercer a função de diretor da colônia indígena Tentehar-Guajajara de *Dous Braços*, no interior da Terra Indígena Canabrava. Monza (2018) narra a vinda daquele que dirigiu, durante cinco anos, aquela comunidade. Na sua escrita, Monza (2018, p. 41-42) enaltece Loro e assegura o quanto o empreendimento foi bem-sucedido naquele quinquênio:

Voltada a calma, o Governo nomeou outros diretores para a colônia. Mas, sabedores da sublevação contra o senhor Cunha, aqueles diretores acharam melhor abandonar os selvagens à própria sorte, quase nunca interferindo nos negócios deles: o cargo que aceitavam era apenas pelo título, que trazia privilégios, e pelo que pagava, e eles não se preocupavam com a civilização dos selvagens. Assim continuou até o ano de 1870. Foi naquele ano que um padre capuchinho, o reverendo padre Giuseppe Maria da Loro, foi nomeado diretor das tribos selvagens. Eis o que desse padre diz um dos mais encarniçados inimigos das nossas missões capuchinhas, o senhor Francisco de Melo Albuquerque: “Este missionário pensava em organizar a colônia chamada Dois Braços, perto das aldeias. Para tanto, reuniu naquela localidade todas as famílias dos selvagens que já se haviam separado do núcleo. Esse capuchinho governou os selvagens com rara inteligência e sagacidade: obrigou todos a trabalhar e a fazer

grandes roças, com grande sucesso; proibiu que entrassem estranhos na colônia; e vigiava tudo por intermédio de guardas que ele mesmo escolhia entre os selvagens de sua confiança.” E eu posso aduzir, por informações obtidas no lugar, que ele distribuía as horas do dia entre trabalho e instrução religiosa e civil, e que, depois de pouco tempo no meio deles, acabaram a libertinagem, a crápula, e outros desregramentos; a antiga preguiça e indolência foi substituída pela diligência e atividade, de modo que, em mais de uma ocasião, foram os selvagens dirigidos pelo zeloso missionário capuchinho que salvaram a cidade de Barra do Corda dos efeitos da carestia causada por uma terrível seca. Acompanhado dos selvagens, o padre missionário descia em canoas carregadas de cereais e legumes, frutas, etc., e atendia às necessidades de todos.

Evidentemente, Monza (2018) ignorava – ou omitia voluntariamente – os possíveis efeitos deletérios que a introdução de uma colônia com as características descritas por ele poderia causar aos Tentehar-Guajajara. Ainda que considerando as diferenças existentes entre os vários povos originários, a forma imposta em *Dous Braços* afastava bastante esse povo das características de sua cosmovisão, rituais, noções de família, consumo e relações com o território, apenas para citar alguns exemplos.

Outro aspecto inicialmente ausente nos relatos de Monza (2018) era que os métodos e os resultados alcançados por essa presença desagradavam não apenas aos Tentehar-Guajajara, que reagiam mal a essa presença. Houve diversas ocasiões em que a direção de *Dous Braços* se chocava com outras autoridades político-administrativas de Barra do Corda, que questionavam o tratamento dirigido aos indígenas.

Não foram raros os desentendimentos e as reclamações (muitas vezes publicados na imprensa), de parte a parte, que envolviam os apoiadores e os críticos dessa ação, além dos próprios envolvidos, como José Maria de Loro e o já mencionado entusiasta da república Isaac Martins, que dirigia pesadas críticas à gestão do capuchinho naquela comunidade.

Martins não poupava críticas a praticamente todos os aspectos da Colônia *Dous Braços*. Se, por um lado, com alguma cortesia se dirigia à figura pessoal de José Maria de Loro, a quem reputava boas qualidades, ao gestor da colônia, aos métodos, à situação dos Tentehar-Guajajara ali viventes e aos resultados dessa ação, o político apresentava uma forma mordaz de descrever o que via.

No jornal *Diário do Maranhão*, na edição do dia 30 de junho de 1882, vê-se uma coluna, na “Secção Geral” daquele periódico, assinada por Isaac Martins, intitulada “Mil pessoas miseráveis que clamão”. Não se tem, nesta pesquisa, a presunção de reproduzir toda a encarniçada contenda entre o juiz e o frei, mas reproduz-se, abaixo, trechos do que o político barra-cordense publicou:

A colônia denominada “Dous Braços” creada em 1875 e desde então confiada a Frei José, fica à margem direita do Mearim, cerca de 7 a 8 léguas d’esta villa, conta uma

população de novecentas e tantas a mil almas, inclusive duzentas e tantas creanças de dez anos para baixo; e toda essa população inspira a mais sincera compaixão! É completamente selvagem, vive nua e seminua! Não há uma só pessoa que saiba ler e que possa ser considerada christã, talvez somente a oitava parte tenha recebido a água batismal! (...) Tem sido pelo Frei José vedado quasi todo o contacto d'aquelles seus curatellados com a população desta villa; não há commercio, a não ser remessa de gêneros em pequenas canoas, que são vendidos pelo preço que vem taxado pelo Rvm.(...) Os índios da Colonia "Dous Braços" a districtos ao solo como servos da gleba, sofrem a peor das escravidões, e suportão o peor dos tratamentos: não tem outro alimento que não legumes, farinha e aboboras; não encontram caça nem pesca, como seus irmãos errantes, uma alimentação melhor e mais prompta; não há caça se não a grande distancia da aldeia; são despachados todos os dias um bom contingente, com prejuízo da má administrada lavoura, para voltar a noite com um jacu, um veado, ou pequenos peixes; não há notícia de que ali se matasse um boi para ração daquele pobres infelizes, e creio que Frei José nunca solicitou do governo auctorisação para empregar ao menos a quarta parte do produto da colônia, na compra de algumas cabeças de gado, para ter nas soltas ou fazendas vizinhas a fim de melhorar a alimentação daqueles desgraçados ou occorrer ao tratamento dos doentes ou enfermos! Se já divulgou-se o principio de que caboculo adoce toda vez que come carne! (...) Entendo, pois, e julgo de grande interesse de summa necessidade e rigorosa justiça que nosso governo procure remover este estado de cousas; e se não quer ou não pode, arrede sua mão de ferro da cabeça destes desgraçados, deixe que vaguem com toda liberdade nas suas florestas; que vivão da caça e pesca; que mudem de residência toda vez que escassear estas; que andem nus porque querem; mas que não se envergonhem de andar porque não lhes dão capa em troca de seu suor e sua liberdade (...)

Deve-se pontuar algumas questões que se impõe analisar, presentes nas entrelinhas do texto de Martins. Primeiramente, a crítica que era realizada à colônia e a seus métodos tinha no positivismo, como se verá posteriormente, importante fundamento, o que se confronta com os métodos catequéticos de promover a "civilização".

Outro aspecto interessante é que o texto de Isaac Martins teve, talvez, na figura de frei José de Loro, o alvo das críticas e as insatisfações alegadas como inaceitáveis pelo juiz. Porém, pode-se avaliar que tais elas se dirigiam a algo maior, tendo em vista que ele era contrário à permanência da Monarquia e via, até aquele momento, a República como solução para os diversos males do sistema que considerava arcaico. Aparentemente, o capuchinho ou qualquer outro sujeito que dirigisse *Dous Braços* segundo os ditames da ordem imperial seriam objetos de críticas semelhantes.

É possível avaliar também que a preocupação demonstrada por Isaac Martins, por analogia ao tratamento que dispensa ao frei, também é menor com os indígenas Tentehar-Guajajara do que com a crítica ao sistema em si. Não obstante suas palavras possam comportar essa dupla função, provavelmente, mais do que proteger os direitos daqueles indígenas, a integridade de seus costumes e o seu acesso à territorialidade, o objetivo que tinha era tecer as duras críticas ao sistema, como o fez.

Pode-se, assim, perceber que o harmonioso cenário descrito pelo frei, na prática, não gozou de tamanha estabilidade e fausto. Além da pesada oposição de autoridades importantes,

como Isaac Martins, a própria “agência” dos Tentehar-Guajajara, que protagonizavam atos como matança de inúmeras cabeças de gado, quebras de cercas e abandono da colônia, foi decisiva para que esse empreendimento não tenha caminhado como se esperava. Monza (2018, p.43-44) atribui a estas razões o insucesso:

Quando as colônias se tornam suficientemente estáveis, aproveitadores infiltram-se em surdina entre os selvagens, prometendo-lhes mundos e fundos, representando o missionário como um tirano de sua liberdade e de sua consciência, alguém de lhes querer impor obrigações que não existem, que os priva do que há de mais lícito sobre a Terra, e que, se parece ajudá-los sob o aspecto material, é somente para reduzi-los à escravidão moral, e, portanto, é necessário que se revoltem. O menor motivo serve para atear-se o fogo devastador, que reduzirá tudo a cinzas. Assim se deu com o padre Giuseppe da Loro. Passados apenas cinco anos, os selvagens, instigados por chefões interesseiros, se rebelaram, e o padre Giuseppe, avisado, mal teve tempo de subtrair-se ao perigo da morte iminente, cruel e bárbara.

Certamente, não há que se invalidar a existência de vários percalços, dentre os indicados por Monza (2018), para que não tivesse continuidade a colônia. Malgrado tudo isso, a própria “agência” dos Tentehar-Guajajara, insatisfeitos com os métodos de ação dos capuchinhos, concorreu decisivamente para o fim daquela experiência.

A leitura da coluna publicada por Isaac Martins, cujos trechos foram reproduzidos aqui, em parte, reforça as palavras de Monza (2018), quanto à oposição da população regional à presença e à ação dos capuchinhos naquela localidade. Porém, a insatisfação dos Tentehar-Guajajara com os meios empregados, bem como com os resultados daquela gestão para essa etnia, é forte fator explicativo para o fim daquela ação. Longe de uma percepção paradisíaca a respeito da vida na colônia, era mais provável que as condições descritas por Martins provocassem reações adversas dos indígenas.

Outros religiosos ainda visitaram a região, de acordo com Monza (2018), sendo ignorados ou quase repelidos. Embora mais alguns diretores parciais civis tenham sido indicados, eles não chegaram a ter efetivos contatos com aquele povo. As experiências e as tentativas de “civilização” dos Tentehar-Guajajara ficaram restritas à fase de transição entre o império e a república.

A insatisfação demonstrada nas palavras de Isaac Martins pela insuficiência dos resultados da experiência em *Dous Braços*, que “não promoveu a civilização dos indígenas”, além de ter piorado suas condições de sobrevivência diante das formas próprias de existência, também sinalizava, a partir do olhar do Estado, a necessidade da adoção de ações mais incisivas de colonização e de catequese na região. Assim, estabelecia-se que aquele modelo se manteria no início da fase republicana no sertão maranhense, entre os Tentehar-Guajajara.

Nos anos finais do Império, eram recorrentes as queixas também de outras autoridades acerca da insuficiência das ações dos capuchinhos no sentido de consolidar o processo de civilização e de incorporação dos Tentehar-Guajajara à sociedade não indígena. Em correspondência dirigida, em 1882, ao presidente da província, Jozé Manoel de Freitas, o promotor adjunto Tibério Martins Chaves relata<sup>43</sup>:

Illmo. Exmo. Senhor

De posse do officio de V. Exc<sup>a</sup>. de dacta de 21 de/ Julho ultimo, mandando que esta Promotoria/ desse enformações sobre as providencias a to/smar para o melhoramento das Colonias de In/dios, existentes nesta Comarca, cumpri-me/ dizer, em comprimento as ordens de V. Exc<sup>a</sup>. que/ julgo pessimo e digno de commiseração o estado/ desses infilizes. O systema seguido pelo o Governo e pelos Di/rectores tem sido contra-producente. Há sessenta annos, pouco mas [sic] ou menos, que/ nesta Comarca os Indios, deixando a flexa torna/rão-se enofensivos; e desde então tem havido Co/1slonias e Derectorias com rizultados verdadeiramen/te nullos. Os que teem fugido ao cativeiro das Colonias e vivem/endependentes no meio das mattas ou aggrega/dos aos fazendeiros, criadores e lavradores do Ter/mo são os que mais adiantados si achão; como ci/tarei, por exemplo, um ramo da Tribú Guajajaras/que fugindo por mais de uma vês ao jugo do Fra/de que os dirige, conseguirão estabeler-se junto/ ao Major Francisco Joaquim da Costa Figuei/ra, onde vivem com plena liberdade, si ocu/pando na lavoura e na extração do Oleo de Copahi/ba, que emportão para esta Villa, e negociação li/vremente; ao passo que seus irmãos protigidos/ pelo Governo gemem na oppressão e oferecem/30 a perspectiva mais triste que se pode image/[fl. 1v]nar. Em primeiro lugar julgo que o Gover/no diviria considerar como causa secunda/ria a educação religiosa dos Indios, por que sendo/ a riligião [sic] o sentimento [sic] mais intimo do ente ra/cional é tambem o ultimo a perder-se quando/ se trata de implantar num povo outro credo. O abandono do nome de Tupan pelo de Christo/ será a ultima cousa a conseguir-se dos Indios. Sendo assim, um capuchinho é uma entidade/ inutil que, nenhum interesse tendo pelo adi/antamento do Brasil, patria alheia, tem na/ gerencia de tais Colonias como unico fim, a es/peculação. O verdadeiro Director dos Indios, é o verdadeiro/ Brasileiro; este conhecendo mais de perto a lingua,/ os usos e costumes indigenos, mais facilmente/ os assimilará a si; fallando a lingua portuguesa,/ a lingua patria, e que mais tarde virá a ser fal/lada por todos elles, mais facilmente os ins/5otruiirá nella, interessando-se pelo augmento e/ progresso da população do paiz, procurará cer/tamente augmental-a e melhoral-a e não/ exterminal-a com vergonhozas expeculações. Um Brasileiro que seja ao mêsmo tempo/55 instruido e amante da liberdade do povo, que/ tenha conhecimentos agrícolas e que possa/ praticamente aproveitall-os, neste ramo de/ industria o unico para que tem mais apti/dão. Professores primarios, para ambos os/ [fl. 2] sexos é uma nescicidade [sic] urgente. O ensino religioso pode e deve ficar a cargo des/tes e dos vigarios das friguissias [sic] en [sic] cujos termos/ si acharem as Colonias. Um outro ponto essencial que deve merecer a/ atenção do Governo é que si conseda aos Indios/ a mais plena liberdade de comunicação e co/merçio [sic] com os Christãos: é contra producente o/ systema de segregal-os. Se fizessem isso com relação aos Indios com/pletamente bravios, comprehende-se que/ haveria alguma vantagem, mas vedar o/ contacto com o povo, cuja lingua, religião, u/zos e costumes se pretende transmittir-lhes,/ é um absurdo que repugna a razão e ao bom/ senso. E é isto o que si tem feito, o que se faz/ e o que se julga aproveitavel aos Indios! Não deve o governo querer auferir lucros/ de Colonias taes quaes as que temos nes/ta Comarca. Que o seu producto reverta em proprio/ beneficio dos Indios; que se os instrua e/ vista, que si os alimente de outros generos/ que não o simples jurumum, farinha/ a batata e mudubins. 85Alem disso, Exmo. Senr., a experiencia tem/ demonstrado, não só nesta Provincia como/ en todo Brazil, que o systema de Colonias/ protigidas e subvencionadas, pelo Governo,/ [fl.

<sup>43</sup> Vol. 2, tomo 20 - Correspondência Ativa dos Promotores Públicos do Império: 1881-1885. In: Ministério Público do Estado do Maranhão - Fontes para sua História. DOCUMENTO 769.

2v] são sempre em pura perda de Estado e de resultados completamente nullos para a industria e a civilização. A liberdade, Exmo. Senr., nada mais fértil que a liberdade, nada mais fecundo que o exemplo. Emfim, Exmo. Senr., eu penso como o Doutor Isaac Martins dos Reis, que há pouco escreveu sobre o estado dos Índios desta Comarca = ou o Governo deve curar inteiramente da educação e instrução dos Índios, ou deixá-los que livremente se estabeleçam onde melhor lhes agrada, que depois o nosso contacto e exemplo natural e insensivelmente os ha de atrahir para o meio do progresso e da civilização.

Deos Guarde a V. Exc<sup>a</sup>.

Barra do Corda 7 de Agosto de 1882.

Illmo. Exmo. Senr. Dor. Jozé Manoel de Freitas. Muito Digno Prizidente da Provincia.

O Adjunto do Promotor

Tiberio Martins Chaves

Este documento é muito rico, pois permite um entendimento inequívoco quanto às insatisfações nele manifestadas. Primeiramente, em sentido geral, o promotor adjunto demonstra ampla concordância com o pensamento de Isaac Martins, apontando cada ponto que, segundo sua visão, provava que a entrega da tarefa de “civilizar” os Tentehar-Guajajara aos capuchinhos não traria resultados.

A correspondência tem como finalidade relatar a situação dos indígenas e sugerir formas por meio das quais pudesse o Estado atuar e garantir o sucesso da empreitada de assimilá-los à sociedade não indígena. Entretanto, é notório que, para além desse fim, essas informações são remetidas acompanhadas de verdadeiras denúncias quanto ao que o promotor entendia como insucesso das ações dos capuchinhos com os Tentehar-Guajajara.

Trata-se de críticas ferrenhas nas quais os Tentehar-Guajajara foram qualificados como miseráveis e dignos de compaixão, dadas duas condições desfavoráveis: uma, a permanência do sistema de diretorias parciais, objeto de grande insatisfação do emissor da carta; outra, a entrega dessa função – como já mencionado – aos religiosos.

Destacando a impossibilidade dessas iniciativas serem bem-sucedidas, o promotor adjunto relatava que os Tentehar-Guajajara que conseguiram escapar ao que ele chamava de “cativoiro” possuem condições de vida mais favorável, inserindo-se na dinâmica produtiva local, com atividades extrativistas, agrícolas e, aparentemente, em um sistema de trocas; ou como mão-de-obra de proprietários locais.

É necessário pontuar que, certamente, apesar da simpatia nas palavras do promotor adjunto acerca da inserção dos indígenas na cadeia produtiva da região, ele ignorava (ou também omitia de forma voluntária) o fato de que, sob a alegação de estarem “mais adiantados” esses Tentehar-Guajajara sofriam intensa exploração, em um sistema que Gomes (2002, p. 210-211) chama de *patronagem*:

Entre os Tenetehara e os brasileiros a patronagem se funda em interesses econômicos que são mediados não mais por um sistema de servidão - baseado em direitos e deveres de origem social - mas por uma economia de troca de bens e serviços. Nela é preservada, por princípio, uma medida razoável de autonomia étnica, e sua inserção se dá de forma voluntária, em oposição aos modos forçados característicos da escravidão e da servidão. Mas o princípio de poder que rege esse novo relacionamento continua a ser o da desigualdade e conseqüentemente da hierarquia. Os brasileiros vão transacionar com os Tenetehara de uma posição dominante, com base em sua superioridade política e econômica. De forma recíproca e inversa, os Tenetehara se relacionam com os brasileiros de inferiores para superiores. Não exatamente como servos para amos, para nos referirmos aos termos da carta régia de 1798, mas como clientes para patrões, ou fregueses para patrões, para usar os termos mais comuns ao vocabulário corrente. Por superioridade econômica do lado brasileiro entende-se uma relação em que os Tenetehara são mais dependentes dos bens que obtêm na troca com os brasileiros que o inverso. Os bens de troca dos Tenetehara não são cruciais para os brasileiros porque podem ser obtidos por eles mesmos. Mas, na prática, devido à disponibilidade da produção indígena e seu baixo custo, os brasileiros contam com os Tenetehara para a aquisição desses bens, que se transformam em mercadorias. Por outro lado, somente os brasileiros podem abastecer os Tenetehara com os tipos de produtos manufaturados que estes necessitam e não têm condições de produzir por si mesmos. Superioridade política é utilizada no sentido de que os brasileiros detêm um poder político - baseado na força militar, na densidade demográfica e na organização hierarquizada - através do qual podem manipular os índios e submetê-los a seus interesses. Essas manipulações podem tomar diversas formas, desde o investimento missionário para torná-los cristãos, a influência sobre a organização e localização de suas aldeias com o propósito de “civilizá-los” (mais tarde o verbo usado será “desenvolver”), ou mesmo a ameaça implícita ou explícita de destitui-los de suas terras, tirando-lhes seus meios de sustento e, em caso extremo, tirando-lhes seus filhos para serem criados e educados fora. Mas nunca de retirá-los à força de suas aldeias e submetê-los a trabalhos forçados, sob quaisquer pretextos, como o de quitar dívidas. Nesse sentido, a relação patrão-freguês que os brasileiros exercem sobre os Tenetehara é mais dominadora, mas menos estável, do que no caso de caboclos e camponeses brasileiros. É que os Tenetehara, afinal, não são parte inteiramente conformante com o sistema cultural hegemônico brasileiro. Com eles a relação é, em primeiro lugar, interétnica, portanto, de estranhos culturais, menos íntima e menos integradora. Assim, raramente toma a forma de relação de compadrio, e nas ocasiões em que isto ocorre, dá-se com um lavrador ou camponês mais humilde, talvez o dono de uma vendinha, com proximidade maior com a vida tenetehara, e raramente com um patrão fazendeiro ou comerciante urbano. A relação de patronagem se dá entre indivíduos e por tempo determinado, não entre famílias e herdeiros. O brasileiro é o patrão que estabelece uma relação socioeconômica com seu freguês, o Tenetehara, de forma que eles se ligam um ao outro por um regime implícito de direitos, que se fazem privilégios, e deveres, ou obrigações.

Não é possível afirmar que o referido promotor possuiria alguma vantagem pessoal com a extinção da diretoria parcial que condenava em suas palavras. Porém, fica evidente em seu relato o descrédito na capacidade de os religiosos conduzirem a missão de integrar os Tentehar-Guajajara à sociedade. No mesmo sentido, é possível inferir que, de certo modo, a simpatia pelos proprietários da região provinha principalmente de seu claro despreço pelos religiosos, a quem atribuía o autoritarismo que subjugava os indígenas.

Outro ponto importante, provavelmente fruto da influência positivista no pensamento de Tibério Chaves, era a contestação da importância da presença dos capuchinhos como parte de uma missão de cristianizar, compreendida como secundária diante da necessidade de fazer

com que os Tentehar-Guajajara fossem assimilados pelos não indígenas e que estes assimilassem desse *corpus* social o que precisavam para isso e, destarte, se processasse a sua “civilização”.

Aliás, o promotor condenava veementemente o isolamento e o confinamento desses sujeitos, bem como a impossibilidade de que eles tivessem contato com usos e costumes que faziam parte da sociedade não indígena. Advogava, portanto, que só haveriam de aprender sobre essa outra comunidade com base nessa interação.

Este é um elemento importante desta fala do promotor porque ilustra o entendimento de Baniwa (2012) quanto à existência de um sistema que, ao fim, representaria a eliminação física ou assimilação dos povos indígenas por meio da incorporação ou até da mestiçagem, com a mistura desses sujeitos à sociedade do seu entorno, o que era o âmago da defesa de Tibério Chaves.

É importante mencionar que há clara insatisfação com o fato de que, naquele momento, freis italianos estavam encarregados de tornar os indígenas “brasileiros”. Não bastasse o fato de serem religiosos (o que se chocava com as aspirações de uma forma positivista de contemplar a questão), tratava-se de clérigos estrangeiros. Para tanto, positivista e não admitindo tutelas estrangeiras, o promotor defendia que essa missão deveria ser confiada a um brasileiro “instruído e amante da liberdade do povo”.

O documento traz também críticas aos recursos despendidos pelo Estado no sentido de garantir o funcionamento de colônias, provavelmente referindo-se a *Dous Braços*. Afirma que, por conta dos resultados alcançados nessas iniciativas, os esforços eram “nulos” e o trabalho dos capuchinhos, inútil.

Entretanto, há um ponto merecedor de atenção em particular, porque estabelece uma ligação importante entre o documento, os últimos anos do império, a situação dos Tentehar-Guajajara e o que se pesquisa neste trabalho: a forma como a presença dos freis capuchinhos deveria (ou não) se relacionar à educação das pessoas daquela etnia.

Provavelmente devido às mesmas razões pelas quais demonstrava insatisfação com os capuchinhos, de forma geral, o promotor apontava para a necessidade de uma educação laica, com a contratação de professores primários para ambos os sexos. Essa seria, segundo sua visão, a forma de potencializar o aprendizado dos indígenas em diversos campos, até mesmo das práticas agrícolas e manufatureiras, como é possível inferir. Portanto, deveria ficar a cargo dos clérigos apenas o ensino religioso.

Mesmo com pesadas críticas, como a da correspondência de Tibério Chaves e Isaac Martins, que provavelmente foram se adensando na década de 1880 até ganharem mais locais

de circulação, como as páginas de O Norte, e com a chegada da república, a educação dos Tentehar-Guajajara, como parte do projeto de “civilizá-los”, na nova ordem que se estabeleceu após 15 de novembro de 1889, no centro-sul maranhense, permaneceu a cargo dos capuchinhos. A partir da década de 1890, eles iriam inaugurar uma nova fase de sua presença em terras brasileiras, em particular no Maranhão, no Pará, no Ceará e no Piauí, onde tiveram intensificadas suas ações junto a povos indígenas em algumas missões, sobretudo em cidades como Barra do Corda, com densa população indígena.

### **3.3. A república e a história da ordem capuchinha: do Velho Mundo ao sertão maranhense, a trajetória dos capuchinhos e o projeto cristão-civilizatório**

É muito provável que boa parte do que se fala acerca da presença dos capuchinhos na região centro-sul do Maranhão acabe se confundindo com as narrativas que foram sendo construídas em torno daquele que se pode considerar como o fato mais significativo, para o imaginário regional e para a igreja católica: o Conflito de Alto Alegre.

Considerando o que já se discutiu acerca da legislação (ou da falta dela) e, principalmente, levando em conta os projetos que apareceram como caminhos possíveis para o Brasil após o advento da república, é necessário dimensionar corretamente o lugar que seria ocupado pela(s) religião(ões) cristã(s) naquela nova conjuntura.

Pesquisando-se a documentação produzida pelos capuchinhos, por meio dos livros de cúria, sob a guarda dessa ordem, no Convento do Carmo, em São Luís, complementada por algumas obras de elaboração desses mesmos clérigos, foi possível dimensionar suas ações junto aos Tentehar-Guajajara. Elas compuseram o que, neste trabalho, convencionou-se denominar de projeto cristão-civilizatório.

Esses livros de registro – em parte, no idioma italiano – são importantes guardadores das memórias do cotidiano desses religiosos no sertão e, em particular, na missão de São José da Providência. Porém, outras obras produzidas pela ordem capuchinha servem como elementos fomentadores da presente discussão.

Ressalte-se, entretanto, que não se trata de fontes únicas, considerando que outros escritos dos capuchinhos, debatidos com base no diálogo realizado por Custódio (2020), trazem perspectivas diferentes e mais profundas sobre as ações da ordem capuchinha em meio à execução desse projeto cristão-civilizatório.

Porém, antes de se passar ao exame e ao diálogo sobre essas documentações e suas interpretações, salientam-se obras que não poderiam ser esquecidas: “O Massacre de Alto

Alegre”, de autoria de Bartolomeu de Monza; o livro ilustrado comemorativo “...Saíram para semear... e já faz cem anos que a semente caiu em terra boa...”, organizado pelo frei Gianellini; e a cartilha “Alto Alegre, a vitória do Amor”, organizada pelo frei João de Araújo Santiago.

Esses escritos dão uma noção muito aproximada das representações construídas pela ordem capuchinha sobre sua presença no sertão maranhense e as relações que estabeleceu com outros sujeitos, dentre os quais os Tentehar-Guajajara. Retratam sua presença entre os indígenas de uma forma praticamente onírica e heroica.

Outra referência para essa construção é a análise das notícias publicadas em alguns periódicos da época e em veículos oficiais, que registravam posicionamentos favoráveis e/ou contrários à presença dos capuchinhos no sertão maranhense, particularmente entre os Tentehar-Guajajara. Apontavam-se alguns aspectos relevantes, como a situação dos indígenas, as políticas do governo maranhense relacionadas à estadia dos referidos frades e as questões ideológicas que norteavam aquele novo momento histórico, sob a luz do positivismo.

Por fim, neste tópico, por meio da abordagem do que noticiava a imprensa da época, serão discutidas questões pertinentes ao período posterior à organização da missão de São José da Providência, sobretudo no particular que se refere às relações dos capuchinhos com os indígenas e, até mesmo, com os não indígenas.

### 3.3.1. A república e a presença dos representantes do cristianismo no sertão maranhense

Pode-se observar, em quadro traçado por Pereira Filho (2020), que, no início da república, fim do século XIX, a economia maranhense não alcançara um nível de dinamismo econômico correspondente ao que ocorria no centro-sul do Brasil. Enquanto aquela área passava por uma fase de reinvestimento dos capitais advindos da atividade cafeeira, o Maranhão ainda vivia ao sabor de um desenvolvimento acanhado e esparso, ainda motivado pela desagregação do sistema escravista.

De acordo com Pereira Filho (2020), a considerar a primazia econômica de São Luís, com exceção de Caxias, Codó, Pindaré e Monção, por exemplo, não havia outras regiões do território maranhense em que a atividade fabril já houvesse se estabelecido e, por conseguinte, o complexo de serviços e atividades que vão à reboque desta também não existia.

O processo de colonização do território, grosso modo, em ordem cronológica, pelos séculos anteriores havia se encarregado de consolidar a ocupação e a maior dinamicidade

econômica desses polos em detrimento de outras regiões do Maranhão. Eram mais destacados, entretanto, São Luís, a capital, e Caxias.

Por outro lado, o todo representado pelos “Sertões dos Pastos Bons”, no período retratado pelo quadro que traçou Pereira Filho (2020), era ainda caracterizado por ser uma espacialidade cuja tarefa de ampliar os domínios da sociedade não indígena era algo a se consolidar. Havia centros importantes, até mesmo destacados por Abranches (1993) na narração de seu trajeto, como Grajaú e Barra do Corda, cujas características diferiam muito, em termos de desenvolvimento, das de outras cidades já mencionadas.

Nestas cidades e em algumas outras recorrentemente o segmento da população não indígena, por todo o século XIX, como já explicitado em Everton (2021) e na documentação constante na APEM e em periódicos, expressava grande ressentimento com a permanência das dificuldades de penetrar no sertão, ainda que essa penetração tivesse outras finalidades.

Basicamente, a inexistência de uma atividade fabril mais dinâmica dessa região era compensada pela existência de atividades agropastoris que, se não eram de tão grande vulto, alimentavam relações econômicas de certa monta há muito tempo, como se constata em Pereira (2007) e Pacheco Filho (2016). Observe-se que essas relações tinham como passagens os rios da região, por exemplo o Mearim – como também o aponta Everton (2021) – e o Grajaú.

Um dos grandes empecilhos, contudo, para que essas atividades, mesmo as agropastoris, se espalhassem pelo território dos sertões, mais especificamente nesta porção do centro-sul maranhense, era a ainda densa presença dos povos indígenas, que, mesmo a despeito das iniciativas ocorridas ao longo dos anos 1800, permaneciam nessas paragens.

Progressivamente, como analisa Cunha (1992), as relações conflituosas entre indígenas e colonizadores, sobretudo ao longo do século XIX, foram deixando de ter como pano de fundo o desejo e a necessidade do uso da mão-de-obra dos nativos, como ocorreu séculos antes. As relações passaram a ter como razão o desejo e a necessidade de ocupação de territórios para que fosse possível ampliar as fronteiras da colonização.

Sobre o sertão maranhense, o caso dos Tentehar-Guajajara de Barra do Corda e região, sublinhe-se, provavelmente tem como explicação para as suas relações conflituosas com os demais sujeitos históricos tanto uma razão quanto outra, considerando o que analisa Cunha (1992).

Considerando que a república manteve algumas indefinições quanto à política indigenista, sobretudo nas primeiras décadas, que antecederam à criação de um serviço especificamente destinado a essa finalidade, mais uma vez foi preservado o padrão de lançar

mão de parcerias com ordens religiosas que pudessem responder pela missão de “civilizar os selvagens”, para usar a expressão da época.

A Constituição de 1891 refletiu, no que diz respeito à problemática do trato com os povos originários, o binômio de pensamento que o Estado e os não indígenas já possuíam desde suas origens. Omitia-se qualquer possibilidade de interferência e de proteção por parte do governo republicano e, para completar, essa Carta ainda sancionava mais uma vez a ocupação de territórios pertencentes aos indígenas. Seu artigo 64 estabelecia que:

Art 64 - Pertencem aos Estados [sic] as minas e terras devolutas situadas nos seus respectivos territórios, cabendo à União somente a porção do território que for indispensável para a defesa das fronteiras, fortificações, construções militares e estradas de ferro federais.

Embora não sancionasse de maneira explícita a ocupação dos territórios indígenas, há reflexões importantes a se fazer. Primeiramente, porque, se, por um lado, não estimulava aquela ação abertamente, também não adotava qualquer medida restritiva quanto à penetração dos não indígenas nessas áreas.

Em segundo lugar, porque, quando falava em terras devolutas, essas majoritariamente eram territórios indígenas. Assim, estabeleceu-se um entendimento segundo o qual toda essa espacialidade não ocupada pelas fronteiras da colonização correspondia a esse conceito legal de terras devolutas, estando passível de ações dos estados que, em geral, atuaram em desfavor dos indígenas.

A propósito, a ausência de uma legislação específica que tratasse de uma política indigenista pode ser considerada como mais um traço das continuidades que Pereira Filho (2020) chama de transição conservadora, ao se referir à passagem da monarquia para a república no Brasil.

Nessa omissão, e por sua causa, um “novo-velho” problema: as flutuações legais sobre os indígenas. Ocorreu, até mesmo, com certa frequência, uma indefinição e até, por vezes, omissões na necessidade de agir (sobretudo, quando em favor dos povos originários) ou invasões de competências, entre a União e os governos estaduais.

Porém, considerando que, de acordo com o artigo 64 da Constituição de 1891, “as minas e as terras” pertenciam aos estados, foram esses entes que assumiram algumas ações que abarcavam não apenas os espaços, mas também os povos que neles viviam. Evidentemente, com a conivência do governo federal, que consentia tal medida, o governo do estado do Maranhão, na década de 1890, remeteu uma demanda à ordem capuchinha, requerendo sua

presença neste território para cuidar do processo de assimilação dos povos indígenas pelos não indígenas.

Neste sentido, é relevante mencionar que havia, do ponto de vista ideológico, certa contradição nessa aproximação em relação aos religiosos e na execução de um projeto cristão-civilizatório, considerando as bases positivistas em que foi assentado o modelo de república que se instituiu no Brasil.

Guagliardi (1989) destaca o lugar do positivismo naquele cenário e a influência entre os militares que levaram a cabo o golpe que pôs fim à ordem monárquica no Brasil. Nessa perspectiva, após o surgimento dos Estados Unidos do Brasil, a adoção posterior da “ordem e progresso” como lema possibilita o entendimento da projeção do pensamento positivista naquele projeto de “novo” país.

Na ótica do positivismo, em sua busca pela compreensão do mundo e de todos os fenômenos como algo pertinente exclusivamente ao campo científico, via-se a existência de dois elementos que se complementam e que tornam inteligíveis os processos: a estática e a dinâmica. De certa maneira, eles também compreendem a ideia de ordem e progresso, cerne dessa escola de pensamento.

Nesse aspecto, a estabilidade, a hierarquia, a harmonia social dos sujeitos e classes sociais estaria representada na estática e esta, por sua vez, naquele lema, assumia o sinônimo de “ordem”. Por outro lado, a dinâmica corresponderia ao conjunto das ações da humanidade e, portanto, correlaciona-se à ideia de levar ao “progresso” ou representaria o próprio.

Dessa maneira, pela ciência, pela constante evolução, avalizada pelo percurso dos três estados propostos pelo positivismo, “estática e dinâmica”, “ordem e progresso”, em consonância com a própria dimensão humana, devem possibilitar o domínio absoluto do homem sobre a natureza, tendo como fim o bem-estar social.

Assim, para essa escola de pensamento, havia o ideal de que o conhecimento científico, em sua totalidade, pudesse avançar, trazendo os trabalhos dessas ciências em concomitância para uma espécie de estágio supremo, superando os dois iniciais. Para que ele se concretizasse, esse estágio positivo, seria preciso que se consolidasse uma “sociedade científica”, desapegada de quaisquer amarras de forças consideradas anacrônicas, tidas pelo positivismo como partes dos estágios teológico ou metafísico. As concepções religiosas e o universo de representações e instituições que a elas se relacionam fazem parte desses patamares “antiquados”, segundo tal concepção.

Desta forma, pensar na adoção de um projeto cristão-civilizatório (civilizatório sendo compreendido como incorporador dos Tentehar-Guajajara; e cristão sendo compreendido como

trabalho da ordem capuchinha) em um panorama no qual o pensamento fundante pretendia superar quaisquer “entraves” que um pensamento não científico pudesse representar surge, de fato, como algo aparentemente paradoxal. A intelectualidade (ligada ao exército) que forneceu a base ideológica dessa nova fase desejava propagar um repertório de ações baseadas no cientificismo e afastadas da religiosidade.

Ainda assim, foi necessário, dadas as condições estabelecidas pela Constituição de 1891, lançar mão da presença de ordens religiosas na missão de assimilar as populações indígenas do Brasil. A inexistência de uma legislação específica que orientasse, naquele momento, ou disciplinasse esse processo explica em parte essa questão. Outro ponto que justifica essa demanda é a “inexperiência” das instituições estatais nessa missão.

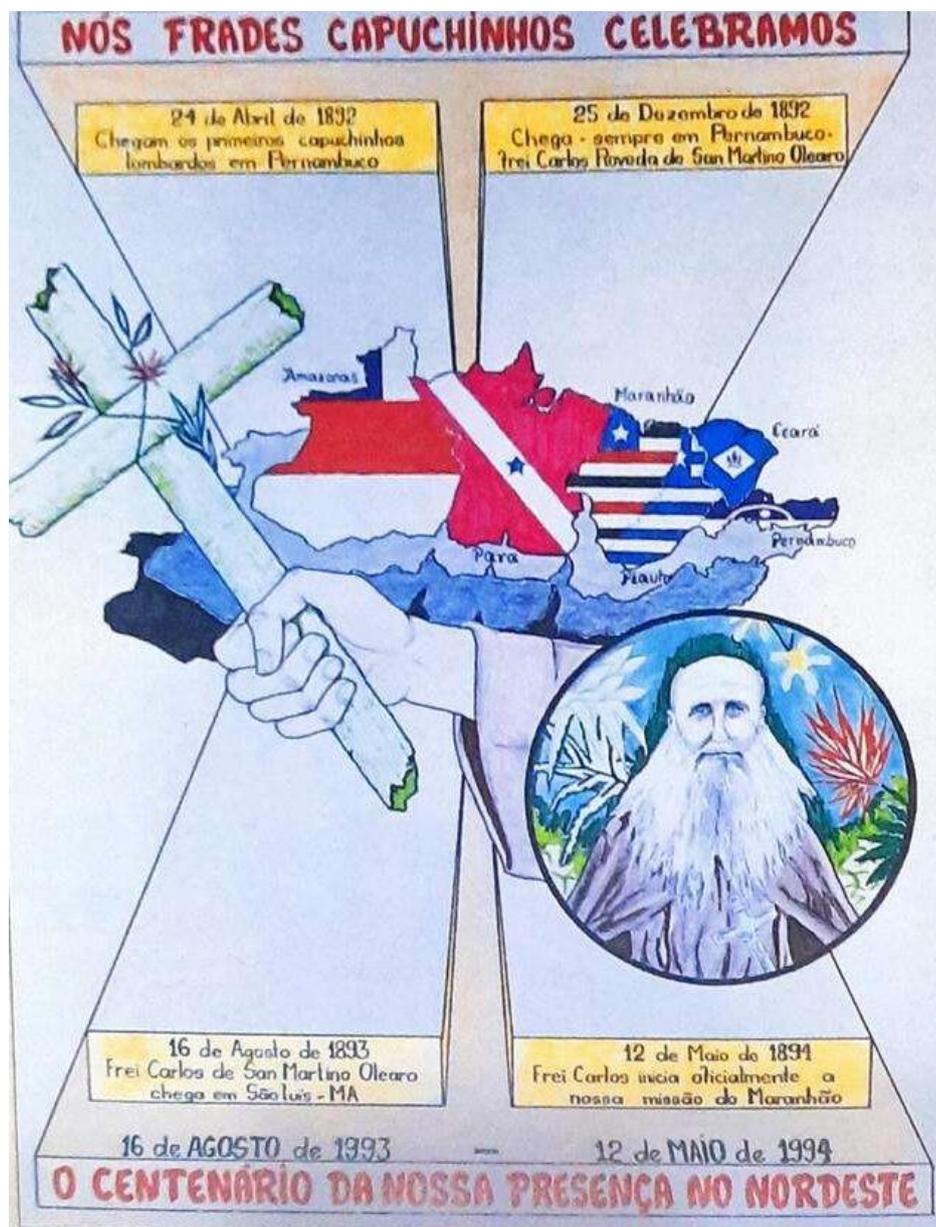
Especificamente para o Maranhão, essa Carta Constitucional e particularmente o seu artigo 64 explicam a presença da ordem capuchinha no território do estado, na década de 1890, na região centro-sul dessa espacialidade. Ao mesmo tempo em que determinava o controle dessas terras pelos estados, a Constituição não disciplinava a forma como deveria ocorrer o processo de incorporação dos indígenas. Assim, o governo maranhense viu na presença desses religiosos a oportunidade para cumprir tal missão.

Não dispondo de pessoal dotado dessa expertise, sem uma orientação oficial da União e sem a experiência para o trabalho com as populações indígenas, cabia ao estado do Maranhão remeter essa tarefa aos capuchinhos provenientes da Lombardia. Um modelo de funcionamento estatal que se separava, à sua feição positivista, da igreja e de instituições religiosas, dado o contexto, procurava apoio em uma ordem religiosa.

Assim, a chegada dos capuchinhos provenientes da Lombardia, Itália, de certo modo se confundiu com a tarefa de promover a expansão das fronteiras da “civilização” no norte do Brasil. Como já se mencionou, a necessidade de redimensionar as ações de “civilização” dos indígenas coincidia, naquele momento, com a reestruturação interna promovida naquela ordem religiosa, na década anterior. Essa reestruturação, entre outras ações, determinava a expansão da presença desses sujeitos, descentralizando a administração e dividindo-a em regiões mais longínquas.

Tendo como finalidade a formação dessas missões, os capuchinhos formaram núcleos de sua presença em vários locais, destacando-se: Amazonas, Ceará, Maranhão, Pará, Pernambuco e Piauí. Desses, nas obras da ordem capuchinha, como a organizada pelo frei Cuter, as experiências paraense e maranhense são relatadas com maior ênfase. Abaixo, cartaz da época faz alusão a essa presença e aos locais destacados.

**Figura 1:** Centenário da presença da ordem capuchinha no Brasil



**Fonte:** Reprodução de cartaz comemorativo, alusivo ao centenário da presença da ordem capuchinha no Brasil. Disponível na obra organizada por Dom Francisco Cuter. p. 35.

A princípio, a presença dos capuchinhos deveria se organizar com base em uma liderança estabelecida em Pernambuco. Porém, alguns fatores se conjugaram no sentido de fazer com que seu trabalho missionário, na prática, o dito Projeto Cristão-Civilizatório, tomasse outros destinos. Santiago (2002, p. 6-7) afirma que:

Mediante pedido feito explicitamente no ano de 1891 por parte do Governo da Nova República, que reclamava a presença de missionários para iniciar “missões indígenas” ao longo do Rio Amazonas, preparava-se a vinda dos Capuchinhos Lombardos para o Maranhão. O Definitório Geral, interpelado também pela Autoridade eclesiástica,

pensou em convidar a Província de Milão que assume o compromisso. No dia 12 de janeiro de 1892, a Santa Sé ou a Sagrada Congregação para Assuntos Extraordinários oficializa todo projeto e, no 24 de abril de 1892, depois de um período de preparação missionária que incluía também história e cultura brasileira, chegam ao Brasil seis frades lombardos. Eles eram 4 sacerdotes e dois leigos. Fr. Vítor de Martinengo, Fr. Mansueto de Peverenza, Fr. Samuel de Serengno, Fr. Emiliano de Ganglione e Fr. Daniel de Clusone. Chegaram em Pernambuco, Prefeitura Religiosa confiada agora à Província de Milão, que deverá servir de apoio para a missão entre os índios. Após a chegada deste primeiro grupo, chega também, no dia 25 de dezembro de 1892, Fr. Carlos de San Martino Olearo. Mas surgem três fatores que irão fazer com que os frades se organizem um pouco diferentemente. O primeiro fator é que o novo governo de Floriano Peixoto abandona o projeto de catequese da região amazônica. O segundo é que em 1892 é erigida a diocese de Manaus, desmembrando-a da diocese de Belém, com a qual os frades tinham encaminhado os primeiros contatos. E o terceiro: surgem incompreensões entre o Prefeito Apostólico de Pernambuco, Fr. Gaetano de Messina e os missionários lombardos, em razão do diferente modo de pensar e programar sua presença e atividade. (...) Os missionários lombardos pensam (...) na prefeitura apostólica preferencialmente como ponto de apoio para futura missão entre os povos indígenas da região amazônica, embora no momento ainda não existissem perspectivas claras. Assi, Fr. Carlos decide ir ao Maranhão aonde chega no dia 16 de agosto de 1893, a fim de estudar com o Bispo do Maranhão e do Piauí o estabelecimento dos frades nesta diocese, o seguindo, logo depois, outros frades. O apoio encontrado em São Luís por parte do Bispo torna-se para Fr. Carlos a condição ideal para poder esclarecer e programar a missão que tanto desejava. Fr. Carlos começa a esboçar um plano de catequese indígena e chega à conclusão que, para realizá-lo de maneira mais viável, é aceitar a assistência pastoral das paróquias localizadas perto de aldeias de modo que sirvam de ponto de apoio junto aos índios. Pensa, portanto, em Barra do Corda e em Turi-Açu como lugares mais favoráveis.

Para a compreensão do percurso da instalação do projeto cristão-civilizatório entre os Tentehar-Guajajara do Maranhão, é necessário refletir sobre alguns pontos presentes no processo há pouco descrito. Primeiramente, a intencionalidade da presença da ordem capuchinha. As diretrizes dessa congregação estavam presentes em um estatuto aprovado em 1887, segundo Santiago (2002), que continha, entre outras determinações, como já mencionado, ampliar a presença missionária em diversas regiões.

É um fator interessante pensar que essa diretriz se sobrepõe inicialmente à própria possibilidade de uma demanda estatal para a implantação daquele projeto cristão-civilizatório, pois apesar da alegada solicitação inicial, na presidência de Floriano Peixoto se descontinua tal demanda e, mesmo assim, Carlos de San Martino Olearo, líder dessa ordem, resolveu negociar a vinda ao Maranhão, para o que contou com o apoio de autoridades religiosas, inicialmente, e de autoridades político-administrativas, posteriormente.

De forma concomitante ao desejo do Estado e das autoridades eclesiásticas, por certo, havia interesses econômicos importantes que concorriam para justificar a presença capuchinha nestas paragens. Algumas experiências econômicas reputadas como exitosas (das quais se destaca o Engenho Central São Pedro) podem ser enfatizadas como modelos a serem seguidos por outras experiências e por “missões civilizatórias”. Além disso, de certa maneira, até

justificavam a presença de congregações religiosas devido à necessidade demandada pela densa presença de indígenas.

Considerando o corte espacial da presente pesquisa, o planejamento da presença dessa ordem religiosa em Barra do Corda ganhou ampla reverberação na imprensa maranhense. É possível dizer que os periódicos da época – particularmente dois deles: a Pacotilha e o Diário do Maranhão – eram veículos em que frequentemente constavam informações, comunicados oficiais, editoriais e colunas de opinião relacionados à empreitada dos lombardos. Contra e/ou a favor!

De acordo com Pereira Filho (2020, p. 225), o Engenho Central São Pedro, em Pindaré Mirim, havia sido fundado em 1880, com primeira safra em 1884. O Jornal Diário do Maranhão, em suas páginas, registrava os relatórios dessa empresa e, por várias vezes, produzia conteúdos que reforçavam sua importância como fator de desenvolvimento naquela região e no próprio processo de incorporação à “civilização” dos sertanejos e dos indígenas da região em que estava localizado o referido empreendimento.

Na edição do dia 4 de dezembro de 1896, em um desses relatórios publicados no Diário do Maranhão, a direção da empresa comunicava aos acionistas dados patrimoniais e financeiros daquele exercício, bem como falava sobre a produtividade daquela lavoura canavieira. Ademais, tratava de atos administrativos e de dificuldades de obtenção de mão-de-obra e celebrava o sucesso das ações da também denominada “Companhia Progresso Agrícola” em alguns aspectos. Por fim, projetava ambiciosas metas para o futuro da empresa.

Realizando-se a devida e metódica escolha no interior do vasto lavrado naquele edital das páginas do Diário do Maranhão, dentre as questões que dialogam com esta pesquisa, o emprego da mão-de-obra dos sertanejos não indígenas era mencionado como de difícil adoção devido à alegada indolência daquelas pessoas, condicionada à exuberância natural do lugar<sup>44</sup>. O relatório fala da “facilidade da vida na região do Engenho central pela abundância de peixe no Rio Pindaré e de caça nas matas” como fatores para tal desinteresse pelo trabalho.

Ainda assim, a empresa catalisava a produção e o trabalho daquelas pessoas, que tinham nela – de acordo com o que se interpreta da descrição da direção da empresa naquele relatório – um importante centro dinamizador da economia local. Paralelamente a isso, era tida como promotora da “civilização”, que também se estendia àqueles que eram tratados nesse documento como uma espécie de síntese do sucesso do Engenho Central e de suas ações.

---

<sup>44</sup> Região do Vale do Pindaré.

No referido relatório, afirma a direção da empresa diversos casos em que foram convidados indígenas para viverem próximos ao Engenho Central. Assim, devia ser pago um preço padrão pela sua produção, em pequenos lotes de terras a serem cedidos a eles, e por seu trabalho. No documento, relatam-se casos em que a procura por tal relação empresa-indivíduo partia dos indígenas.

Naquele relatório, o processo civilizatório, isto é, a possibilidade de incorporação dos indígenas à estrutura socioeconômica local, é tratado como uma benesse outorgada aos “infelizes selvagens”. Acessariam a essa “civilização” não só por meio da exploração de seu trabalho e da retribuição que deveriam receber por tal desempenho, mas também pela investidura em patentes simbólicas, como a de capitão, como menciona o relatório, e sobretudo pela incorporação à fé cristã.

Dessa forma, na visão do documento, para alcance dos benefícios que entendiam poder ter os indígenas aparentemente, não apenas como profissão de fé (ou quem sabe, simulacro desta), mas como simbologia dessa nova identidade “civilizada”, pediam para ser batizados e, assim, incorporados à fé cristã. Isso nem sempre era fácil, até mesmo devido à ausência, naquela região, de religiosos que cumprissem essa missão de evangelização. Há um conteúdo inequivocamente cristão-civilizatório.

Consta, naquela edição de O Diário do Maranhão, que um gerente da empresa, ao ser solicitado por alguns indígenas que se lhes desse o batismo cristão, o teria feito à moda do batismo no Rio Jordão, sendo ele próprio, ainda que não investido de autoridade eclesiástica para tal, o oficiante de tal cerimônia batismal. Lê-se, em outro ponto da edição de 4 de dezembro de 1896, sobre a importância dos indígenas para as pretensões de futuro da companhia:

Sem embargo das dificuldades actuaes, consideramos esta empreza como uma das de melhor futuro, e de certo assis se tornará, se introduzir os projectados melhoramentos na fabrica e na lavoura, e se for conseguida a colonisação dos índios, com a qual ficará, em pouco tempo, resolcvido [sic] o problema da falta de braços.

Considerando o contexto em que foi escrito e o fato de ser ainda, relativamente, recente a chegada dos capuchinhos lombardos ao Maranhão, além das notícias do processo de instalação da missão dessa congregação em Barra do Corda, amplamente divulgada na imprensa da época, o mencionado relatório convida o frei Carlos de San Martino a conhecer a empresa, a região e o trabalho ali feito. O propósito era o de reproduzir uma missão com as características da que estava sendo implementada na região centro-sul. Dizia o relatório em O Diário do Maranhão:

Quando os infelizes selvagens assim procuraram a civilização [sic], seria uma iniquidade e grande falta de patriotismo e humanidade se deixássemos de aproveitar tão boas disposições; e para assegurar bom êxito da visita as aldeias dos índios, julgamos conveniente convidar ao ilustríssimo missionário Sr. Frei Carlos de São Martinho para ir em companhia de nosso gerente, pois é sabida a prodigiosa influência que nos selvagens exercem a cruz e o hábito religioso.

O pensamento expresso nessa parte específica do relatório revela a reminiscência da ideia de que o processo civilizatório que os não indígenas esperavam estabelecer deveria ser capitaneado por agentes religiosos. Considerando o lugar de onde se emite tal posicionamento, vê-se que a realidade projetada deveria ser construída com a docilização de corpos, como o descrito em Foucault (2008), por meio de um projeto cristão-civilizatório.

Era como se fosse naturalizada a ideia de que a introjeção da religião cristã, adensada pela sua doutrina, pelos seus ritos, pelos seus símbolos e pela sua disciplina, fosse capaz de fazer surgir os sujeitos de que aquela estrutura econômica necessitava. Civilizar aqueles indígenas seria, simultaneamente, torná-los dóceis, obedientes e produtivos. Nesse propósito, as ordens religiosas e seus destacados membros, como Carlos de San Martino, tinham papel fundamental, tanto que o autor prossegue na mesma nota do jornal:

S. Rvm<sup>a</sup> acolheu bem o nosso convite, prometendo-nos de empenhar-se para obter do superior de sua ordem religiosa a necessária licença para fundar no Engenho Central uma missão ou colônia de índios, administrada por alguns religiosos, que mandaria vir da Itália, habilitados para a educação e ensino da religião e trabalhos agrícolas, que serão pagos por esta Companhia por preços razoáveis; e quando a colônia ou missão tiver bastante gente, mandará vir algumas irmãs de Caridade para cuidarem da educação das meninas índias, de modo que, no fim de poucos anos, possam constituir-se famílias honestas e com hábitos de trabalho. Idea grandiosa é esta, sem dúvida nenhuma, e por sua realização fazemos os mais ardentes votos. Como dissemos, o ilustrado Sr. Frei Carlos acolheu nosso convite para ir com o nosso gerente visitar as aldeias dos índios; e achando-se então (era princípio de agosto) de partida para Barra do Corda, prometeu-nos de atravessar as mattas do Grajahú e vir pelo Engenho Central para aquele fim. Com efeito, S. Rvm<sup>a</sup> ficou agradado do nosso engenho, reconhecendo que sua prosperidade só depende de um bom serviço agrícola; e, contando obter do seu superior a solicitada licença para a fundação da missão, pediu-nos que mandássemos fazer uma roça de cereaes, para a primeira alimentação dos índios, e construir um barracão para alojamento provisório dos mesmos índios e dos religiosos, cujas despesas poderão ser reembolsadas à Companhia pelos serviços dos índios. S. Rvm<sup>a</sup> conta de obter do Estado algum auxílio para as despesas de construção das casinhas para a instalação definitiva da colônia. (...) Se já não existissem na Barra do Corda provas do amor que o ilustrado Frei Carlos vota à civilização dos infelizes índios, bastaria sua abnegação em atravessar as matas virgens do Grajahú até o Engenho Central, soffrendo privações de toda a espécie e pondo sua vida em perigo à mercê das feras para desempenhar-se do compromisso tomado comnosco, bastaria isso para lhe dar o direito à nossa admiração e aos nossos agradecimentos, os quaes lhes consignamos em nome da civilisação e dos futuros interesses que esta Companhia poderá ter com a fundação da projectada colônia, na qual temos muitas esperanças, porque poderá ella naturalmente em pouco tempo resolver o problema de falta de trabalhadores no Engenho São Pedro.

Para Guagliardi (1989) e Cunha (1992), o século XIX foi presenciando a sobreposição do interesse, constante nas leis, do processo civilizatório mais pronunciado sobre os territórios indígenas que sobre a sua mão-de-obra. No fim dos oitocentos, consolidava-se a República como uma forma “modernizante” de sistema político, jurídico, ideológico e demandante de um outro arranjo social que, certo modo, também deveria dar conta da assimilação dos povos indígenas, tal como se propunha sua incorporação como mão-de-obra nos serviços do Engenho Central.

Este documento demonstrava, ainda, que o projeto cristão-civilizatório que deveria predominar no Maranhão poderia ter um duplo objetivo. Sem perder de vista a importância da ocupação das terras, muitas já incorporadas e devendo ser “cedidas” aos indígenas a título de usufruto, com a produção devendo ser vendida ao engenho cedente/contratante, provavelmente de forma exclusiva, a propósito, observa-se uma preocupação ainda mais relevante com a escassez de mão-de-obra nesse empreendimento, devendo ser a presença de frei Carlos a própria representação do projeto cristão-civilizatório já plenamente em curso naquele momento.

Segundo o relatório, os capuchinhos tinham experiência em responder a demandas urgentes, sob o ponto de vista da própria ordem capuchinha, do Estado, dos interesses econômicos da empresa e, por conseguinte, dos não indígenas. Dizia a coluna de O Diário do Maranhão que eles seriam capazes de criar um projeto de educação, ensinar religião e técnicas agrícolas. Na prática, tudo o que era necessário para a docilização daqueles corpos.

Ainda assim, é conveniente salientar que o documento, por sua própria natureza, deixa de fora os prováveis inúmeros casos de ataques ao engenho, de abandono do trabalho e das terras cedidas pela companhia. Essas eram formas recorrentes de “agência” nas ocasiões em que projetos como esse envolviam as populações originárias. Por outro lado, pode-se apontar que, em suas “agências”, muitos indígenas também preferiam, como relatado no documento, adentrar e se adaptar àquela estrutura. Ainda na citada coluna de 4 de dezembro de 1896, pode-se ler:

Por ocasião de nossa última visita ao engenho, em meado de Setembro, encontramos lá outro chefe indígena, acompanhado por sua mulher e por um companheiro. Conversamos com elle pois explicava-se bem na nossa língua; convidamol-o a vir com sua gente ser lavrador no engenho, onde seus serviços seriam pagos a dinheiro, e como prova da sinceridade do nosso convite, oferecemos-lhe a distinção que o governo costuma conceder a pessoas de sua qualidade. Respondeu-nos que não tinha dúvida em mudar-se para o engenho central, uma vez que lhe déssemos terras separadas dos christãos para os seus trabalhos e mostrou visível contentamento pelos nossos oferecimentos. Disse ele chamar-se – João Piato da Costa – Este nome, por si só, indica o desejo de civilizar-se.

Considerando, objetivamente, a situação destacada no relatório, salta aos olhos o fato de que expressa o deslocamento do lugar do sujeito mencionado, *João Piato*, que não era arredio, nem fugidio, tampouco atacava a companhia e, menos ainda, era dócil, no sentido da passividade.

O documento mostra que esses sujeitos, por uma questão de “agência”, também iam voluntariamente viver nesses locais porque, dadas as condições objetivas da época, poderia haver possíveis “facilidades de sobrevivência”. Pode-se inferir que esses sujeitos estariam, uma vez inseridos nessa estrutura, menos desprotegidos da violência dos não indígenas, dada a égide da omissa Constituição de 1891.

É possível também, com base na interpretação do documento, avaliar que as promessas de distinção social, sobretudo a sujeitos mais aculturados, lhes provocavam alguma sedução. O indígena em questão “comunicava-se bem” em português, indicando um processo mais extenso de interação com os não indígenas, o que pesava, muito provavelmente, na aceitação de títulos e distinções atribuídos a ele com base em critérios desse *corpus* social. Essa era uma maneira de ressignificar sua realidade e sua identidade, mas, mais do que isso, de negociar as suas relações no cotidiano. Os casos dessa natureza não parecem ser isolados.

### 3.3.2. Os capuchinhos e o projeto cristão-civilizatório em Barra do Corda

Como já se discutiu, não seria a presença capuchinha sob a insígnia republicana a primeira experiência em terras barra-cordenses. À época da direção de De Loro na diretoria parcial da região e da fundação da colônia Dous Braços, na Terra Indígena Canabrava, os capuchinhos deram a essa congregação, assim como a outros elementos sociopolíticos da época (autoridades, indígenas, sociedade local), expectativas de como poderia ser uma nova empreitada nesse lugar.

Desejando avançar na colonização do sertão e repetir o alegado sucesso da experiência na região do Vale do Pindaré, o governo maranhense não apenas realizou contatos com os capuchinhos que se instalavam no Norte-Nordeste do Brasil, como passou a subvencionar sua presença, no que tangia à introdução da missão em Barra do Corda.

Entre as publicações de *A Pacotilha* e de *O Diário do Maranhão*, no início da década de 1890, podia-se acompanhar um posicionamento mais reticente e crítico do primeiro periódico acerca dessa ação e da participação dos governadores do estado. Mesmo após a missão já ter sido implantada, ainda se podia observar críticas ao apoio dado pelo governo maranhense ao

projeto liderado pelos Capuchinhos. No caso do segundo jornal, que era uma espécie de Diário Oficial, geralmente medidas para a introdução da missão religiosa na região eram saudadas com empolgação.

Ao se referir à fundação da missão, Monza (2018) caracterizou a aquisição de terras que se tornariam São José da Providência, que ficou mais conhecido como Alto Alegre. Após inúmeras referências à presença da ordem no sertão e à defesa da necessidade de fundar uma colônia, Monza (2018, p. 47-48) menciona, além do “devido processo legal” para a ocupação do local, dois grandes empresários e proprietários residentes no município à época: Manoel Salomão e Raimundo de Melo, o “Raimundo Cearense”.

Padre Carlo sabia que, na distância de aproximadamente 14 léguas da Barra do Corda – equivalentes a 94 km – ficavam as aldeias de Canabrava, Coco, Jenipabu e Nanu, habitadas por selvagens da tribo dos guajajaras, e que, não muito longe, ficavam outras aldeias, habitadas pela tribo dos gaviões. Seu desejo foi, então, estabelecer os seus religiosos num centro em que pudessem atender a todos, sem necessidade de longas e intermináveis viagens. Ele manifestou tal desejo, e logo ficou sabendo que na Barra do Corda achava-se um certo Manuel Salomão, o qual, juntamente com outro senhor chamado Raimundo de Melo, possuía terrenos em Alto Alegre, e que, solicitados, poderiam vendê-los para a Missão. O lugar foi julgado correspondente à finalidade que o sacerdote tinha em mente. Após as devidas tratativas, e observadas todas as formalidades legais, a propriedade passou, mediante pagamento, para a Missão. Feitas instâncias junto ao governador, que naquele tempo era o senhor Carvalho Branco, disposto à civilização dos selvagens, este cedeu uma légua de terra para cada lado da casa que seria levantada, além de meia légua de terra ao redor de cada aldeia, deixando para a Missão a livre administração e os frutos da área, sob condição de serem usados para o sustento e a educação dos pequenos selvagens. Afora uma pequena parte, aquelas terras eram cobertas de mata virgem, mas de conhecida fertilidade, e tinha-se por certo que, uma vez desmatados e arados os terrenos, neles facilmente se plantariam cana-de-açúcar, café, algodão, legumes, cereais e frutas variadas.

O trecho em destaque, por variadas razões, é um importante registro para a análise do que ocorreu durante o projeto cristão-civilizatório. Há questões de foro econômico, legal, cultural e político a serem levantadas e, pelo menos, salientadas, com base no relato de Monza.

Sob o aspecto econômico, destaca-se a presença de Manoel Salomão, comerciante que, segundo Brandes (1994), tinha origem árabe e durante muitos anos foi um dos mais importantes empresários da região, atuando em ramos que iam de fazendas à navegação no rio Mearim, passando pela atuação em atividades de concessão de crédito e, provavelmente, patronagem com os indígenas da região. O outro senhor mencionado, “Raimundo Cearense”, deve ter chegado à região como outras dezenas ou centenas de pessoas emigradas de regiões semiáridas, como o interior do Ceará, e era um destacado proprietário de terras.

Santos e Faria (1991), ao entrevistarem o intelectual barra-cordense para seu livro “O Massacre de Alto Alegre”, obtiveram daquele historiador a informação de que as terras

vendidas por “Raimundo Cearense” não lhe pertenciam de direito e que acabaram sendo usurpadas de um território de propriedade dos Tentehar-Guajajara.

Everton (2024), ao produzir sua pesquisa acerca das memórias Tentehar-Guajajara a respeito do Conflito de Alto Alegre, entrevistou o cacique Celestino, na Aldeia Crioli, local onde aconteceu o embate, em 1901. Por ocasião da entrevista, o ancião relatou que a história do Alto Alegre havia começado no mercado de Barra do Corda, com o “Raimundo Cearense”.

Esses posicionamentos demonstram que a legalidade advogada por Monza (2018) é questionável e que, desta maneira, não apenas os métodos empregados na missão e os fatos das histórias pessoais dos indígenas envolvidos no futuro ataque explicam a tragédia, mas também o acúmulo de diversos problemas ao longo do caminho, até mesmo este, de foro econômico e territorial.

Custódio (2020) avalia que a permanência dos capuchinhos em São Luís e a sua trajetória, em variados locais, até a sua chegada ao interior, foi um processo planejado com o intuito de trabalhar a evangelização e o controle no sertão, especificamente em Barra do Corda, onde passaram a controlar a paróquia. Os religiosos dessa congregação viviam nas comunidades dos Tentehar-Guajajara com o objetivo de lhes ensinar o idioma e a religião e, assim, civilizá-los.

Monza (2018) aponta que o lugar do Alto Alegre foi considerado “correspondente” aos interesses da missão, por se localizar entre Barra do Corda e Grajaú, nas proximidades de inúmeras aldeias. De lá, seria possível atrair tanto indígenas quanto não indígenas para o seu trabalho de catequese.

Ao fim, seria um trabalho no qual os capuchinhos desejavam, a todo custo, a substituição do sistema de crenças e de valores dos Tentehar-Guajajara por outros sistema e valores, expressos, de acordo com Gomes (2002, p. 267), nas suas ações missionárias e, em particular, nas correspondências da ordem. Diz o autor que:

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 regionais, 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, ficaria sujeito ao devido castigo.

Ao se referir de forma enfática à aquisição do terreno para a missão, sob todas as alegadas condições de legalidade, Monza (2018) justificava a boa-fé dos capuchinhos em seu

projeto, mas, evidentemente (até devido ao momento e ao lugar de onde falava), deixava de lado a visão das agências Tentehar-Guajajara em meio a esse processo, quando desconsiderava que a propriedade da terra era deles e, mais do que isso, não estabelecia qualquer tipo de reflexão acerca de como a forma de uso da terra proposta pela missão de Alto Alegre iria impactar a cosmovisão e os costumes daquele povo.

Monza (2018) também fez questão de salientar o apoio governamental por meio da participação do governador do estado do Maranhão na empreitada. Há registros, nos periódicos utilizados nesta pesquisa como fontes, do impacto dessa ação, que gerou apoios e críticas.

Em meio à fase de implantação dessa colônia e do serviços prestados pelos capuchinhos, O Diário do Maranhão, como veículo da publicação de expedientes oficiais, no final de 1896, informava despacho exarado pelo governador Casimiro Vieira Júnior sobre a concessão de fundos para a aquisição de terras e para o funcionamento do local.

#### OFÍCIO DE 17 DE OUTUBRO DE 1896

Ao Senhor Inspetor do Tesouro Público do Estado,

Da quantia de 3:970\$610rs, de que trata o meu; officio de 3 de setembro último, autorizo-vos a mandardes 500\$ réis à disposição do Frei Missionário Frei Carlos de S. Martinho, a qual com aplicação ao Instituto Orphanologico de Monte Alegre, na cidade de Barra è nesta data oferecida por este Governo como recompensa aos relevantes serviços por ele prestados ao Estado com a colocação dos imigrantes italianos.

Em geral, O Diário do Maranhão, quando emitia posicionamentos acerca de ações dessa natureza veiculadas em suas páginas (incluídos relatórios, ofícios, editais), expressava apoio a essas iniciativas. Posição diversa desta possuía A Pacotilha. São ferrenhas as críticas encontradas neste último periódico acerca de diversas realizações do governo estadual e, particularmente, de iniciativas de financiamento e apoio à missão de Alto Alegre.

Exemplo dessas críticas foi o artigo publicado em 3 de março de 1897 e intitulado “A Mensagem”. Após dura crítica a propostas do que alega serem formas de malversação do erário em relação a um prédio (que a matéria afirma não ser público), o autor passa a criticar ferrenhamente o auxílio governamental à missão capuchinha e levanta suspeitas sobre suas intenções.

#### MENSAGEM

(...)

Não fica porém só nisso a forma com o o governa se manifesta sobre os interesses estaduaes. Ao lado d’essa despesa desnecessaria e não auctorisada a mensagem se refere a uma pretensão de Frei Carlos de S. Martinho, sobre terra devoluta, sem que, todavia, sobre ella emita parecer de modo franco. O Superior dos Capuchinhos que já montou uma colônia agrícola na Barra do Corda, onde estabeleceu um Instituto do Ensino, para creanças indigenas, que é contar da cerca da situação <<lhe seja assegurada a posse de meia legua de terra para cada lado da extensão de outra meia

legua contigua, ninguém possa se situar sem licença ou convenção com a direção do estabelecimento. É uma pretensão desarrazoada, como se vê, pelo seu simples enunciado, pois que importa na concessão de uma légua de terra para cada lado da cerca para a colônia de propriedade da ordem a cujo serviço se achão os capuchinhos no Estado. O Governo, como declara na mensagem, conferio à direção da colônia, por despacho de 11 de julho a vigilância sobre as terras adjacentes, afim de impedir que pessoas estranhas ali se vão estabelecer. Essa medida que, aliás, não applaudimos, não só porque pode importar em prejuízo de terceiro, como porque não vemos necessidade no isolamento desejado para o estabelecimento, foi julgada satisfactoria ainda e a direção da colônia quer mais alguma cousa, segundo a palavra oficial: quer ter o domínio dissimulado sobre uma légua de terra a contar da cerca, em todas as direções... Das duas uma: ou os frades querem a terra para cultivar-a ou arrendal-a em favor da colônia ou a querem para deixal-a inculta. No primeiro caso tratam de, sob outro nome, juntal-a à sua propriedade, ampliando-a de facio por essa forma, e então a questão não é somente afastar visinhos, mas aumentar praticamente o patrimônio; no segundo, a sua pretensão é impertinente, pois traduz um obstáculo a que terceiros possam cultivar a terra apetecida e tornal-a produtiva. Quer numa, quer noutra hypotese, trata-se de uma questão de costa a riba, como vulgo costuma denominar as pretensões desmedidas. Ventila-se uma questão de não pequena monta, a mais de um respeito e que pode ser de grande importância para o futuro. Entretanto a mensagem nenhuma palavra consigna a respeito, limitando-se a commetter a matéria á reflexão do Congresso.

Aparentemente, A Pacotilha reproduz as vozes dos proprietários e empresários interessados em salvaguardar para si a possibilidade de explorarem os recursos do território ocupado pela missão de São José da Providência. Os capuchinhos, por meio de officio enviado ao governador, reivindicavam exclusivamente para si esse território, assim como suas cercanias.

Não há, nesse editorial de A Pacotilha, qualquer conteúdo em referência aos métodos da missão no que diz respeito à forma de ação ou ao tratamento dispensado aos Tentehar-Guajajara sob a jurisdição e trabalhos dos religiosos daquele local, apenas se critica a possibilidade de “perdas a terceiros” devido ao monopólio que os capuchinhos passariam a exercer sobre a terra (e, talvez, sobre o trabalho daqueles indígenas, muitas vezes entendidos sob aquela mentalidade como uma extensão naturalizada da paisagem).

Entretanto, diante desse posicionamento de A Pacotilha, o superior da ordem, Carlos de S. Martinho, também se manifestaria em coluna enviada ao próprio jornal e publicada em 8 de março de 1897, fazendo referência à coluna veiculada pelo periódico dias antes. Na resposta, o religioso faz esclarecimentos acerca das suspeitas levantadas e apresenta resultados da missão. Reproduz-se trecho da missiva:

Ilmo. Senhor Redactor de A Pacotilha,  
Li no conceituado Jornal – A Pacotilha – em 3 do corrente um artigo com o título Mensagem onde há a referencia a minha Missão, que levam-me a pedir licença a V. S. Ilma de oferecer-lhe alguns esclarecimentos acerca do pedido que eu fiz de terras adjacentes ao Alto Alegre. A Missão dos Capuchinhos neste Estado fundou um instituto na Barra do Corda para os meninos guajajaras e canelas, aprendendo officios, primeiras letras e contas e deveres religiosos e civis. Já está se aprontando um instituto

para as meninas indígenas. A missão dos Capuchinhos comprou o sítio Alto Alegre entre as comarcas de Barra do Corda e Grajahu, onde estabeleceu uma colônia agrícola para os índios adultos, que já em numero crescido estão lá trabalhando e recebendo alguma instrução moral e civil. As terras que eu pedi em derredor do Alto Alegre são destinadas para as famílias índias que, com paciência e constância, esperamos incorporar a população civilizada e também para os indígenas que, bem educados, sahirem dos dois institutos acima mencionados. V. S. Ilma bem vê que para colocar tanta gente o pedido de meia legoa de terra devoluta não é desmedido nem desarrazoado. Nem aumentará patrimônio da Missão, pois está bem entendido que partilhará grátis as terras entre os índios. Já agora pagamos o trabalho dos índios a dinheiro como os Christãos: nosso fim é civilizar-los, formar famílias legítimas, proprietárias e trabalhadoras. Uma vez alcançado isso, não temos necessidade de recursos; a nossa Missão entregará ao Estado e a Diocese indígenas e christãos civilizados. Estou muito de acordo com o egrégio articulista de que o completo isolamento das colônias de índios não é plausível; e os cinco ou seis moradores que actualmente ocupam parte da outra meia legoa de terra devoluta, podem ficar bem certos que não serão prejudicados por nada. Antes é minha intenção chamar mais moradores; mas o Ilmo. Sr. Redactor conhece melhor do que eu o prejuízo que causaria a civilização dos índios a vizinhança de pessoas mal intencionadas. Eis o motivo da segunda parte do meu pedido. Até agora eu só recebi elogios pelo Instituto de Barra do Corda e pela Colonia do Alto Alegre e agradeço à própria Pacotilha que mais d'uma vez referio os louvores mais lisonjeiros e animadores que o Ilmo. Sr. Dr. Isaac Martins dos Reis, no periódico O Norte de Barra do Corda publicou com relação aos esforços da Missão dos Capuchinhos em vantagem dos pobres índios. O meu programma de civilização dos índios poderá malograr; mas ousou esperar que isso não acontecerá e que, pelo contrário, o Alto Alegre, como já disse a Imprensa da Capital, rodeado hoje de aldeias e mattas virgens, tornar-se-há, talvez, em menos de dez anos, uma boa povoação de indígenas civilizados.

Confiado na bem conhecida gentileza de V. S. Ilma. que se dignará a publicar no seu presadíssimo jornal estes ligeiros esclarecimentos, me assigno.

De V. S. Ilma. Sr. Redactor. Dmo. e Obgmo.

Frei Carlos de São Martinho.

O documento subscrito pelo superior dos capuchinhos no Maranhão, além de fornecer um posicionamento à comunidade leitora e de declarar as boas intenções da missão, no aspecto de não representar óbice aos interesses privados na região, demonstra que os intentos dos religiosos estavam em perfeita harmonia com o projeto da nascente república para os povos indígenas.

Em diversos momentos, na prática, São Martinho demonstra as características dos sujeitos que seriam “formados” naquela missão. Além de remuneração em dinheiro, como recebiam os não indígenas, os jurisdicionados do local recebiam instrução formal das letras, matemática e conhecimentos “religiosos e civis”, para se tornarem “pequenos proprietários”.

Era, em essência, o que aqui se convencionou denominar como projeto cristão-civilizatório. Por meio da catequese, do estímulo ao trabalho coordenado pelos frades e pelas freiras, e da inculcação de valores, os Tentehar-Guajajara da missão de Alto Alegre deveriam progressivamente dissolver suas relações com a sua identidade étnica e ingressar na sociedade não indígena nacional, sendo reconhecidos como “civilizados”.

Isso seria consolidado por meio de gerações formadas nas escolas indígenas, assim como de casamentos entre egressos dessas escolas (meninos e meninas) ou de casamentos deles com não indígenas (mestiçagem, que poderia “apagá-los” como etnia, pelo menos aos olhos da sociedade nacional). Dessa forma, o que Gomes (2002) pontuava se consolidaria, acerca do total desenraizamento dos Tentehar-Guajajara, extirpando-lhes suas noções de família, território, enfim, sua cosmovisão.

Diferentemente dos objetivos da missão, os elementos identitários que regem as vivências dos povos indígenas são profundamente arraigados a eles em sua formação, como se lê em Ramos (1988), Junqueira (1991) e Almeida (2010), ao discutirem questões como cultura, parentesco, economia, trabalho, território e outros aspectos que também para os Tentehar-Guajajara seriam frontalmente afetados e desfeitos.

Seria muito difícil aos religiosos conseguir atingir o seu intento sem que tivessem a compreensão (o que era praticamente impossível à época) da perspectiva de agência e da permanência das raízes culturais, étnicas e da cosmovisão dos povos indígenas. Ainda que, no processo de negociação de sua sobrevivência, inúmeros homens e mulheres tenham procurado a missão para morar ou para levar seus filhos, por entenderem alguma vantagem nisso, essa prática não invalidava – tampouco apagava – seu traço identitário étnico, o fato de serem e de quererem permanecer como Tentehar-Guajajara.

Além disso, a forma de captação de pessoas para essa missão, diferentemente da ideia segundo a qual isso ocorria de forma voluntária, era relatada pelos indígenas como sendo, praticamente, realizada por meio de raptos. Esses casos, além da violência inerente aos próprios atos, também originavam diversos problemas nas famílias Tentehar-Guajajara, até mesmo de ordem física. Não eram poucos os relatos de que as lactantes que tinham seus filhos levados adoeciam e morriam em razão de problemas nas mamas, como afirma Everton (2024).

O que se observa, no entanto, é que a documentação produzida pela ordem, em geral, tinha um caráter muito mais propagandístico – para a própria congregação e para a comunidade – acerca do que ocorria na missão. De suas intenções, passando pela execução e pelas análises de resultados, Custódio (2020) observa um descompasso entre o que ocorria e o que era relatado. Destaca também divergências entre visões dos oficiais da missão e de visitantes ou de correspondências emitidas com base nessa experiência de visitar o lugar onde a missão se materializava.

Na sede da ordem capuchinha, ainda localizada no Convento do Carmo, em São Luís, encontram-se disponíveis os livros da cúria, cujos relatos e registros se referem ao seu

estabelecimento em Barra do Corda e região. Os escritos dos superiores da congregação dividem-se em dois volumes, referentes aos períodos de 1894-1900 e de 1901-1905.

Nesses volumes, encontram-se recomendações disciplinares e doutrinárias dos superiores para os religiosos e religiosas (ordenados e leigos) que se estabeleciam e prestavam serviços na missão. É possível observar que havia grande preocupação em preservar a harmonia da convivência dos membros da missão entre si, inseridos em um ambiente tenso e, para aqueles estrangeiros, muito inóspito.

Em geral, apelavam os superiores aos votos de obediência (mesmo quando não mencionavam) e aconselhavam o desapego a vaidades e ciúmes que poderiam existir entre os religiosos. Afinal, deveriam estar na missão para a realização de um trabalho de catequese, não havendo – nos ditames de seus superiores – razões para que uns se achassem acima dos outros.

A título de comparação, eram ordenações como as que se direciona ao funcionamento de uma empresa ou organização para que seus membros permaneçam em alinhamento e se possa alcançar determinados fins e metas. No caso da missão, essa finalidade era direcionar todos os esforços dos missionários para o cumprimento do projeto cristão-civilizatório dos indígenas de Barra do Corda, em particular dos Tentehar-Guajajara. Neste sentido, à fl. 20 do Livro I, pode-se ler que:

#### Crônica do Instituto Caboclinhos na B. do Corda

Cidade do Estado do Maranhão no Brasil. Aos 1 de maio de 1895 chegaram na Barra do Corda Frei Carlos de S Martinho, Insp Reg. dos Miss. Capuchinhos na diocese do Maranhão, frei Celso de [Ubaldo], Sacerdote Miss. Capuchinho e frei Vincente de S. Ourobono, Leigo Capuchinho da Província de Lombardia da Ilha. Armaram posse e habitação nas casas e terrenos que compraram ao Prof. Francisco de Mello Albuquerque.

Aos 27 de maio frei Carlos saíu para as aldeas, e voltou trazendo 5 caboclinhos; dos quaes um são Major e Tentente. Quasi logo alguns foram para a aula do Prof. Silverlydes de Souza, mas abouse. - Havia pouco tempo frei Celso trouxe 13 caboclinhos.

O Instituto, ou melhor a Casa da Barra do Corda tem fins muito importantes: 1º É a Christianização e Civilização dos Índios: 0 2º a cura da vastíssima freguesia da Barra do Corda, a qual freguesia começando desde Flores no Mearim à flor do Tempo além das cabeceiras do Rio Corda conta não menos de 40 léguas em linha recta.

Consideratis considerandis, não se dé o Sacramento do Baptissimo ou outro qualquer aos índios, em quanto não se term moral certeza delles jamais viverem nas aldeas.

1 Se tem de contar portanto portanto dechar aldeas e recivilizar- as em familias.

2 Tirar caboclinhos das suas familias que moram nas aldeas.

3 Procurar terra e tudo mais à queles caboclos, que quisessem sahir das aldeas.

As aldeas acerca das quaes nós devemos tomar conta, são por agora, as seguintes: Aldea do Polycarpo, Pedro, Victorina, José Niana, dos independentes de José Maranhão de Formado Fialho (Lagoa d'Anta), Bananal, Pau Grosso - das do Moura, Ponte, Pikizeiro, Buritiranal (Matteiros e Canelas), Ginapapo, Canna Braba, Caro, Curcajé.

Para freguesia: Cuidar, a pois per volta, introduzir na cidade, as funções, comosas da Italia. Igreja, Sacramentos etc... mais tarde uma Confraria. 2. Todos anos fazer desobrigar, e para facilital-a levantar capellas.

O Superior da casa é responsável de tudo em primeiro lugar e para, como diz o Estatuto ao Superior da Missão... Elle tem de cuidar da casa, e do Instituto e da Registração... e da Igreja....

Isto que foi que deixou um J. Vistista o MR. P. Sup. depois foi para Maranhão, onde chego aos 20 de Outubro.

Nesse documento, são claramente expressos alguns registros importantes acerca da missão. Dentre eles, destacam-se: a chegada de Carlos de São Martinho, ainda no ano de 1895, para a articulação da fundação do local; e os objetivos claramente traçados em relação à presença dos capuchinhos no sertão, tanto entre os indígenas quanto no seio da população em geral.

Chamam atenção, em especial, alguns pontos. Neste particular, interessa ressaltar a expressão do caráter cristão-civilizatório das ações protagonizadas pelos lombardos, traduzidas no trecho “O Instituto, ou melhor a Casa da Barra do Corda tem fins muito importantes: 1º É a Christianização e Civilização dos Índios”. Na prática, sob a perspectiva dos religiosos, civilizar era cristianizar, como se tem enfatizado nesta pesquisa, inclusive com a utilização do termo “Projeto Cristão-Civilizatório”.

Essa incorporação dos indígenas ao cristianismo deveria ser resultante de um processo de trabalho nas aldeias e, progressivamente, da dissolução de suas raízes identitárias e étnicas, das quais trata Gomes (2002). Isso se atesta em seguida, quando se pode ler que o batismo não deveria ser concedido a quem vivesse nas aldeias e que “1 Se tem de contar portanto portanto dechar aldeas e recivilizar- as em familias. 2 Tirar caboclinhos das suas familias que moram nas aldeas. 3 Procurar terra e tudo mais à queles caboclos, que quisessem sahir das aldeas.”.

Buscava-se estabelecer as condições para que se pudesse retirar os Tentehar-Guajajara de uma condição para outra, extirpando em definitivo suas raízes, o que, como se sabe, provocou inúmeros problemas. Civilizar, então, seria cristianizar, desterritorializar, inserir uma cultura de outros elementos completamente estranhos àquele povo.

Não fosse isso, por si só, um fator de instabilidade e potencialmente causador de tensões, verifica-se o registro dos “caboclinhos”<sup>45</sup> que chegavam à missão. Por compreenderem, alguns pais e mães, algum tipo de possibilidade de sobrevivência ou de vantagem na ida para Alto Alegre, por certo que tenha havido casos de envios voluntários dos pequenos.

---

<sup>45</sup> Como os religiosos se referiam às crianças indígenas.

No entanto, no presente relatório não constam informações claras sobre como as crianças que chegaram – cinco, depois, mais treze – foram trazidas à missão. Não se diz se isso ocorreu por convencimento dos pais ou por um ato de vontade dos próprios religiosos, que, em muitas situações, cometiam atos equivalentes a sequestros, segundo relatos dos Tentehar-Guajajara.

É conhecida a correspondência de frei Celso Uboldo acerca dos “perigos” que enfrentavam nas matas durante as incursões para captação de meninos e meninas para o instituto. Em trecho reproduzido em Monza (2018), é possível avaliar a tensão envolvida na insatisfação dos indígenas com a entrega (ou apreensão?) dos filhos pelos capuchinhos.

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 [...] Estamos sempre em perigo.

Outro aspecto ressaltado pelo livro de cúria é que, ao chegar, as crianças foram para a aula “do Prof. Silverlydes de Souza”, demonstrando que o processo de institucionalização representado pela metodologia da missão era imediato e submeteria a todos os meninos e as meninas de igual forma aos aprendizados multidisciplinares em conhecimentos que pudessem fazê-los ingressar na “civilização” – cada um em seu devido lugar social, de homem e mulher, cristãos.

Seriam sapateiros, ferreiros, carpinteiros, agricultores, oleiros, entre outros ofícios que, em articulação com as letras, com as artes e com os “conhecimentos religiosos, morais e cívicos”, eram ensinados aos Tentehar-Guajajara missionados em Alto Alegre. Os relatórios, ofícios e correspondências que constam no Livro I (1894-1900), em verdade, praticamente apenas expressam o caráter exitoso da missão, salvo alguns detalhes que não devem escapar a um exame mais atento.

### 3.3.3. A experiência em Barra do Corda e o Conflito de Alto Alegre

Desde os mais incipientes fundamentos da missão religiosa capuchinha que resultou na fundação de Alto Alegre, São José da Providência, tinha-se em mente consolidar a própria presença da congregação nas entranhas do sertão maranhense por meio da cristianização de indígenas e da manutenção da ordem cristã entre os não indígenas.

A fundação da missão respondia a todas essas demandas simultaneamente. Estabelecia entre os indígenas – maioria Tentehar-Guajajara<sup>46</sup> – o projeto cristão-civilizatório que daria conta de formar “homens e mulheres úteis” para a sociedade que a república desejava implantar. Essa “utilidade” era o mote utilizado pelo superior da ordem em sua petição – polemizada por A Pacotilha e já mencionada – de soma em dinheiro e de exclusividade de uso da terra.

Na fl. 20 do livro de cúria I, o documento exarado por Carlos de São Martinho expressa de maneira clara a importância que assumia a missão para a tarefa de colonização do sertão. De certo modo, isso viria a justificar que os governadores da época (como Casimiro Júnior, Manoel Ignácio Belfort Vieira, Alfredo Martins e João Gualberto Torreão da Costa), mesmo às vezes sob fortes críticas, fizessem concessões solicitadas pelos religiosos, como a que segue:

Residencia dos Padres Capuchinhos em São Luiz do Maranhão  
15 de fevereiro de 1896

Ilustríssimo Excelentíssimo Senhor Governador

Com intuito de civilisar os índios e torná-los homens úteis, comprei na Barra do Corda umas casas [contiguas], com um grande quintal, enquanto para descarregar o algodão e typographia (8.800:000 rs) e nellas mantenho desde meado do anno passado 16 menores índios, para ensinar-lhes os conhecimentos das letras, preparal-os para alguns officios, como de de typographo, alfaiate, carprina etc e principalmente de estimula-los aos trtabalhos agrícolas. Os adultos frequentam o estabelecimento, onde satisfeitos encontram os filhos, e de tempo em tempo vai um Missionario às Aldeias harmonizar-os, inculcannos grande é possível em tal condição os princípios da moral. É meu intento adquirir, mais tarde outras casas para educar as meninas índias, e assim gradualmente ir incorporando esta pobre raça selvagem à nova população civilizada, dando-lhes mantimentos moraes e habitos de trabalhos.

Para realização desta empresa até agora só tenho contado com as esmolal colhidas neste estado e mais ainda na Ilha.

Tendo o congresso decretado mais verba de 4 contos de réis para Civilização dos Índios no orçamento do corrente ano, aceitarei penhorar este subsidio se V. Ex. reconhecer em mim e meus meus companheirs competência para educar os meninos Índios, prestando em ou qualquer que me substituisse no cargo de Superior dos Capuchinhos, contas dos dinheiros recebidos do Tesouro do Estado.

Deus prolongue e faça próspero os dias de V. Ex.

Frei Carlos M.

S. M. dos P.P. Capuchinhos de Maranhão

Na prática, quando Carlos de São Martinho se refere, no início do documento, ao “*intuito de civilisar os índios e torná-los homens úteis*”, o superior dos capuchinhos no Maranhão já demonstra o propósito ao qual serviria este projeto de assimilação dos indígenas à sociedade não indígena. Seria parte do que Foucault (2008) se referia como processo de docilização dos corpos.

---

<sup>46</sup> Há um relato à fl.87 do Livro I sobre uma incursão do frei Celso de Uboldo à Aldeia do Ponto (etnia Canela), de onde haveria trazido três crianças. Lê-se: *No meado de out. frei Celso improvisou uma visita na aldeia do Ponto, e trouxe em casa 3 colomins.*

Tirá-los da “selvageria para a civilização” seria torná-los “úteis”, segundo um princípio de múltiplas utilidades. À religião cristã-católica, que aumentaria seu rebanho de fiéis; aos proprietários e empresários locais, que poderiam ampliar seus negócios, reserva de mão-de-obra e ocupação posterior de territórios; à república e ao Estado brasileiro, que – incorporando os Tentehar-Guajajara por mestiçagem, inculcação e desterritorialização – fincaria, em definitivo, suas bases no sertão.

Quanto aos interesses da república e do Estado, outro documento produzido pela missão não deixa dúvidas a esse respeito. Projetando o tipo de sociedade que estava em formação, a partir da presença do trabalho da congregação capuchinha em Alto Alegre, referia-se a um *corpus* de homens e mulheres formado no local, perfeitamente adequado à ideia de utilidade que o frei Carlos de São Martinho propunha.

Nos documentos produzidos no livro de cúria, sempre estão presentes as ambições da missão e, em alguns, a delimitação da estrutura organizacional e de funções dos próprios religiosos. De certo modo, isso também deveria impregnar uma cultura de organização entre os Tentehar-Guajajara ali missionados, uma vez que, em tese, eles iriam incorporar na integralidade, com o passar das décadas, conforme trecho em negrito, aquela sistemática em suas vidas. Lê-se a contar da fl.53:

#### Visita a Barra do Corda

Chegamos com o Presidente Frei Estevão e com Frei Reinaldo aos 17 de maio do 97 e achei era necessário mais de que tudo assegurar e fazer prosperar o Instituto.

Na visita do anno passado eu opinei que a civilização e christianização dos Índio se não alcançará senão desmanchando com meios longinquos e pacíficos as aldeas e espalhando as singelas famílias para trabalharem e viverem como christãos. Para alcançarmos isso, primeiro, dizia é tirarmos meninos das aldeas; segundo darmos teras às famílias que se apartar das aldeas para viver christamente. Um terceiro meio foi por anunciar com carta provincial, e aconselhado com cartas generalicias, isto é cuidarmos também das meninas indígenas.

Apresentou-se a ocasião de comprar Alto Alegre fazenda de lavoura nos limites da comarca de Grajahu e da Barra do Corda e rodeada das aldeas de Coko, Canna Brava, Ginipapo, Curjié e outras; com possibilidade de abrir caminho direto para Mearim, e se a navegação chegar a Grajahí, também para a margem d’aquelle rio abrindo communição direta com a Capital: com a possibilidade de explorar as mattas valle entre Grajahí e Mearim até a Pedreira e Victoria, nas quaes dizem que existem muitos índios, lagoas, e lugares de lavoura; cousas todas que estas que aconselharam-me depois ouvido o parecer dos Padres desta religiosa familia da Barra do Corda e lido a carta do frei Mansueto, que aconselhava fazer o enorme sacrificio de comprar esta fazenda para a Missão. Mas o sacrificio que fazemos será recompensando pelos efeitos que pretendemos tirar de lá e que exatamente correspondem às ideas, por Roma accitas e abençoadas da Missão.

O Alto Alegre dará para trabalho dos índios e com isso par educá-los de honestidade, justiça, economia e familiarizal-os connosco. Alto Alegre extrema com duvida - Lagoa Cercada, Coko, Canna Brava. Ação [sic] do Estado se espera alcançar.

Para attrahimos os caboclos, devemos antes convidal-os como jornaleiros, depois como alogados, enfim como agregados; assim é que devemos esperar de ganhalos, e eis Alto Alegre uma villa de indígenas feitos christãos. Mas isso com o tempo; mais

de pressa se alcançá delles mandarem meninos para o Instituto e espero de que para o anno quem for Superior Reg. achará no Instituto da Barra 90 meninos.

O terceiro meio das irmãs para as meninas indígenas, andarã mais de vagar, mas afinal temos uma boa senhora que trate com as [cunhares], como nós com os caboclos, espero que attrahirá a confiança assim que cedam também as meninas para educar.

Com relação ao Insituto femino eu acho mesmo na Barra, alogando ou comprando uma casa comoda, parta do rio, conquanto seja bem segura. (Por exemplo a casa do S. Sabino Camara, ou das irmãs...). Do Alto Alegre esperar-se-ha o mantimento para os Institutos...! A razão de preferir Barra ao Alto Alegre é que a educação das meninas seria melhor aqui; onde as irmãs poderiam alcançar fructos mais abundantes quer materiais, quer espirituaes. (No decorrer do tempo se chegou a dizer que melhor seria em Alto Alegre; e depois ainda na Barra, e depois em Alto Alegre, e depois em Grajau; talvez ahi é melhor de tudo - frei Estevão).

Tudo isso, porém com o tempo (seria melhor com brevidade). Enquanto expoem-se as ideas, não se intente que tudo effetica no instante; mas é rumoo que temos de tornar para ganharmos, com o tempo e paciência, o nosso fim.

Do que fica disto aparece que a cura da freguesia é nosso dever secundário, não no sentido que se possa dizer della, mas no sentido que na impossibilidade de tratar dos caboclos e da freguesia (excepto casos extremos) aquelles devem ter a preferênciã; e se se de frequente esta impossibilidade trataremos de largar dita cura da freguesia. Porém parece-me que com um pouco de ordem três padres e três irmãos, abosolutamente faltando, pode-se augmentar. Vamos ver.

----- Religiosos -----

1 Presidente, Director do Insituto, e Encarregado da freguesia  
frei Estevão

2 Vice-Presidente, Vice-Director do Instituto e Coadj. para freguesia  
frei Zacarias

3 Encarregado para os Índios: frei Celso

4 Administrador do Alto Alegre: frei Reinaldo.

De acordo com as ideas acima expressas Barra do Corda e Alto Alegre formam uma casa só; logo o presidente é Presidente assim da Barra como do Alto Alegre, de forma que apresentando-se um motibo justo e proporciona, pode mandar officios, e muito mais mandar qualquer serviço que não empate o officio marcado ou que tenha compenso (?) por esp Missões, desobriga etc.

O Presidente dará conta a relação in scriptis e nas condições marcado pelo Esttuto ao chegar os meses de junho e de dezembro, ao Sup. Regnl. e procurará que chegem ao conhecimento de todos os frades da Barra e do Alto Alegre as cartas officiaes e noticias dos superiores. Nas ditas relações é bom que haja distincão do trabalho feito para os índios adultos, embora não chegue a coversão: dos caboclinho e cunharzinhas (?), do Instituto, da freguesia, das Missões, das casas. Assim como também será bom que a relação dê distincto o passivo ou saldo da casa, do Insituto do Alto Alegre.

O Presidente terá pois, além dos livros de registros marcados no anno pasado, um registro de despesas e receitas do Altoo Alegre, conta corrente com Carmo, recebido e despesas do Thesouro.

O Presidente substituirá todos os outros na occasião delles faltarem ou não poderem cumprir com seus deveres. È pois necessário que tome prática de tudo.

O Director do Instituto deve cuidar da moral educação e da instrução operaria, agrícola e letteraria dos meninos. Cuidará também da história cronológica [sic]do Instituto e do registro dos meninos entrados e sahidos e dos contratos com os empregados e com os índios adutos que se apresentarem na Barra.

O Encarregado da freguesia, cuidará desta, mas não mais do que já estava marcado na visita passada, bem notando as palavras acentuada.

O Vice-Presidente ajuda e substitue em tudo o Presidente, ao menos que este chame outro religioso para algum dos seus officios.

O Coadjutor para freguesia ajuda em tudo o Encarregado e esocialmente para os doentes e desobriga, com as normas já marcadas na visita do anno pasado, e salvo sempre o direito do Encarregado.

O Encarregado para os Índios, procurará que os índios encaminhem-se ao fim por nós querido, trabalho, aloguém-se, aggreguem-se no Alto Alegre e sobretudo mandem meninos para o Instituto.

Os meninos do Instituto já tem o director, e o encarregado não tem senão de entregal-os a elle. Para o trabalho, alogamento e aggregação ao Alto Alegre deve fazer de acordo com o administrador, e o acordo deve ser de tal forma que não empate aquella de instrução religiosa de que foram e na maneira em que foram capazes. Eu queria que o encarregado dos índios, tendo tempo, procure visitar com as devidas cautelas e com tempo todas as aldeas das comarcas da Barra do Corda, de Grajahu, do Mirador e de São Luiz Gonzaga: note o número, as qualidades, as dividas etc. **Não são mais de 9 000 e não seria possível, d'aqui a 50 annos ou a um seculo uma cidade, ou vila de indígenas, com as artes e indústrias e com caminhos de comunicação para Grajahu e para o Mearim naquele Alto Alegre?!**

Para a aldeia dos dois Riachos, alias Posto Canelas, nomeei encarregado o S. Agostino Ferreira da Silva, que mora no Alto Alegre, além de Leandro com estas condições: 1º Sem nenhum [1pal ] 2º com dependencia dos frandes encarregados: 3º[procure] e exija que os caboclos sejam respeitadas na legua quadrada q eles tem-se; venda-se e compre-se deles com justiça: 4º Pague-se o trabalhos de 4 ou 5 tostões por dia a custa de q allogado. 5º Dê o relatório ao encarregado e 6º sobretudo procure mandar meninos ao Instituto.

Como estes trabalhos do encarregado dos Índios exijam despesas e tempo, assim nada ha-se de fazer sem antes concordar com o Presidente e o Administrador.

O Administrador de Alto Alegre procurará que Alto Alegre consiga sem fim material, sem empatar a espiritual, fará as despesas necessárias para casa e sítio que não pode-se dividir, todos os contractos e terá as opportunas registrações.

Nem pode-se dar normas especiais, visto que trabalhamos no [ilegível ]. Mas eu espero que com uma bem intendida economia, [ilegível ] e [ilegível ] bem de pressa alliviará o sacrificio feito, e também materialmene dará fructos abundantes para toda Missão.

Parece muito evidente que [ilegível] nos enganado nos preços; mas assim como nosso desejo era o bem espiritual, e assegurar com sustento futuro toda a Missão, assim espero que Deus nos abençoará, e junto connosco todos os esforços materiaes que nos é preciso fazer vendo que são santificado pelo fim.

Todos os religiosos, como diz o Estatuto, dem relatório exacto dos seus trabalhos ao Reverendíssimo Geral e Pl em Janeiro - ao Presidente em abril e novembro ao Sup. R. muito e com toda confiança.

Eu, frei Carlos - Superior Regular, mando que se observe a dispensa que dou da quaresma Benedetta e de todos os Santos. O Presidente dará normas para os Jejuns Eclesiásticos e das sextas feiras. Em desobriga ou em Missão ou de qualquer forma viajantes os Padres ficam dispensados do jejum seja da Regra, seja da Igreja e quando puder-se achar ovos, peixe, leite, também da abstenência nas sextas feiras.

Os padres andem nas viagens calçados, e nã se faça mais de meia legoa a pé. recomendando que nem isto se faça senão por gravíssima necessidade de continuar o caminho. Nas viagens, na desobriga, nas missões e nos dias em que o trabalho, qualquer q seja, não deixe mais de 7 horas de repouso, mais uma depois dos postos, mais uma meia hora de meditação, sobbstitua-se o horário com os três terços. Sempre intende isso quando a pouca saude ou cansaço não aconselham maior repouso.

Em fim lembremo-nos de que tudo é para converter, christianizar e salvar almas; de que a primeira missão é a nossa alma, de que só a boa união dos membros e a verdadeira confiança com o Superior Regular pode fazer adiantar o bem e prevenir ou virar o mal.

(...)

Não esqueçamos de três coisas: o proveito nessa missão está ligado à educação dos meninos. As difficuldades materiais e moraes multiplicar-se-hão com a idade delles. A Providência divina não nos deixará sem amparo, se procurarmos unicamente o nosso fim.

Quanto aos objetivos e às ações, havia um alinhamento bem construído, que era complementado por um sistema educacional específico que, ao mesmo tempo em que instruía

os Tentehar-Guajajara com conhecimentos sob o aspecto formal, os treinava para ofícios “úteis” ao mercado local e estabelecia entre eles uma ideia de compensação e de reconhecimento.

Isso funcionava por meio da atribuição de conceitos às aprendizagens dos missionados, segundo a percepção dos religiosos após a realização de “*exames dos caboclinhos*” e de outros critérios. Na documentação do livro I de cúria, fl. 59, observam-se as formas de inculcação, critérios avaliativos e outras determinações:

(...) o Director assim como premiaria os melhores, castigará os que não corresponderem bem. Não se pretenda muito, não se usem modo ásperos, mas com calma e com constância paterna se exija que uma ordem dada seja executada e ao transgressor, depois de duas correções se applique o castigo os prêmios consistem nas classificação productivas, semanalmente. No domingo, à hora competente, o P. Director dá as classificações unindo, por ora, a moralidade, estudo e trabalho, tornando as oportunas informações.

Classificações

Mal= 5 Nada. Soffrivel = 6 = um vintém. Bem = 7 = 40rs. Muito bem= 8=60rs. Distinção=9=80. Optimo 10=100rs.

Deste dinheiro toma-se nata e guarda-se para peculio a entregar-se ao menino quando sahir do instituto com permissão e patente de official assignada pelo Director e pelo mestre.

Antes de ter patente de official e sem permissão ninguém largue o Instituto sob pena de perder o peculio ganho nos annos que ficou com nosco.

A quem sahir nas ditas condições e mais quiser agregar-se no Alto Alegre, O Instituto dará casa, [utenceis], três quadros de terra, uma roupa inteira.

Quando o mestre julgar que o trabalho do menino seja proveitoso ao Insituto, guardar-se-ha para dito menino, de um para cinco tostões por dia.

Aparentemente, pelas próprias terminologias<sup>47</sup> e pela rígida disciplina utilizada, os futuros sapateiros, ferreiros, carpinteiros, agricultores e outros profissionais formados na missão obedeceriam a um sistema de treinamento e de formação que, em algum sentido, se assemelhasse ao de uma corporação de ofício medieval, tendo os próprios frades como mestres.

A promessa de recompensa em dinheiro estava condicionada à incorporação de um repertório muito específico de saberes, competências, habilidades e “atitudes”. Além da instrução nas disciplinas das letras e dos cálculos, a “moralidade” e a permanência na missão eram premiadas pelos religiosos, enquanto as transgressões – se recorrentes –, além de comprometerem as avaliações (que resultavam em melhor remuneração), também poderiam resultar em castigos.

Tais noções, certamente, não faziam parte originalmente da cosmovisão dos povos indígenas que, como já discutido anteriormente, tinham visões sobre trabalho e transmissão de conhecimento que em muito diferiam do sistema de punições e de recompensas proposto pelos

<sup>47</sup> Como a “patente” de oficial para os estudantes indígenas “formados” nos ofícios da missão.

capuchinhos. Os Tentehar-Guajajara evidentemente também estranhavam e repudiavam essas formas de relação, ainda que alguns permanecessem na missão.

A existência de menções, nos documentos do livro I de cúria, a castigos e a punições, à desistência de meninos que saíam do local, à oferta de dinheiro, terras e outras vantagens para a permanência e a própria resistência dos pais e mães Tentehar-Guajajara em enviar os filhos para a missão, ilustram esse choque cultural.

Ainda que continuassem a defender a importância, a utilidade e o sucesso da missão, é possível perceber que os documentos constantes no livro I de cúria também revelam que outros acontecimentos permeavam o trabalho dos capuchinhos com os Tentehar-Guajajara e as suas relações com a comunidade.

Aos casos de resistência às ações e de insatisfação dos indígenas (que faziam com que eles não quisessem ir ou deixassem os filhos serem levados para Alto Alegre), bem como às ocasiões em que havia desistências comunicadas dos missionados ou “fugas” suas, os religiosos procuravam explicar como sendo essas ações não uma expressão da vontade ou do descontentamento dos Tentehar-Guajajara, mas, sim, parte da influência das intrigas dos não indígenas da região.

Continuavam os religiosos a destacar os exitosos resultados da missão, consubstanciados no sucesso dos resultados dos “caboclinhos” nos exames realizados sob a presença de autoridades da instrução pública, de juízes ou de outras autoridades locais – para atestar o valor da educação e do projeto dos capuchinhos.

Por outro lado, ao menor sinal de críticas às suas ações, os frades imediatamente tratavam de estabelecer que elas eram fruto de sentimentos de pouca nobreza dos regionais em relação à missão, como se observa nos trechos em destaque, parte do que foi retirado do livro I da cúria, fl. 48:

— Missionários Capuchinhos em São Luiz  
 Excelentíssimo Senhor Governador do Estado.  
 Bem conhecemos o zelo e a generosidade com que V. Ex. acompanhou o progresso da civilização dos Índios neste estado, que tem a felicidade de ser governado por V. Ex., acho que não será desagradável a V. Ex. que eu venha com esta minha relatar-vos o que fez a Missão Capuchinha para a civilização dos Índios do Maranhão, manifestando ao mesmo tempo dois pedidos, que já foram benevolmente acolhido por V. Ex.  
 O Instituto São Francisco de Assis na cidade da Barra do Corda destinado como V. Ex. sabe à educação dos meninos indígenas.  
 Quatro missionários capuchinhos ahi estão residindo: P. Frei Estevão, como diretor e professor; frei Zacharias como Vice-director e Professor; frei Vicente como mestre de música e mestre torneiro; e frei Seraphim como mestre sapateiro.  
 Há mais um mestre de caroina e de alfaiate.  
**Desde o dia de 30 de maio de 1895, quando levei para o Instituto os primeiros cinco caboclinhos, até hoje, nele entraram 42 meninos indígenas; mas já porque**

**alguns eram um tanto avançados em idade e porque os índios instigados pelos cristãos, desconfiavam que os Missionários quizessem levar os meninos para assentarem praça no Maranhão, de 42 só perseveraram 19. Agora porém a experiência convenceu aos Índios de que os missionários são os verdadeiros amigos delles, os pais como os filhos são bem satisfeitos com o Instituto.**

Receíávamos que o falecimento de um pequeno asilado, que deu-se aos 22 de nov. do 96, tivesse de insitar desconfiança; mas felizmente christãos e índios reconheceram que os missionários usaram com o pequeno doente todo cuidado que a caridade paterna e a religião inspiram, e não houve alteração alguma.

Alimento sadio, habitação espaçosa, horario opportuno; farda de cerimonia e vestido de trabalho, instrução primaria e muito bomizagem dos officios que mais precisam na sociedade e ensino dos deveres civis e religiosos, tudo isso iguala o Instituto S. Francisco de Assis aos melhores Institutos Orphanologicos entre os civilizados. Os exames que os pequenos caboclinhos fizeram no dia 29 de dezembro — em presença do Illustriss. D. Juis de Direito, da Comissão Escolar, do Director do Collegio Popular e do Professor Público da Barra do Corda, provam que os meninos indígenas são capazes de instrução e educação como os da raça que chamamos superiores, e os Illustrissimos Senhores acima mencionados assignando de próprio punho a approvação de todos e premiando os três que amais aproveitaram, deram testemunho de utilidade do Instituto.

V. Exc. bem sabe que a missão dos Capuchinhos comprou o sitio, Alto Alegre, a fim de, com o producto que bem cultivado aquele sitio dará, manter o Instituto da Barra do Corda ter eios de edificar outro Instituto para as meninas indígenas, e formar os próprios índios adultos ao trabalho, à ordem e honestidade [sic] e enfim para fazer daquelle logar uma povoação de indígenas civilizados collocoando ahi, quando for tempo, de casarem-se [sic] os moços e moças bem educados que sahirem do Instituto.

**Ora os índios adultos sempre instigados pelos christãos invejosos ou egoistas hesitaram bastante em concorrer ao Alto Alegre;** mas agora os de Coco, Canna Brava, Cucarjé, Jenipapo, á estão trabalhando com gosto e satisfação e com frequência soffrivel, residindo com mulheres e filhos ao redor do Alto Alegre por semanas e mezes. o Trabalho delles é retribuído a dinheiro como o dos christãos, da-se comida e adradou-se muito as mulheres e filhos; e a todos, como se acostuma nas aulas nocturnas ensinam-se diariamente as primeiras letras, contas e preceitos de moral e civil educação.

O administrador do Alto Alegre é o P. frei Reinaldo, que é também Vice-Superior da Missão dos Capuchinhos em Maranhão; encarregado especial para os índios, isto é de visitar as aldeas, convidar os Índios ao Alto Alegre e instruí-los e frei Celso; Mestre de lavoura frei Salvador, coadjudador por algumas famílias christãs, e mesmo por algumas famílias índias já agregadas ao Alto Alegre.

**As dificuldades que encontramos, não tanto as físicas de clima, viagens até que de bom grado suportamos, não são as inherentes à Missão de civilizar gente semibarbara, que consideramos todos filhos de Deus, e nossos irmãos; e sim à falta de recursos precisos para sustento dos 2 institutos e para sabido desenvolvimento da Colônia Agrícola, como também os obstaculos que andam creando à Missão, christãos que não compreendem o nosso fim e deixam-se leva só pelo egoístico interesse.**

Mas a divina providência nunca ha de faltar aos homens de boa vontade; e a bem reconhecida generosidade de V. Ex., deferindo benignamente os pedidos que lhe fazemos, continuará a ser o principal benfeitor dos Indígenas do Estado do Maranhão. O Congresso estadual tendo em visto o Instituto da Barra do Corda e a colônia do Alto Alegre, elevou o subsídio para civilização dos Índios de 4 cento a 6; e V. Exc. dignos-e sancionar como lei do presente exercicio esta deliberação do Congresso.

Pedimos a V. Ex, se digne dar ordens e instruções ao Thesoureiro a fim de passar dita quantia ao Superior dos Missionários Capuchinhos em Maranhão, para ser applicada ao Instituto da Barra do Corda e à Colônia Alto Alegre.

Outrossim V. Ex. dignou-se com seu despacho de encarregar a direcção do Instituto para civilização dos Índios, de necessaria vizinhança sobre as terras adjacentes ao Alto Alegre, nos limites de uma légua por cada cada lado, além do cercado, aguardando a decisão do congresso que se resolver sobre a propriedade das mesmas terras.

Aquellas são devolutas, espero a V. Ex que considerando que foi em vista das terras que a Missão comprou e pagou exorbitantemente as benfeitorias que achou allí, dignese solicitar a aprovação do Congresso para que meia légua por cada lado do Alto Alegre seja propriedade da Missão, e que pela extensão de outra meia lehoa contigua ninguém possa sitiaar sem licença ou convenção com a direccção do Instituto sobre mencionado.

O S. Juís de Direito, Intendente, Presidente da Câmara e outros cidadãos influentes, como o S. Coronel Fortunato Fialho, todos reconheceram a necessidade desta medida para afastar as dificuldades a civilização dos Índios e para poder collocal-os convenientemente.

Interrogados, hão de, sem dúvida, informar em favor deste pedido.

Plenamente confiado no zelo e generosidade de V. Ex., cujo nome já sendo abençoado pelos índios do Maranhão, peço a Deus que vos conceda annos muitos e prosperos em bem do Estado que governais.

Frei Carlos

S. R.

Além da necessidade de sustentar a percepção exterior do sucesso da missão, a petição de frei Carlos também comporta outras questões. Notam-se referências à visão negativa que alguns dos vizinhos não indígenas passaram a nutrir sobre Alto Alegre. Pesam sobre a argumentação do superior determinada irreflexão dos motivos intrínsecos que levavam os Tentehar-Guajajara a não querer estar ou enviar seus filhos. No que diz respeito às relações com os regionais, vê-se que já existe naquele relato o germe de um problema de disputa de terras, envolvendo os religiosos, os indígenas e os regionais.

De forma mais imediata, entre tais problemáticas, a que teve peso decisivo e relação direta com o destino trágico que tomou a missão de Alto Alegre foi a dificuldade dos seus superiores em lidar com as características da cosmovisão dos Tentehar-Guajajara. Ainda no livro I da cúria, observam-se ligeiros relatos a respeito de episódios de missionados que não permaneceram no local, bem como de falecimento de um menino interno, como se lê à fl. 28, na qual se relata que *“No dia 22 de novembro do 1896 faleceu no Instituto, Philippe - Caboclinho - dito [Queriba] - 7 annos de idade. Lhe fizemos um devoto enterro. Pois ele foi o primeiro”*.

Ainda que a despeito da insatisfação de alguns pais e mães Tentehar-Guajajara, bem como da desistência de inúmeros meninos e meninas que eram internos de São José da Providência, as captações de novos missionados permaneceram ocorrendo, a cargo do frei Celso Uboldo.

Durante o período em que este permaneceu naquela missão, além dos próprios relatos desse religioso, em correspondência já mencionada (e que revelava os diversos perigos enfrentados por ele nessas incursões), o livro I da cúria também alude a essa prática, na fl. 31, na qual se lê que *“Aos 13 do janeiro do 97 Frei Celso foi visitar uma aldeia; e demorou uns 20 dias, trazendo caboclinhos”*.

Era de se esperar que o descompasso entre os objetivos dos religiosos e da missão e a resistência de uma cultura profundamente arraigada no seio dos Tentehar-Guajajara viesse a provocar problemas mais profundos, resultando na provável dissolução dessa ação cristã-civilizatória. Por outro lado, provavelmente não se esperava tão trágico fim.

As ofertas de recompensas pela permanência dos indígenas na missão, o destacado sucesso acadêmico dos meninos (atestado e validado por autoridades), a alegada prosperidade e justiça dos religiosos com os Tentehar-Guajajara que trabalhavam na missão, as apresentações da banda de música formada pelos meninos missionados e todas as maneiras de propagandear São José da Providência não ocultaram nem reverteram a tensão entre os religiosos, de um lado, e as famílias das crianças, de diversas aldeias, que lá foram viver, no polo oposto.

Acerca disso, há que se chamar atenção ao hiato existente na documentação produzida pela ordem no livro I da cúria. Os registros ali existentes não apontariam, exceto sob um exame muito atento e direcionado, indícios de que uma tragédia poderia estar se aproximando, dado o silêncio sobre problemas mais profundos da missão. O livro II da cúria, por sua vez, tem seus primeiros relatos iniciados em 1901, já após a ocorrência do ataque à missão.

Custódio (2020), ao acessar a documentação produzida pela congregação dos lombardos, conseguiu realizar uma (re)leitura que aponta inúmeros momentos nos quais outras autoridades ligadas à ordem capuchinha, internamente, chamavam atenção aos riscos iminentes relacionados ao projeto cristão-civilizatório introduzido pelos capuchinhos.

Custódio (2020) aponta inúmeras contradições entre os objetivos do trabalho em Alto Alegre e a cosmovisão dos Tentehar-Guajajara. Essas contradições já eram percebidas entre os métodos de internato e de captação de crianças pela missão e mencionadas por conselheiros e alguns visitantes (“discretos”, como a autora descreve os anciãos capuchinhos que faziam essas observações).

Diferentemente das narrativas de sucesso do trabalho missionário em Alto Alegre, havia outros olhares influentes, como os de frei Mansueto de Peverança<sup>48</sup>. Esse religioso defendeu a compra das terras do Alto Alegre e a existência de investimentos na missão. Porém, Custódio (2020) afirma que ele advertia para a necessidade de se adotar uma prática de evangelização e de civilização ambulante dos indígenas, sem que o regime de internato fosse implantado na experiência em Barra do Corda.

Tal regime, que separava as crianças de seus pais, segundo Custódio (2020), já havia se provado inadequado desde a sua introdução nas missões de evangelização – por diversas ordens

---

<sup>48</sup> No livro I da cúria, consta que esse religioso italiano foi vice-presidente da família do Carmo. Chegou no Maranhão no dia 30 de janeiro do 1894.

religiosas – desde a fase colonial do Brasil. Entre os adultos Tentehar-Guajajara, certamente essa prática dos frades e das freiras com efeito representava a projeção do fim de sua reprodução como etnia e, em um horizonte mais próximo, um sofrimento extremo provocado pelo rapto dos filhos e das filhas, como alegavam os indígenas. Segundo Custódio (2020, p. 329), eis um relato de um religioso participante da missão:

Temos ainda uma relevante narrativa registrada pelos próprios missionários de Alto Alegre no seu livro de crônicas, que, infelizmente, não foi encontrado no arquivo capuchinho de São Luís. Na Crônica da missão de S. José da Providência, lê-se que quando a comitiva [levando a Madre das capuchinhas que estavam em Alto Alegre para a cidade de Barra do Corda a fim de embarcar para São Luís e retornar à Itália] chegou perto de uma aldeia, os índios, vendo toda aquela gente, “imaginaram que fosse um assalto para roubar os meninos e as meninas” para uma educação forçada. “Por isso, as mulheres com os seus filhos fugiram, aos gritos, embrenhando-se na mata”. Algum tempo mais tarde, o chefe da aldeia, cujo filho havia sido perdido durante um dia naquela ocasião, armou uma cilada ao frei Salvatore, um dos missionários... (Toso, 2002, p. 239).

Era evidente a tensão que existia entre a missão e os Tentehar-Guajajara das aldeias próximas a Barra do Corda e Grajaú, posto serem a principal etnia a ter missionados em São José da Providência. Outros relatos dão conta dos problemas gerados pela captação de indígenas para se tornarem internos na missão. Acerca disso, Custódio (2020, p. 328) evoca a memória dessa etnia, que assim narra as relações que os religiosos estabeleciam:

Sob o comando geral dos capuchinhos lombardos, as capuchinhas de Gênova organizaram o internato das meninas com o mesmo formato sociopedagógico do instituto masculino de Barra do Corda, a começar pelo questionável método de recrutamento que era executado durante as visitas às aldeias, como indicam os textos apresentados a seguir. Estes [frades e freiras], por intermédio dos índios cristianizados que se mostravam mais leais, retiravam dos braços das mães as criancinhas ainda novas. É o que contam moradores de Barra do Corda e os próprios índios velhos, que foram testemunhas das trágicas ocorrências. Dizem que houve índias que enlouqueceram, entrando pelos matos, chorando a perda dos filhos que os frades enclausuravam no convento e nunca mais apresentavam aos pais. Muitas racharam os peitos, dizem os índios, porque os frades levaram os culumisinhas que ainda mamavam. Referiu-me um que seu pai mudou-se dali para a mata do Pindaré para que os frades lhe não tomassem os filhos. (Abreu, 1931, p. 220)

Ainda que – por sua própria agência – tenha havido casos voluntários da ida e da permanência de sujeitos Tentehar-Guajajara para a missão ou mesmo a entrega de suas crianças, em geral reinava uma insatisfação e um medo provocado pela presença dos capuchinhos, pelo sofrimento imediato causado pela separação dos pais e das mães em relação aos seus filhos e suas filhas.

Além disso, certamente, também pairava sobre suas mentes o temor quanto à possibilidade de extinção de sua etnia e de sua cultura e tradições. O aprendizado de ofícios, de novos padrões morais, de espiritualidade e de uma educação formal, era projetado pelos

capuchinhos como uma possibilidade de, “*em cinquenta anos*”, existir uma cidade formada pelos indígenas egressos do Alto Alegre, entre Barra do Corda e Grajaú, reprodutores do modelo aprendido naquela missão. Já na visão dos anciãos, pais e mães Tentehar-Guajajara, significava que, pouco a pouco, com os filhos sequestrados, também se iam a festa das crianças, a festa do mel, a festa da laranja, a festa da menina moça, a festa dos rapazes e outros rituais que são exemplos de sua cosmovisão.

Essa tensão não aparece no livro I da *cúria* e, curiosamente, referências aos problemas existentes na missão são relatadas no livro II, cujas narrativas se concentram mais na fase posterior ao ataque. Ainda assim, embora esses documentos omitam os problemas de relacionamento entre os Tentehar-Guajajara e os missionários, essas divergências iam se avolumando. A esse respeito, Monza (2018, p. 85) descreve qual era o panorama encontrado no início de 1901:

No início do ano 1901, havia 84 meninos no instituto dos filhos dos selvagens, e 44 meninas no de São José da Providência. Esses dois institutos eram a esperança da Missão. O futuro da Missão dependia deles. Eles deveriam ser os verdadeiros colonizadores, porque educados desde a infância para conhecer e amar a Deus, e ser fiéis aos próprios deveres, pios e morigerados, formariam verdadeiras famílias cristãs. Em todos os arredores, e especialmente ao longo das margens do rio Mearim, havia-se espalhado o sarampo. De início, nada de alarmante: a maioria ficava boa e eram poucas as vítimas. Mas, depois de metade do mês de janeiro, a doença recrudescceu, as febres que a acompanhavam prostravam as forças do paciente, e o número de mortes multiplicava-se dia a dia. Não havia família que não chorasse um filho ou uma filha, e não raramente, o mal atacava também os adultos. Graças aos cuidados tomados, os dois institutos ficaram livres da infecção por longo tempo, e já se nutriam esperanças de que o Senhor os teria poupado da terrível provação. Mas não foi assim. Em poucos dias, morreram no instituto da Barra do Corda 28 garotos, e no de São José da Providência 22 meninas. Os selvagens, que tinham assistido indiferentes ao morticínio que o sarampo tinha feito em suas aldeias e em todos os arredores, ergueram a voz de que o *feitico* dos cristãos queria destruir todos os filhos e filhas dos selvagens. Algumas mães reclamavam as filhas de volta. Mas a madre-superiora, atendendo a razões higiênicas e religiosas, não atendia às suas exigências.

Mesmo diante dos inúmeros problemas e tensões existentes no processo de captação de meninos e meninas e de sua continuidade no local, Monza (2018) relata mais de uma centena de crianças indígenas missionadas em Alto Alegre no começo de 1901. Certamente, dos 84 meninos e 44 meninas, muitos permaneciam ali apesar da própria contrariedade ou de seus pais e mães. Não bastassem as problemáticas já sabidas, uma epidemia de sarampo vitimou muitas pessoas na região, dentre as quais houve um considerável número de internos e internas.

O pânico gerado nas famílias indígenas, que perdiam seus filhos e filhas e que segundo relatos – por questões sanitárias – não tinham acesso aos corpos, para os devidos ritos fúnebres, foi um dos últimos atos a preceder o trágico desfecho representado pelo ataque à missão,

ocorrido em março de 1901, conhecido no imaginário regional pela denominação atribuída pela imprensa da época, em particular pelo periódico O Norte, como o “Massacre de Alto Alegre”<sup>49</sup>.

Paralelamente a essa questão, que exasperou ainda mais o sentimento de insatisfação, revolta, medo e incertezas dos Tentehar-Guajajara com seu futuro, também concorreu para a ocorrência do Conflito de Alto Alegre a liderança de Caiuré Iman, o capitão Caboré, que acabou por arregimentar outras lideranças entre os indígenas locais para que fosse possível invadir a missão em 13 de março, nas primeiras horas da manhã.

João Manuel Pereira da Silva, nome cristão do indígena nascido na Terra Canabrava, tido como um caso de sucesso da presença capuchinha e, em particular, do êxito da missão de Alto Alegre, haja vista que, sendo uma liderança entre os Tentehar-Guajajara, foi batizado e se casou de acordo com os ditames da igreja católica.

Acusado de bigamia, acabou preso e sofreu uma série de torturas, tendo prometido revidar as violências sofridas e a expulsão de sua esposa da missão de São José da Providência. Brandes (1994) relata a ida de Caiuré Iman a São Luís, meses antes do Conflito, para informar os fatos ocorridos ao então governador, João Gualberto Torreão da Costa, em relação à situação específica dos abusos que alegava estarem os capuchinhos cometendo contra os Tentehar-Guajajara e reivindicar do mandatário providências acerca dos alegados abusos.

Também constam relatos de Brandes (1994) e Monza (2018) segundo os quais Caiuré recebera, além de algumas armas de fogo, a patente de “generalíssimo” e que passou a arregimentar forças e homens interessados em invadir a missão de São José da Providência. Esse fato resultou na morte de aproximadamente duzentas pessoas que ali habitavam e trabalhavam, dentre as quais treze religiosos (frades, freiras e leigos), missionários no local.

Com esse evento funesto, principiava-se a encerrar o projeto cristão-civilizatório dos capuchinhos em Barra do Corda, envolto em seguidos “banhos de sangue”. O primeiro foi resultante da reação às ações dos religiosos, considerado o maior ataque de indígenas sobre não indígenas em número de mortos. Na escalada de violência, também vieram as ações para rechaçar os ataques indígenas, que se estenderam por outras propriedades do entorno, entre Barra do Corda e Grajaú.

---

<sup>49</sup> Everton (2024) propõe o uso da terminologia “conflito”, em lugar de “massacre”, por uma série de razões relacionadas a uma visão mais profunda e ampla do processo de colonização dos sertões e do trato com os Tentehar-Guajajara nesse contexto. No mesmo sentido, defende que o uso do termo mais tradicional no imaginário local suplanta qualquer possibilidade de que sejam respeitadas as memórias dos sujeitos daquela etnia, que veem esse enfrentamento a partir de um outro olhar que silencia as suas possibilidades de emissão de fala, não permitindo circular a sua narrativa, e deixando os indígenas em uma condição de inferiorização, ampliada pelo uso do antigo termo. Por isso, justifica-se sua substituição pelo termo mais recente: “conflito”.

Não há números oficiais sobre a quantidade de Tentehar-Guajajara reprimidos e/ou mortos nas ações comandadas pelo coronel Pedro José Pinto e pelo tenente Goiabeira, com apoio de um grupo de indígenas Canela, que atuou nas represálias aos autores do ataque.

Os líderes da rebelião, homiziados na mata, acabaram sendo presos. Caiuré Iman acabou morrendo na cadeia pública de Barra do Corda em novembro de 1901. Oficialmente, foi divulgado que ele morreu de malária, embora os relatos dos Tentehar-Guajajara aleguem que ele teria sofrido torturas e até possíveis maus tratos na alimentação, precipitando sua morte. Meses depois, os demais líderes foram julgados, considerados culpados, mas foram libertos, por serem inimputáveis.

Sobre a ordem capuchinha, durante o século XX, é importante observar que ela continuou a sustentar, nas obras que produzia, a versão de que apenas fatores externos foram responsáveis pela carnificina que resultou na extinção do projeto cristão-civilizatório de Alto Alegre. Nembro (1955, p. 41-42) tanto enumera as razões que levaram ao fato quanto protesta contra a governo do Maranhão, que, após o Conflito, extinguiu o apoio à missão.

As causas presumíveis do Massacre de Alto Alegre foram: 1) – o ódio de homens ímpios que açulavam os índios contra os missionários; 2) – A vida escandalosa destes mesmos maus cristãos, profligada na pregação evangélica; 3) – O prejuízo pecuniário de pessoas que, pagando o trabalho dos índios com enganos e cachaça, ficaram privados de trabalhadores que, em Alto Alegre, recebiam justa remuneração do trabalho; 4) – O temor de que os missionários viessem a ter preponderância em Barra do Corda e Grajaú; 5) – A ignorância maliciosa dos índios e o desejo de pilhagem da parte dos mesmos, excitados pela aguardente. Podemos dar como a causa principal, porém, o ódio e a oposição ao espírito cristão, tão bem pregado e melhor praticado pelos missionários (12). Arrazado o Alto Alegre em Barra do Corda continuaria sua missão evangelizadora se achasse então no Governo do Estado um cidadão se não favorável, ao menos justo, o que, infelizmente, não se deu. O Governo era positivista, para não dizer, com fundamento, diretamente hostil. Mandou fechar o colégio e dispensar os alunos.

Mesmo após o trágico desfecho resultante das ações dos capuchinhos, como aponta Custódio (2020) e como demonstrado pela violenta reação dos Tentehar-Guajajara, a ordem permaneceu defendendo a existência da missão e a sua continuidade, como se observa nas palavras de Nembro (1955).

Considerando o momento da publicação de Nembro (1955), pode-se notar que, pelo menos durante as décadas que se seguiram ao Conflito, aquela congregação não externou uma autocrítica em relação aos métodos adotados na missão, tristemente provados inadequados.

Por outro lado, alçado a um lugar mais poderoso no imaginário local, o Conflito de Alto Alegre ganhou, como “Massacre de Alto Alegre”, praticamente o *status* de “mito (re)fundacional” de Barra do Corda, sob a égide dos religiosos e da sociedade não indígena,

que consolida, nos campos físico, material e simbólico, seu domínio a partir desse evento, constantemente evocado.

Para além do evento trágico em si, após sua ocorrência, estabeleceram-se sobre ele disputas desiguais, opondo os Tentehar-Guajajara – que, segundo Everton (2024), têm negados espaços de circulação de suas narrativas e memórias – e a sociedade não indígena – que procurou acionar diversos instrumentos de poder e domínio para consolidar, em torno do Conflito de Alto Alegre, seus lugares de memória –.

Os religiosos mortos foram, de imediato, considerados pela igreja católica como mártires. Ao longo dos anos, construíram-se narrativas, prédios (como uma igreja-monumento), objetos, rituais e obras escritas. Tentou-se até mesmo iniciar um processo de beatificação dos missionários.

Aos Tentehar-Guajajara envolvidos no ataque foi proposta a prisão. A outros, a repressão. Muitos tombaram ao longo dos meses de violência da polícia e da população local (e durante os séculos de violência resultante do processo de colonização). Restou, ainda, o silenciamento de suas memórias que, devido à própria desproporção do choque com o imaginário não indígena e à autoproteção, tem poucas possibilidades de circulação.

#### 3.3.4. O pós-Conflito de Alto Alegre

O livro II de cúria, embora datando os cinco primeiros anos que se seguiram ao ataque, apenas retrata os destinos do trabalho dos capuchinhos em Barra do Corda e, em particular, da missão de Alto Alegre, descrevendo o cenário da cidade e do local, especificamente, passados alguns dias e meses do ocorrido.

Nesse documento, também se pode ler a respeito do que fora encontrado no local, após a chegada de tropas, de visitantes e dos superiores dos capuchinhos no Maranhão. É narrada uma cena que foi descrita de maneira aterrorizante e triste, conforme consta na fl. 12 do livro II de cúria:

Aos 21 de abril visto como Reverendíssimo Padre João vinha qual visitador fez a visita pastoral, fechando-a no mesmo dia com um forbito discurso all' Italiana, manifestando a sua pleníssima satisfação em ver e saber como andava em [Domino] a família religiosa da Barra do Corda. Sempre debaixo de luctuosa expressão foi um dia alegre quer para os Frades, quer para os meninos e no gozo da amizade se deixou o governo da casa de meio dia até à noite ao P. João Pedro o qual compracia-se em favorecer os meninos de serveja de vinho branco, doces. [*Sic tranat gloria mundi!*]  
Aos 22 de abril, já a visita completamente acabada chegou o M. R. Frei Carlos que vinha com Deputado da Comarca. A música do Institutio foi a encontrar-os, e nesta circunstância quase ficava victiva um menino Canella que salavou-se quase por milagre.

Passaram poucos dias e aos 27 do mesmo mes visto como andavam as cousas em Alto Alegre resolveu-se fazer viagem para lá. Frei Carlos com Frei Estevam. Os acompanhava um Alfere e um Sargento que vieram de proposito quaes nossos guias, mandados pelo Coronel, visto nós não termos [acedido] a convite d'elle chegarmos em S. José.

Ahi nós chegamos a huma hora da tarde do dia 28, dia que seria a festividade da colonia que festejava o patrocínio de S. José. Mas a festividade de um tal dia oh quão differente dos outros annos?!?!...

Pois apenas se poudes celebrar uma Missa no caminho nessa dia e aquelle bello Alto Alegre que na verdade apresentava um magnífico horizonte, aquella colonia com um aspecto de villa indígena, aquella precioso S. José da P. que parecia um místico jardim da nossa Missão da Catechese dos Índios, nesse dia se apresentava o mais tetro espectáculo!!!... Pois que em lugar dos Índios havia o acampamento de soldados em guerra, roças cercas estragadas e casas desconcertadas; em diversos [ilegível] com numerosos cadaveres quasi insepultos; habitação das Freiras, a mesma cappella conspersa de sangue humano; não mais viu-se uma aluna querida, não viu um frande, não uma freira, nem outra pessoa que morasse em S. José da Prov. Era um verdadeiro campo mortuario!!!..

Por essas palavras, percebe-se que, mesmo com o ataque e, em ato contínuo, a destruição do local e das propriedades próximas, a princípio, a presença dos religiosos continuava a ter suporte institucional, o que se traduzia nas presenças mencionadas no documento de um deputado e dos próprios militares, fundamentais na repressão aos Tentehar-Guajajara.

Diferentemente do livro I, o segundo tomo possui menos informações e adverte por meio de nota que *“Aqui somente devemos expor o que jornal Norte (Barra do Corda) não diz a este respeito: ficam por conseguinte archivados os numeros do Norte = interessados”*. Ainda assim, alguns fatos, como o resgate da menina Úrsula constam nessa documentação, na fl. 13:

No mesmo dia acerca das 3 hora da tarde chefa no acampamento o Illustre Capitão Guaciabera que tinha a Canna Brava atraz dos Índios, attacado a [aldeia] ferio e matou alguns Índios e afugentou os mais, apoderando-se de muitas coisas que os Índios levavam consigo. Trazia na garupa do proprio cavallo uma menina christã que vivia no Collegio; Universal commoção produzia em todos a chegada dessa menina já trajada de forma cabocla, e não se difficultou a conhece-la a qual era Ursula Ribeiro, irmã de nosso Benedicto que trabalha no Instituto de carpina. Se tirou do cavallo, vestiu outra roupa e foi ali tratada qual preciosa superstite do massacre em Alto Alegre. Acampada a tropa um dois Kil. de distancia do centro de S. José, de madrugada moveu o acampamento e entrou encostado a frente da habitação das Freiras. Diante da Capella ouve um tiroteio, avançou-se então a vanguardia do lado esquerdo para recuro da Aldea afugentou todos os caboclos que ali estavam; e assim tomaram posse de S. José, ficando os caboclos em pequena distancia a observar o manejo dos soldados. Eram bem 800 caboclos, dia 20 de abril, quando devera ser no dia 21 de combinação primitiva feita com o Capitão Guaiabera. Esta presa discombinada e tão branda não agradou a ninguém e foi causa do Coronel encontrar desapprovações da parte do povo da Barra do Corda.

É verdade o Pinto duas expedições mandou atraz dos caboclos, mas a segunda foi mais uma victoria para os caboclos e uma deshonra para tropa.

Percebe-se, traduzidas nessas linhas, uma enorme comoção com o rapto de crianças não indígenas (meninas) missionadas e, ao mesmo tempo, a sanha da sociedade maranhense, como

um todo, por ações mais enérgicas na perspectiva de debelar em definitivo o ataque e seus efeitos.

O trecho do documento, além do júbilo pelo resgate da menina Úrsula, também destaca o desejo da população pela repressão aos indígenas quando, de certo modo, considera brandas e insuficientes as ações do coronel Pinto, que, pela interpretação da documentação, parecia ter um posicionamento mais comedido que o de outro militar destacado no movimento, o capitão Goiabeira.

Por outro lado, devido a seu caráter sintético e mais superficial a respeito dos destinos de Alto Alegre, o conteúdo do livro II de cúria veicula poucas informações sobre o processo de desmonte do projeto cristão-civilizatório do local, limitando-se a descrever fatos isolados nas poucas linhas que reserva a isso, como se lê na fl. 13:

Foi por uma ordem mal intencionada do Coronel Pinto que foi preciso entregar os meninos canelas aos próprios pais, o qual facto porém se não agradou aos [magoados] da Barra do Corda, não agradou também aos Frades, e os meninos embora animados pelos seus pais saíram sempre com alguma saudade do Instituto. Este facto abriu ocasião para despachar os meninos christãos que já moravam no Instituto.

A visão impressa no documento ilustra o pensamento que também era externado décadas depois por Nembro (1955) acerca da defesa, pelos Capuchinhos, da continuidade da missão e de seu projeto cristão-civilizatório, ainda que em face do ocorrido. No livro II da cúria, fala-se da “saudade” dos meninos que saíram do instituto e, mais uma vez, são dirigidas críticas à atuação do coronel Pinto, que ordenara a saída das crianças.

Mais do que as pressões da própria congregação sobre as autoridades, identificáveis no documento, os anos que sucederam ao Conflito foram marcados por intensa cobrança de outros atores sociais para que a reação ao ataque em Alto Alegre fosse enérgica.

Pode-se ler nas páginas de O Norte, de Diário de Caxias, de Diário do Maranhão e de A Pacotilha, nos dias e meses seguintes ao trágico ataque, descrições detalhadas sobre o cenário da tragédia. Continuamente, esses veículos acabavam por dar vazão à opinião pública enquanto, simultaneamente, continuavam a exigir justiça (ou vingança...) e alimentaram narrativas acerca daquele fato.

Na edição de 27 de junho de 1901, A Pacotilha expressa grande insatisfação pelo que considerava morosidade na captura dos indígenas (ainda escondidos na mata) e, após a prisão de um dos participantes do ataque, “Jorge Marianno”, cobra providências do governo do estado contra eles e contra os não indígenas que, negociando com os fugitivos – trocando pólvora por gêneros extraídos da mata e, supostamente, por objetos de roubo –, lhes davam suporte à resistência. Destacava-se um homem chamado “Antônio Ceará”.

A sociedade maranhense ainda se mostrava bastante perplexa. Os anos posteriores ao Conflito certamente seriam decisivos para a continuidade ou não da missão. Na década de 1890, sobretudo a partir de 1896, como já se mencionou, foi fundamental o apoio governamental com a concessão de subvenções para a compra de terras e para a manutenção da missão de São José da Providência (de Alto Alegre).

Na década de 1900, a revolta e a perplexidade da opinião pública, evidenciada, em termos, pelos pronunciamentos de políticos que questionavam a validade da continuidade da missão, ao mesmo tempo em que periódicos contestavam a permanência do apoio e financiamento governamental, foram tornando praticamente insustentável o suporte governamental àquele projeto cristão-civilizatório.

O Diário do Maranhão, ao publicar o expediente de 20 de novembro de 1901, veiculava um ofício do governo que ainda autorizava a realização do pagamento do valor proporcional à subvenção daquele ano (500\$000 reis), em complementação a autorizações de liberações realizadas em meses anteriores, de junho e setembro. Observa-se que tal quantia deveria cobrir os custos das crianças e dos religiosos ainda remanescentes no local. Porém, no ano seguinte, já se observa em publicação do governo estadual uma certa disposição em tentar manter a estabilidade no local, com medidas que, de certo modo, esvaziariam o que restou da missão.

Na seção oficial do Diário do Maranhão, de 18 de fevereiro de 1902, foi publicada a mensagem encaminhada pelo governador João Gualberto Torreão da Costa ao Congresso do Estado no dia 10 daquele mês, tratando das medidas tomadas para tentar estabilizar a situação em Barra do Corda e região. Embora não houvesse manifesta intenção de criar obstáculos ao projeto dos capuchinhos, as ações do mandatário estadual acabariam por inviabilizar a sua continuidade. Lê-se que:

Por telegramma recebido das auctoridades da Comarca de Barra do Corda, fui informado que na noite de 13 para 14 de março do anno passado os índios atacaram o colégio S. José dirigido pelos capuchinhos no Alto Alegre, matando os frades, a freiras e diversas famílias da circumvisinhança. Conservavam-se eles depois do facto criminoso instalados naquele estabelecimento percorrendo as estradas e interceptando as comunicações. Havia fundado receio de que eles atacassem a cidade de Barra do Corda, constando mesmo que faziam ameaças nesse sentido. A's primeiras notícias ignorava-se o facto que attribuía-se ás exigências feitas pelos índios de obterem a restituição dos filhos e parentes, recolhidos ao collegio dos capuchinhos. Immediatamente, tomei as providências urgentes que o caso requeria, telegraphando ao juiz de direito, delegado de polícia, presidente da câmara de Barra do Corda e também ao juiz de direito, promotor e commandante da força em Grajahú. Prevenindo a hypothese de que as ocorrências fossem motivadas pelas reclamações dos índios no sentido de serem restituídos, recommendei [que] fossem immediatamente entregues, os existentes no collegio da cidade da Barra afim de evitar a invasão daquella cidade. Recommendei também que, caso os índios estivessem instalados em S. José de Alto Alegre não fossem elles ahi atacados por quanto era convicção minha de que elles dentro de pouco tempo voltariam a vida normal a que estavam acostumados nas

respectivas aldeias. Essa medida que tinha por fim evitar maior mortandade era também imposta pela circunstancia de que, sendo os índios em grande numero, seria difficil organizar de momento força sufficiente para batel-os. Além disso, quanto mais fossem eles irritados, com mais facilidade resolveriam o ataque à cidade de Barra. Como vedes, a principal preocupação do Governo em tal emergência era o restabelecimento da ordem, convindo, portanto, proceder-se da maneira mais fácil a conseguir-se esse fim, evitando também o mais possível, consequencias lamentáveis. Reconhecendo ainda a conveniência das medidas decretadas pelo Governo, Fr. João Pedro telegraphou a Frei Estevam, diretor do collegio da Barra, aconselhando a entrega dos meninos e Fr. Themotheo, recomendou aos frades lá existentes que se recolhessem ao Convento do Carmo, nesta capital. Incontestavelmente, era essa medida de grande alcance no momento, porque si existia prevenção especial dos índios contra os frades a ausência destes poderia minoral-a. Recommendei também as auctoridades que empregassem todo esforço no sentido de evitar morticínios, devendo, porem, repellir com toda energia qualquer ataque com o fim de garantir a vida e a propriedade dos habitantes, assim como que procurassem garantir e zelar do melhor modo as propriedades dos frades que foram por elles abandonadas. (...) A não ser esse facto de gravidade, dado no Estado no anno que findou, nenhum outro houve que merecesse atenção a não serem pequenas ameaças de índios no Tury-assú, Pinheiro e Engenho Central, contra os quaes tomou o Governo as devidas providencias. (...).

Além das medidas de segurança, materializadas no destacamento do coronel Pedro José Pinto, acerca do projeto cristão-civilizatório, a pretexto de proteger a população local, suas propriedades e a segurança dos religiosos capuchinhos, o governador Torreão da Costa, com apoio dos frades João Pedro e Themotheo, recomendou a “devolução” das crianças ainda internas na missão e o deslocamento dos religiosos para São Luís, o que, por evidente, extinguiria o trabalho naquela colônia.

Até o fim da década, em algumas edições do Diário do Maranhão, nas seções de expedientes oficiais, publicavam-se ofícios relacionados ao funcionamento remanescente do instituto dos meninos e a ações em Barra do Corda. Na edição de 27 de abril de 1903, é endereçada ao chefe do tesouro público uma solicitação de recursos aos trinta alunos sob a responsabilidade dos religiosos.

Não há grandes debates acerca da continuidade ou da retomada de uma forma mais pujante de um projeto cristão-civilizatório naqueles moldes, até o ciclo de discussões realizado na Câmara em 1908. O Diário do Maranhão, de 30 de dezembro do referido ano, noticia o retorno da “civilização dos indígenas” à pauta, por meio da votação de projeto de concessão de 20:000 reis aos frades capuchinhos, com acréscimo de emenda assinada pelo deputado Medeiros e Albuquerque, para que também fosse criada uma colônia militar, devendo esta dar suporte à missão dos religiosos.

Entre o 13 de março de 1901 e o fim da década, apesar da permanência e da manutenção de atividades escolares na cidade de Barra do Corda (e, não, em Alto Alegre), a ação dos capuchinhos com os indígenas foi sensivelmente diminuída e os religiosos, basicamente,

passaram a cuidar de desobrigas, batizados e demais ritos da religiosidade católica dos quais, devido ao fato de chefiarem aquela paróquia, estavam encarregados.

Em 30 de outubro de 1909, o mesmo jornal noticiava a presença de frades visitantes em Barra do Corda, o que demarcava a permanência da ordem na cidade. Porém, não foram referidos trabalhos específicos de catequese ou de “civilização” voltados aos Tentehar-Guajajara.

Aparentemente, pautas como essa e discussões acerca do trabalho de assimilação dos indígenas à sociedade nacional, ao fim da década de 1900, eram travadas ao mesmo tempo em que a república também procurava encontrar formas de tornar isso possível sem o histórico intermédio das ordens religiosas, como foi visto com a experiência capuchinha entre os Tentehar-Guajajara.

Na prática, a década de 1910, para a política indigenista no Maranhão, representaria o que Rocha (1993) classifica como uma mudança de paradigma, em tese ocorrida do Império para a República. No sertão maranhense, talvez essa modificação tenha sido mais claramente visualizável somente após a década de 1910. Partiu-se do liberalismo/romantismo, traço característico do arcabouço da política indigenista do século XIX, para o positivismo nacional-desenvolvimentista republicano posterior aos anos de 1930.

#### 4. A EDUCAÇÃO LAICIZADA DOS TENETEHAR-GUAJAJARA: o projeto nacional-civilizatório do Estado aos auspícios do SPI<sup>50</sup>

Os anos que se seguiram aos trágicos acontecimentos desencadeados pelo ataque à missão de Alto Alegre acabaram por se caracterizar, sob o aspecto das relações entre os Tentehar-Guajajara, os capuchinhos e a sociedade regional, por uma escalada de violência e isolamento.

Gomes (2002), Coelho (2002) e Zannoni (1999) tratam desse período como sendo de grande dificuldade para os Tentehar-Guajajara, sobretudo porque o sentimento de ódio e de vingança da população não indígena estava mais aflorado que nunca. Gomes (2002, p. 275-276) descreve o brutal tratamento estabelecido pelos regionais, em razão da violência do ataque à missão, e algumas consequências disto no cotidiano e no destino daquele povo:

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 perseguiam. Passavam fome e, quando iam a uma fazenda mendigar comida, eram friamente assassinados. (...) A dispersão dos Tenetehara foi massiva. Poucas das aldeias que existiam anteriormente permaneceram no mesmo local. A fuga se deu principalmente atravessando o rio Grajaú em direção oeste. Algumas famílias tenetehara se assentaram entre o médio Grajaú e o rio Zutiua, de onde, por volta de 1924, se tem notícias da sua existência. Estariam vivendo de um modo quase arredo e pouco querendo contatos com os regionais (Snethlage 1931). Por volta de 1931, o capuchinho Frei Sigismundo de Ombriano relata que, ao fazer desobriga na banda esquerda do rio Grajaú, foi timidamente abordado por uns índios Tenetehara moradores da aldeia Cururu, que teria se formado com participantes da Rebelião do Alto Alegre e que por isso se mantivera tão isolada (Nembro 1955b: 113-4). Outros grupos seguiram mais para oeste em direção ao rio Gurupi, provavelmente se misturando com os Tembê-Tenetehara. A maioria preferiu se localizar em áreas ermas, distantes dos rios, e alguns poucos debandaram até mesmo para fora de seu habitat tradicional, no cerrado grajauense.

Naquele contexto, cada vez mais a presença dos frades capuchinhos, apesar do seu resiliente desejo de continuar a missão cristã-civilizatória, foi se restringindo às funções mais diretamente ligadas às desobrigas, aos batismos, às comunhões e aos demais ritos eclesiais. Já os Tentehar-Guajajara procuraram se refugiar, como forma de autoproteção, mantendo durante algum tempo o maior isolamento possível, tanto em relação aos religiosos quanto à população não indígena.

Gomes (2002) afirma que o sentimento explícito de animosidade entre os “brasileiros” e os Tentehar-Guajajara foi de curta duração, tendo em vista que poucos anos mais tarde foram

---

<sup>50</sup> Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais, transformado apenas em SPI em 1918.

ressurgindo aldeias mais próximas de áreas já habitadas por não indígenas e que algumas relações foram sendo refeitas, com base no que o autor chama de vínculo patrão-cliente, comum entre fazendeiros e indígenas nessa região.

Essa visão de Gomes (2002), considerando-se outras observações e outros trabalhos, como o de Everton (2024), não se confirma completamente, tendo em vista que o sentimento de exclusão e de silenciamento imposto aos Tentehar-Guajajara também faz parte do repertório de violências e de animosidades (que, embora velado, às vezes, continuou a existir – e continua) que caracteriza as relações desse povo com a população não indígena local.

Apesar de essa reconstrução das relações e de a reconstituição do povoamento de algumas regiões com o surgimento de novas aldeias aparentemente apontem para a “normalização” das interações entre os Tentehar-Guajajara e os não indígenas, a existência de inúmeros lugares de memória (que fortalecem o estigma sobre esse povo em função do Conflito de Alto Alegre) demonstra que tal “reconstrução” jamais ocorreu efetivamente. Na própria visão dos indígenas, o preconceito e a exclusão deles acabou sendo adensada devido à ocorrência daquele fato.

Provavelmente, esse processo se deu muito mais em função da agência dos Tentehar-Guajajara – motivada pela necessidade da reocupação de espaços e da própria dinâmica, apontada por Zannoni (2021), da constituição de vínculos familiares e do surgimento de aldeias – que por ter havido efetivamente o fim da animosidade e das violências entre esses sujeitos.

Porém, outro ponto importante da argumentação de Gomes (2002) é a afirmação de que o Conflito de Alto Alegre e suas repercussões imediatas refrearam o processo de assimilação e de integração em curso entre os Tentehar-Guajajara pela sociedade não indígena local.

A autoproteção e o isolamento acabaram por evitar que viessem, já naquele momento, a fazer parte da massa de camponeses empobrecidos. Evitaram também que perdessem suas terras e sua identidade étnica, por serem assimilados, em função da incorporação das ideias de “civilização”, de religiosidade, de trabalho e de demais mecanismos sociopolíticos associados à relação com elementos externos e, em particular, resultantes da missão educacional dos capuchinhos. A esse respeito, pontua Gomes (2002, p. 278-279):

Com a inevitável animosidade, ou ao menos com uma fundada suspeita contra brasileiros, reafirmada na Rebelião do Alto Alegre, deu-se uma esfriada no relacionamento que já vinha desde a década de 1840. Antes tratados como pouco mais que animais pedintes quando nas vilas, agora os brancos passaram a ver os Tenetehara com mais cautela e distanciamento, se não respeito. Isto confirmou nos Tenetehara suas mais profundas suspeitas sobre a disposição odienta dos karaiw e lhes fez valorizar mais a sua cultura, criando uma nova justificativa de coesão, uma frente unida de Tenetehara contra brasileiros e quaisquer outras tribos indígenas. É claro que os Tenetehara nunca se sentiram inclinados a compartilhar ou se fundir com outras

culturas, antes daquele acontecimento, mas ao longo do século anterior muitos haviam chegado ao ponto de cortar relações com a vida na aldeia para se associar com fazendeiros ou camponeses de algumas posses, tanto por razões econômicas quanto socioculturais. A Rebelião do Alto Alegre pôs fim a esses alinhamentos progressivos com brasileiros. Em outras palavras, a sociedade tenetehara como um todo não mais sentiu que poderia se beneficiar socialmente por viver muito próximo de, ou com, brasileiros, embora houvesse daqueles poucos que assim o fizeram e continuaram a fazer, aos poucos se integrando como agregados e moradores em terras alheias. A compreensão deste fato, que se realizou conscientemente nos primeiros vinte anos do século XX, foi um importante passo no sentido da prevenção do desmembramento de aldeias em famílias independentes. Isto resultou na desaceleração do processo de integração socioeconômica.

Tal desaceleração impactou também nos rumos dos projetos assimilacionistas entre os Tentehar-Guajajara. Foi abandonada a ideia do modelo cristão-civilizatório e adotado outro paradigma – em que os preceitos religiosos como fundamento moral da civilização foram dando lugar aos marcos da “nacionalidade”.

O Estado, diante da permanência da necessidade de ampliar as fronteiras da colonização rumo ao sertão, ainda precisava continuar pensando em estratégias de assimilação, dentre as quais a educação formal para essa e para outras etnias era parte importante. Porém, ela deveria ocorrer sob outros direcionamentos.

Parte importante desse processo, no plano nacional, foi a criação do SPILTN, depois denominado SPI. No Maranhão, especialmente para os Tentehar-Guajajara do centro maranhense, destaca-se a forma como se implantaram os projetos ligados ao órgão, sobretudo após a década de 1920, complementando-se, nos anos de 1940 e de 1950, com a implementação da colônia agrícola na região de Barra do Corda. De certo modo, essas medidas eram faces de um mesmo projeto nacional-desenvolvimentista que demandava a assimilação dos indígenas.

Essa integração/assimilação por meio do SPI ocorria com base em métodos e objetivos que aqui serão denominados de nacional-civilizatórios. Eles também provocaram uma leitura e um comportamento diferenciado, a partir de então, entre os Tentehar-Guajajara, frente a essa nova incursão, que desta vez estava sob a liderança de um mecanismo diretamente controlado pelo Estado brasileiro, sem o intermédio de outra instituição, como ocorrera na tentativa anterior, com a participação capuchinha.

#### **4.1. O SPI entra em cena**

As primeiras décadas do século XX, além de representarem a consolidação da ordem republicana no Brasil, trouxeram novamente à ordem do dia o debate acerca do que deveria ser

feito em relação à necessidade de interiorizar o desenvolvimento econômico, de modo a garantir mais terras, maior reserva de mão-de-obra ou de matérias-primas, por exemplo.

Bigio (2000) destaca que as mudanças econômicas em torno do modo de produção capitalista como um todo geraram reflexos no Brasil. Apesar de inserido nessa ordem “apenas” como consumidor de manufaturados e como exportador de primários, o país necessitava realizar investimentos que proporcionassem o desenvolvimento e a modernização de sua infraestrutura.

Bigio (2000) tratava dessa questão, ao debater sobre a figura de Cândido Rondon nesse projeto de desenvolvimento. O autor destaca que as últimas décadas do século XIX já se caracterizavam pela introdução de medidas nesse sentido, que foram se intensificando nos primeiros dez anos dos 1900, sobretudo com a construção de linhas telegráficas.

Ribeiro (1962), ao discorrer sobre os momentos da política indigenista no Brasil, relata ainda, como parte desse processo, a construção de ferrovias. Tanto uma quanto outra ação, porquanto demandassem a integração de territórios densamente povoados por indígenas, em geral, resultavam em sérios conflitos entre esses povos e as missões de colonizadores e/ou construtores dessas estruturas de transporte e de comunicação.

Diante desse dilema, para o Estado brasileiro persistia o debate – na intelectualidade e na classe política nacional – acerca dos destinos dos indígenas e “do que fazer com eles”. Ribeiro (1962) menciona que havia diversos círculos em que ocorriam esses debates e que havia também relativa diversidade de posicionamentos sobre o tema. Sujeitos que viviam em espaços mais próximos aos indígenas os viam como um entrave e tinham mais ódio. Já as populações citadinas mais afastadas dessas etnias nutriam uma imagem idealizada, que se distanciava, entretanto, da realidade.

Era nesse clima que se buscava um caminho para que o Estado brasileiro definisse os rumos de sua política indigenista a partir dos anos de 1910. Ribeiro (1962), ao tratar dessa questão, cita o impacto de um artigo, de 1907, assinado por Hermann Von Ihering, diretor do Museu Paulista, em que o cientista defende o extermínio de “tribos hostis” em benefício da “expansão da civilização”. Esse posicionamento teria suscitado algumas vozes em apoio e muitas outras em desaprovação à drástica e violenta proposição.

Desta forma, diante dos caminhos possíveis, foi sendo descartada ao longo da década de 1910, em definitivo, a participação das ordens religiosas no processo de integração e de assimilação dos povos indígenas no Brasil. Ribeiro (1962, p. 13) demonstra como se pensava essa questão naquele momento:

Em meio a êstes debates, o País toma consciência do problema indígena, definindo-se logo duas correntes opostas. Uma, religiosa, que defendia a catequese católica

como a única solução compatível com a formação do povo brasileiro. Outra, leiga, argumentava que a assistência protetora ao índio competia privativamente ao Estado. Sendo este leigo, leiga devia ser a assistência, mesmo porque mais de uma religião era professada pelo povo e assegurar ao índio plena liberdade de consciência para, uma vez capacitado, escolher sua própria fé, e bem assim garantir a todas as confissões religiosas o direito de fazer prosélitos entre eles.

Ainda segundo Ribeiro (1962), a desistência da ideia de pensar um modelo de incorporação por meio de catequese também se deu em razão de inúmeras experiências insuficientes na tarefa de “incorporar tribos hostis” ou mesmo de desastrosos fracassos, dentre os quais o estudioso cita o próprio caso de Alto Alegre.

Na prática, em obra que claramente tinha um teor defensivo acerca do SPI, Ribeiro (1962) destacava o esgotamento do modelo cristão-civilizatório. As ordens religiosas procuravam advogar em causa própria, segundo a visão que teciam de si, seriam as únicas capazes de levar adiante projetos de “civilização” entre os indígenas. Essa afirmação é contestada pelo autor.

Ele argumenta que a justificativa das congregações para alegar monopólio da competência sobre a execução dos projetos que envolviam os povos originários não tinha bases reais, sobretudo para o início do século XX, porque elas utilizavam casos de sucesso muito antigos, alguns remontando à colônia, para validar seu posicionamento. Segundo Ribeiro (1962), ao longo de toda a centúria dos 1800, não houve sequer um caso de pacificação de povos hostis realizado pelas missões religiosas. Ao contrário, foram registrados vários casos em que houve violências e tragédias.

É pautado nessas malfadadas experiências que Ribeiro (1962, p. 17) afirma o esgotamento do modelo cristão-civilizatório. Mais do que as questões de fundo ideológico ou religioso – que, em tese, pautavam as razões da adoção de um projeto laico por um Estado laico –, o fracasso das experiências religiosas justificava a descontinuidade de sua adoção:

Assim se vê que, foi antes o malôgro das missões religiosas que pontos de vista doutrinários que levou à adoção da assistência leiga, sem preocupação de proselitismo religioso, assegurando-se, todavia, ampla liberdade de catequese a todas as confissões religiosas. A formulação desta nova política indigenista coube principalmente aos positivistas que baseados no evolucionismo humanista de Augusto Comte, propugnavam pela autonomia das nações indígenas na certeza de que, uma vez libertas de pressões externas e amparadas pelo Governo, evoluiriam espontaneamente.

Nos primeiros anos da república brasileira, positivista, devido ao fato de existirem dificuldades para a introdução de um método pautado nesse modelo filosófico-teórico-ideológico, ainda eram remanescentes alguns projetos como o dos capuchinhos, em locais como o sertão maranhense. É possível notar que a década de 1900 se notabilizou, no que diz respeito

ao trato com os indígenas, pela percepção de que não seriam mais exequíveis projetos de fundo religioso. Ao mesmo tempo, segundo Bigio (2000), ações como a da Comissão de Linhas Telegráficas, chefiada pelo positivista Cândido Rondon, foram exitosas à luz dos interesses de desenvolvimento pretendidos pelo Estado brasileiro.

Dessa forma, na década de 1910, após a realização das aludidas discussões e constatada a impossibilidade de continuidade do projeto de civilização por catequese, o Estado brasileiro efetivou uma política de controle direto sobre a civilização dos povos indígenas. Isso se deu com a fundação, em 1910, do SPILTIN. Segundo Bigio (2000, p. 26): “A criação, em 1910, do SPILTIN (...) visa justamente a racionalizar [sic] o processo de incorporação dos territórios e das populações indígenas à sociedade brasileira na Primeira República”.

Segue, conforme disponibilizado no portal eletrônico da Câmara dos Deputados, por meio da “legislação informatizada”, o decreto de criação do referido órgão<sup>51</sup>:

DECRETO Nº 8.072, DE 20 DE JUNHO DE 1910

Crêa o Serviço de Protecção aos Indios e Localização de Trabalhadores Nacionaes e approva o respectivo regulamento.

O Presidente da Republica dos Estados Unidos do Brazil:

Resolve, de accôrdo com a lei n. 1.606, de 29 de dezembro de 1906, crear o Serviço de Protecção aos Indios e Localização de Trabalhadores Nacionaes, sujeito ao regulamento, que com este baixa assignado pelo ministro de Estado dos Negocios da Agricultura, Industria e Commercio.

Rio de Janeiro, 20 de junho de 1910, 89º da Independencia e 22º da Republica.

NILO PEÇANHA.

Rodolpho Nogueira da Rocha Miranda.

O regulamento que estabelecia as bases para o funcionamento desse órgão e o trato com os povos indígenas, segundo fundamentos próprios para o processo de integração/assimilação, diferenciava-se e se afastava das experiências religiosas que lhe precederam. No artigo 1º, claramente o espírito do legislador define as pretensões do Estado brasileiro com a existência do órgão:

Art. 1º O Serviço de Protecção aos Indios e Localização dos Trabalhadores Nacionaes, creado no Ministerio da Agricultura, Industria e Commercio, tem por fim:

- a) prestar assistencia aos indios do Brazil, quer vivam aldeiados, reunidos em tribus, em estado nomade ou promiscuamente com civilizados;
- b) estabelecer em zonas ferteis, dotadas de condições de saubridade, de mananciaes ou cursos de agua e meios faceis e regulares de communicação, centros agricolas, constituídos por trabalhadores nacionaes que satisfaçam as exigencias do presente regulamento.

---

<sup>51</sup> A inauguração e funcionamento, de fato, do órgão, se deu a partir de setembro de 1910.

A princípio, o SPILTN era ligado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio<sup>52</sup> e possuía uma dimensão que extrapolava o trabalho com as nações indígenas, pois também abarcava outros pontos importantes para o desenvolvimento que se queria alcançar nos primeiros anos da república. De modo geral, o órgão atuava sobre a constituição de uma massa de trabalhadores “nacionais”.

O SPILTN era dividido em várias inspetorias regionais, que reuniam sob sua jurisdição o trabalho dos estados, de maneira a incorporar os indígenas e os trabalhadores rurais de todas as unidades da federação no Brasil. Havia um propósito de funcionamento articulado, de acordo com Martins (2012, p. 19):

Com sede na Capital Federal, na época no Rio de Janeiro, e implementado por meio de Inspeções Regionais que abarcavam todos os Estados da Federação, o serviço se dividia entre o trabalho de “incorporação dos índios à sociedade civilizada” por meio de fixação em Postos e Colônias Agrícolas dirigidas pelo SPILTN e aquele do estabelecimento do “trabalhador nacional” junto a centros agrícolas. Ambas as diretrizes caminharam juntas sob os auspícios do mesmo Serviço até ao [sic] ano de 1918, quando uma reforma institucional, por meio de lei orçamentária, realocou parte das atribuições da instituição, correspondente à localização do trabalhador nacional, junto ao Serviço de Povoamento, igualmente integrante do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC).

Além da questão orçamentária destacada por Martins (2012), de acordo com Gomes (2002), houve uma mudança de abrangência na ação do órgão devido à impossibilidade de articular tantas ações em campos tão amplos, que precisariam ser especificamente direcionados. Assim, a partir de 1914, a jurisdição dos trabalhos do SPILTN foi sendo limitada até que, em 1918, passou a ser apenas SPI. Gomes (2002, p. 283) faz importante afirmação sobre o papel desse órgão em relação ao aspecto do projeto nacional-civilizatório:

Os propósitos doutrinários do SPI propugnavam que, com a proteção às pessoas e às terras indígenas, bem como através de uma dose de intervenção de ordem laboral e educacional, obviamente não religiosa, os índios eventualmente evoluiriam de seu suposto estágio de organização matriarcal e religião animista para um tipo de sociedade mais contemporânea, integrando-se efetivamente na sociedade brasileira.

Na prática, a experiência do seu fundador, o militar positivista Rondon, representava a necessidade de prosseguimento do projeto da república brasileira, sob o aspecto ideológico, no percurso destacado por Rocha (1993). Assim como Monteiro (2001), Rocha (1993) destaca que, desde a independência, a relação do Estado brasileiro com sua identidade indígena foi bastante variada.

---

<sup>52</sup> Essa vinculação é considerada paradoxal por Rocha (2010), pois os objetivos protecionistas do SPI, em vários momentos, acabavam se chocando com os objetivos desenvolvimentistas do ministério.

Desta forma, Rocha (1993) aponta que o romantismo e o liberalismo do século XIX constituíram as bases ideológicas para a construção da identidade do indígena a ser inserido na nacionalidade brasileira. Na realidade, seria inserido em um espaço que se pode inferir como praticamente de saudosismo, erigindo a imagem dos indígenas no passado e fadados ao desaparecimento. Segundo esse historiador, esse arcabouço orientou o binômio “civilização e catequese”, superado pela criação do SPI.

No século XX, período focado pelo corte desta pesquisa, Rocha (1993) aponta que se tem no evolucionismo de vertentes liberal ou positivista (até os anos de 1930) e nacional-desenvolvimentista (após a década de 1930) os elementos de orientação do processo de integração dos indígenas pelo Estado brasileiro. Assim, para Rocha (1993, p. 13):

Para os criadores do Serviço de Proteção aos Índios, era dever do Estado, através da "proteção fraternal", dar as condições para os índios "evolüem", de forma lenta, para um "estágio superior", que significaria a sua "incorporação" à nação brasileira. Neste contexto, caberia ao SPI a garantia e a defesa das terras indígenas. Aos índios autônomos, deveriam ser enviados esforços para a sua "pacificação", mesmo que às custas do sacrifício dos servidores, pois nunca deveriam usar a força das armas, conduzidos sob o lema: "morrer se preciso for; matar, nunca!". Para os grupos em contato com a "civilização", era reservado o aprendizado dos ofícios mecânicos e a educação formal, sem o ensino religioso.

Ratifique-se ser pautada a ação do SPI, desde o seu princípio, nas ideias do seu principal fundador, o militar positivista Cândido Rondon, que recomendavam respeito e preservação, ainda que da forma mais abnegada possível, em prejuízo da própria existência. Por outro lado, sob o SPI e a República permaneciam algumas bases do pensamento acerca do futuro dos povos indígenas, independentemente do momento das primeiras décadas do século XX. Rocha (1993, p. 14), acerca disso, explica que:

No que se refere aos índios, o positivismo e o liberalismo da república oligárquica, o nacionalismo estado novista, e o desenvolvimentismo populista tem em comum, o evolucionismo, a crença no progresso. A história republicana no período que vai da República Velha até a República Populista, mantém portanto alguns dos pilares ideológicos que marcam a Política Indigenista republicana: a crença na inexorabilidade do fim dos índios; o evolucionismo onde o "ser índio" é concebido como uma situação passageira, a de "estar" índio; e, ainda, a visão paternalista autoritária, onde o índio é associado a uma criança desamparada.

Cabia à república brasileira criar condições para dar suporte ao processo de modernização econômica projetado já para as primeiras décadas do século XX. O modelo adotado, nacional-desenvolvimentista, se consolidaria após a década de 1930. Nesse contexto, o SPI catalisaria as ações modernizadoras junto aos indígenas, incorporando-os à “civilização”, por meio do projeto nacional-civilizatório que, entre outros pontos, envolvia elementos como

estímulo ao trabalho e um determinado tipo de educação. A esse respeito, Amorim (2023, p. 10) define que:

Nos primeiros anos da República que a combinação entre o ensino do amor ao trabalho e a civilização para “agregação” do indígena à “civilização nacional” foi citada com mais força, sustentada pela ideia de transitoriedade indígena, ou seja, a partir do convívio com os “civilizados” (especificamente os “brancos”) os hábitos nativos seriam modificados e assim ocorreria a integração completa.

Sobre o espírito evolucionista que caracterizava o positivismo, base da república e, por extensão, principal pressuposto do próprio SPI, Amorim (2023, p. 12) realiza ainda uma importante reflexão acerca do significado desta “evolução”, sobretudo relacionada à forma de a sociedade brasileira contemplar a si mesma, por meio do trato da problemática representada pela situação dos povos indígenas:

Por isso, é possível inferir que, embora discursassem, não eram as questões humanitárias as principais motivadoras da formulação de uma política indigenista por parte do Estado brasileiro, muito menos a expectativa de uma recepção positiva por parte da sociedade civil brasileira. O principal incentivo era: a possibilidade de afirmar o Brasil e cidadãos brasileiros (“os de primeira categoria”) como participantes de uma suposta evolução civilizatória, buscando assimilar indígenas e seus territórios por meio de suas transformações em elementos úteis para a expansão da fronteira agrícola.

Havia inúmeras questões postas sob o véu da criação do SPI. Elas transitaram em torno de pressupostos políticos, ideológicos, sociais e humanitários. Entretanto, ainda que tenha sido um período de intensas movimentações entre os grupos e os projetos de país estabelecidos para o Brasil, observa-se que as demandas econômicas pela formação de uma “sociedade de trabalhadores nacionais” foi a principal tônica desse processo.

Entre a transição que marcou o fim do uso oficial pelo Estado dos projetos de catequese e civilização (entre o fim do século XIX e o início do século XX) e a criação do SPI (após a década de 1910, para formação de um “indígena republicano” que deveria ser pautado, posteriormente, no modelo “nacional desenvolvimentista”), emergiam nos jornais, nos debates políticos e nos círculos acadêmicos discursos que procuravam justificar sua importância e utilidade. O Maranhão, como se verá, não fugiu a essa lógica.

#### 4.1.1. O SPI no Maranhão

O Maranhão, estado tradicionalmente ligado às atividades rurais, desde o século XIX discutia as motivações que teriam ocasionado a decadência de sua lavoura. O alegado período de prosperidade alcançado no século anterior encontra sérias limitações explicativas, com base

em dados concretos, já discutidas por estudiosos como o antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida em sua “Ideologia da Decadência”.

Amparando-se em escritos de autores que faziam parte simultaneamente de várias camadas (proprietários-políticos-intelectuais), demonstra as problemáticas do discurso que hipervalorizava o sucesso alcançado pela lavoura maranhense em períodos como o da Companhia de Comércio do Grão Pará e Maranhão e que buscava, no século XIX, as razões para a crise da lavoura entre movimentos sociais, conjuntura externa, escassez de braços e outros fatores.

Dentre tais fatores, a desagregação da ordem escravagista, por sua vez, acabou por provocar repercussão desfavorável na economia maranhense. Brandes (1994) destaca que a década de 1880 demarcou, em Barra do Corda, uma fase de dificuldades e de enfraquecimento das atividades que, até aquele momento, ocorriam de forma mais ou menos dinâmicas na região. Isso – de certo modo – ilustra o impacto desse processo no Maranhão como um todo.

Barra do Corda e o “Sertão dos Pastos Bons”, embora também usuários do braço escravizado, não tinham uma dependência tão visceral dessa modalidade de trabalho como outras áreas produtivas dessa província. Ainda assim, houve impactos sobre o funcionamento de suas modestas economias.

No restante Maranhão, nas porções do norte do território, certamente a desagregação dessa ordem foi mais sentida, no aspecto econômico, tornando a passagem das últimas décadas do século XIX para o XX um momento de repensar a lavoura e suas condições. Neste cenário, embora não fossem o elemento central daquela mudança histórica, era necessário planejar e projetar qual seria o lugar dos indígenas. Os anos finais dos oitocentos e os primeiros anos dos novecentos trouxeram consigo projetos como o cristão-civilizatório do Alto Alegre (malfadado) e discussões sobre possíveis modelos a serem adotados.

Dentro dessa tendência, a sociedade maranhense, por meio de políticos, se manifestava em favor de ações que redefiniram os rumos das atividades agropastoris no Maranhão, sob a égide da república e sem o braço escravizado. Havia também a necessidade da incorporação de novos espaços e populações. Amorim (2023, p. 13) afirma que:

Predominantemente rural, o estado se tornou um dos principais espaços onde foi debatida a modernização da agricultura por meio da ciência, não por acaso com um maranhense como principal articulador da Sociedade Nacional de Agricultura (SNA), o Deputado Christino Cruz, considerado o “pai da agricultura” no estado e também proponente da criação do próprio MAIC<sup>53</sup>. Quando em setembro de 1902 propôs a criação do Ministério, argumentou que o poder federal não podia ser indiferente ao progresso da lavoura nacional, principal fonte de riqueza da nação e a “indústria

---

<sup>53</sup> Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio

master da união” girando ao redor “todos os grandes e altos interesses da Pátria”. Para o deputado maranhense e outros compondo a SNA, o progresso econômico nacional advinha diretamente da atividade agrícola, por isso uma das preocupações desse momento era levar a ciência para o meio rural para que a “vocação agrícola nacional” fosse bem aproveitada. A valoriza o da ciência e da racionalidade eram aspectos importantes da “ideologia do progresso para o campo”, foi assim que o interior do Brasil consolidou-se como lugar atrasado e carecido de gerência por parte do Estado, especificamente por abrigar popula es indígenas compreendidas como se estivessem em estado da infância.

Foi ganhando corpo, ao longo da década, a discussão sobre as solu es que pudessem ser adotadas no estado do Maranhão. Crescia, assim, o apoio a medidas baseadas na filosofia positivista que modelava a assimila o dos povos indígenas no Brasil. Alguns periódicos e intelectuais também exprimiam seus posicionamentos em favor das a es de Cândido Rondon e seus comandados.

A edi o da Pacotilha do dia 30 de abril de 1910 (alguns meses anterior ao decreto de funda o do SPILTN) veicula uma coluna em defesa das a es do Marechal Rondon. Logo em seguida, uma carta do próprio militar defende e enaltece feitos de seus comandados em práticas integracionistas entre os indígenas. Aponta, portanto, um caminho a ser adotado para o que denomina como “integra o fraternal” dos indígenas, em benefício desses povos e do país ao mesmo tempo. L -se no documento:

Usando sempre os processos fraternaes se poderá mudar a residência de algumas tribos, quando isso convenha aos interesses do pa z, como acontecerá brevemente, segundo o accôrdo que conseguimos estabelecer com os Parecis. Effectivamente, estes, devido   nossa interven o, em breve abandonar o os chapadões que habitam a longos séculos, em troca dos campos e mattas da Serra Norte, junto às esta es da linha telegraphica em construc o, onde não existe nenhuma outra tribo localizada, medida que tanto aproveitar  a conserva o dessa linha, como a elles próprios, pela prote o menos difficil de lhes ser mantida.

Aparentemente, os escritos demonstram uma simpatia desse periódico maranhense pela estrutura e pelas estratégias adotadas por Rondon e pelo futuro órgão criadas com base em inspira es de sua a o. De uma maneira geral, entre 1910 e 1911, podia-se contemplar nas páginas desse jornal notícias sobre a implanta o do SPILTN, no Brasil e no Maranhão. A maioria em dessas notícias apresentavam um teor elogioso ao  rg o.

Nas palavras de Rondon,   possível perceber que a integra o harmoniosa e fraternal, como defendida por ele, não representava – ou simplesmente não era – um caráter apartado de uma série de violências. L -se que o militar afirma que “se poderá mudar a residência de algumas tribos, quando isso convenha aos interesses do pa z, como acontecerá brevemente”.

Ora, naturalmente, o processo de desterritorializa o se constitui como uma das inúmeras violências sofridas pelos povos originários ao longo de sua trajetória histórica. Ainda

que o SPILTN tratasse sua incorporação como “integração harmoniosa”, essa era uma das demonstrações de que o processo continuava a envolver, em diversos níveis, a necessidade de docilizar os corpos das populações atingidas por esse projeto, para que pudessem “aceitar” essa condição.

Essa aceitação, como projetado pelo SPILTN, evidentemente complementada por meio de outros mecanismos de inculcação (dos quais um projeto educacional de natureza nacional-civilizatória era uma parte importante), também envolvia outras formas de imposição, como menciona Amorim (2023), acerca das inúmeras denúncias de irregularidade e de violências físicas, como disposto no Relatório Figueiredo<sup>54</sup>.

Alguns meses depois, em 28 de setembro de 1910, a Pacotilha publicava correspondência do senhor Rodolpho Miranda, ministro da agricultura, ao governador do Maranhão, Luiz Domingues, informando sobre os desdobramentos do decreto nº. 8.072, de 20 de junho de 1910, para o Estado. Neste sentido, trata da solicitação de providências para a criação da primeira colônia do SPILTN:

As Colonias agrícolas

O senhor dr. Governador do Estado recebeu o seguinte telegramma:

Tenho a satisfação de levar ao conhecimento de v. exec. que nesta data e em execução ao art. 22, do regimento aprovado pelo decreto n. 8072 de 20 de junho do corrente ano, recomendei ao diretor geral do serviço de proteção aos índios e localização dos trabalhadores nacionais promova a instalação do primeiro centro agrícola nesse Estado, tendo em vista a cessão da área necessária de terra cultivável, nas condições do art. 26, do precitado regulamento, feito à União, pelo governo de v. exec. Cordiaes saudações – Rodolpho Miranda, ministro da agricultura.

No texto da lei nº. 8.072, de 1910, os artigos (22 e 26) citados no documento endereçado ao governador fazem referência a dois pontos importantes da instalação do SPILTN. Importantes não apenas para os indígenas, mas também para a própria situação que, em geral, envolvia inúmeros elementos. Esses artigos fazem parte do título II, capítulo I, intitulado “DA LOCALIZAÇÃO DE TRABALHADORES NACIONAES”, e serão reproduzidos abaixo para análise:

Art. 22. O Governo Federal, por intermedio do Ministerio da Agricultura, Industria e Commercio, e de conformidade com este regulamento, promoverá a instalação de centros agricolas, onde serão localizados os trabalhadores nacionaes que, por sua capacidade de trabalho e absoluta moralidade, possam merecer os favores consignados para esse fim.

---

<sup>54</sup> Relatório apresentado no ano de 1967 pelo promotor público Jader de Figueiredo Correia, denunciando abusos, irregularidades e violências impostos aos povos indígenas, tendo peso decisivo na posterior extinção do SPI. O documento, de cerca de sete mil páginas, desapareceu durante décadas (em tese, extraviado por um incêndio), só tendo sido reencontrado em 2012.

Art. 26. Si os terrenos preferidos para a fundação de um centro agrícola forem de propriedade do Governo do Estado ou do município, o Governo Federal procurará obtel-os por doação.

Embora fosse uma política definida nacionalmente, a criação do SPILT e a instalação de suas colônias/centros acabavam por envolver questões como a competência de estados e municípios sobre a posse de seus territórios. Também estavam relacionadas à definição de limites e de demarcações sobre essas terras, o que envolvia, além dos entes públicos (governo federal, estados e municípios), o interesse sobre as terras ocupadas ou a serem ocupadas pelos “trabalhadores nacionais”, haja vista que, em geral, esses espaços de assentamento eram localizados em áreas já ocupadas por povos indígenas.

Implantado o órgão, os indígenas do território maranhense eram jurisdicionados pela Inspeção Regional nº. 3 do SPI, que dividia suas ações entre os postos citados por Zannoni (2021), como será demonstrado. É necessário dizer que, apesar da tendência irrevogável de implantar um projeto nacional-civilizatório a partir da década de 1910, ainda havia fagulhas isoladas de um discurso dissonante a respeito da continuidade das empreitadas cristãs-civilizatórias, como se pode observar na edição do Diário do Maranhão, de 15 de dezembro.

Nesse número, o periódico publicava uma longa conferência proferida ao Círculo Catholico do Rio de Janeiro pelo prelado de Santarém e bispo titular de Argus, D. Amando Bahlmann. Nessa conferência, o religioso defendia a continuidade do financiamento da “catechese dos índios”, narrando longamente o heroísmo, a benevolência, a disposição, a complacência e a piedade das missões religiosas nesse trabalho, frente a todos os obstáculos – de inúmeras origens – vencidos por eles (na opinião do redator). Além disso, D. Amando Bahlmann ressaltava a eficiência das missões.

O conferencista chega a afirmar a tenacidade dos capuchinhos, que mesmo em face do ataque sofrido alguns anos antes “não desanimaram” e “quasi no mesmo lugar principiaram um novo [aldeamento]. Já há allí outra vez um aldeamento com escolas e oficinas”. Ele complementa com a informação da chegada de freiras para abrirem novo colégio para meninas.

Continua sua defesa questionando “será provável ou fácil encontrar na catechese leiga pessoas heroicas que queiram promptamente expor-se a semelhantes perigos?”. Logo em seguida, defende a continuidade das subvenções dos governos citados por ele na conferência (Pará e Maranhão) aos capuchinhos, afirmando que, enquanto estes arriscavam sua própria existência, os estados investiam apenas dinheiro.

Analisando-se o lugar social do sujeito de quem parte essa fala, não parece estranho que ele continue defendendo esse financiamento. Também não surpreende o fato de que a defesa

tenha lugar no Diário do Maranhão. Em geral, esse periódico apenas veiculava posicionamentos ligados ao governo do estado. Em pleno ano de 1910, permaneciam as subvenções governamentais aos capuchinhos, mesmo que já estivesse em funcionamento o SPI (com a instalação de suas colônias no território maranhense). Assim, um texto dessa natureza parecia ter caráter de justificar tal gasto público.

Convém salientar que, provavelmente, para os governantes do estado (que desejavam, em parte, preservar a utilidade da missão dos franciscanos na sua ação de catequese) também não era tarefa simples “desfazer-se” da obrigação de financiar instituições poderosas como as da ordem capuchinha.

Um debate importante pode ser constituído a partir da mencionada publicação do Diário do Maranhão. Observando-se os segmentos que se ocuparam das ações junto aos povos indígenas, visualizam-se as disputas estabelecidas pela memória de “quem foi melhor aos indígenas, mais corajoso e eficiente na tarefa de integrá-los à civilização”. Certamente, esse é um ponto que, por si só, abriria um campo de análise bem amplo, embora não seja o propósito desta produção discuti-lo.

Os religiosos, em todas as suas experiências, algumas das quais relatadas por Bahlmann em sua explanação (na edição do Diário do Maranhão, de 15 de dezembro de 1910), procuravam valorizar em torno de si as ações realizadas frente às oposições “naturais” que as dificuldades da tarefa de catequização em locais inóspitos e desconhecidos impunham a eles. No limite, enalteciam feitos de bravura, heroísmo, martírio e piedade, como escolheram construir a representação da sua participação no Conflito de Alto Alegre.

Com a fundação do SPI, este órgão passou a disputar não apenas a tarefa de integrar os indígenas – entregues a ele por meio da lei nº. 8.072, de 1910 –, mas também o controle sobre a memória relacionada ao processo de integração/assimilação dos “indígenas à civilização”. Lima (1987, p. 158) trata dessa questão ao discutir a política indigenista no Brasil e, particularmente, o papel desse Serviço e de como ele passou a (re)fundar o pensamento acerca da expansão das fronteiras do Estado brasileiro:

Os textos que a informam foram cunhados com o fito de justificar a existência, prestar contas da atuação e legitimar a ação indigenista da agência, em especial em momentos em que ela estava ameaçada de extinção: *se* o SPI não existisse, não existiriam mais índios no Brasil; *se* o SPI não continuasse a penetração das frentes de expansão, esta seria consideravelmente mais vagarosa e violenta etc. Essas são as justificativas para toda e qualquer falha possível. Ou seja, a existência do SPI assegurou a *vida* dos povos indígenas no Brasil do século XX. É como se não houvessem existido outras formas de proteção prévias ao SPILTN, nem tampouco outras propostas de incorporação e aniquilamento desses povos enquanto culturas. (...).

Neste caso, em comparação com os argumentos religiosos (segundo os quais os capuchinhos, por exemplo, agiam mesmo em prejuízo das próprias vidas – embora deixassem apenas nas entrelinhas o zelo com a existência dos povos indígenas), Lima (1987) critica a maneira como se constituiu a memória relacionada ao SPI, sobretudo por meio da escrita de Ribeiro (1962), que chegava a colocar em dúvida a continuidade da existência física das diversas etnias brasileiras e o projeto civilizacional da república, caso tal órgão não existisse ou fosse descontinuado.

Lima (1987), assim como Rocha (1993), acerca da trajetória construída por Ribeiro (1962), aponta que este último (parte das fileiras do SPI) em muito teve sua abordagem das relações entre indígenas e não indígenas (bem como da política indigenista) pautada na defesa desse órgão. Seu texto teria um caráter propagandístico e praticamente advocatício sobre as ações e os resultados do que foi desenvolvido.

No Maranhão, nos círculos políticos e intelectuais, o processo de racionalização das práticas agrícolas, bem como a necessidade de introduzir um projeto em consonância com isto, era algo praticamente pacificado, como aponta Amorim (2023). Examinando-se relatórios e documentos oficiais da década de 1910, endereçados a autoridades ligadas, por exemplo, aos negócios agrícolas, pode-se observar que essa disposição e essa preocupação já praticamente não mencionavam a possibilidade da presença religiosa.

Ao proferir conferência em 1918, na Sociedade de Agricultura, Achilles Lisbôa (então futuro governador) tratava dos inúmeros problemas a solucionar naquele cenário do fim da I Guerra Mundial, no que tangia à lavoura no território maranhense. Para além das questões físicas, da influência da conjuntura bélica, dos produtos potenciais, das condições climáticas ou da fertilidade dos solos, o proeminente médico e político vaticinava que o desenvolvimento do setor agrícola deveria ser atrelado à preparação da massa de trabalhadores.

Assim como os “clássicos”, que no século anterior debatiam as causas da crise da lavoura no Maranhão e, entre elas, inseriam a “escassez de braços”, Lisbôa se lastimava do estado (de inércia, preguiça e imperícia, por exemplo) da massa de trabalhadores rurais no Maranhão e da necessidade de “braços idôneos”. Um ponto importante a se destacar é que essa reflexão não era direcionada às etnias nativas remanescentes do estado. Contudo, pode-se identificar nas argumentações e nas orientações do político recomendações que viabilizariam, em sua visão, a formação de uma massa campesina “útil”, tanto entre indígenas quanto entre não indígenas. No documento (fls. 15-16), pode-se ler:

Sem os tonificar pela saúde. Combatendo-lhes os males e reprimindo os vícios; sem os habilitar pela instrução; sem os metodizar, corrigindo-lhes a vadiagem pela

obrigatoriedade do trabalho – nada mais do que há poderemos esperar do esforço vivo das células constitutivas dêsse orgam essencial da nossa produção. Com homens doentios, viciados, ignorantes, preguiçosos, insubordinados, nunca possuiremos uma classe produtora à altura do seu importantíssimo papel económico.

As “deficiências” apontadas por Lisbôa nos trabalhadores maranhenses eram, de certo modo, as mesmas verificadas entre os trabalhadores “nacionais” de maneira geral. O mesmo se notava, na visão dele, entre os indígenas que se queria integrar, ainda que harmoniosamente, por meio do SPI, como parte desse novo campesinato.

Cabia a esse órgão, naquele novo momento da forja de uma identidade nacional pautada na formação de uma camada de trabalhadores (necessariamente assim identificados!) – e que se fortaleceria mais ainda, nos próximos anos – criar um direcionamento que uniformizasse essa massa. Tanto os indígenas que seriam integrados quanto os sertanejos “não idôneos” deveriam receber, nas colônias agrícolas que se estabeleciam, a preparação necessária à consolidação do projeto de uma nova “nacionalidade” do brasileiro. Era, portanto, a oportunidade, quanto à população em geral e, particularmente aos povos indígenas, para a introdução do Projeto Nacional-Civilizatório, como convencionou-se chamar neste trabalho.

Seriam, então, esses sujeitos, trabalhadores nacionais – decorrendo daí a ideia de “nacional-civilizatório” – úteis ao modelo de país que o SPI queria contribuir para formar. Seria moderno, mas respeitando sua vocação agrícola, enquanto se daria um destino à remanescente problemática indígena, interposta no caminho da colonização, no princípio do surgimento do Brasil, e, dada a república, do progresso ilustrativo do pensamento positivista que serviu de base e simbolicamente se inscreve na bandeira nacional. Enfim, poderia ser dado o passo definitivo rumo à “civilização” e à composição de uma massa “útil”.

Isso demandava o prosseguimento através de um determinado caminho que, particularmente no âmbito desta pesquisa, aponta para as estratégias educacionais. Na lei nº. 8.072, de 1910, pode-se ler inúmeros artigos que normatizam a cessão de terras e o formato das colônias agrícolas e seu funcionamento. Contudo, particularmente, chama-se atenção aqui para quatro desses dispositivos, relacionados à forma como deveria ser disposta a oferta de educação dentro da realidade do SPILTN. São eles:

CAPITULO V [da criação do SPILTN, grifo meu]  
DAS POVOAÇÕES INDIGENAS

Art. 15. Cada um dos antigos aldeamentos, reconstituídos de accôrdo com as prescrições do presente regulamento, passará a denominar-se «Povoação Indígena», onde serão estabelecidas escolas para o ensino primario, aulas de musica, officinas, machinas e utensilios agricolas, destinados a beneficiar os productos das culturas, e campos apropriados a aprendizagem agricola.

Parapho unico. Não será permittido, sob pretexto algum, coagir os indios e seus filhos a qualquer ensino ou aprendizagem, devendo limitar-se a acção do inspector e de seus auxiliares a procurar convencil-os, por meios brandos, dessa necessidade.

Art. 16. Annexas aos campos de que trata o artigo anterior, haverá secções especiaes para apicultura, sericultura, pequenas industrias, criação de animaes domesticos, etc.

Art. 17. São extensivos aos indios localizados em «Povoação Indigena» os auxilios conferidos no presente regulamento as tribos cujos terrenos forem medidos e demarcados pelo Governo Federal, além de alimentação, nos seis primeiros mezes de estabelecimento da povoação, soccorros medicos e outros recursos, sempre que forem necessarios.

Art. 18. O ministro da Agricultura, Industria e Commercio estabelecerá premios para os funcionarios da directoria, nos Estados, que adquirirem perfeito conhecimento da lingua geral dos indios e de seus dialectos.

Art. 19. O Governo Federal poderá aceitar a transferencia para sua jurisdicção dos aldeamentos ou quaesquer instituições destinadas á educação dos indios, mantidos por governos estadaues, municipaes ou por associações, desde que lhe sejam cedidos os terrenos em que forem estabelecidos e as respectivas installações.

Art. 20. Taes aldeamentos ou instituições passarão logo ao regimen instituido no presente regulamento para os similares creados pelo Governo Federal.

Art. 21. Os indios trabalharão livremente e terão pleno direito ao producto integral do seu trabalho.

(...)

TITULO III [da criação do SPILT, grifo meu]

Da organização do serviço

CAPITULO I [de parte do título III, da criação do SPILT, grifo meu]

DISTRIBUIÇÃO DOS TRABALHOS

Art. 49. Os trabalhos previstos neste regulamento ficarão a cargo de uma directoria geral com duas sub-directorias e dos inspectores e mais funcionarios indicados no

Art. 50. A' 1ª sub-directoria incumbe especialmente:

- a) projectar, orçar e dirigir a execução dos serviços de demarcação dos territorios occupados por indios;
- b) escolher as localidades em que deverão ser installadas as povoações indigenas e os centros agricolas;
- c) proceder á divisão e demarcação dos lotes ruraes, levantamentos topographicos, construcção de casas nas povoações e centros agricolas e nos predios necessarios á administração;

(...)

Art. 51. Á segunda sub-directoria incumbe especialmente:

- a) propôr e zelar pela rigorosa execução das medidas adoptadas para tornar effectiva a protecção aos indios e evitar a invasão de seus territorios; as que forem conducentes a obstar os conflictos das tribus entre si e com os civilizados, envidando esforços para tornarem-se primeiro pacificas e depois amistosas as relações entre estes e aquelles;
- b) installar e dirigir, na parte exclusivamente administrativa, as povoações indigenas;
- c) crear escolas, proteger o salario dos indios que se empregarem como jornaleiros e adoptar ou pedir ás autoridades competentes todas as medidas necessarias para a manutenção da boa ordem, segurança e desenvolvimento das povoações;

As diretrizes pautadas na legislação do SPILT que se relaciona aos indígenas, como se pode perceber, guardam uma semelhante observância à necessidade da incorporação de valores civilizacionais republicanos, se comparadas ao que defendia Lisbôa, em sua conferência na Sociedade da Lavoura, para os sertanejos e os trabalhadores rurais camponeses em geral.

A educação deveria ocorrer em escolas dentro das colônias agrícolas, com finalidades maiores que o mero aprendizado das matérias formais ou da preparação para o trabalho. Deveria haver a promoção da inserção cultural, por exemplo, por meio de aulas de música e do cuidado com a transmissão não forçada do conhecimento, como se pode notar nos artigos destacados há

pouco. Deveria ser incorporada uma ideia de nacionalidade e de civilização pelos indígenas. Esse direcionamento estava na raiz do SPI.

A propósito, sob o aspecto dos povos indígenas, a própria denominação SPILTN já assinalava o objetivo de assimilar e de uniformizar todos os que pudessem ser aproveitados para a formação daquela “massa útil” de trabalhadores ou, como o denominava Lisbôa em sua Conferência, todos – indígenas e sertanejos – deveriam ser transformados em “trabalhadores idôneos”. Na prática, buscava-se construir novas estratégias de “docilizar os corpos para o trabalho”, por intermédio desse tipo de órgão e de suas ações.

É interessante notar que, sobretudo em relação a dois aspectos, já são perceptíveis, de início, grandes diferenças (pelo menos nominais...) entre o projeto nacional-civilizatório e o projeto religioso. Enquanto foi característica fundamental de alguns projetos cristãos-civilizatórios, em particular o do Alto Alegre, com os Tentehar-Guajajara, a rigidez da doutrinação, revelada na imposição dos hábitos aos indígenas, o SPI estabelece em lei que “Não será permitido, sob pretexto algum, coagir os índios e seus filhos a qualquer ensino ou aprendizagem, devendo limitar-se a acção do inspector e de seus auxiliares a procurar convencer-os, por meios brandos, dessa necessidade”.

A Pacotilha, na edição do dia 3 de março de 1911, saudava com empolgação a solenidade de inauguração da inspetoria do SPILTN no Maranhão, com sede em São Luís, na Rua do Egito. O evento, no dia 5 do referido mês, contaria com a participação de autoridades e de um representante indígena (descendente dos tupinambás), proveniente de São José dos Índios, o senhor Miguel J. Pereira Ramos, que hasteou a bandeira brasileira na ocasião.

Zannoni (2021, p. 38) aponta em 1911 a instalação dos primeiros postos vinculados à inspetoria regional sediada em São Luís. Eles estavam localizados no interior do Maranhão, em terras que foram disponibilizadas, conforme solicitação feita ao então governador Luiz Domingues por meio de correspondência publicada em A Pacotilha, como já foi mencionado anteriormente. Segundo o autor:

Fundado no Maranhão em 1911, o SPI instalou, no mesmo ano, o Posto Indígena Gonçalves Dias no médio Pindaré e, mais tarde, no alto Pindaré, o Posto Indígena Caru, na confluência desse rio com o Pindaré, para atender os Tenetehara dessa região e os povos indígenas do Gurupi; em 1920, foi criado o escritório regional de Barra do Corda destinado ao atendimento dos índios da região do sertão/mata de transição, de língua Tupi (Tenetehara) e de língua Jê (Canela). Em 1942, buscando uma maior presença na região do rio Zutiwa, o SPI criou o posto indígena Araribóia, visando dar assistência aos Tenetehara; foram implantados, também, nessa época, dois postos na região de Barra do Corda, um, para atender os Canela e outro, o de Guajajara, para os Tenetehara.

Diante da instalação do SPILTN e dos postos no Maranhão, especificamente para a análise do projeto nacional-civilizatório entre os Tentehar-Guajajara do centro maranhense, importa dizer que a década de 1920 foi um período mais significativo, em razão do início do funcionamento do escritório de Barra do Corda, como menciona Zannoni (2021). Por outro lado, a década de 1910 foi marcada por um hiato no que tange à existência de ações mais concretas do órgão nessa região.

Era significativa a instalação do órgão no Maranhão, por meio da inspetoria regional nº3, por representar a presença física do SPI e a inserção (em um estado de território fortemente indígena), no século XX, das estratégias que, ao fim, iriam possibilitar a diluição do elemento populacional e étnico indígena em meio ao projeto de nacionalidade que se fortalecia a partir de então.

O SPI, em suas ações, deveria ser o caminho para constituir aqueles “brasileiros” segundo os propósitos presentes na literatura que representava indígenas dóceis, heroicos e “genéricos” desde a centúria anterior. No mesmo sentido, aquele órgão era a expressão de como o Estado tratava a questão indígena, à luz do positivismo assimilacionista, que tinha, ao fim, o intento de incorporar aqueles sujeitos à “sociedade nacional”.

Na prática, esse assimilacionismo positivista considerava os indígenas passíveis de “evolução”, representada pelas possibilidades de “civilização”. Desta forma, negava-lhes a sua identidade étnica, como se o “ser indígena” fosse uma condição transitória, associada aos “estágios evolucionistas” anteriores, “primitivos” dos indivíduos, prévios ao estado “positivo”. Este, por sua vez, representaria o progresso pretendido por aquele sistema de ideias e pela república. Entre outras finalidades, era isso que se esperava com a presença do SPI no Maranhão.

O Maranhão daquele início de século possuía, ainda, em comum com os demais estados, do “Norte”<sup>55</sup> ou do eixo centro-sul do território brasileiro, a necessidade de mão-de-obra e de ocupação de novos espaços para a expansão da fronteira agrícola, como aponta Amorim (2023, p. 25). Foi também em razão disso, em todas essas unidades federativas, que o SPILTN surgiu.

Quanto ao modo de entender a oposição entre Norte e Sul enfatizamos que a dicotomia aparente é, em boa parte, mais fruto dos discursos do que necessariamente das realidades materiais. Discursos, ao nosso ver, utilizados como motivadores da implementação de políticas como as do SPILTN, especificamente, mas não exclusivamente no Norte do país. Principalmente porque a política ao prever o avanço

---

<sup>55</sup> Amorim (2023) analisa a formação de uma bancada de políticos “filhos do Norte” no início da república. Eles estavam investidos de uma narrativa muito específica, relacionada a uma oposição ao sul e repleta de lamúrias e reivindicações. As motivações para isso iam podiam estar relacionadas à inação do governo federal na região e até mesmo às características locais.

da fronteira agrícola despertou interesses de segmentos sociais de origens oligárquicas, os quais constantemente suplantaram os interesses de proteção do órgão em favor dos intentos de explorar os sujeitos indígenas e os territórios. Tal suplantação ocorreu visivelmente em estados do Norte como o Maranhão e demais estados como Acre, Amazonas, Bahia, Espírito Santo, Goiás, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Pará, Paraná, Rio Grande do Sul, Santa Catarina e São Paulo, lugares onde houve visíveis articulações para instalação de Inspetorias Regionais em seus territórios. Observamos a partir do caso maranhense, em paralelo aos casos amazonense e paraense, que as narrativas políticas sobre a vocação agrícola e no caso deste capítulo em questão, a posição geopolítica no Norte do país foram artifícios retóricos justificadores para implementação de políticas federais, inclusive a política indigenista republicana no estado, o SPILTN.

Percebe-se em curso a consolidação de uma narrativa que caracteriza alguns espaços como o Maranhão (o “Norte” e alguns estados ainda densamente povoados por etnias indígenas, mais que outros estados e regiões do sul) como naturalmente propensos à implantação do SPILTN. Com base na constituição das inspetorias em cada local, essas representações tinham a função de, em tese, transitar entre o social e o civilizatório. Na prática, possuíam a missão de tornar “úteis” os espaços e as pessoas que ali viviam, segundo a lógica do sistema de produção vigente.

Amorim (2023) observa a consolidação desse discurso (referente ao atraso do “Norte” em relação a outras regiões, no que tange ao panorama socioeconômico) como uma representação dos embates entre uma burguesia ascendente no centro-sul e as antigas oligarquias nortistas, consideradas mais atrasada. Esse “atraso” se estendia às populações ali viventes e, entre elas, a indígena aparecia como um dos exemplos mais eloquentes.

Essa observação se articula perfeitamente à visão impressa no discurso de Lisbôa sobre os trabalhadores do território maranhense, embora ele não se referisse diretamente aos indígenas. Em termos comparativos, pode-se afirmar que de maneira semelhante à “invenção do Nordeste”, com suas peculiaridades (dentre as quais se destaca o “nordestino”), da qual fala Durval Muniz de Albuquerque, também a narrativa do “Norte”, para Amorim (2023), foi significativa e esteve presente no cenário que resultou no surgimento do SPILTN em áreas “propícias e necessitadas”, como essas, sendo o Maranhão uma das principais.

As vozes e veículos formadores de opinião no estado do Maranhão, de maneira geral, receberam de forma calorosa a notícia da criação do órgão. Foi efusivamente comemorado o início de suas operações nessa unidade federativa por jornais como A Pacotilha. Ademais, vários políticos (inclusive, governadores) também comemoraram o fato, tendo em vista o potencial das ações do órgão em terras maranhenses.

#### 4.1.2. Panorama da relação Estado/indígenas no Maranhão nas primeiras décadas do SPI

De acordo com Amorim (2023, p. 31), “o rumo ao progresso servia para esperança para estados que sofriam com os ‘assaltos indígenas’ e ‘falta de mão de obra’ como o Maranhão”. Nesse aspecto, o surgimento do SPI, como já se discutiu anteriormente, respondia a variadas demandas.

Dentre elas, convém relembrar a necessidade de articulação de outros espaços para a expansão da fronteira agrícola, com seus elementos agregados: expansão das fronteiras; ampliação do contingente de mão-de-obra (e da qualidade dos serviços que esta poderia ofertar); e, como possível desdobramento, a possibilidade de incremento na massa de consumidores nesses novos espaços. Contudo, esta última condição nem sequer foi apresentada entre as razões dessa política.

Também figurava como importante elemento a consolidação do desenvolvimento, o “progresso”, pautado na noção positivista de incorporação e de civilização dos povos indígenas. Isso se daria de forma “fraternal”, pois assim eles poderiam ser “resgatados” pelo SPI de seu estado de barbárie, isto é, ainda teológico, e seriam alçados diretamente ao estado positivo, não passando sequer pelo estado metafísico.

Se o espaço amostral de análise das primeiras experiências após a introdução do SPI compreendesse todas as inspetorias instaladas no território brasileiro, a tarefa de fazer uma explanação seria impossível em um trabalho desta monta, dada a variedade de povos e de modelos administrativos em cada IR. Também deveriam ser consideradas as especificidades das populações jurisdicionadas e das não indígenas nas localidades, assim como a própria dinâmica dos jogos de poder nas unidades federativas em que se instalaram as representações desse órgão, que produziram experiências diversas e repletas de peculiaridades.

Nesse contexto e considerando-se essas especificidades, Rocha (2018, p. 22) realizou uma análise importante a respeito do papel do Estado como elemento que abarca o SPI. Esse papel é constituído por diversos elementos de força, dentre os quais se destaca a dinâmica das relações entre os poderes locais das unidades federativas e os interesses do governo federal. Trata-se, portanto, de uma estrutura importante a influenciar os destinos desse serviço.

A ação concreta do Estado modifica-se à medida que diferentes classes, grupos ou frações de classe conseguem impor seus interesses, sua dominação ao conjunto da sociedade. Estas ações tendem a articular-se de maneira lógica às fases de desenvolvimento do capitalismo no Brasil, levando em conta que o Estado é um conjunto de aparelhos próprios para o exercício do poder e serve, de forma mediatizada, aos interesses particulares de classes ou frações de classes hegemônicas. O Estado é a expressão política da estrutura de classe de uma determinada formação social. Segundo essa perspectiva, o governo é o agente da atividade política de um Estado e é por intermédio desse agente que o Estado realiza-se, ou seja, pelo exercício

do poder do governo. Como palco principal de lutas políticas, o Estado e seu agente (o governo) são o objeto de disputas de todas as orientações políticas e dos partidos, incluindo os que estão fora do poder. O Estado, por meio de sua política institucional, responde às necessidades da vida social - necessidades estas que são desenvolvidas historicamente pelo homem. Para realizar suas atividades político-institucionais, o Estado utiliza-se do consenso e da coação. A finalidade da política institucional, sob o ângulo do Estado, é a imposição e manutenção de uma determinada estrutura econômica à sociedade. Nas sociedades capitalistas, o Estado aciona todas as suas forças na coordenação de um projeto de desenvolvimento segundo exigências da reprodução e expansão da economia, modernizando a produção, canalizando recursos etc.

Isto certamente gerou impactos significativos na forma como, de acordo com Amorim (2023), foi dirigido o SPI no Brasil, no “Norte” e, por conseguinte, no Maranhão, que fazia parte do complexo de estados postos sob essa caracterização. Como expressão do momento histórico, das aspirações e visões políticas, bem como das questões que envolviam interesses locais, exercícios de cargos, conflitos intra e extra institucionais do órgão, por vezes envolvendo os indígenas por ele jurisdicionados e, em outras, opunham seus servidores entre si ou contra os políticos que lhes davam suporte.

Um exemplo que pode ser salientado como representativo dessas articulações e possíveis impactos em realidades locais/regionais pode ser visto, considerando-se o caso maranhense, na própria relação de Luís Domingues, apontado por Amorim (2023, p. 33), como figura muito próxima a Nilo Peçanha e que impactou até mesmo na própria história do órgão.

A candidatura de Luís Domingues à liderança do Executivo maranhense foi uma sugestão direta do substituto de Afonso Pena, o Presidente Nilo Peçanha e o maranhense eram significativamente próximos. O Governador maranhense algumas vezes comentou sobre a conferência com Nilo Peçanha, na ocasião mostrou-lhe testemunhos pessoais sobre a situação dos indígenas e a “desgraça” dos habitantes menos afastados das aldeias. A solução proposta pelo então Presidente foi a criação de centros agrícolas no estado, nas terras devolutas começando a ser mapeadas por Clodoaldo de Freitas, funcionário do MAIC, em fevereiro de 1910 (...).

No Maranhão, das duas primeiras décadas do século XX, segundo Amorim (2023), Luís Domingues apontava problemas ligados à “crise da lavoura”, já enunciados, como discute Alfredo Wagner Berno de Almeida. Nesse mesmo tempo subsistiam problemáticas ligadas aos indígenas (tidos como empecilhos ao desenvolvimento) e aos “sertanejos”, que viviam próximos aos territórios dos nativos.

Naquela conjuntura, Amorim (2023, p. 54-55) também aponta uma influência importante sobre a ação do SPI no Maranhão e sobre como esse órgão acabou se estruturando administrativamente no estado: o impacto do ciclo da borracha entre as populações viventes neste território.

O SPILTN foi criado em 20 de junho de 1910, sob a égide do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. O Serviço pretendia se consolidar em âmbito nacional, por isso, dividido em uma Diretoria Geral (com sede no Rio de Janeiro); Inspetorias regionais e, por fim, em Postos Indígenas ou Centros Agrícolas. Essas instâncias e os funcionários foram importantes para a efetivação dos planos de ações previstos pelo órgão, principalmente os Postos Indígenas, pois funcionavam diretamente nos territórios dessas populações. Tornando-se assim, basilares para implementação das políticas que pretendiam lidar com as experiências dos povos indígenas, o controle populacional, a assistência e com a educação. Inicialmente o Maranhão pertencia à Inspetoria Regional 1 (IR-1), com o Pará e Amazonas, entretanto, em 1911, foi criada a Inspetoria Regional-3, responsável por gerenciar as atividades do SPILTN no estado. A IR-3 foi dirigida inicialmente pelo Inspetor Pedro Dantas, engenheiro e auxiliar direto de Rondon.

A ação do SPILTN no Maranhão, logo após sua criação, a cargo da inspeção de Pedro Dantas, caracterizou-se pela gestão das relações e dos interesses dos nativos com funcionários do órgão e demais sujeitos que, uma vez instalados em determinadas regiões do estado, procuravam meios de estabelecer atividades de exploração econômica, como inúmeros tipos de atividades agrícolas, pastoris (menos expressivas, nesse momento) ou extrativas.

É devido mencionar que a mediação realizada pelo SPILTN no Maranhão se expressava de forma mais clara com a finalidade de garantir a viabilidade dos negócios instalados nas diversas regiões do estado. Parecia estar afastada significativamente das proposições mais “fraternais” que, pelo menos em tese, nortearam a criação daquele órgão.

Amorim (2023) exemplifica esta questão por meio da análise de diversos documentos – correspondências, sobretudo, entre funcionários do órgão – e aponta para a permissividade dos funcionários e dos gestores desse órgão com as violências impostas a indígenas no Maranhão, destacando-se ações na região de Turiaçu.

Zannoni (2021, p. 38), ao caracterizar as ações relacionadas especificamente aos Tenetehara-Guajajara, também destaca um papel ambíguo do órgão, no que tange às atribuições que possuía de – simultaneamente – “civilizá-los” e defender seus direitos. Segundo este autor:

A presença do SPI se dava em função da proteção desses povos, conforme a ideologia positivista, que pretendia permitir-lhes a “ascensão na escala evolutiva”, do estágio “primitivo” para a “civilização” através da presença dos “missionários positivistas”. Esse órgão assumiu, portanto, a mediação nas relações interétnicas, às vezes, defendendo essas comunidades e, às vezes, propiciando a invasão de suas terras pelos regionais. Desde o início, no entanto, o órgão tutor se preocupou em inserir os Tenetehara na economia regional, incentivando a produção agrícola através da distribuição gratuita de ferramentas, intermediando o escoamento da produção para as cidades próximas, e negociando a venda dos produtos agrícolas como “troca” para a aquisição de bens industrializados.

O caráter da proteção dita fraternal do SPILTN, que deveria promover a assimilação dos povos indígenas à “sociedade nacional”, não excluiu episódios de violência no Maranhão,

sobretudo nos primeiros anos dessas ações, incluindo-se formas físicas, simbólicas ou territoriais-patrimoniais.

Quando se trata do papel desse órgão como articulador dessa inserção dos indígenas e de suas ações, deve-se lembrar que, em seu interior, inscreviam-se inúmeros interesses econômicos de proprietários de terra e de empresários locais que, não raramente, demonstravam-se insatisfeitos com a proximidade dos nativos de suas terras ou com a possibilidade de perdê-los como mão-de-obra barata e/ou por meio de outras formas de exploração. Os funcionários do órgão, em diversos momentos, comportavam-se de forma, no mínimo, omissa, frente a essas violências.

Neste aspecto, as articulações dos interesses nacionais-regionais-estaduais-locais certamente tinham relevante influência na forma como o órgão operava e sobre os interesses que ele acabava por defender e abraçar, ainda que isso, por vezes, expusesse o SPILTAN a um posicionamento paradoxal em relação ao que – do ponto de vista de parte de sua legislação – ele se propunha. Isto significa que, entre “civilizar”/defender os seus jurisdicionados ou preservar os interesses de pessoas poderosas economicamente ou relacionadas a nomes influentes nos panteões políticos locais, a escolha orientava geralmente em favor dos não indígenas.

Paralelamente à introdução institucional do SPI, também iam se estabelecendo medidas que ampliavam o alcance do órgão e sua interface com a comunidade maranhense, por assim dizer, no que tange ao trabalho com os indígenas no estado e à necessidade de convencimento da sociedade de sua “missão humanitária”, que era “civilizar” as etnias deste território.

A esse respeito, Amorim (2023, p. 75) ressalta a importância da criação da Cruzada Gonçalves Dias. Em um evento com a participação de inúmeras autoridades, políticos, intelectuais, funcionários do SPI e membros das famílias importantes da capital, em outubro de 1911, foi oficializada e apresentada à comunidade aquela ação, caracterizada da seguinte maneira: o “exercício da tutela sobre as populações indígenas não deve somente ser analisado a partir de códigos institucionais (como os do SPILTAN), também se faz necessário entender que a efetivação passou também por regimes de sociabilização histórico e culturais”.

Essa ação, nas palavras das autoridades que discursaram naquela solenidade, como Frederico Figueira – figura política muito importante no Maranhão nas primeiras décadas do século XX, radicado em Barra do Corda, onde foi extremamente influente –, deveria atuar com a finalidade de extinguir as violências, os assassinatos, as expropriações e a ampla exploração sofrida pelos indígenas do território maranhense.

Contudo, o papel ambíguo do SPI, apontado por Zannoni (2021) e pelos apontamentos de Amorim (2023), fartamente documentado por meio da imprensa, salta aos olhos. O periódico *A Pacotilha*, na coluna “Proteção aos Índios”, falava dos feitos do órgão e, não raramente, narrava-se naquele veículo – e em outros – as violências impostas aos indígenas em várias regiões maranhenses. De modo geral, elas eram justificadas por serem reações a furtos, a assaltos ou a quaisquer eventos que, diga-se de passagem, também eram denunciados como tendo a participação de não indígenas (que não eram, entretanto, molestados na mesma proporção).

Outro aspecto relevante dessas relações do SPI com os indígenas maranhenses diz respeito à territorialidade das etnias que viviam neste estado e eram assim reconhecidas nas primeiras décadas do século XX. Zannoni (2021) destaca o papel contraditório daquele órgão também nas ações que, à primeira vista, pareciam ter o fito exclusivo de proteger o direito às suas terras.

Na região centro-sul do Maranhão (mas, certamente, não apenas nela), em inúmeras ocasiões, havia confrontos e tensões envolvendo indígenas e não indígenas. Esses confrontos eram motivados por disputas de terras e seus bens agregados – como gado, imóveis e gêneros econômicos exploráveis nesses espaços –. Não há registro de uma ação mais efetiva do SPI para evitar ou coibir que ocorressem excessos nesses confrontos, como o denominado “Massacre da Aldeia Chinela”, em 1913<sup>56</sup>.

Não se vislumbra que à época imediatamente após o fatídico evento tenha havido pronta reação dos funcionários do órgão, a exemplo do que ocorrera contra indígenas na região de Turiaçu, em fato amplamente divulgado na imprensa do estado à época e mencionado por Amorim (2023). Membros do SPI participaram da formação de um regimento armado para combater nativos que furtaram pertences naquela região<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> Foi um conflito de grandes proporções, na região do atual município de Fernando Falcão. Desse conflito, resultaram mais de 150 indígenas mortos violentamente a mando do fazendeiro Raymundo Arruda, segundo Nimuendaju (1946, p. 83): “Em 1913 aproximadamente 150 Kenkateyê viviam na Aldeia do Chinello, no lado direito do ribeirão dos Caboclos, onde foi varrido pelo fazendeiro Raymundo Arruda. Acompanhado de 50 homens e um barril de cachaça, ele entrou na aldeia com música de acordeom, deu bebida aos homens, colocou-os em ferros, amarrou-os, uns aos outros, arrastou-os para fora da aldeia, e fez sua tropa atirar em uns 50 machos. Várias mulheres foram também massacradas com armas de fogo e facões. Os nativos que por uma razão ou outra escaparam, dispersaram-se”. Olímpio Cruz também narra esse episódio no livro *Puturã: o Massacre da Aldeia Chinela*. Brandes (1994) menciona superficialmente a chacina.

<sup>57</sup> Gomes (2002) afirma que o então responsável pela instalação do posto de vigilância do SPI em Barra do Corda, coronel Pedro Pinto, chegou a abrir um processo contra os assassinos, arquivado sem maiores punições aos envolvidos, fato reforçado por Brandes (1994), que menciona o julgamento do executor dos Canela, porém sem se referir à devida sanção aos mandantes do bárbaro crime.

Aparentemente, por vezes, às investidas contra os indígenas, alguns funcionários do SPI no Maranhão reagiam com certa desídia ou eram mesmo omissos. Em determinadas ocasiões, isso era dissimulado diante das razões sociais que “justificavam” aquele comportamento leniente com os não indígenas que cometiam excessos e violências.

A maneira com que Brandes (1994) aborda o Massacre da Aldeia Chinela, por exemplo, acaba ilustrando essa forma de pensamento, embora não tenha sido ele membro daquele órgão. Embora não deixe de se referir à violência do ato e às reais questões que provocaram a chacina, elenca detalhes sobre raptos de mulheres da família Arruda, o que, portanto, justificaria a crueldade dos não indígenas. Vários dos participantes só foram julgados alguns anos depois. Outros teriam morrido sem receberem quaisquer tipos de punição.

Neste caso, o mesmo SPI que, desde sua criação e operação no Maranhão, era festejado e saudado com honras não se posicionou de maneira forte, categórica e atuante em defesa dos seus jurisdicionados, afastando-se em muito do “morrer se preciso...” que, em tese, inspirara seu surgimento.

A inexistência de um posto na região pelos anos de 1910 pode ter levado à ausência de registros de ações mais contundentes do órgão em defesa dos massacrados na Aldeia Chinela. É possível especular que o SPI não teria agido devido à absoluta falta de uma representação no local. Porém, mesmo na década seguinte e em meio a ações que aparentavam estar comprometidas com o interesse dos indígenas, um olhar mais atento pode observar outros aspectos.

Na região específica de Barra do Corda (e adjacências), a introdução mais efetiva do projeto nacional-civilizatório, mesmo tendo o SPILTN sido criado em 1910 e passado a operar no Maranhão no ano seguinte, só ocorreria a partir de 1920, com a abertura do escritório do órgão na cidade e com o início dos trabalhos com os povos indígenas locais.

Em 1923, o deputado Marcelino de Miranda, após – segundo Brandes (1994, p. 431) – promover vários debates sobre a dotação orçamentária para a aquisição de terras e para demarcação em favor dos indígenas, conseguiu articular a criação da lei estadual nº. 1.079, concedendo terras e demarcando-as para reconhecer e/ou alojar os Tentehar-Guajajara e os Canela na região.

Acrescenta Brandes (1994) que as terras destinadas aos Canela seriam localizadas no distrito Leandro e as destinadas aos Tentehar-Guajajara seriam as do “Marechico”. Zannoni (2021) aponta que essa legislação foi responsável pela consolidação da posse da Terra Indígena Canabrava pelos Tentehar-Guajajara.

É, no entanto, devido ressaltar que essa posse em nome dos Tentehar-Guajajara necessita de uma análise ampla em seus significados, resultados e distorções. Zannoni (2021) salienta que, em 1923, com a criação da lei estadual nº. 1.079, os representantes dessa etnia que vivam nesta região acabaram sendo obrigados a se instalarem no local.

Se, por um lado, à primeira vista, a chancela das autoridades (inclua-se entre elas o SPI) ao reconhecimento do direito à territorialidade e os debates que precederam tal concessão podem ser objeto de alguma celebração, deve-se lembrar que, por outro lado, tratava-se de uma política que também trazia consigo a expropriação e o confinamento de pessoas.

Segundo Zannoni (2021), havia na região seis aldeias que estavam localizadas na parte externa do território reconhecido como Tentehar-Guajajara. Tendo em vista que o espaço destinado a eles era “apenas” aquele previsto em lei, os habitantes dessas comunidades tiveram que ser colocados para viverem ali, a partir de então.

Não é possível, até mesmo, que, diante dos fatos narrados e em razão da própria legislação presente na criação do SPI, pairam dúvidas quanto a esse caráter paradoxal de sua atuação, quando se observam os primeiros dispositivos legais presentes na lei sancionada pelo então presidente Nilo Peçanha:

#### TITULO I

##### CAPITULO I

##### DA PROTECÇÃO AOS INDIOS

Art. 2º A assistência de que trata o art. 1º terá por objecto:

1º, velar pelos direitos que as leis vigentes conferem aos indios e por outros que lhes sejam outorgados;

**2º, garantir a efectividade da posse dos territorios occupados por indios e, conjunctamente, do que nelles se contiver, entrando em accôrdo com os governos locaes, sempre que fôr necessario;**

**3º, pôr em pratica os meios mais efficazes para evitar que os civilizados invadam terras dos indios e reciprocamente;**

4º, fazer respeitar a organização interna das diversas tribus, sua independencia, seus habitos e instituições, não intervindo para alteral-os, sinão com brandura e consultando sempre a vontade dos respectivos chefes;

**5º, promover a punição dos crimes que se commetterem contra os indios;**

6º, fiscalizar o modo como são tratados nos aldeamentos, nas colonias e nos estabelecimentos particulares;

7º, exercer vigilancia para que não sejam coagidos a prestar serviços a particulares e velar pelos contractos que forem feitos com elles para qualquer genero de trabalho;

**8º, procurar manter relações com as tribus, por intermedio dos inspectores de serviço de protecção aos indios, velando pela segurança delles, por sua tranquillidade, impedindo, quanto possivel, as guerras que entre si manteem e restabelecendo a paz;(…) delles, por sua tranquillidade, impedindo, quanto possivel, as guerras que entre si manteem e restabelecendo a paz;**

9º, concorrer para que os inspectores se constituam procuradores dos indios, requerendo ou designando procuradores para represental-os perante as justiças do paiz e as autoridades locaes;

10, ministrar-lhes os elementos ou noções que lhes sejam applicaveis, em relação as suas occupações ordinarias;

11, envidar esforços por melhorar suas condições materiais de vida, despertando-lhes a atenção para os meios de modificar a construção de suas habitações e ensinando-lhes livremente as artes, ofícios e os gêneros de produção agrícola e industrial para os quais revelarem aptidões;

12, promover, sempre que for possível, e pelos meios permitidos em direito, a restituição dos terrenos, que lhes tenham sido usurpados;

13, promover a mudança de certas tribus, quando for conveniente o de conformidade com os respectivos chefes;

14, fornecer aos índios instrumentos de música que lhes sejam apropriados, ferramentas, instrumentos de lavoura, máquinas para beneficiar os produtos de suas culturas, os animais domésticos que lhes forem úteis e quaisquer recursos que lhes forem necessários; introduzir em territórios indígenas a indústria pecuária, quando as condições locais o permitirem;

16, ministrar, sem caráter obrigatório, instrução primária e profissional aos filhos de índios, consultando sempre a vontade dos pais;

17, proceder ao levantamento da estatística geral dos índios, com declaração de suas origens, idades, línguas, profissões e estudar sua situação atual, seus hábitos e tendências.

Sem prejuízo de quaisquer interpretações que ainda acrescentem a percepção de outras transgressões à sua própria lei de criação e aos artigos norteadores da conduta do órgão e de seus funcionários, o SPI afastou-se, nos fatos narrados por Amorim (2023), Zannoni (2021) e por A Pacotilha, inúmeras vezes, com ênfase nos artigos que foram postos em destaque no excerto da lei que aqui se reproduziu.

Desta forma, ao mesmo tempo em que o SPI – juntamente com outras autoridades e políticos – atuou para assegurar o direito à territorialidade, ele também acabou provocando o esbulho das terras em que os indígenas viviam, que passaram ser confinados na “reserva” e o espaço que lhes pertencia acabou sendo ocupado por não indígenas da região, favorecendo interesses completamente diversos (e até opostos aos de seus jurisdicionados).

#### 4.2. A educação indígena sob o SPI e entre os Tentehar-Guajajara: fundamentos, finalidades e resultados

Desde seu surgimento, o SPI atuou no sentido de promover uma forma específica de incorporação dos indígenas à sociedade nacional, estabelecendo fundamentos para isso. Esses fundamentos, por vezes, chegavam a se assemelhar às práticas de outros segmentos que os antecederam na missão de assimilar as comunidades tradicionais.

Um olhar sobre o passado das políticas indigenistas no Brasil demonstra facilmente não ser “novidade” que se lançasse mão de algumas estratégias, como o estímulo ao trabalho segundo uma perspectiva sistemática de acumulação. Algumas dessas estratégias não se conciliavam com as culturas dos povos que eram alvo das ações “civilizatórias” do SPI. No entanto, os fundamentos que deveriam orientar essas ações – de incorporação daquele

contingente social, de docilização dos corpos indígenas, da “aceitação/acomodação” das violências e imposições sociais, entre outros elementos presentes nessa trajetória – ganhavam uma roupagem diferente sob aquele órgão.

Não havia mais a ideia redentora de um aprendizado cristão que os incorporasse à “civilização”, promovendo sua “salvação” do pecado e da barbárie. Havia, sim, uma ideologia segundo a qual eles seriam inseridos como “cidadãos”, tendo em vista uma conjuntura em que – nas primeiras décadas do século XX – os brasileiros estiveram envoltos com a busca de uma identidade nacional própria e, entre as características dessa identidade, o novo momento histórico (urbano, industrial e republicano) demandava “brasileiros trabalhadores”.

Se essa ideia já habitava o conjunto das características que se queria ter nos cidadãos brasileiros nas duas primeiras décadas do século XX, com efeito se acentuou após os anos de 1930, período em que se abriu caminho para uma transição consolidada na Era Vargas, no que diz respeito à formação de uma sociedade de “Trabalhadores do Brasil”.

Grosso modo, os indígenas brasileiros não passariam incólumes à ideia dos “*trabalhadores nacionais*” já presente na própria origem do SPI(LTN). Não é tarefa tão complexa encontrar inúmeras intersecções e interdições entre a “certidão de nascimento” do órgão e demais documentos que tratam de suas ações, orientadas à formação de um corpo de trabalho de “agrários”<sup>58</sup>. Da mesma forma, é possível perceber a articulação dos projetos do SPI à implementação de outros, também de natureza expansionista das fronteiras, “civilizatória” e nacional-desenvolvimentista, como a colônia agrícola, criada em Barra do Corda, que também afetou as populações indígenas locais.

Neste tópico, procede-se a essa análise, sobretudo de base documental, da lei de criação do SPI, de relatórios da inspetoria regional nº03 e dos (sempre necessários) periódicos, que, à época, acabavam por refletir o olhar e o pensamento de determinados segmentos da sociedade acerca da política indigenista no Brasil e no Maranhão até os anos de 1940. É importante notar que, ainda que apareçam outras etnias nessas falas, os Tentehar-Guajajara continuam sendo os protagonistas desta análise.

#### 4.2.1. Legislação do SPI e a educação indígena: fundamentos, documentos e propostas

A Constituição Federal de 1988, ainda que não tenha solucionado muitos problemas enfrentados pelas comunidades tradicionais no território brasileiro, em particular pelas

---

<sup>58</sup> Indígenas que eram treinados para práticas agrícolas e, nessa área, deveriam representar um corpo especializado de trabalhadores.

indígenas, sem dúvida representou avanços significativos em diversos campos, sendo a educação um deles. Evidentemente, há a necessidade de que ainda se amplie grandemente o alcance das medidas relacionadas à política educacional, mas não se pode deixar de notar que algumas mudanças a reestruturaram, em parte, sob o prisma indígena. Grupioni (2001, p. 09) observa que:

Com a Constituição de 1988, assegurou-se aos índios no Brasil o direito de permanecerem índios, isto é, de permanecerem eles mesmos, com suas línguas, culturas e tradições. Ao reconhecer que os índios poderiam utilizar suas línguas maternas e seus processos de aprendizagem na educação escolar, instituiu-se a possibilidade de a escola indígena contribuir para o processo de afirmação étnica e cultural desses povos, deixando de ser um dos principais veículos de assimilação e integração. Desde então, as leis subseqüentes à Constituição que tratam da educação, como a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional e o Plano Nacional de Educação, têm abordado o direito dos povos indígenas a uma educação diferenciada, pautada pelo uso das línguas indígenas, pela valorização dos conhecimentos e saberes milenares desses povos e pela formação dos próprios índios para atuarem como docentes em suas comunidades. Comparativamente a algumas décadas atrás, trata-se de uma verdadeira transformação em curso, que tem gerado novas práticas a partir do desenho de uma nova função social para a escola em terras indígenas.

Na prática, a Constituição de 1988 e os documentos que foram sendo elaborados na esteira de seus efeitos práticos e simbólicos (balizadores das políticas públicas do Estado brasileiro, como a lei nº. 9.394/1996, a LDB) traziam, quanto às questões relacionadas aos povos indígenas, uma visão educacional um tanto diferente das que lhe antecederam.

É bem verdade que a prática observada na oferta da educação escolar aos indígenas se distancia do que apresentam as leis. Neste sentido, muitas vezes as acabam se assemelhando mais a cartas de boas intenções, pois, na prática, foram se tornando letra-morta (ou quase isso). Ainda assim, pelo menos, representa um avanço constarem em lei diretrizes que respeitam a cosmovisão dos povos indígenas.

Nestas primeiras décadas do século XXI, a educação escolar indígena ainda carece de muito: estrutura, financiamento, conhecimento teórico, políticas de alcance mais amplo, entre outros pontos que exigem atenção e ação. Porém, em termos da legalidade, a CF 1988 e a LDB certamente representam avanços, que se acentuaram por meio da lei nº. 11.645/08. Este conjunto de normas, mesmo sendo admitidas as permanências de inúmeras dificuldades, aponta para um arcabouço diferente dos que antecederam a política indigenista no Brasil, nessa seara educacional.

As iniciativas educacionais que envolveram os povos indígenas, desde o princípio, eram tentativas mais flagrantes de desenraizamento e de incorporação com o intuito de propiciar os vários resultados que a colonização esperava auferir, como a expansão das fronteiras (“civilizacional” e, simultaneamente, agrícola), a oferta de mão-de-obra, a ocupação de

território, a usurpação de riquezas, dentre outras possibilidades. Eram empreendidas tentativas que – a exemplo do que se verificou entre os Tentehar-Guajajara até o projeto cristão-civilizatório dos capuchinhos – procuravam extirpar qualquer traço de originalidade entre os indígenas brasileiros.

Ainda que não se desconsidere o grau de violência simbólica na transmissão de um determinado modelo de educação e de sociedade e nos tipos de capital que se deseja transmitir e reconverter com base neles, como nos aponta Bourdieu (1998), a reflexão aqui construída acerca do modelo educacional estabelecido pelo SPI parte da diferença das concepções, entre as décadas de 1910-1940, como este estudo aborda, e a contemporaneidade, acerca do quê “ensinar” aos povos indígenas e do como “ensinar” os povos indígenas. Grupioni, Secchi & Guarani (2002, p. 135) levantavam a seguinte questão:

O conjunto da legislação nacional a respeito do direito dos povos indígenas a uma educação diferenciada, como visto anteriormente, está estruturado a partir de duas vertentes, que necessariamente precisam convergir, para que esse direito se materialize: de um lado, trata-se de propiciar acesso aos conhecimentos ditos universais e, de outro, de ensejar práticas escolares que permitam o respeito e a sistematização de saberes e conhecimentos tradicionais. É da junção dessas duas vertentes que deve emergir a tão propagada escola indígena. O que a legislação nacional estabelece é um conjunto de princípios que, de modo geral, atende à extrema heterogeneidade de situações vividas hoje pelos mais de 210 povos indígenas contemporâneos no Brasil. Essa legislação permite a expressão do direito a uma educação diferenciada, a ser pautada localmente, em respeito às diferentes situações socioculturais e sociolinguísticas de cada povo indígena, bem como em relação aos seus diferentes projetos de futuro.<sup>59</sup>

No século XXI, vê-se ainda a permanência de grande quantidade de etnias e da heterogeneidade cultural que existe entre elas. Isso demanda, segundo entendimento contemporâneo, que o Estado possa ofertar uma educação “diferenciada”, porquanto deve ser caracterizada pela transmissão tanto de conhecimentos ditos academicamente formais quanto de saberes tradicionais desses povos. Consiste, talvez, em desafio ainda maior, com base nesse tipo de oferta, que haja a reelaboração dessa dupla dimensão – adequada aos estudantes indígenas – para a assimilação desses “conteúdos” e para manutenção de sua identidade e cosmovisão, de modo que a escolarização não se torne apenas um instrumento de “docilização de corpos”.

Neste aspecto, é forçoso dizer que os todos os modelos educacionais acabam por se aproximar no aspecto das finalidades. Têm, ao fim e ao cabo, o propósito, assim como outros

---

<sup>59</sup> Do nacional ao local, do federal ao estadual: as leis e a educação escolar indígena. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/vol4c.pdf>. Acesso em: 19/10/2021.

mecanismos da dinâmica social, de reproduzir modelos sociais e econômicos, de consagrar ideias e instituições e de manter determinado *status quo*, conforme nos mostra Foucault (2008).

Ainda que se reconheçam avanços na legislação do século XXI, por exemplo, em parte (ou no todo) o Estado deseja(ria) que todos os sujeitos sob sua tutela estivessem também direcionados por parâmetros de semelhança que tornassem mínimas (ou diluíssem por completo) as suas diferenças. Em um país como o Brasil, isso seria praticamente impossível. Quando se estende o olhar com esse foco para os povos indígenas, se percebe uma impossibilidade ainda mais clara nesse propósito.

Porém, a legislação contemporânea contempla aspectos importantes, tais como apontadas por Grupioni (2001) e Grupioni, Secchi & Guarani (2002). Esses aspectos eram antes completamente ausentes ou apenas constavam de maneira superficial e insuficiente, quando se estabelecia algum parâmetro educacional para os indígenas.

Como já se demonstrou anteriormente, do período colonial ao século XIX e, registre-se doravante, desta centúria para as primeiras décadas dos anos de 1900, não havia uma legislação específica ou claramente definida para a política indigenista. Assim, era de se esperar que a educação indígena também ficasse a cargo dos modelos adotados por cada grupo sociopolítico encarregado das missões de catequizar e de “civilizar” os povos originários.

Essa amorfia quanto à educação indígena permaneceu – em determinados aspectos – na época da criação do SPI e do estabelecimento de estratégias para a “assimilação fraternal” propalada pelo órgão. Primeiramente, na década de 1910, não se vislumbra a existência de uma diretriz curricular que parametrizasse a oferta educacional a esse público específico, sobretudo considerando-se que a própria organização do sistema educacional e das ofertas e obrigações do Estado brasileiro para com a sociedade, em geral, era algo restrito e pouco eficiente.

Outra questão pertinente à inexistência de uma forma mais claramente visível de um sistema é que no decreto que instituía e regulamentava o funcionamento do SPILT, a lei nº. 8.072, de 1910, não há uma seção específica para a educação indígena. Ainda que existam orientações à oferta de educação, elas são mais relacionadas a outras formas de atuação do órgão (quanto à posse da terra, ao trabalho, às relações com a sociedade não indígena e à ideologia positivista que orientava sua constituição) que pautadas em outras reflexões específicas do campo teórico educacional.

Assim, os artigos que, a seguir, serão analisados como parte de uma diretriz educacional do SPI não pertencem a um “sistema” internamente criado por ele, mas, sim, são parte de um conjunto de ações diluídas nessa legislação. Uma vez ali presentes, essas ações eram implantadas pelos funcionários do órgão em cada localidade.

Analisando-se esse documento, no capítulo I, “Da Proteção aos Índios”, artigo 2º, pode-se notar, por exemplo, alguns “objetos” da assistência que deveria ser prestada pelo SPI e que já ilustravam, no início da normativa, elementos do “modelo educacional” a ser implantado nas comunidades.

10, ministrar-lhes os elementos ou noções que lhes sejam applicaveis, em relação as suas occupações ordinarias;

11, envidar esforços por melhorar suas condições materiaes de vida, despertando-lhes a atenção para os meios de modificar a construcção de suas habitações e ensinando-lhes livremente as artes, officios e os generos de producção agricola e industrial para os quaes revelarem aptidões;

(...)

14, fornecer aos indios instrumentos de musica que lhes sejam apropriados, ferramentas, instrumentos de lavoura, machinas para beneficiar os productos de suas culturas, os animaes domesticos que lhes forem uteis e quaesquer recursos que lhes forem necessarios; introduzir em territorios indigenas a industria pecuaria, quando as condições locais o permittirem;

16, ministrar, sem caracter obrigatorio, instrucção primaria e profissional aos filhos de indios, consultando sempre a vontade dos paes;

17, proceder ao levantamento da estatistica geral dos indios, com declaração de suas origens, idades, linguas, profissões e estudar sua situação actual, seus habitos e tendencias.

Nestes primeiros itens, o regulamento trata da própria introdução e da familiarização dos indígenas com os meios materiais, a cultura e a realidade sob as condições gerais que o SPI desejava implantar. Isso é perceptível, sobretudo, na referência a termos como “ocupações ordinárias”, que trata das atividades cotidianas que eles deveriam incorporar a partir de então, juntamente com um amplo repertório de outras formas de ver e de se relacionar com o mundo, como a sistemática de trabalho, como as características das moradias e, com isso, como as expectativas de consumo. Infere-se, com base na leitura do documento, que essas formas deveriam ser estimuladas em razão da mudança progressiva de pensamento dos jurisdicionados. Nos demais títulos, capítulos e artigos do regulamento, algumas dessas questões foram sendo retomadas e especificadas.

O capítulo IV, intitulado “Dos Indios Nomades E Dos Que Se Mantiverem Em Promiscuidade Com Civilizados”, dispõe, em seu artigo 14: “A directoria, por intermedio dos inspectores, procurará, por meios brandos, attrahir os indios que viverem em estado nomade e prestará aos que se mantiverem em promiscuidade com civilizados a mesma assistencia que lhe cabe dispensar aos demais índios”.

Entre as formas de atração por meios brandos estava o estabelecimento de relações mais amistosas, o convencimento e a oferta de “presentes”. Também se propunha a transmissão de ensinamentos, que poderia ser realizada por meio de escolas onde deveriam aprender novas

formas e sistemáticas de trabalho. Esse aspecto é retomado por diversas vezes ao longo do documento.

Em seguida, analisa-se o capítulo V, denominado “Das Povoações Indígenas”. Este capítulo é o mais contundente quanto à forma de educação que o SPI desejava estabelecer entre os indígenas sob sua jurisdição. Isso se deve ao fato de ele ser o responsável por caracterizar a forma de ocupação relativa à permanência desses povos às terras e, em ato contínuo, por relaciona a isso a montagem de estruturas educacionais voltadas ao atendimento dessas comunidades que, evidentemente, deveriam ser, pouco a pouco, assimiladas à “sociedade nacional”. Seguem seus dispositivos:

Art. 15. Cada um dos antigos aldeamentos, reconstituídos de accôrdo com as prescripções do presente regulamento, passará a denominar-se «Povoação Indígena», onde serão estabelecidas escolas para o ensino primario, aulas de musica, officinas, machinas e utensilios agricolas, destinados a beneficiar os productos das culturas, e campos apropriados a aprendizagem agricola.

Parapho unico. Não será permittido, sob pretexto algum, coagir os indios e seus filhos a qualquer ensino ou aprendizagem, devendo limitar-se a acção do inspector e de seus auxiliares a procurar convencil-os, por meios brandos, dessa necessidade.

Art. 16. Annexas aos campos de que trata o artigo anterior, haverá secções especiaes para apicultura, sericicultura, pequenas industrias, criação de animaes domesticos, etc. (...)

Art. 18. O ministro da Agricultura, Industria e Commercio estabelecerá premios para os funcionarios da directoria, nos Estados, que adquirirem perfeito conhecimento da lingua geral dos indios e de seus dialectos.

Art. 19. O Governo Federal poderá aceitar a transferencia para sua jurisdicção dos aldeamentos ou quaesquer instituições destinadas á educação dos indios, mantidos por governos estaduaes, municipaes ou por associações, desde que lhe sejam cedidos os terrenos em que forem estabelecidos e as respectivas installações.

Art. 20. Taes aldeamentos ou instituições passarão logo ao regimem instituido no presente regulamento para os similares creados pelo Governo Federal. (...)

Convém salientar que, sob o olhar da educação do SPI – essa assimilação significava a concretização do projeto de tornar os indígenas “corpos úteis”, dóceis ao trabalho e perfeitamente integrados às formas de viver que deveriam ir adquirindo, por meio dos ensinamentos dos professores e dos mestres de oficinas, assim como por meio da convivência com os trabalhadores nacionais, de locais próximos. Essa aculturação seria complementada pela oferta de atividades como o ensino da cultura não indígena em aulas de música, por exemplo.

É significativo perceber que o texto enfatiza o respeito à escolha dos indígenas em receber (ou não) a educação a ser disponibilizada pelas escolas que seriam constituídas em cada aldeamento indígena. Restava sempre aos funcionários do SPI a possibilidade (única) de atrair os indígenas para essas unidades educacionais convencendo-os com a utilização de “meios brandos”. Era terminantemente proibida qualquer coação dos servidores aos jurisdicionados a pretexto de oferta de escolarização.

Nesse sentido, esse capítulo também é muito importante porque nele se oferecia premiações aos funcionários do SPI que aprendessem os idiomas dos povos atendidos pelo órgão. Tendo em vista a ideia de uma integração fraternal dos sujeitos jurisdicionados e a ênfase do convencimento por métodos brandos, era fundamental que tais servidores se apropriassem dos idiomas indígenas e conhecessem (considerando-se a necessidade de convivência e de respeito à cultura) as identidades e as cosmovisões das comunidades com as quais trabalhavam.

Os artigos 19 e 20, particularmente, têm importância fundamental na educação do SPI pensada como possibilidade de um “modelo”, ainda que fosse muito difícil falar em modelo, considerando-se as heterogeneidades presentes em cada porção do território brasileiro.

No artigo 19, o decreto de criação do órgão trata de estabelecer a possibilidade de os aldeamentos receberem de estados municípios e associações quaisquer instituições educacionais então existentes. Provavelmente, esses entes (públicos ou privados) dificilmente teriam condições de manter esses estabelecimentos funcionando sem as subvenções provenientes do governo federal. Todas essas subvenções deveriam, a partir de então, convergir para as ações ligadas ao SPI. Ademais, provavelmente, estados e municípios principalmente viam muito mais como gasto que como investimento a educação indígena. Dessa forma, não tinham tanto interesse em continuar, se fosse o caso, mantendo escolas e locais de aprendizagem dessa natureza.

Por outro lado, pode-se inferir que ainda haveria algum choque com as instituições privadas estabelecidas em alguns territórios indígenas, sobretudo católicas e/ou protestantes. Eventualmente, para além das questões civilizatórias que interessavam aos entes públicos, elas eram também orientadas por um fervor religioso que tinha por finalidade o aumento do seu “rebanho” de fiéis – os povos indígenas poderiam, em tese, promover esse aumento.

Quanto a isso, o artigo 20 também procurava manter um controle e, por meio disso, uma espécie de padrão para essa oferta educacional do SPI. Ele determinava que as instituições incorporadas seriam imediatamente postas sob o regime estabelecido por meio daquela legislação ou por meio de outra que viesse a ser criada pelo próprio governo federal.

No título III, intitulado “Da organização do serviço”, encontram-se outras questões relacionadas à distribuição de cargos e funções (juntamente com as atribuições dessas funções e cargos) e uma espécie de organograma de funcionamento das inspetorias e de suas ramificações nos estados. No capítulo I, cuja denominação é “Distribuição dos Trabalhos”, lê-se o seguinte:

Art. 49. Os trabalhos previstos neste regulamento ficarão a cargo de uma directoria geral com duas sub-directorias e dos inspectores e mais funcionarios indicados no art. 52.

Art. 50. A' 1ª sub-directoria incumbe especialmente: (...)

Art. 51. A' 2ª sub-directoria incumbe especialmente:

b) instalar e dirigir, na parte exclusivamente administrativa, as povoações indigenas; [...]

e) porpôr a criação de campos de experiencia e demonstração junto aos centros agricolas;

f) ter a seu cargo os trabalhos relativos a exposições regionaes, feiras e premios de que trata o presente regulamento, ou que forem posteriormente instituidos;

[...]

Dentro do organograma de trabalho que articulava a administração central do órgão (inspetorias regionais, diretorias, subdiretorias e outros ramais), merece destaque a divisão de tarefas entre as primeiras e segundas subdiretorias de cada local. Enquanto a função da primeira subdiretoria incluía serviços de finalidade mais prática e de legalidade, como a demarcação de terras, a função da segunda subdiretoria tratava de ações mais diretamente ligadas à organização da educação e à integração/assimilação dos indígenas.

Trata-se de um ponto que demonstra a preocupação em criar espaços educacionais para a transmissão de conhecimentos práticos e para a aquisição de experiências relacionadas ao trabalho, sobretudo em campos agrícolas. Outro aspecto relevante que se pode inferir por meio da leitura e da análise do documento é que a proximidade entre indígenas e trabalhadores nacionais (a ser garantida por meio da demarcação das terras de uns; e da atração com condições favoráveis para os outros) deveria ser um fator garantido também por meio da oferta desses espaços de educação. Eles deveriam ser frequentados por pessoas das duas origens. Esperava-se que os indígenas fossem paulatinamente incorporando características da “civilização” e alcançando o “estado positivo” que os idealizadores do SPI tanto esperavam como resultado dessa “assimilação fraternal”.

O capítulo II dessa parte final do decreto, nomeado de “Do Pessoal”, estabelecia a previsão dos cargos que deveriam compor os serviços ofertados pelo órgão, incluindo a diferenciação da condição legal de vínculo com o SPI. Definia, também, cargos de assessoria técnica que estariam presentes nas unidades do órgão. Em se tratando da educação, chama atenção a condição dos professores e dos mestres de oficinas nesse regulamento:

Art. 52. O pessoal do serviço dividir-se-ha em effectivo e extraordinario.

§ 1º O pessoal effectivo será o seguinte:

Na séde do serviço:

Directoria geral:

1 director geral;

1 primeiro official (servindo de secretario);

1 segundo official.

Primeira sub-directoria:

1 sub-director (technico);  
 2 ajudantes (technicos);  
 1 agronomo (technico);  
 1 desenhista;  
 1 desenhista auxiliar;  
 1 terceiro official.

Segunda sub-directoria:

1 sub-director;  
 2 primeiros officiaes;  
 2 segundos officiaes;  
 2 terceiros officiaes.

Portaria:

1 porteiro;  
 1 continuo;  
 2 serventes.

Nos Estados:

13 inspectores, sendo 1 para cada um dos Estados do Amazonas, Pará, Maranhão, Bahia, Espirito Santo, S. Paulo, Paraná, Santa Catharina, Rio Grande do Sul, Minas, Goyaz, Matto Grosso e 1 para o territorio do Acre;

10 ajudantes, sendo 2 para cada um dos Estados do Amazonas, Pará, Matto Grosso, Goyaz e para o teritorio do Acre;

13 escreventes, sendo 1 para cada inspectoria.

Nas povoações indigenas:

1 director, 1 ajudante e 1 escrevente.

Nos centros agricolas:

1 director, 1 chefe de culturas e 1 escrevente.

Art. 53. Além do pessoal effectivo, haverá o pessoal extraordinario que fôr indispensavel para a execução dos serviços de demarcação, construcções, levantamentos topographicos, localização e outros que não puderem ser executados pelo pessoal effectivo.

Art. 54. O pessoal extraordinario, inclusive medicos, pharmaceuticos, professores primarios e mestres de officinas, será nomeado pelo ministro, de accôrdo com as necessidades e sob proposta do director geral; perceberá as gratificações que lhe forem arbitradas no acto da nomeação e será mantido somente emquanto bem servir e durar a necessidade do serviço.

Os professores e os mestres de oficinas, essenciais para a aprendizagem que o SPI desejava instituir, não faziam parte do corpo efetivo de funcionários. Podiam, entretanto, ser contratados como “pessoal extraordinário” para o atendimento da finalidade de ensinar os indígenas. Importa mencionar que, diferentemente do que ocorria com os servidores efetivos do órgão (para os quais se previa, em alguns artigos dessa legislação, premiações, incentivos e, de certo modo, além das obrigações que possuíam, alguns benefícios), os professores e os mestres das aprendizagens práticas não tinham sequer um salário pré-definido. No mesmo sentido, essa legislação que trata da criação de escolas e campos de experiência não faz menção a um orçamento específico para a remuneração desses profissionais, tampouco para a criação desses espaços. Na documentação pesquisada, a ser tratada e debatida a seguir, observou-se que, por vezes, os professores eram contratados entre os próprios indígenas.

Sob o SPI, a educação indígena começou a ganhar um olhar diferenciado em relação ao que havia entre as diversas missões religiosas que, em geral, precederam o órgão na tarefa de transmissão do ensino a essas populações. Como mencionado anteriormente, essa diferenciação

se fez menos pelos objetivos dessa escolarização (que deveria resultar em um processo de inserção dos indígenas na “sociedade nacional”, assim como para as ordens religiosas os escolarizados seriam cristianizados) que pela previsão legal das formas de tentar preservar alguma porção da identidade cultural dos povos jurisdicionados.

Na prática, a sobreposição das realidades locais e as heterogeneidades culturais das etnias assistidas pelo órgão, bem como – pode-se vislumbrar isso por meio dos documentos que serão analisados à frente – certo grau de despreparo ou desídia dos servidores do SPI, acabaram tornando as realidades objetivas diferentes do que a legislação previa para a educação indígena em seu regulamento.

#### 4.2.2. Aplicação do projeto educacional nacional-civilizatório e agências indígenas: a agência Tentehara-Guajajara do centro-sul maranhense

Ao se iniciarem as atividades do SPI, na década de 1910, não havia ainda a divisão regional que conhecemos hoje e que segmenta o Brasil em cinco grandes regiões, nas quais as unidades federativas estão reunidas e o Maranhão, apesar das diversas heterogeneidades que comporta no seu território, e que até poderiam possibilitar sua alocação em outra dessas divisões administrativas, fica situado no Nordeste.

O decreto que criou o SPILTAN também delimitou, como se viu anteriormente, áreas de atuação e de administração, o que denominou de inspetorias regionais. A princípio, eram 13 (treze) unidades dessa natureza e o Maranhão fazia parte da inspetoria regional sediada no Amazonas. Em 1911, em uma das diversas reestruturações/reorganizações realizadas no órgão, os indígenas desse estado passaram a ser jurisdicionados pela IR nº. 03<sup>60</sup>.

Com uma ou outra modificação, ao longo dos anos em que o SPI operou no Maranhão, a divisão administrativa existente na IR3 após os anos de 1940, fase de seu maior alcance, era a seguinte: posto indígena Gonçalves Dias: município de Monção (Guajajaras, Guajás e Urubus); posto indígena Arariboia: município de Grajaú (Timbiras, Guajajaras e Krikatis); posto indígena Tenente Manoel Rabelo: município de Barra do Corda (Guajajaras); e posto indígena Capitão Uirá: município de Barra do Corda (Canelas).

---

<sup>60</sup> Entre 1910 e a década de 1940, ocorreram várias mudanças de natureza administrativa e financeira, uma sempre pesando sobre a outra e na forma de atuação do órgão. Além da mudança do nome SPILTAN para SPI, operada em 1918, por meio de um decreto-lei que estabelecia, entre outras medidas, parâmetros de dotação orçamentária, alguns rearranjos foram feitos por meio de decretos-lei ao longo desse período. Por exemplo, mudavam-se estados de inspetorias ou unificavam-se inspetorias, como a do Pará e a do Maranhão, o que acabou custando, em 1914, a dispensa do capitão Alípio Bandeira, um dos nomes de maior destaque no órgão, tendo sido inspetor no Amazonas e no Pará.

Antigo aliado do idealizador do SPILTN, Cândido Rondon, o também militar Pedro Dantas foi nomeado para a inspetoria regional nº. 03, sendo responsável por determinar a instalação de um posto de vigilância – ou subinspetoria –, como denomina Gomes (2002, p. 306), em 1913. Por essa época, sendo decorridos ainda poucos anos do Conflito de Alto Alegre, o autor aponta que foi escolhido como responsável por essa unidade o também militar Pedro Pinto, que atuara juntamente com o capitão Goiabeira na repressão ao movimento.

Considerando-se os cortes espacial e temporal da presente pesquisa, interessam particularmente as informações relativas aos postos localizados nos municípios de Barra do Corda e de Grajaú. Do trabalho realizado nessas unidades, que se estendia às diversas etnias existentes na região e que, por vezes, não fica especificado na documentação a que povo se referem determinadas ações, serão discutidas com maior ênfase as ligadas aos Tentehar-Guajajara.

Gomes (2002) e Zannoni (2021) apresentam relativa divergência quanto ao trabalho do SPI em Barra do Corda, já que o primeiro indica que os Tentehar-Guajajara estiveram jurisdicionados pelo referido posto de vigilância, criado na década de 1910, enquanto o segundo se refere às operações do escritório do SPI na cidade apenas após 1920.

De concreto, para além do quantitativo populacional de indivíduos da etnia Tentehar-Guajajara e de indígenas de outras etnias, as visões republicanas e positivistas de homens importantes como Isaac Martins e, sobretudo, Frederico Figueira – principal líder de Barra do Corda no cenário político das décadas iniciais do século XX –, estiveram na raiz da instituição de uma representação do SPILTN em Barra do Corda e da organização desse serviço de maneira mais efetiva, como apontava Zannoni (2021), a partir de 1920.

Gomes (2002) observa que a participação de membros da sociedade não indígena (como funcionários do SPILTN) geralmente não obedecia a quaisquer resultados de vocação ou desejo, sendo maior o interesse em garantir uma “sinecura” por meio do ingresso naquele órgão. Isso atraía inúmeros membros da elite local para o exercício de funções em seus quadros. Nesse sentido, essas ações confirmam o que Rocha (2018) afirma acerca das articulações de interesses políticos e do jogo de forças e poder que também se fizeram representar na organização desse órgão.

Não seria correto afirmar que o SPI em Barra do Corda (e já com essa denominação na década de 1920) fora transformado apenas em um “cabide” para a concessão de empregos aos membros da elite local, tampouco seria certo medir pela mesma métrica todos os sujeitos que eram provenientes de famílias importantes e que fizeram parte do órgão. Porém, não é exagerado afirmar que diversos bem-nascidos locais encontraram emprego e estabilidade no

SPI. Concorria também para essa situação a desídia da sociedade barra-cordense para com a causa indígena, em particular com os Tentehar-Guajajara.

Considerando-se as repercussões altamente negativas do Conflito de Alto Alegre, a comunidade não indígena de Barra do Corda ainda nutria um forte sentimento de aversão e de exclusão dirigido aos Tentehar-Guajajara. Destarte, embora fosse o SPI um órgão público que devia estar sob os olhares e a “fiscalização” de todos, quanto à sua eficiência e ao atendimento dos propósitos para os quais fora criado, a população da cidade não parecia se importar tanto (marca social que permanece até o presente, nas primeiras décadas do século XXI).

Gomes (2002, p. 308) exemplifica de maneira prática as questões debatidas por Rocha (2018), ao apontar a influência e o comprometimento pessoal de figuras importantes, como Frederico Figueira, para as escolhas dos mandatários locais do SPI. O autor também menciona os vícios administrativos presentes na dinâmica de ação do órgão, oportunistizados, provavelmente, pela personalidade presente na escolha desses funcionários.

Quando o SPI procurou gente disposta a trabalhar em prol dos índios foi entre estes membros da classe dominante barracordense que fez seu aliciamento. O primeiro deles parece ter sido Marcelino Miranda (neto do desbravador Melo Uchoa), provavelmente por indicação de Frederico Figueira. Marcelino iria comandar a Vigilância entre 1917 e 1922, abrindo mão para se candidatar e ser eleito deputado estadual, e deixando seu filho Raimundo Miranda como chefe da Vigilância até 1944. Marcelino Miranda, provavelmente junto com Frederico Figueira, é que foi responsável pela negociação que resultou no decreto estadual que criou as primeiras áreas indígenas no Maranhão, uma para os Tenetehara e outra para os Canela, em 1923, como veremos detalhadamente no Capítulo X. Durante mais de vinte anos foi Marcelino quem impôs as diretrizes de relacionamento com os índios e com a inspetoria do SPI. Ele mantinha há muitos anos interesses econômicos com os Canela e Tenetehara e por vezes viria a ser acusado de exploração da mão-de-obra indígena ou de vender produtos aos índios por preços altos demais. Esta última acusação lhe foi feita em relatório do Sub-inspetor Raimundo Nonato Maia, quando de suas duas visitas a Barra do Corda, em 1926 e 1928, para inspecionar a demarcação das terras indígenas. Um intelectual local, com graças de jornalista e poeta, que em 1938 abraçara o Integralismo, Olímpio Cruz, iria trabalhar, a partir de 1942, como chefe do posto Capitão Uirá, dos índios Canela. Em 1948 foi nomeado auxiliar de sertanista e passou a chefiar a Ajudância de Barra do Corda até 1962, quando assumiu a Inspetoria em São Luís até dezembro de 1963, voltando à Ajudância até sua aposentadoria em fins de 1964. Nos anos seguintes muita gente de Barra do Corda iria trabalhar nas hostes do SPI, muitos por interesse exclusivamente de garantia de emprego público federal, coisa rara e preciosa na região, alguns com maior dedicação e uns poucos ficando íntimo dos índios até por casamento.

A presença desse jogo de interesses estava clara e materializada na permanência do predomínio do mandonismo de indivíduos como Marcelino Miranda, ex-funcionário do SPILTN e deputado. Ele também foi responsável pelos debates que culminaram com a cessão das terras, para indígenas Tentehar-Guajajara e Canela, na década de 1920 (criação da lei estadual nº. 1.079, em 1923). A pretexto de defender o interesse dos nativos, acabou por criar

espaço para que as terras ocupadas por eles em outras porções fossem objeto de usurpação, como se debaterá mais à frente.

Ainda assim, o posto permaneceu em funcionamento e ampliou suas ações ao longo das décadas seguintes, transformando-se em Ajudância de Barra do Corda (em 1940) e coordenando inúmeros outros postos criados naquela conjuntura, dentre os quais os citados no início deste tópico, localizados na região centro-sul maranhense. Foi ao longo desses anos que se estabeleceu a principal experiência educacional nacional-civilizatória entre os Tentehar-Guajajara nesta região centro-sul do Maranhão.

A documentação analisada será relativa aos postos de Barra do Corda e de Grajaú e aos aspectos relacionados à oferta de escolarização para os indígenas. O conjunto dessas fontes está disponível nos acervos digitais do Museu do Índio e do Arquivo Nacional. São relatórios compilados e coligidos sob a denominação “Relatórios do Ministério da Agricultura (RJ) – 1890 a 1927”. Esses relatórios eram produzidos anualmente pelo Ministério da Agricultura Indústria e Comércio e deveriam ser remetidos à presidência da República.

Outra fonte importante para esta discussão será a de relatórios individuais, como os de funcionários importantes do SPI, a exemplo de José Maria da Gama Malcher, que assumiu a inspetoria regional nº. 03 e visitou pessoalmente a região de Barra do Corda em razão de suas vistorias sobre o trabalho do órgão. Seu diário de campo, também disponível no acervo digital do Museu do Índio, representa um subsídio importante nessa discussão.

Por fim, na pasta de arquivos da IR3, há algumas planilhas nas quais constam correspondências, ofícios, memorandos e demais documentos. Merecem destaque as planilhas de número 397, 403 e 420, nas quais se pôde obter informações sobre os trabalhos realizados pelo posto Arariboia (Grajaú). Também foi possível obter informações acerca do que era feito no posto Indígena, mais tarde Ajudância, de Barra do Corda.

Entrando mais diretamente na seara do projeto nacional-civilizatório, Gomes (2002) faz menção à existência de uma escola na região e acerca do trabalho educacional realizado entre os indígenas nesse espaço, a partir da década de 1920. É necessário esclarecer que não foram localizados registros acerca da fundação dessa unidade. Porém, em relatório anual de 1925<sup>61</sup>, encaminhado pelo MAIC ao governo federal consta que:

Vigilancia de Barra do Corda e Grajahú  
Em 1925 a séde da vigilancia esteve estabelecida na aldeia “Socego”, que fica a margem direita do Rio Corda.

---

<sup>61</sup> Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=873730&pagfis=23799>. Acesso em: 06/05/2023.

A vigilância assistiu á população indígena da sede, e á das 9 aldeias do municipio de Barra do Corda, aqui enumeradas: “Socego”, fronteira á aldeia do mesmo nome, que serve de séde da vigilância, á margem esquerda do Rio Corda; aldeias de Uchôa, Cachoeira e São Pedro, banhadas pelo mesmo rio; Colônia, á margem do Mearim; Tamboril e São Carlos, na beira da linha telegráfica, e para o interior, entre Barra do Corda e Grajahú, as aldeias Porquinhos e Ponto.

A população assistida regulou 950 habitantes indígenas.

A mesma vigilancia ainda fiscalisou cerca de 800 aborígenes do município de Grajahú, estabelecidos nas 19 aldeias seguintes: Caititu, Manoel Chico e Presídio, á margem do Riacho Zutiú; Maracajú e São Pedro, sobre o Riacho Zutiúia; Bananal, Machadinha e Santa Cruz da Lagoa de Pedra, banhadas pelo Rio Grajahú; Inxú, Flores e Tururú, á beira da linha telegráfica; Catingueiro, Terra Nova e ladeira do Papai, entre Barra do Corda e Grajahú.

A vigilância manteve uma escola que funcionou a princípio na aldeia de colônia e foi transferida em 1925 para a de São Pedro.

A Inspeção forneceu a vigilância os artigos abaixo:

Instrumentos de lavoura .....	1:114\$000
Espingardas de caça .....	865\$000
Munição .....	276\$000
Ferramentas de officina .....	47\$000
Fazendas para roupas .....	1:516\$000
Medicamentos .....	468\$700
Material escolar .....	108\$520
Objectos diversos .....	152\$180
Gêneros alimentícios para os índios que trabalhavam na demarcação de terras	2:406\$000
	6:953\$400

Particularmente, chama atenção o fato de que este documento assegura, em parte, o que afirma Gomes (2002), acerca da escola já existir na década de 1920, embora ainda sem informações mais precisas sobre o momento em que essa unidade passou a operar. Pode-se inferir, com base na leitura de Zannoni (2021), que, se a organização mais efetiva e ampla dos trabalhos em Barra do Corda só se daria após a década de 1920, é improvável que tenham existido escolas no intervalo entre a fundação do SPI e esse período, embora seja tangível pensar que outras iniciativas, sobretudo relacionadas aos ensinamentos ligados ao mundo do trabalho, tenham ocorrido.

Outro relatório com igual objetivo, datado de 1921, faz referência ao trabalho da vigilância, à sua abrangência e ao percurso realizado pelos funcionários do SPI que vistoriavam a região, tendo ido às aldeias Colônia, São Pedro, Lagoa de Pedra e Marajá. Nesse relato, há referência a serviços como preparo de terras para lavoura e abertura de estradas. Porém, não há nenhum dado acerca da construção de qualquer escola ou de qualquer ação de natureza educacional.

No relatório, a natureza dos artigos que foram adquiridos pela vigilância demonstra que ela estava em alinhamento com os objetivos do órgão, embora não haja muita clareza em relação ao modo como ocorriam as atividades de cunho educacional nem acerca dos conteúdos ditos “acadêmicos”, tampouco dos práticos. Entretanto, a compra de materiais escolares, de

ferramentas de oficina e de instrumentos de lavoura permita vislumbrar que essas atividades ocorriam.

Não consta no relatório nem foi localizado em nenhum documento que pudesse subsidiar de forma definitiva esta pesquisa informação sobre a razão de deslocamento da escola da aldeia Colônia para a São Pedro. Segundo Gomes (2002), a primeira destas está localizada no lugar onde havia funcionado a colônia Dous Braços, fundada e dirigida após a década de 1870 pelos capuchinhos.

Era possível que essa escola tenha funcionado primeiramente lá em razão da possibilidade do aproveitamento de alguma estrutura predial que ainda pudesse restar de pé, reduzindo a necessidade de investir, naquele momento, em uma construção. Sobre a mudança, pode ser que a pouca frequência às atividades escolares e a evasão, já caracteristicamente grandes nesse tipo de oferta (em razão das diferenças identitárias e culturais que envolve), fosse potencializada (mesmo várias décadas depois) pela lembrança dos métodos da antiga colônia dos franciscanos.

De todo modo, a escola localizada na aldeia São Pedro teve uma importância razoável para o projeto nacional-civilizatório, sendo até mesmo destacada por José Maria da Gama Malcher, em seu relatório, como será visto adiante. Anos mais tarde, sob a jurisdição do posto Arariboia, em Grajaú, também funcionou uma escola cuja documentação acerca da origem/criação não foi possível localizar.

Considerando-se o corte temporal desta pesquisa, segundo Gomes (2002), não ocorreriam grandes mudanças na década de 1930, do que se depreende que a educação também não tenha tido nenhuma realização merecedora de menção, tampouco se localizou na documentação pesquisada informações sobre esse período.

Na década de 1940, a documentação exhibe maiores informações sobre a dinâmica de funcionamento dessas escolas, tanto no posto Arariboia quanto na escola da aldeia São Pedro. Além de levantamentos referentes a frequências escolares, por meio de listas de alunos e alunas, estão presentes nesses dados indícios importantes acerca de como essa educação indígena era ofertada.

Nesse corpo documental, é possível também avaliar as tensões existentes nas relações estabelecidas entre os funcionários do SPI e os indígenas jurisdicionados, por meio dos relatos de abusos e de ilegalidades cometidas. Ao mesmo tempo, também são mencionadas as reações dos Tentehar-Guajajara nessas situações. Gomes (2002), ao mencionar a escola da aldeia São Pedro faz justa referência à figura do professor Felipe Bone.

Embora fosse contraditório, o regulamento do SPI que preconizava a educação como forma de garantir o sucesso do projeto nacional-civilizatório não previa (para o quadro funcional de inspetorias, postos ou ajudâncias) a contratação de professores como servidores efetivos do órgão. Estes eram sempre contratados sob a responsabilidade dos chefes das ajudâncias ou dos diretores dos postos.

É possível notar, na documentação, que, em alguns casos, tais professores, contratados sob o enquadramento de “auxiliares educacionais”, eram indígenas com algum nível de escolarização. Devido ao seus notórios saberes em seus idiomas maternos e na língua portuguesa, sendo detentores de “conhecimento acadêmico formal” suficiente para a transmissão do básico necessário que garantisse a alfabetização e o ensino de noções de matemática e dos traços culturais dos “*karaiw*”, esses indígenas exerciam tal função.

Além de Gomes (2002), José Maria da Gama Malcher também destaca a importância do professor Felipe Bone para o projeto educacional do SPI entre os Tentehar-Guajajara, em razão da escola que funcionava na aldeia São Pedro, denominada José Bonifácio. No relatório do inspetor, constam, nas fls. XXII, XXIII e XXIV, importantes apontamentos sobre a região e sobre essa unidade educacional, conforme se relata a seguir<sup>62</sup>:

#### POSTO INDIGENA “ALIPIO BANDEIRA”

Com esta denominação, peço fique sendo chamado o novo Posto de assistência localizado na aldeia de S. Pedro, onde já funciona a Escola José Bonifácio. - É uma homenagem que devemos prestar a um dos maiores defensores de causa indígena, muito principalmente do extremo norte do país. A fim de que seja - sempre lembrada a figura de Alípio Bandeira, espero seja a minha proposta ratificada por essa Diretoria. - Nesse Posto, funcionarão a Escola ‘José Bonifácio’ e a enfermaria “D. Maria Luiza Jacobina” como homenagem aos méritos dessa digna funcionária do S.P.I.- Antes de relatar o que observei neste Posto devo esclarecer que partindo de Grajahú dia 10 de março às 16h,30, dirigimo-nos para a aldeia de S. Pedro, por uma estrada que passa por uma fazenda denominada ‘Sibéria’ de propriedade de Sel. Zeca Lopes, procurando seguir mais uma vez a linha telegráfica. - Pernoitamos na fazenda ‘Curral’, tendo chegado ao Arranca, (posto telefônico) às 18 horas do dia 11 onde pernoitamos. Merece registro o abandono em que se encontram as linhas telegráficas e só por milagre funcionam. - Fizemos a viagem do “Arranca” a aldeia de S. Pedro seguindo a picada da linha que vae a Barra do Corda, marginando a Mearim, péssimo caminho, malconservado. O percurso foi feito das 7h,30 às 13h,30 quando chegamos na Escola José Bonifácio. -

O Miranda e o Sylio foram ao nosso encontro, mas, desencontram-se visto terem viajado pela outra margem do rio Mearim. Como disse na referida entrevista do “Diário do Norte” o sacrificio da viagem foi plenamente compensado pelo que assisti na Escola José Bonifácio, sob a direção do índio Guajajara, professor Felipe Bone de Souza. - Contando com boa matrícula, necessita, no entanto, ser ampliada a fim de melhor servir ao fim que se destina. A casa hoje funciona a escola será transformada,

<sup>62</sup> Este relatório é, em parte, da documentação coligida no acervo digital do Museu do Índio e, em parte, da inspetoria regional número 03. Na ordem das pastas, temos: IR3>999\_VÁRIOS POSTOS>CAIXA 60>PLANILHA 420. Disponível em: [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI\\_Arquivistico&hf=www.docvirt.com&pagfis=11868](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI_Arquivistico&hf=www.docvirt.com&pagfis=11868). Acesso em: 02/02/2022.

ou melhor, adaptada para enfermaria, ficando a escola juntamente com a casa do Posto que ficará localizado um pouco abaixo, mais próximo à margem do Mearim, o que muito facilitará, sobre diversos pontos. Aguardo a verba para iniciar sem demora a instalação do Posto. Não poderá haver melhor local nem melhor aldeia. - Tudo indica que as esperanças que tenho em fazê-lo um “posto modelo” não serão baldadas. Com a dedicação do Felipe Bone e a tenacidade de trabalho do Sylvio, espero poder afirmar dentro de pouco tempo o que digo linhas acima. -

Tive grande satisfação de ouvir pelos alunos da escola José Bonifácio, os hinos Nacional e da Bandeira, além de várias canções militares e arranjos musicais do próprio professor Felipe. Encontrei asseio, ordem e disciplina e uma alegria comunicativa que só os espíritos sadios podem ter. Não vi o índio acorrentado a princípios bíblicos, atemorizado com pesadas penas, vi o índio em transição do seu estado para o nosso, mas, com todas as características boas de sua raça. Assisti também às aulas onde me foi dado verificar o bom aproveitamento dos alunos. - Notei um fato interessante. - pais e filhos estudando juntamente, sem os preconceitos tolos, sem a ascendência orgulhosa à vaidade que se fariam notar no nosso meio civilizado. Todos com uma vontade única, a de obterem conhecimentos a fim de aprovar aos incrédulos todo o valor de sua raça, cuja capacidade e aptidão por várias vezes foi demonstrada.

O relatório é resultante de uma incursão realizada por Gama Malcher por ocasião de ter esse funcionário assumido a gestão da IR3, após ter, durante os anos anteriores, desempenhado função semelhante na inspetoria com sede no Pará. No decorrer dessa missão, as anotações e os relatos de Malcher se tornaram um rico testemunho de algumas questões discutidas nesta pesquisa.

Ao percorrer os postos sob a jurisdição da IR3, Malcher ia realizando algumas mudanças, atribuindo nomes ou novas denominações aos locais e estabelecendo medidas administrativas ou oficiando autoridades dos locais, no sentido de proteger os indígenas jurisdicionados quando encontrava algo que estivesse em desacordo com a legislação da época.

Sobre o fragmento citado, algumas informações são importantes indícios de que ele procurava zelar pela inserção do projeto nacional-civilizatório à maneira da ideologia positivista que orientou a criação do SPI. O chefe da inspetoria não apenas enaltece a escola José Bonifácio, como também correlaciona a expectativa de progresso do posto e da aldeia ao seu sucesso.

Neste ato, destaca a presença de pais e filhos na escola e se embevece pelo conteúdo do que era ensinado ali, em perfeita harmonia com os valores nacionais-civilizatórios em voga naquele projeto educacional: afastamento das influências de qualquer traço de religiosidade; e estímulo à incorporação de signos de nacionalismo (como o aprendizado do hino, da bandeira e de canções militares), compreendidos como sinal da assimilação de valores da sociedade nacional.

O processo de docilização de corpos e, por conseguinte, de transformação dele em algo funcional para o projeto que o Estado brasileiro tinha para os indígenas e, neste particular, para os Tentehar-Guajajara, deveria envolver exatamente esse nível de assimilação. Analisando-se

essa correlação de forças, para que eles se tornassem úteis, na perspectiva de Foucault (2008), era necessário que incorporassem não apenas um determinado tipo de conhecimento, mas também os elementos que, em outra obra, o mesmo autor denomina como parte da “microfísica do poder”. Esses elementos, tais como a cultura e os valores para a reprodução de mecanismos de representação social, necessariamente, são uma parte fundamental desse processo.

Dessa forma, um corpo dócil e útil seria não apenas aquele corpo capaz de reconhecer letras e palavras, de realizar operações matemáticas ou de aplicar técnicas agrícolas ou laborais propostas nas lavouras e oficinas que, em geral, eram implantadas nessas escolas. O sucesso do projeto nacional-civilizatório se realizava na medida em que os jurisdicionados fossem, por meio daquele modelo de assimilação, adquirindo a feição de “cidadãos”, em geral com o desejo de, por intermédio da mestiçagem, transformar-se em camponeses, dotados de consciência e de senso de pertencimento à sociedade nacional, não mais às suas etnias.

Por outro lado, é interessante notar que essa inserção também proporcionava a existência de outras formas de articulação das relações entre os Tentehar-Guajajara e os não indígenas, na medida em que, ao mesmo tempo que esse Projeto Nacional-Civilizatório os inseria naquele “novo” modelo de sociedade, não apenas os “docilizava”, mas, em razão de sua agência, esse aprendizado também lhes instrumentalizava a lutarem por direitos seus, como se observa na documentação analisada.

Ainda sobre o relatório do Inspetor Geral, o júbilo revelado nas palavras de Malcher e as suas expectativas positivas diante do que afirma, no documento, ter visto na escola José Bonifácio faziam do professor Felipe Bone de Souza uma peça importantíssima desse processo, pois, além de ser quem era, havia uma grande carga de simbolismo na sua figura e seu trabalho.

Felipe Bone de Souza era um professor “indígena civilizado” da etnia Tentehar-Guajajara que atuou por muitos anos na escola José Bonifácio, posteriormente no posto Arariboia. Gomes (2002, p. 309), sobre esse professor, afirma que: “Em seu crédito está a alfabetização de mais de uma centena de Tenetehara, até sua morte, em 1948, quando já vivia na aldeia Geralda, localizada no rio Grajaú”.

Não obstante a importância da manutenção das questões identitárias entre os Tentehar-Guajajara, Felipe Bone era uma figura ilustrativa do conceito de agência indígena do qual esta pesquisa trata como pano de fundo das ações dessa etnia, frente aos projetos educacionais com os quais tivera contato até a década de 1940. Era indígena, letrado, tinha conhecimento sobre cultura, música e personificou também ações de resistência frente a abusos cometidos por funcionários do SPI na região, como Sylio Delgado (funcionário também citado, juntamente com o chefe do posto, Raimundo Miranda, no relatório de Malcher).

Em uma correspondência de 6 de setembro de 1941, enviada ao chefe do posto de Barra do Corda, Raimundo Miranda, Bone faz uma denúncia quanto a inúmeras graves transgressões do funcionário Sylio Delgado (que tinha a função de “encarregado do Posto”). As ações de Delgado envolviam uso de violência contra alunos da escola local, coação para que fossem à escola (fato proibido até mesmo no regulamento do SPI), agressões e ameaças armadas a crianças e mulheres, que chegavam a ser presas pelo funcionário ao longo de dias inteiros, sem que qualquer alimentação lhes fosse concedida.

Na carta, segue relatando Bone que Delgado fazia intrigas e inventava mentiras sobre desfalques existentes nos seus vencimentos ao longo de alguns meses. O encarregado havia acusado Raimundo Miranda de estar desviando dinheiro do professor. Diz ainda que o trato do funcionário com todos era extremamente difícil, inclusive com a própria esposa, a quem o indígena acusa o funcionário de agredir.

Por fim, trata também do estado de saúde de Delgado, não especificando na correspondência de que doença sofria o funcionário. Contudo, dá a entender que seu caso era delicado seu caso, representando uma ameaça aos indígenas ali viventes, e que, pelo conjunto das razões relatadas, assim como pelos frequentes relatos dos Tentehar-Guajajara jurisdicionados em contato com Delgado, ressentidos de sua atitude completamente inadequada aos princípios do SPI, Bone solicitava seu afastamento, o que acabou sendo acatado e providenciado.

Ações como essa do professor Felipe Bone personificam a agência dos Tentehar-Guajajara que, frente aos abusos dos funcionários, procuravam denunciá-los aos professores, como no caso em tela, ou, em caso de incapacidade ou desídia dos auxiliares educacionais, muitas vezes esses próprios auxiliares eram denunciados aos chefes dos postos, para que tomassem as devidas providências. Se este professor indígena permaneceu até sua morte, mesmo depois de ser transferido para outra escola em outra aldeia, como uma referência e um exemplo de dedicação e competência, nem sempre isso ocorria com outros auxiliares, fossem eles de origem indígena ou casados com indígenas.

Como a Ajudância de Barra do Corda e Grajaú já sob a gestão de Olímpio Cruz, em 1948, observam-se dois casos peculiares que ilustram, respectivamente, a agência dos Tentehar-Guajajara, ao realizarem denúncias acerca de incompatibilidades com os auxiliares educacionais que lhes prestavam serviço, e o (des)compromisso com a oferta de uma forma

mais qualificada de educação. São correspondências e memorandos internos que constam na documentação da IR3<sup>63</sup>.

Era comum, em vista de algum descontentamento dos jurisdicionados ou da inadequação dos auxiliares de ensino, que estes fossem denunciados aos encarregados dos postos pelos estudantes e/ou por seus responsáveis. É provável que devido à disponibilidade limitada de pessoas aptas a prestar aquele tipo de serviço educacional, houvesse alguma tolerância quanto a algumas falhas nessa prestação. Porém, a documentação analisada possibilita inferir que, em alguns casos, sobretudo os ligados a questões de relacionamento interpessoal, aparentemente as reclamações recorrentes dos Tentehar-Guajajara resultavam em dispensa dos auxiliares. Caso dessa natureza ocorreu com a auxiliar de ensino Maria Dolores Maia, vinculada à unidade Tenente Manoel Rabelo. Segue memorando interno informando do encarregado do posto:

URGENTE

AGRINDIOS

Para Inspetor Euclides Neiva

BARRA DO CORDA

N. 156 de 24 de 2 de 48 VIRTUDE INCOMPATIBILIDADE AUXILIAR ENSINO MARIA DOLORES MAIA COM ÍNDIOS POSTO INDÍGENA “Tte. MANOÉL RABELO” VG DETERMINO ESTUDEIS SITUAÇÃO REFERIDA SERVIDORA APRESENTANDO RELATÓRIO VOSSO REGRESSO PT AGRÍNDIOS. I.R. – 3.

Diferentemente das experiências cristãs-civilizatórias, a orientação expressa no regulamento do SPI era de, ao máximo possível, preservar e respeitar as culturas e a identidade dos povos assistidos pelos funcionários do órgão. Isto posto, apesar da aparente contradição residente na própria missão daquele serviço, os encarregados de levar a cabo o processo de “integração harmoniosa” não poderiam, ou não deveriam, agir de forma rude, impositiva ou de quaisquer outras maneiras que se afastassem do propósito estabelecido de uma assimilação fraternal.

Embora não seja especificada a razão da incompatibilidade entre a auxiliar educacional e os indígenas Tentehar-Guajajara, a existência desse processo, aparentemente com determinado rito de apuração e de produção de um relatório com a finalidade de orientar uma tomada de decisão, demonstra que os jurisdicionados eram uma parte importante desse processo e acabavam tendo alguma influência na escolarização e no trato que recebiam por parte de seus interlocutores.

---

<sup>63</sup> Documentação presente nas planilhas 397 e 403 da IR3. Disponível em: [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI\\_Arquivistico&hf=www.docvirt.com&pagfis=11868](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI_Arquivistico&hf=www.docvirt.com&pagfis=11868). Acesso em: 02/02/2022.

Mesmo sem ser o foco deste trabalho, essa era uma questão perceptível em outros processos, com naturezas diversas, em que as queixas dos jurisdicionados contra funcionários ou contra situações a que eram submetidos em razão de confronto de interesses com pessoas da sociedade não indígena. Questões relacionadas a trabalho, terras, crimes e até à citação de um processo originado por uma denúncia de defloramento estão entre os exemplos de ocasiões em que os Tentehar-Guajajara atuavam no sentido de proteger seus direitos.

O outro processo mencionado, acerca da relação entre a qualidade do serviço educacional prestado, o trabalho dos auxiliares educacionais e dos funcionários e chefes de postos do órgão, possui um conjunto probatório mais robusto e subsídios maiores para amparar uma discussão sobre esses pontos. Trata-se do caso da auxiliar de ensino Maria José Costa, lotada no posto Indígena Arariboia. O caso se desenrolou conforme a ordem dos documentos que serão transcritos a seguir:

Memo 2A de Fevereiro de 1948

Sr. Chefe da I.R.3

São Luís.

AUXILIAR DE ENSINO

Levo ao conhecimento de VS., em face de minhas responsabilidades de encarregado do PIN “Arariboia”, o assunto que se prende é auxiliar de ensino. Maria José Costa, aqui lotada.

Esta senhora, conforme o pude pessoalmente constatar, de modo algum, se desempenha a contento, de suas funções. Existem 20 alunos Indígenas matriculados na escola deste posto indígena, sabendo, apenas, dois rascunharem algumas linhas, pois de modo algum a referida Auxiliar de Ensino se dedica ao ensinamento dos mesmos. De outro lado, tem o mau costume de se apresentar às aulas descalça e não vestida como deveria ser, para infundir o respeito e o devido modo de condução aos alunos.

Também tenho reparado que quando me ausento do Posto para dirigir os serviços das circumvisinhanças, a mesma aproveita para dispensar os alunos, não lhes administrando as aulas.

Há, nesta escola, algum material destinado aos alunos da mesma, mas mesmo assim não é usado apesar dos alunos necessitarem do mesmo. Esta, também, a razão pela qual deixo de vos remeter o material escolar solicitado, para se exibir na exposição a ser realizada na “Semana do Índio”.

Levando-se, pois, em consideração a completa incompetência, nulidade e incoerência de que a mesma Auxiliar de Ensino se ressente e achando-se ainda exercendo essa função, a bem do Serviço e do ensino aos alunos índios, a sua pronta demissão do cargo.

Assim sendo, espero ter-me desincumbido desta obrigação, cuja responsabilidade sobre mim pesaria, se por ventura deixasse de tomar a presente atitude.

Respeitosas saudações.

Hanibal Vicente da Hora – Insp. REF VII, Encº do Posto.

O memorando exarado pelo encarregado do posto Arariboia ao inspetor regional denunciava a completa inépcia da auxiliar de ensino, compreendida nos mais diversos níveis, ao que se percebe no documento. Essa incompetência era verificável desde a indumentária até o comportamento desonesto com o cumprimento da jornada de trabalho. Passava também pela incapacidade de instrumentalizar minimamente uma turma de vinte estudantes sem que – de acordo com o que relatava o encarregado – nenhum tivesse sido plenamente alfabetizado.

Diante da exposição de absurdos atribuídos à mesma servidora, o encarregado solicitou sua demissão, em rito sumário (apesar disso não ter sido enunciado). Pouco mais de um mês depois, o inspetor regional, Oto Ernesto Mohn, por meio da ordem de serviço nº. 11, de 1º de abril de 1948, demonstrou ter acatado a solicitação e demitiu a auxiliar, “em virtude de estar comprovada a sua incapacidade para exercer o referido cargo”. Em ato contínuo, por meio da ordem de serviço nº. 12, da mesma data, outra auxiliar de ensino foi destacada, na vaga da antecessora dispensada. Assim, deveria assumir a função a senhora Neodeme Leite de Souza.

A não ser que houvesse um cadastro de reserva para o exercício daquele tipo de atividade, o que não consta registrado em documento algum, a sugestão do nome da próxima auxiliar de ensino deve ter sido feita (formal ou informalmente) junto com o pedido de dispensa de sua antecessora.

No que tange ao projeto educacional em si, é inescapável a reflexão de que o exercício da função, muito provavelmente, obedecia a critérios que nem sempre (ou nunca) tinham o domínio do conhecimento ou das técnicas pedagógicas como pauta decisória fundamental. Não se dispõe de estatísticas para que seja feita uma afirmação categórica acerca disto, embora seja possível que, para cada Felipe Bone, houvesse inúmeras Marias Dolores e Marias Josés. Isso certamente, do ponto de vista do SPI, comprometia a qualidade e a extensão do projeto nacional-civilizatório entre os Tentehar-Guajajara.

Entretanto, a história, incrivelmente, não acabou por aí. A servidora dispensada, diante das necessidades de sobrevivência, ainda fez uma petição ao chefe do posto, numa tentativa de conseguir uma realocação sua, em outra função. Na documentação do posto, consta uma carta endereçada a esse mandatário na qual Maria José, de próprio punho, assim expressa sua solicitação:

Posto Araribóia, 5 de maio de 1948,

Ilmº Sr. Oto Ernesto,

Digno Chefe da Inspetoria,

O fim desta é rogar a V. Sa. que não me deixe sem um emprego bem sei que não tinha competência para o cargo de Auxiliar de Ensino, mas V. Sa. querendo poderá nomear-me para o cargo de Auxiliar de Enfermaria, pois neste cargo sei que dou conta, pois todos os índios aqui do Posto quando estão doentes só procuram por mim e sou quem faço a alimentação para os mesmo, e até mesmo quando estão para morrer [...] morrem em meus braços.

Peço ao Digno Chefe que me arranje um ganho a fim de manter com meus filhos, visto que sou casada com um índio e não posso mais sair da aldeia pois meu marido como e índio não quer sair. Já fui casada duas vezes, todas as duas vezes com índio o meu primeiro marido era Auxiliar de Ensino e o segundo é agríndio e o seu ordenado não dá para nos manter pois tenho uma filha no 4º ano, internada num colégio em Barra do Corda e eu pretendia ver se ela terminava ao menos o 5º ano. Espero ser atendida e aguardo vossa resposta.

Da criada agradecida,

Maria José Costa.

Na argumentação, é impossível não ser rememorado o que afirma Gomes (2002) acerca dos sujeitos que exerceram cargos no SPI, em funções adjacentes, haja visto que a então ex-servidora não demonstra nenhum tipo de conhecimento técnico necessário para a função a que se propõe ser recontratada. Ao mesmo tempo, ainda admite sua incompetência na função em que era remunerada para pouco ou nada entregar aos seus alunos em troca. Maria José tenta convencer o inspetor apenas com apelações e lamúrias pessoais que, provavelmente, foram em vão.

Neste caso, é possível vislumbrar que as questões políticas e a promiscuidade das relações entre público e privado nesta região (a exemplo do que também deveria ocorrer nas outras) contaminavam os processos de escolha e de contratação de profissionais que exerciam essas funções educacionais, pesando inquestionavelmente sobre a qualidade do ensino ofertado (ou sobre a limitação dessa qualidade).

Por fim, ainda no acervo da documentação do posto Arariboia, é possível encontrar inúmeras listas de frequência, referentes aos anos finais da década de 1940. Se, por um lado, as experiências educacionais dos Tentehar-Guajajara nem sempre foram pautadas na oferta de profissionais, de estrutura e de serviços da mais alta qualidade, nessas escolas, por outro lado, é possível ver nesses documentos que a frequência tinha razoável contingente.

Na descrição de Malcher, embora não se referisse a essa escola nem a essa turma, especificamente, observa-se que se tratava de salas multisseriadas que recebiam alunos de forma mista (meninos e meninas), com idades completamente distintas. Se, por um lado, isto deveria tornar a missão dos auxiliares de ensino muito mais complexa, por outro, criava maiores oportunidades para a inserção no ambiente escolar.

Ainda de acordo com o que se pode perceber no relatório desse inspetor regional, a presença dessas escolas e do trabalho do SPI era importante, em meados da década de 1940, para tentar evitar o retorno de uma forma de incorporação dos Tentehar-Guajajara à “civilização” por meio da religiosidade, visto que apesar do afastamento e da redução da ação da igreja católica e da ordem capuchinha após o Conflito de Alto Alegre, relatou Malcher ter encontrado missionários evangélicos brasileiros e estrangeiros mantendo relações de proximidade e de conversão, que ele afirma ter tratado de contestar, naquela ocasião.

**Figura 2:** Frequência escolar, escola do oosto Arariboia (Grajáú), 1949.

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA S.P.I. I.R. 3

FREQUÊNCIA ESCOLAR POSTO: Arariboia

Ano: 1949  
Mês: Março

nº de ordem	N O M E	Tribo	Idade	Sexo	Compara- cimento	Faltas	Aprovei- tamento	Observações
1	Tráides	Arariboia	6	Fem	21	6	9	
2	Helena	Arariboia	12	"	21	6	6	
3	Isabel	Arariboia	8	"	21	6	5	
4	Mariano	Arariboia	14	Masc	20	7	8	
5	Antonio	Arariboia	14	"	21	6	7	
6	Arão	Arariboia	11	"	21	6	5	
7	João	Arariboia	12	"	20	7	4	
8	Marcel	Arariboia	10	"	23	4	3	
9	Pedro	Arariboia	10	"	20	7	6	
10	João	Arariboia	9	"	21	6	2	
11	Osório	Arariboia	8	"	21	6	5	
12	Frederico	Guajajara	13	Masc	20	7	7	
13	Augusto	Arariboia	7	"	21	6	8	
14	Raimundo	Arariboia	9	"	20	7	4	
15	Mariano	Arariboia	8	"	23	4	3	
16	Antônio	Arariboia	11	"	18	9	6	
17	Sirmino	Arariboia	11	"	23	4	7	
18	Elise	Arariboia	11	"	19	8	5	
19	Carolina	Arariboia	11	"	23	4	9	
20	Adão	Arariboia	7	"	18	9	8	
21	Antonio	Arariboia	12	"	20	7	6	
22	Atenar	Arariboia	10	"	21	6	3	
23	Ceresinha	Arariboia	9	Fem	19	8	8	

BR 10011 57-IR3-058-377-03-11

Fonte: acervo documental digital do Museu do Índio, IR3.

**Figura 3:** Continuação do documento anterior.



destacam-se a tentativa de construção de uma hidrelétrica (para atender a uma fábrica de cimento que seria implantada na cidade) e a cessão de diversos lotes de terra.

Provavelmente, esse projeto, que teve pouco efeito prático, apresentaria outros resultados caso as iniciativas educacionais nacional-civilizatórias tivessem prosperado mais, pois teriam sido resolvidos dois problemas, a saber: o da não disponibilidade de mão-de-obra, que acabou por se constituir como um entrave a essa empreitada; e o da disponibilidade das terras dos Tentehar-Guajaras, que, não é desmedido pensar, poderiam ter sido incorporados à “sociedade nacional”, caso tivessem assimilado mais profundamente a forma de educação que lhes era proposta, juntamente com os desdobramentos que traria.

## 5. O ROMANCE HISTÓRICO BILÍNGUE COMO FERRAMENTA DE ENSINO, PESQUISA E ENTRETENIMENTO: a saga de Unkwaw Katu

É uma parte indissociável do trabalho de pesquisa do cientista que se propõe a construir uma tese em um programa de doutorado profissional a produção de algum instrumento educacional que se direcione a atender um variado contingente de necessidades, relacionadas ao trabalho investigativo que foi produzido.

Essa observação inicial é importante porque, a princípio, dialoga com a própria morfologia deste programa de pós-graduação e aponta para questões muito sensíveis que são parte de outros, dessa natureza. A linguagem, a tipologia, o segmento a quem se destina o resultado do(s) trabalho(s) desenvolvido(s): tudo tem que ser pensado com base em uma dimensão que é dupla e una, sem que isso se torne um paradoxo.

Assim, conceber o tão propalado “produto educacional” não podia ser a resultante de uma reflexão acerca de algo exógeno à pesquisa, nem estranho às bases teóricas e epistemológicas que norteiam a produção da tese que, por tradição, sempre foi o resultado mais aguardado ao fim dos programas de pós-graduação.

A concepção do produto educacional, deste modo, necessariamente, precisava ser a culminância de um processo de maturação do objeto de pesquisa por parte do pesquisador, que passa a conhecê-lo de forma cada vez mais holística, assim como de uma apropriação cada vez mais plena dos conceitos e das categorias que serviram de suporte à compreensão do que se “queria” ao discutir as questões teóricas desse objeto.

Fornecer respostas satisfatórias – embora jamais se tenha a pretensão de esgotá-las ou de elas que sejam definitivas – para o “variado contingente de necessidades” a que se fez alusão há pouco passa, inevitavelmente, por esse processo. O produto educacional que ora se entrega e sobre o qual se tecem algumas considerações neste capítulo, pelo menos, é exemplo desse percurso.

No seio de uma sociedade extremamente excludente em relação aos indígenas, de maneira geral, e – considerando-se o histórico da região centro-sul do Maranhão – potencialmente mais hostil aos Tentehar-Guajajara, pelas várias razões apresentadas ao longo do trabalho, o e-book bilíngue<sup>64</sup> se apresenta como uma alternativa a ser utilizada tanto pela comunidade de povos originários, em particular por essa etnia, quanto pela sociedade não indígena.

---

<sup>64</sup> Havia uma intenção, que não constava na proposta original, de produzir a obra em formato de áudio-livro. Por algumas razões que serão explicadas no decorrer do texto, momentaneamente essa ideia foi adiada, mas será retomada para disponibilização gratuita em plataformas e aplicativos de reprodução de áudio.

Nos próximos tópicos, será explicitado como se procurou construir – do “estado da arte” ao *e-book* – “Histórias de um mestre Tentehar-Guajajara no sertão do Maranhão: memórias de um homem de 130 anos”. É forçoso confessar que, embora demasiadamente trabalhosa e financeiramente cara, esta parte da produção, particularmente, teve uma elaboração bastante prazerosa.

A esta altura do presente trabalho, seguramente, é possível afirmar que esta seção traz consigo um propósito de culminar o que se desenvolveu (ao longo de toda a trajetória de pesquisa) por meio das reflexões que apontaram para suas possibilidades de aplicação e, dessa maneira, para a composição do produto educacional proposto.

Neste caso, o produto que se elaborou foi um livro, em formato digital, *e-book*, cuja trama narra as memórias de um ancião Tentehar-Guajajara de idade superior a um século. Essa opção foi feita em paralelo e com os olhos voltados para a produção da pesquisa que resulta na escrita do texto da tese.

É devido salientar que todo o processo de concepção da obra, da confecção do enredo, passando pelas escolhas dos personagens, seus nomes, caracterização, espaços e linguagens utilizadas no desenrolar da trama se embasou na documentação utilizada e nas inúmeras conversas realizadas com pessoas da etnia Tentehar-Guajajara.

Nesse processo, também foram emergindo outras ideias, bem como se refinando algumas das quais já estavam presentes no embrionário projeto de pesquisa, submetido à banca de seleção, quando do ingresso no programa. Deve-se ressaltar que há uma “complexidade natural” na produção de uma obra acadêmica ou literária, que vai se demonstrando ainda mais intensa no decorrer da tessitura.

Tratando-se deste romance histórico, houve um movimento de avançar e recuar, algumas vezes, considerando as ideias que foram surgindo, umas com o entendimento de que poderiam ser agregadas e melhorar a fluidez e o alcance da obra. Outras vezes, essas possibilidades foram se demonstrando, para o momento, opções inviáveis e sendo, então, guardadas para composição posterior, mais completa e em momento mais oportuno para uma publicação.

Assim, chega-se a este capítulo da tese com a finalidade de refletir sobre o produto educacional e de caracterizá-lo, em várias dimensões. À frente, além do processo que levou ao surgimento da ideia, discorre-se acerca da composição dos personagens, dos significados do texto e subtextos, bem como se trata de outras questões de fundo teórico e técnico que deram suporte à produção.

## 5.1. Caracterização do produto e público-alvo

Além de saber sobre o que escreve, importa ao pesquisador elaborar, ainda que para si, a princípio – e depois para a comunidade – os caminhos a partir dos quais sua obra seguirá até o ponto de chegada, seus leitores. Porém, nesse percurso, a comunicação, que envolve polos diversos (emissor, mensagem e receptor), precisa ser pensada estrategicamente.

Dessa maneira, após o processo inicial de pesquisa, levantamento de fontes, escutas em conversas com pessoas do povo Tentehar-Guajajara, foi possível elaborar uma representação do que se projeta a respeito dos sujeitos, direta e/ou indiretamente consumidores do conteúdo que se produziu nesta pesquisa, assim como a(s) forma(s) escolhidas para sua circulação. Esse “cálculo” sobre o quê e para quem se desenvolve o produto educacional foram fundamentais para a sua construção.

### 5.1.1. Um *e-book* bilíngue e outras possibilidades

Inicialmente, embora a definição pela produção de um *e-book* já estivesse presente no projeto que conduziu à aprovação pela presente proposta de trabalho do doutorado, ainda não havia muita clareza sobre como ele seria materializado. Era necessário definir que tipo de livro, sobre o quê, que linguagem utilizar, que imagens, qual seria seu texto e subtítulos. Enfim, vários pontos precisavam ainda ser consignados de forma definitiva para que se pudesse avançar na sua produção.

Havia, por outro lado, uma certeza, quanto ao veículo a ser utilizado para a produção do produto educacional resultante desta pesquisa: seria um *e-book*. De acordo com Miranda e Sousa (2013), em artigo<sup>65</sup> publicado no VI SEMINÁRIO LEITURA DE IMAGENS PARA A EDUCAÇÃO: MÚLTIPLAS MÍDIAS, realizado em Florianópolis, há um espaço cada vez maior e mais importante ocupado por esse formato de mídia, como vetor da produção e da distribuição das obras literárias.

Pode-se cometer o “atrevimento” de ampliar as fronteiras dessa percepção e adicionar, ao que dizem os dois estudiosos, especialistas sobre o tema, que a versão digital da escrita também permite uma profusão maior de obras em outros campos, não apenas o literário, o que pode ser comprovado com a existência de várias plataformas que disponibilizam artigos e obras

---

<sup>65</sup> Disponível em: [https://www.udesc.br/arquivos/ceart/id\\_cpmenu/5932/Artigo12\\_15505120525828\\_5932.pdf](https://www.udesc.br/arquivos/ceart/id_cpmenu/5932/Artigo12_15505120525828_5932.pdf). Acesso em: 17/07/2023.

científicas, de inequívoco valor para quem pesquisa, por exemplo, ou mesmo para todas as pessoas que, por deleite, tenham curiosidade acerca de algo.

Isto posto, para além das questões relacionadas à problemática de um mercado editorial voltado a esse tipo de formato – discussão que não será realizada neste trabalho –, a existência dos livros em formato PDF<sup>66</sup>, os *e-books*, na avaliação de Miranda & Sousa (2013), vem possibilitando o desenvolvimento de uma cultura de leitura digital que torna essas obras importantes “mídias do conhecimento”<sup>67</sup>. Segundo Miranda & Sousa (2013, p. 140):

O contexto do desenvolvimento social, econômico e cultural caracteriza-se pela predominância dos sistemas informacionais no suporte ao desenvolvimento do conhecimento. A Sociedade do Conhecimento como é chamada a sociedade no contexto atual tem o conhecimento, seus processos de geração, gestão e comunicação como objeto de estudo. Pode-se entender por conhecimento a “informação que muda algo ou alguém, seja por tornar-se fundamento para a ação, ou por fazer um indivíduo ou uma organização capaz de ser diferente ou mais eficaz” (DRUCKER, 1991 apud PERASSI, 2010, p. 60). As atividades intensivas de conhecimento têm gerado mais valor do que todas as atividades produtivas antes utilizadas. A virtualização das atividades produtivas produziu significativas mudanças na forma como o homem produz e percebe conhecimento, tendo sua capacidade de confrontar ideias expandida de forma exponencial (MELLO JÚNIOR, 2006). Esta reflexão evidencia o fato de que desenvolvimento de artefatos, que propiciem a produção, o armazenamento e a transmissão do conhecimento torna-se cada vez mais imprescindível, tanto do ponto de vista econômico quanto cultural e social. A Internet como recurso pode ser vista também como um componente tanto como processo como quanto resultado do mesmo. ‘O fenômeno da recepção também passa por grande transformação, à medida que os mais diversos conteúdos são digitalizados ou publicados diretamente na rede’ (MELLO JUNIOR, 2006, p. 314).

A reflexão que, primeiramente, apontou para a escolha do *e-book* como formato do produto educacional foi feita com base na ideia de que, no presente contexto, esse tipo de mídia do conhecimento democratiza o acesso ao que nele se discute. Hoje, a leitura em PDF pode ser realizada em diversos tipos de equipamentos, como computadores, *notebooks*, *tablets*, *smartphones* e leitores digitais (como aparelhos “*kindle*”).

Assim como não se abrirá um debate a respeito da natureza das indústrias envolvidas na produção e na circulação de obras (“digital *versus* impressa”), também não é propósito deste trabalho fomentar, por exemplo, discussões sobre temas como as preferências acerca de ler um

---

<sup>66</sup> O PDF (*Portable Document Format*) é um formato de arquivo desenvolvido pela empresa de *softwares* Adobe Systems para representar documentos de maneira independente do aplicativo, *hardware*, e sistema operacional usados para criá-los. Um arquivo PDF pode descrever documentos que contenham texto, gráficos e imagens num formato independente de dispositivo e resolução. Disponível em: [chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.trt4.jus.br/portais/media/111485/vantagem\\_pdf.pdf](chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.trt4.jus.br/portais/media/111485/vantagem_pdf.pdf). Acesso em: 17/07/2023.

<sup>67</sup> Também não é pretensão desta pesquisa realizar um debate profundo acerca do conceito de Sociedade do Conhecimento, utilizado pelos autores, porém, é importante frisar que a circulação desse tipo de formato, PDF, é característico desse arranjo sociocultural, como mostram os autores da pesquisa que serviu de suporte a este ponto.

texto impresso ou em formato de mídia digital, pois isso envolveria pensar coisas mais amplas e que transbordariam o que aqui se deseja comunicar.

Haveria, contudo, provavelmente, muitas “defesas” de parte a parte. Haveria, por exemplo, quem justificasse que a leitura de um livro de papel é “bom pelo toque”, pelo “cheiro de livro novo” ou pela possibilidade de grifar as páginas. Assim como haveria os defensores do formato digital, que apresentariam as ferramentas que o tornam vantajoso. Neste aspecto, é relevante dizer que a escolha pelo formato *e-book* não significa, no caso específico desta pesquisa, uma defesa da supremacia deste formato sobre o impresso, mas uma contingência do processo.

Os que defendem o formato digital, provavelmente, diriam que podem ser acrescentados comentários, grifos, marcadores de leituras, pode-se ampliar ou reduzir o tamanho da fonte, conforme a capacidade visual do leitor, dentre outros argumentos a favor dessa ferramenta. Não obstante sejam razões significativas, não foram elas, tampouco a “simples” preferência pelo formato – com várias maneiras de argumentar, contrárias e favoráveis a esse ou a outros tipos – que definiu a escolha, mas, inicialmente, a opção economicamente mais viável.

A impressão de obras, quaisquer delas, continua caríssima em nosso país. Ademais, o estado onde essa pesquisa é realizada carece de opções que – por concorrência – tornem os custos disso mais acessíveis. Assim, a escolha por um formato de mídia que possa circular sem a necessidade de agregar esse investimento financeiro, geralmente ligado a uma editora e/ou gráfica, visa a baratear o custo de sua produção, para o autor, e reduzir (ou eliminar, em casos específicos) o ônus financeiro para quem irá consumir.

Considerando que toda a produção foi custeada a partir de recursos financeiros próprios, sem aporte de agências de fomento ou do programa de pós-graduação, mostrou-se, desde o início, necessário buscar alternativas que fossem financeiramente mais viáveis, para a execução do projeto e, simultaneamente, para o acesso das pessoas à obra dele resultante. Investir muito, significa, na maioria das vezes, transferir ou dividir com o público-alvo uma parte ou o todo desses custos, o que não era propósito desta produção.

Assim, sabidamente inviáveis financeiramente as opções disponíveis à materialização de obras impressas, para maior alcance do que neste momento se produz, optou-se pelo *e-book*. A diferença de custos para produzir, editar e publicar, entre um formato e outro é drástica. Seguramente, no mínimo, em torno de sessenta a setenta por cento, segundo as tomadas de preço realizadas pelo pesquisador. Esse alto investimento, se realizado em um impresso, iria comprometer a posterior circulação do material.

É muito comum, apesar das imensas dificuldades econômicas das camadas populares e grupos sociais minoritários, assim como as abissais desigualdades socioeconômicas existentes no Brasil e, particularmente, no Maranhão (potencialmente ainda maiores se considerados os povos indígenas), que se veja pessoas desses segmentos, hoje, manipulando aparelhos cujas tecnologias são suficientes para o acesso ao formato PDF<sup>68</sup>. Entretanto, os livros impressos ainda continuam menos acessíveis, por várias razões, que vão do custo financeiro à escassez de locais físicos (livrarias) para aquisição.

Adolescentes, adultos e até crianças, ainda que de acordo com uma percepção mais empírica, possuem pelo menos *smartphones* com aplicativos em versão gratuita que podem ser utilizados para a leitura de *e-books*. Assim, as pessoas que se quer alcançar com esta produção, ou pelo menos o segmento que se deseja que esteja na centralidade desse alcance, terão essa possibilidade sem custos de acesso a determinada versão do *e-book*.

Outro ponto importante de um *e-book* está na acessibilidade. Se não conta com a possibilidade de algumas sensações táteis e olfativas que despertam maiores sentimentos nos leitores/usuários de livros impressos, os formatos digitais são caracterizados pela possibilidade de ampliar o tamanho da fonte e o contraste. Alguns equipamentos permitem, a depender do programa ou do aplicativo utilizado, a leitura para usuários com baixa visão.

Tendo em vista que se deseja alcançar um contingente de muitas pessoas idosas, sobretudo entre os Tentehar-Guajajara, essa acessibilidade acaba por ser um elemento fundamental. Desta forma, a escolha do *e-book* também se revela como mais acertada. Boa parte desses sujeitos não dominam a leitura ou, quando o fazem, têm dificuldades em seu campo visual, daí se mostrar o formato digital como a melhor opção.

Outro ponto desta questão foi a escolha, desde o princípio, por veicular o *e-book* de forma bilíngue. Em língua portuguesa e no idioma materno dos Tentehar-Guajajara. Essa escolha talvez não seja tão inovadora, visto que já há obras que procuram trabalhar essa forma de interculturalidade, como um dicionário<sup>69</sup>, já citado neste trabalho, que algumas vezes serviu como fonte para a consulta de expressões com as quais ainda não havia familiarização e que poderiam ajudar na concepção dos nomes de alguns personagens da obra.

Pode-se falar em interculturalidade porque o ato da tradução não significa apenas a transcrição literal do que se escreve, mas também a adaptação realizada com base em diversas

---

<sup>68</sup> O recente cenário da pandemia demonstrou que esse acesso ainda precisa ser melhorado para os segmentos sociais mais carentes da população em geral e de grupos minoritários, como os povos indígenas. Ainda assim, não se pode desconsiderar o poder de alcance que esse formato de mídia – o *e-book* – possui.

<sup>69</sup> Língua Portuguesa/Tentehar-Guajajara.

representações, resultantes de vários pontos de intersecção ou de hiatos entre as culturas que se veem uma diante da outra na fronteira – cultural, espacial e simbólica – que limita e promove as interações de Tentehar-Guajajara e a sociedade envolvente.

Aliás, esse é um ponto importante quando se define o produto. Não há como pensar esse elemento sem que se reflita quem serão os sujeitos aos quais se quer alcançar com ele. Assim, buscou-se redigir um texto que fosse acessível a todos aqueles que se interessem por uma obra que seja ficcional, mas que esteja ambientada em um contexto e numa narrativa historicamente posicionada, no estilo (apenas a título de comparação do que se se desejou fazer) das obras *Os Tambores de São Luís*, de Josué Montelo, ou *Maria da Tempestade*, de João Mohana.

No processo de modelagem – ou testagem – do produto, a participação de sujeitos ligados aos Tentehar-Guajajara ou mesmo de representantes dessa etnia foi fundamental. Deve-se sempre reconhecer a diferença entre os ditos “lugares de fala”. No do pesquisador, o cuidado com os documentos, as interpretações e observações, por mais astutas e bem fundamentadas – teórica, metódica e epistemologicamente – não substituem a necessidade de escutar os sujeitos que balizam esta pesquisa.

Pontue-se que esta questão, sobre “lugar de fala”, é algo extremamente importante na composição deste produto educacional. O autor é um homem, heterossexual, considerado branco. Portanto, está distante de ter uma tal alocação entre os que, cotidianamente, são oprimidos pelos problemas das relações indígenas *versus* não indígenas.

Assim, não houve na obra uma apropriação de um lugar de fala que não pertence ao pesquisador, mas a realização de uma representação de uma visão calcada nos documentos que foram suas fontes, ao mesmo tempo, em um processo constante de construção com indígenas do povo Tentehar-Guajajara, que forneciam constantes *feedbacks* sobre as questões da obra, como vocabulário, personagens, caracterização do espaço, cosmovisão, enredo da história, subtextos e demais elementos constantes nela.

Inicialmente, o pensamento era fazer essa testagem em oficinas e com professores indígenas e/ou de terras indígenas. O decorrer da pesquisa e do processo foi abrindo outros caminhos, fechando algumas veredas e possibilitando outras percepções. A oportunidade da convivência e de inúmeras conversas com pessoas Tentehar-Guajajara, primeiramente, suscitou a convicção de que um trabalho acadêmico como este não deveria ter como fim a circulação entre os professores “apenas”, mas entre todos e todas.

Assim, passei a realizar contatos constantes com dois segmentos de pessoas, como forma de submeter o *e-book* – em sua forma e conteúdo – à apreciação e à testagem. O primeiro segmento era formado por indígenas Tentehar-Guajajara, não apenas professores, mas também

peessoas de profissões, idades e formações diversas. Algumas dessas pessoas são líderes em suas aldeias ou em federações maiores. Esse contato foi fundamental.

Considerando-se que o público-alvo principal é o dos Tentehar-Guajajara, mas desejando que seja uma obra acessível a todas as pessoas, o outro segmento era formado por não indígenas. Essas pessoas foram consultadas para que se pudesse avaliar, a partir dos *feedbacks* fornecidos, o nível de conhecimento acerca do fato sobre o qual a obra debate, a avaliação sobre o poder do enredo e o grau de empatia gerado pela história e pelos personagens. Tratava-se também de um grupo bastante heterogêneo.

As respostas obtidas foram apontando para uma perspectiva bastante animadora, pois apesar de algumas observações e orientações, a opinião sobre a boa qualidade do material, no que tange à história, foi unânime. Foram surgindo, no entanto, ao longo desse processo, ideias de outros formatos para ofertar a obra à comunidade, principalmente aos indígenas, tendo em vista, muitas vezes, limitações quanto ao idioma escrito, mesmo em Tentehar-Guajajara.

Dessa forma, passando a refletir sobre “para quem” se deveria “escrever”, outra problemática se apresentou: a linguagem escrita seria suficiente para alcançar a todos os sujeitos aos quais se destina um trabalho acadêmico que se pretende “transformador” ao tratar de “agência” e do protagonismo dos Tentehar-Guajajara?

Após diversas conversas e reflexões, a conclusão a que se chegou foi que apenas o formato escrito não daria conta da circulação que se pretende com o *e-book*. Na prática, dos impressos, haverá um, com versão em português (que se pensa em disponibilizar ao mercado editorial privado, futuramente), e outro, em Tentehar-Guajajara, que será disponibilizado em versão gratuita, para livre circulação e consumo<sup>70</sup>.

A essas versões impressas, decidiu-se que se somará uma versão, também em Tentehar-Guajajara, mas em formato de áudio, a ser disponibilizada de forma gratuita em plataforma(s) de áudio e demais espaços possíveis. Tal decisão foi tomada com base no fato de que o público-alvo, ao fim, só poderá ser plenamente alcançado se for utilizada uma linguagem mais familiar a esse povo originário, ou seja, a oralidade. A narração será realizada por um indígena. O caminhar da pesquisa e a produção do *e-book* e as inúmeras dificuldades que foram surgindo, no entanto, levaram ao momentâneo adiamento desta ideia de formato.

Como não estava originalmente prevista no projeto, ainda que seja uma excelente ideia e que, sem dúvida, proporcione maior circulação ao livro, a forma de contação em áudio, no

---

<sup>70</sup> Na edição aqui apresentada como produto educacional seguem na mesma obra os dois textos.

idioma Tentehar-Guajajara, envolve demandas que, por sua complexidade, se demonstraram inexecutáveis para o presente contexto.

Ainda que se tenha pensado em uma primeira versão desse áudio-livro apenas com a narração da tradução da história em idioma Tentehar-Guajajara para, posteriormente, se produzir essa história com os sons do ambiente, trilha sonora, tratamento de som etc., não foi possível articular tradução, um narrador e o mínimo de disponibilidade técnica para realizar neste momento o que se imaginou.

Por limitação de recursos financeiros, em razão da demanda de um estúdio para tratamento do áudio e sonoplastia, no mínimo, e já tendo empenhado tais valores para a composição do *e-book* (tradução, ilustrações, diagramação etc.), optou-se por guardar este projeto do áudio-livro para uma ocasião mais oportuna, ainda que a expectativa é que seja realizada em breve.

#### 5.1.2. Aos doutos, escolares e todos, mas preferencialmente para alguns

A história do livro é uma ficção ambientada parcialmente na contemporaneidade, parcialmente na realidade das primeiras décadas da república, com uso frequente de *flashbacks* no texto. Essa informação é relevante porque põe o livro como sendo acessível a outras pessoas e não apenas ao público-alvo inicialmente imaginado para a obra.

Se “Histórias de um mestre Tentehar-Guajajara no sertão do Maranhão: memórias de um homem de 130 anos” é uma obra disponível a todos, das crianças (preferencialmente maiores) aos idosos, dos de fase de escolarização aos acadêmicos, é também uma obra que, por mais que se pretenda para a sociedade envolvente, tem a pretensão de ser consumida, reproduzida, discutida, criticada e melhorada pelos Tentehar-Guajajara, seu principal público-alvo.

Esta obra deve circular entre todos os povos, mas poderá e deverá ser utilizada por professores (indígenas ou de terras indígenas) e/ou mestres da cultura Tentehar-Guajajara com a finalidade de demonstrar que, mesmo produzida por alguém que está deslocado do “lugar de fala” que lhes é exclusivo e do qual jamais qualquer acadêmico poderia ou poderá se apropriar, as pesquisas acadêmicas também são um importante espaço para dar vazão (não voz, mas vazão!!!) ao seu conhecimento e a suas formas de protagonismo. Desse modo, esse *e-book* dialoga com o que se produz na tese.

Foi exatamente nisso que se pensava quando, na fase de “testagem” do produto, submetia-se o texto a apreciações de indígenas e de não indígenas, de idades, formações e lugares bastante heterogêneos. As respostas obtidas ajudavam a verificar se o trajeto seguido estava “no caminho certo”. Por vezes, as conversas com os “consultores” foram facilitadoras de correções de rota ou até mesmo foram incentivos para a produção do trabalho.

O sentido do romance histórico produzido não é promover uma apropriação de um “lugar de fala” através do qual “um não indígena que deseja ensinar aos indígenas como sê-lo”. Pesquisar sobre História Indígena e sobre os Tentehar-Guajajara demanda compreender a complexidade do que isto representa. Assim, propor este *e-book* representa apenas uma forma de expressar de forma mais agradável e acessível o que se pesquisou, enunciando-se isso por meio das narrativas de personagens indígenas, com destaque para *Unkwaw Katu*.

Figura, na realidade, através do texto que se produziu a intenção honesta de mostrar que a academia também percebe, pensa e debate questões de reconhecimento, de identidade e de protagonismo que são caras aos povos originários, como aos Tentehar-Guajajara. Também é importante salientar que se pode fazer isso por meio de uma linguagem que não se restringe a um texto acadêmico, mas que se oferece à comunidade em forma de conhecimento-entretenimento, sem apropriação de falas que não sejam do autor, contando com a escuta de pessoas que poderiam agregar mais realidade à obra.

Assim, a construção do texto, seus personagens e diversos subtextos, teve como laboratório a ampla pesquisa bibliográfica e documental realizada neste (e para este) trabalho. Entretanto, aproveitaram-se imensamente as conversas com representantes do povo Tentehar-Guajajara, como Antalyson Guajajara, Nakaywama Guajajara, Geclésio Guajajara, Renan Rosas, Arão Marize Lopes, Siloide Guajajara, Magno Guajajara, Inayuri Pompeu, dentre outras pessoas que leram e deram suas impressões sobre “Histórias de um mestre Tentehar-Guajajara no sertão do Maranhão: memórias de um homem de 130 anos”.

Desta forma, considerando-se o recorte histórico feito sobre o povo Tentehar-Guajajara, os conceitos e as categorias utilizadas na pesquisa foram materializados nesse *e-book* ilustrado, em português e no seu idioma original. É nesse aspecto que a obra – que poderá ser consumida por todos – ganha significado particular para o uso de professores indígenas, visto que poderão, por exemplo, utilizá-la para debater questões histórico-culturais nela representadas, mas também poderão usá-la como instrumento de letramento em seu campo de trabalho.

Inseridos no texto da obra, há vários subtextos que trazem – sem que sejam explicitamente citados – conceitos e categorias que são referenciadas ao longo do trabalho de pesquisa (não necessariamente nessa ordem, na obra), como “sertão”, “territorialidade”,

“cosmovisão”, “processo civilizatório”, “violência(s)”, “relações de poder”, “docilização de corpos”, “agência”, “protagonismo(s)”, dentre outros.

O propósito, considerando-se todo o heterogêneo contingente de pessoas que poderá ter contato com essa obra, em suas diversas versões e formatos, é que ela possa – pelo próprio apelo do texto ficcional – servir como obra literária, recreativa, mas também represente um instrumento para discussões acerca do recorte histórico pesquisado e dos conceitos e das categorias que utiliza, tarefa mais propícia aos professores que puderem se apropriar de sua leitura (ou audição).

É devido ratificar que produzir, *a posteriori*, o livro em formato de áudio é algo bastante inovador e tem a ambição de propiciar maior facilidade para a circulação desse formato de produção nessa população, das crianças aos anciãos. Isso irá tornar mais viável o trabalho dos docentes com essa obra, visto o escasso domínio da escrita/leitura no idioma original por muitas pessoas que são parte desse povo.

Outros professores, estudantes e comunidade em geral, também poderão naturalmente consumi-la, até mesmo em escolas não indígenas. Para além do intuito de subsidiar professores indígenas e professores que trabalham com indígenas, acerca de alguns conceitos e categorias teóricas presentes na tese, esta obra poderá se apresentar ainda como ferramenta de trabalho para aulas, sequências didáticas, projetos ou demais ações pedagógicas que desejem discutir variados temas a partir das questões abordadas na obra.

## **5.2. A concepção do produto:** da conexão com os objetivos de um programa de pós-graduação profissional ao *e-book*

O processo decisório sobre o que construir como contribuição ao debate didático, sobre o ensino de história e a temática que se está pesquisando, é sempre complexo e repleto de escolhas e renúncias. Assim, refletir de forma mais ampla sobre o produto e sobre como serão feitos os usos por parte do seu público-alvo demanda pensar sobre a metodologia adotada ao longo do processo de sua tessitura, do estado da arte ao produto materializado.

Isto posto, serviram como norte para essa reflexão o PPC do PPGHIST e uma bibliografia específica (e recente) referente aos programas profissionais e ao que eles produzem, para que fosse possível situar a importância do produto apresentado. Como primeira conclusão dessa reflexão – e que teve um peso decisivo para a escolha desse formato de produto –, considerou-se que ele era viável, em uma pós-graduação dessas características, nos aspectos relativos ao tempo, aos custos financeiros e à “devolução à sociedade”.

### 5.2.1. Tese e produto: duas faces de um processo complementar

No interior dos intensos debates que têm sido realizados em torno dos rumos da educação, no Brasil e, especificamente, no Maranhão, se impôs rediscutir preceitos que devem pautar também o ensino de ciências humanas e de história, sobretudo em tempos de reformas que impõem uma agenda que esvazia essas áreas, com a introdução do “novo ensino médio”, com amplo apoio dos veículos da grande imprensa e do capital. Embora não seja propósito enveredar por essa questão das reformas educacionais, ela não poderia passar ao largo do que se pensa em uma pesquisa inserida no contexto de um programa de pós-graduação profissional.

No bojo dessas discussões e reformas, mais recentemente, dois documentos – com grande número de defensores e detratores (os dois!) – têm sido referências para se operacionalizar o ensino no país. Um deles é a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), considerada como necessária pelos seus defensores (em nome das supostas melhorias e da fluidez que deve dar à educação básica), mas tida como retrocesso por seus críticos, em função da alegada insuficiência em função do modelo que propõe e que precedeu até mesmo à implantação do novo ensino médio, também alvo de duras (e justificadas) críticas.

Na BNCC e no novo ensino médio, o espaço das ciências humanas acabou sendo mutilado. Isso também ocorreu com a história como disciplina escolar. Os estudantes foram alijados de um repertório de conhecimentos maior e mais profundo, com base em um modelo de “itinerários formativos” que relegam algumas disciplinas – com a própria história – a uma condição de coadjuvância, utilizando-se uma visão e um termo muito otimistas.

O outro documento é, de uma forma mais regional, o “Documento Curricular do Território Maranhense”, que tem o condão de funcionar como uma espécie de diretriz ao que se deverá trabalhar, no que diz respeito ao ensino, na educação básica no Maranhão. Seus defensores advogam que, pelo menos, ele oportunizou mais espaços de debates que a BNCC e o novo ensino médio.

Particularmente, pode-se inferir que esse documento se apresenta como uma miscelânea de elementos considerados essenciais para as mudanças propostas pela BNCC/novo ensino médio. Ele propõe também a presença de temáticas regionais importantes, até mesmo – e particularmente – dentro das ciências humanas. Diz o tal documento (Maranhão, 2019, p. 389) que:

O currículo das Ciências Humanas a ser trabalhado na Educação Básica tem como objetivo contribuir para o desenvolvimento de sujeitos autônomos, conscientes e capazes de conviver com e respeitar as diferenças. Os saberes produzidos precisam estar em consonância com as demandas da sociedade diversa e plural da contemporaneidade, de forma que possam dialogar com o passado, sincronizar-se com o presente e trabalhar na perspectiva de construção de um futuro em que haja a valorização do indivíduo como cidadão dotado de direitos e da sociedade enquanto espaço de realização das aspirações coletivas. [...] De acordo com Goodson (2007, 2008), um currículo não pode ser compreendido apenas como a seleção de conhecimentos acadêmicos, centrado em conhecimentos conceituais e disciplinares, pois a aprendizagem deve estar ligada a histórias de vida de docentes e discentes, estando, portanto, inevitavelmente situada em um contexto. [...] a partir dos conhecimentos que fazem parte das Ciências Humanas, que o ensino de História e de Geografia deve favorecer a compreensão da sociedade, tendo como base as relações socioespaciais e temporais. [...] Outro aspecto a que a Base se reporta nas Ciências Humanas é a análise do espaço geográfico a partir da leitura daqueles que o (re)constroem cotidianamente. Dessa forma, o sentido dos espaços percebidos, concebidos e vividos nos permite reconhecer objetos, fenômenos e lugares distribuídos no território, assim como compreender os diferentes olhares sobre o arranjo desses objetos no plano espacial. [...] As Ciências Humanas devem, assim, estimular uma formação ética, elemento fundamental para o desenvolvimento das novas gerações, auxiliando os estudantes a construir um sentido de responsabilidade para valorizar os direitos humanos; o respeito ao meio ambiente e à própria coletividade; o fortalecimento de valores sociais, tais como a solidariedade, a participação e o protagonismo voltados para o bem comum e, sobretudo, a preocupação com as liberdades individuais e as desigualdades sociais.

Há uma preocupação importante nessa transformação, pois – em tese – deixa-se de lado um modelo mais acrítico e crônico e se preconiza uma maneira mais significativa de trabalhar com as ciências humanas – a história está entre elas. Formação ética, pluralidade, respeito e valorização dos direitos humanos devem ir ocupando espaços que antes eram de “decorar todos os nomes da Princesa Isabel”.

Se há críticas merecidas ao modelo, pelo menos em tese a sua construção durante algum tempo apontou para questões até então submersas no mar de conteúdos, muitas vezes sem significado algum. Aos cientistas engajados na missão de consolidar um modelo educacional efetivo cabe pensar e executar estratégias, materiais e discussões para que essa iniciativa não seja apenas mais uma “carta de boas intenções”. Uma maneira eficiente para isto é exatamente a produção de materiais educacionais – como o que aqui se apresenta – voltados a realidades específicas, como a dos maranhenses, em geral, e a dos Tentehar-Guajajara, em particular.

Destarte, tal forma de pensar o ensino possibilita instituir na ordem do dia questões que são fundamentais para um país como o Brasil, como as desigualdades sociais e os problemas das minorias étnicas. Trata-se de coisas que “gritavam” pela necessidade de ser objetos de discussão nas salas de aula e nos espaços simbólicos subjacentes. Os afrodescendentes e os indígenas, assim, devem ganhar maior destaque.

Para tanto, é essencial que tal leitura e tais ações sejam realizadas à luz de duas leis fundamentais, complementares à lei nº. 9.394/1996 (LDB), que são a lei nº. 10.639/03 e a lei

nº. 11.645/2008, que tratam dos novos enfoques – neste momento, já nem deveriam ser “novos” – para as temáticas afrodescendente e indígena na educação básica. Há uma pluralidade notável de questões merecedoras de um olhar atento dos docentes do campo da história nos programas de pós-graduação. Entretanto, considerando-se a temática deste estudo, estas duas leis precisam referenciar o diálogo entre a pesquisa e a construção da tese e do produto educacional proposto.

O processo de formação docente que conduz a um doutorado e leva à necessidade de elaboração de uma tese e de um produto educacional, dentre várias nuances, tem essa, muito importante, que precisa ser considerada. Quando da concepção e da decisão de candidatura a um doutorado profissional, e de posse da informação de que esse demanda uma dupla jornada (uma tese e um produto educacional) como resultante da pesquisa, apresenta-se o desafio de equilibrar todos esses documentos, leis e modelos (LDB, BNCC, novo ensino médio, Documento Curricular do Território Maranhense, lei nº. 10.639/03, lei nº. 11.645/08) com as características do programa, neste caso, o PPGHIST, regido por suas normativas próprias.

Cabe ao pesquisador, de maneira metódica e eficiente, pelo menos, criar estratégias para a concepção de um produto educacional que reúna em si características que atendam propósitos que sintetizam os objetivos do programa: inovação, característica fundamental da pesquisa científica; e eficiência, relativa à sua aplicação na realidade e para público-alvo a que se destina.

Isto posto, seguindo-se um trajeto mais racional, o primeiro matiz dessa escolha e execução é o próprio programa em que se insere essa produção. Se não é a certidão que atesta o nascimento de um programa de pós-graduação, seu regimento é, com efeito, o documento que baliza, no âmbito desse espaço simbólico, o que se pode construir, por exemplo, como resultado do processo de pesquisa que é proposto ao se iniciar o curso. Sobre o PPGHIST/UEMA, normatiza o artigo 1º. desse seu documento-base:

Art. 1º. O Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIST) da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), conduzido por este Regimento, tem por objetivos: promover a produção e difusão de conhecimentos na área de História; qualificar professores das redes municipal, estadual e federal de ensino; fortalecer a qualidade do ensino público; e possibilitar o intercâmbio acadêmico e a articulação com Instituições de ensino e pesquisa compromissadas com o ensino de História e a formação continuada de professores.

Mesmo que, em muitos momentos, a discussão realizada ao longo das disciplinas, dos trabalhos produzidos e dos eventos dos quais se fez parte ganhe contornos academicistas, por excelência, é justo reconhecer que sempre povoaram os debates, imbricando os momentos mencionados, as temáticas relacionadas ao campo profissional, no caso concreto, do professor de história e das questões subjacentes a esse ofício.

Considerando-se o que dispõe o referido artigo do regimento do PPGHIST/UEMA, as tais discussões se encontram em perfeita sintonia com o que esse programa deve preconizar, sobretudo quanto ao que precisa “devolver” à comunidade. Quaisquer debates que se façam no interior de suas aulas, por exemplo, não podem ou poderiam passar ao largo de questões que são caras a aspectos como formação docente, qualidade do ensino (sobretudo, o básico e o público) e produção de conhecimento acessível a todos. De forma análoga, pensar os “produtos educacionais” resultantes deve seguir a mesma lógica.

Esta informação ganha relevo porque se trata de um programa de doutorado profissional e, desta maneira, como já se fez alusão em outros momentos, é forçoso que se realize a abertura do debate historiográfico para que ele não perca a sua substância teórica, metodológica e epistemológica. Assim, é necessário que ele possa, sim, ser lugar da abertura a outras vertentes de pensamento e linguagens.

Tais linguagens não representam a vulgarização das expressões características da ciência de Clio, ou, como afirma Bloch, a “estética” do seu vocabulário específico nem de seu universo semântico. Talvez, o primeiro grande desafio, quando se trata de novas formas de comunicação nesse espaço acadêmico, é agregar às formas tradicionais, como as teses, outras vias que façam circular a produção do conhecimento mais erudito. Porém, isso deve ocorrer de forma mais acessível. Daí, compreende-se o sentido de uma grande profusão de formatos de produtos educacionais.

Na prática, talvez a academia, no que diz respeito à historiografia, precisasse (ou precisará) refletir sobre uma questão efetivamente procedimental, de “como” escrever, pois o pesquisador que produz precisa ter em mente que ele o faz para o consumo de “alguém”. Quem lê o que escrevemos, o que pesquisamos? Como lê? Para que faz essa leitura? Trata-se de perguntas importantes. Embora esse não seja o foco deste trabalho nem desta discussão, não se pode perder de vista tais questionamentos no contexto da concepção do produto educacional.

Assim, escrever, no mínimo, precisaria levar em conta algum apelo para o público. Para além da discussão sobre a necessidade de uma historiografia mais sedutora estilisticamente, com uma preocupação maior com uma forma “artística” e simplificada de escrever, como já fazem há algum tempo os jornalistas que escrevem sobre temas históricos, cabe outro ponto importante acerca dessa perspectiva de linguagem: que linguagem melhor se comunica com o(s) público(s) que deve(m) ser atendido(s) pelas pesquisas que se produzem em um doutorado profissional?

Considerando-se que os programas de pós-graduação profissional possuem um repertório considerável de funções, como as apontadas no art. 1º. do regimento do

PPGHIST/UEMA, podem-se elencar, ao menos, duas que devem estar na ordem do dia – em todos os dias! – para os pesquisadores que deles fazem parte. Uma a se considerar aqui é a de fornecer a devida contribuição acadêmica com as investigações realizadas sobre os seus objetos de pesquisa.

Não se pode, a pretexto de tornar mais acessível o conhecimento produzido na academia, solapar a maneira tradicionalmente compreendida como mais rigorosa academicamente, bem fundamentada e adequadamente escrita. Uma tese cumpre um papel fundamental, dentro do seu espaço de produção, de circulação e de consumo. Há um segmento da comunidade que precisa ter acesso a esse conhecimento, sistematizado exatamente assim. O PPGHIST vem fazendo um grande trabalho, nesse sentido.

O segundo aspecto está relacionado ao campo profissional propriamente dito. Os programas profissionais acabam se tornando oportunidades de ingresso de sujeitos que estão em várias “prateleiras” da rede do magistério, abrindo espaço aos docentes da educação básica, que, geralmente, se encontraram, durante longos anos, alijados deste ambiente acadêmico.

Essa abertura promove uma significativa melhoria no processo de formação. Dos estudantes da educação básica e dos profissionais do magistério, com efeitos, quase certos, na qualidade do que se trabalha em sala de aula, em uma perspectiva que, a se continuar, se tornará cada vez mais um círculo virtuoso: quanto melhor e mais profunda a formação, mais positivas são as perspectivas de efetividade do trabalho dos professores e, por conseguinte, a aprendizagem.

A outra problemática que também é atacada, nestas pós-graduações, e que dialoga diretamente com a questão sobre “o que produzir” vem exatamente daí. Os programas profissionais, ao disponibilizarem teses ao segmento acadêmico, já prestam um grande serviço a quem pesquisa. Contudo, ao produzirem livros, cartilhas, animações, documentários, *podcasts*, músicas e outras formas de produtos educacionais que avançam sobre outras linguagens tradutoras ou, pelo menos, difusoras do conhecimento, cumprem um papel fundamental.

Professores da educação básica, mesmo os que não têm acesso aos programas de pós-graduação – por impossibilidade ou por opção – por exemplo, podem acessar o que se produz, para utilizar como manuais ou materiais didáticos no trabalho com seus estudantes. Profissionais da educação responsáveis pelo planejamento das políticas educacionais têm nesses produtos ferramentas para planejamento de ações mais eficazes.

Porém, conseguir falar de história, em temas tão complexos como os que se debatem e se pesquisam nos programas de pós-graduação, no nível de doutorado, em uma forma

adequadamente acessível a qualquer pessoa, certamente é o que justifica que, ao lado das teses e juntamente com elas, se tenha a produção desses outros veículos. Há um exercício complexo de transposição didática e adaptação teórico-epistemológica para transformar conceitos como, por exemplo, “violência”, “agência”, “protagonismo” e “processo civilizatório” nos diálogos entre João Faustino, *Unkwaw Katu*, *Weriw* e *Ihy Ze'egatu*<sup>71</sup>.

Assim, não devem ser pensados (a tese e o produto educacional) – embora sejam coisas diferentes – como se estivesse em campos afastados entre si e da produção intelectual do pesquisador. Antes, deve-se pensar o oposto. Trata-se de elaborações resultantes de reflexões profundas em que o diálogo com autores, conceitos e categorias da tese subsidiam a formulação das narrativas dos produtos. Porém, isso se ocorre de uma maneira (apenas aparentemente) simplificada.

Como já afirmado anteriormente, “Histórias de um mestre Tentehar-Guajajara no sertão do Maranhão: memórias de um homem de 130 anos” é uma obra em que se misturam questões teóricas e documentais e personagens reais encontrados na tese. Tudo isso forma uma narrativa ficcional, sem que uma perca de vista a outra, por se encontrarem no mesmo patamar de importância, embora cumprindo funções que são diversas. Por meio dos subtítulos contidos na história que se conta no *e-book*, aborda-se o que de mais substancial se debate na tese. São, portanto, faces – distintas, mas complementares – de um mesmo trabalho.

5.2.2. “Histórias de um mestre Tentehar-Guajajara no sertão do Maranhão: memórias de um homem de 130 anos”: processo de escolha, texto, subtítulos e representações.

O *e-book* “Histórias de um mestre Tentehar-Guajajara no sertão do Maranhão: memórias de um homem de 130 anos” é uma obra cuja ideia surgiu após um profundo processo de reflexão. Já foi abordada a questão da escolha do formato (como livro digital) e, vencida essa questão, passa-se a discutir sobre o porquê de uma narrativa que mistura ficção e representações historiográficas.

Inicialmente, entre a redação e a aprovação do projeto e o princípio da pesquisa, o trabalho com documentos apontava para a composição de um produto e, outro formato, que deveria ser um instrumento para o uso de professores e alunos, na educação básica e no ensino

---

<sup>71</sup> As traduções estão nas descrições dos personagens da obra.

superior. Seria um livro de “história em documentos”, semelhante ao formato da antiga e conhecida coleção de autoria de RICARDO – ADHEMAR – FLÁVIO<sup>72</sup>.

Já havia sido realizada, até mesmo, a escolha de alguns excertos de textos dos documentos coligidos para a elaboração desse produto, embora ainda não houvesse, de forma exata, um caminho para essa elaboração. Sempre que se revisitavam os documentos, a reflexão era sobre como eles seriam utilizados e sobre que tipo de atração iriam exercer sobre as pessoas que consumiriam esse produto.

A conclusão a que geralmente se chegava era que ele seria um livro que teria alguma simpatia dos professores de história, sobretudo de formação (o que não é o caso de todos os docentes que atuam nessa área), mas não exerceria tanta atração para públicos mais variados, tampouco seria algo acessível a todos os públicos. No contexto das discussões sobre as reformas educacionais e os contornos que assumiram, certamente seria mais uma obra a ficar amontoada nas prateleiras das bibliotecas e dos repositórios, só raramente utilizada, na condição exclusiva de ferramenta didática.

Assim, ao se refazer leituras, sobrevieram reflexões acerca de alternativas que fossem mais viáveis, com um fim que extrapola o viés de ferramenta didática. A maturação disto foi se consolidando com base em releituras de Brandes (1994) e de Abranches (1993), sobretudo de trechos em que eles fazem descrições de cidades como Barra do Corda e Grajaú. O esmero desses autores na composição desses cenários e tipos em suas obras trouxe a lembrança de duas outras, que foram marcantes ao pesquisador ainda em sua primeira juventude.

Uma, lida ainda na adolescência, de João Mohana, intitulada *Maria da Tempestade*, e outra, do consagrado literato maranhense Josué Montello, *Os Tambores de São Luís*. Embora sejam livros que, em seus enredos, tratem de questões completamente diferentes, em seus textos e subtextos têm em comum alguns elementos que serviram de referência para a saga de Unkwaw Katu.

Tanto Mohana quanto Montello fazem descrições da cidade de São Luís, de suas ruas, bairros e lugares. Também evocam muitos personagens históricos (principalmente, Montello). Quem lê essas obras e conhece aquela cidade certamente é remetido a “ver” surgirem esses espaços e personagens materializados diante de si, tal a habilidade que os autores demonstram em suas escritas. Brandes (1994) e Abranches (1993), mesmo não tendo suas obras com a mesma finalidade, também conseguem provocar em seus leitores várias vezes efeitos semelhantes.

---

<sup>72</sup> Muito utilizada nas salas de aula por professores nos anos de 1990. Publicada pela Editora Lê, de Belo Horizonte, MG.

Desta forma, foi evoluindo a ideia de se produzir uma narrativa que desse conta de trabalhar com os conceitos e as categorias utilizadas como referencial teórico da tese, com as referências documentais e bibliográficas que embasam a pesquisa e que, ao mesmo tempo, pudesse ser algo lúdico, interessante e “sedutor” a quem tiver a oportunidade de ler o livro.

A primeira grande decisão, portanto, do ponto de vista metodológico, foi escolher que o produto educacional seria uma ferramenta, sim, didática, mas que transcenderia o limite das salas de aula, devendo estar acessível, como formato, a todos, de variadas idades, etnias, formações e lugares, não se restringindo a ser um “manual escolar”. Seria, sim, uma obra literária, um romance histórico.

O desafio seria escrever a respeito de um período de quase cinco décadas, sem “perder o fôlego” nessa narrativa. Para isso, foi sendo concebida uma história que se passa no tempo mais ou menos presente (poucos anos atrás), em torno das memórias de um homem de 14 décadas<sup>73</sup> que viveu o contexto dos dois projetos (cristão-civilizatório e nacional-civilizatório) que são analisados no interior dessa pesquisa.

Do ponto de vista teórico-metodológico, essa decisão acabou por responder a uma demanda múltipla de forma simultânea. Produzir uma história que trabalhasse com conceitos de “agência” e de “protagonismo indígena”, com a necessidade de cobrir, no enredo da história, um período grande, abarcando os referidos dois projetos. E ainda mostrar as características mais tradicionais da cosmovisão dos Tentehar-Guajajara, representadas principalmente por meio da figura do ancião, em torno do qual se desenrola a trama.

De forma sinóptica, o enredo da história, o “texto” trata de um ancião de 130 anos que, à beira de uma fogueira, em uma determinada noite, em uma aldeia, foi convidado por seus descendentes e amigos a contar coisas sobre sua vida. Naturalmente, tendo vivido por quase catorze décadas, a experiência desse senhor envolveria muito mais que a própria vivência.

Nos anos vividos, além do profundo conhecimento acerca da cosmovisão Tentehar-Guajajara, que expõe em seus diálogos com os outros personagens, Unkwaw Katu, ainda criança, morou em São José da Providência, com os frades capuchinhos, e vivenciou os fatos ali transcorridos, narrados por ele com grande vivacidade, assim como o faz – sob a perspectiva daquela etnia – a respeito do Conflito de Alto Alegre e de suas repercussões.

Anos depois, em meio ainda às repercussões do Conflito (que jamais cessaram, até hoje, nessa região), o personagem acabou ingressando como funcionário do SPILT (SPI) e trabalhou nessa nova missão. As experiências ocorridas no interior dessa vivência foram sendo

---

<sup>73</sup> E que faz referência a um personagem real, um senhor indígena (nome preservado) que afirmava ter 130 anos.

narradas por ele aos seus “parentes” e, em meio a elas, iam surgindo personagens reais, tais como frades e Caiuré Iman, dentre outros, todos citados nos documentos pesquisados.

Por uma série de limitações, sobretudo de ordem prática, o *e-book*, que deveria ser composto por quatro ou cinco capítulos, narrando toda essa longa trajetória individual, será dividido em três volumes, cujas partes ensejarão os seguintes contextos históricos: parte I (que está pronta e é apresentada como *e-book* bilíngue e ilustrado): João Faustino e *Unkwaw Katu* realizando a caracterização da cosmovisão Tentehar-Guajajara, transição para a república e presença dos capuchinhos, com seu projeto cristão-civilizatório, culminando no Conflito de Alto Alegre. Essa parte já cita e deixa o “gancho” para a segunda, sobre o SPI.

A parte II narra a trajetória de *Unkwaw Katu* como funcionário do SPI na Terra Indígena Cana Brava, evidenciando as características daquela fase da república e de como esse órgão instituiu um novo projeto de assimilação das populações nativas (particularmente entre os Tentehar-Guajajara) de fundo nacional-civilizatório. A narrativa se estende por um recorte entre as décadas de 1920 e 1950.

A parte III, último volume, narra os anos finais do SPI, carcomido pela má gestão e extinto após as denúncias contidas no Relatório Figueiredo (esse é o período, até 1967, que compreende o corte temporal da pesquisa, ressalte-se). *Unkwaw Katu*, nesse volume, ainda narra sua trajetória, como funcionário e líder indígena que se tornara. Essa parte é concluída com a história da construção da BR-226, cortando o território da Terra Indígena Cana Brava. Essa parte não consta na obra que foi produzida para o PPGHIST, mas será redigida posteriormente.

Paralelamente a esse enredo, vai sendo feita uma descrição da espacialidade da região que, na versão final do *e-book*, deverá ser acompanhada de imagens que possam ilustrar a exuberância daquele sertão (que, repita-se, é uma das categorias trabalhadas na obra) e de locais das cidades de Barra do Corda e de Grajaú, principais centros urbanos ligados à história.

Ressalte-se que a escolha das ilustrações com cores (mais escuras e gradativamente, mais claras) dialogam, na composição imagética do *e-book*, com o fato de a história se desenrolar por meio de um hábito dos Tentehar-Guajajara, que é conversar à noite, na comunidade. Durante a testagem, alguns *feedbacks* sinalizaram que essa escolha poderia causar algum incômodo visual. Porém, optou-se por mantê-la.

As imagens dos personagens foram produzidas com a representação das cenas por ilustrações, embora a ideia inicial fosse produzir uma obra com imagens de pessoas Tentehar-Guajajara. Por conta de questões autorais, de imagem e de autorização de ingresso nas aldeias,

seria menos burocrático o trâmite de não ingressar nos territórios indígenas com o objetivo de realizar essa tarefa.

Nas ilustrações, o local, os objetos, as pessoas, as construções, as moradias e a alimentação serão reproduzidos com a finalidade de familiarizar os leitores com as cenas e, ao mesmo tempo, demarcar os limites de passagem do tempo, nesse volume, ocorrido em uma noite, à beira da fogueira.

Nas páginas do livro, esse decurso do tempo, além de demarcado na própria história, será simbolizado pela mudança na coloração das páginas, como já dito, e por elementos como algumas estrelas e a lua. Quanto mais próximo do amanhecer, menos elementos, mais claras serão as páginas e mais escuras serão as letras do texto.

Em meio a esse cenário, alguns personagens (ficcionalis) vão dialogar com as representações historiográficas, conceitos e categorias presentes na tese (e no próprio *e-book*). Abaixo, listam-se no quadro os personagens criados para este livro<sup>74</sup>.

**Tabela 2:** Quadro-sinótico de personagens

PERSONAGEM	ORIGEM DO NOME	PAPEL NA TRAMA
João Faustino Cabral Guajajara	A mistura de nomes “cristãos” com o sobrenome Guajajara traz como pano de fundo a característica dos sobrenomes dos indígenas Tentehar-Guajajara da região, ao mesmo tempo em que introduz o conceito de “agência”, pelo fato de se tratar do entrelaçamento de duas culturas.	É o narrador da trama e um dos personagens principais. Tem um papel importante de fazer as conexões sobre as questões teóricas e a narrativa da trama.
Ukwaw Katu (que também terá um nome não indígena em outra fase da trama)	Termo que significa, em uma tradução do Tentehar-Guajajara para a língua portuguesa, homem	Bisavô de João Faustino, é o protagonista da trama. Por meio de Unkwaw Katu são apresentadas as

<sup>74</sup> Neste ponto, não foram inseridos os personagens “reais”.

	esperto, sabido, “homem que sabe”.	características do povo Tentehar-Guajajara, bem como a representação historiográfica dos fatos ocorridos em meio aos dois projetos pesquisados (cristão-civilizatório e nacional-civilizatório). No capítulo II da trama, passa a ter um “nome cristão”, ainda não definido. Esse personagem, longo, é inspirado em um ancião indígena da região que afirmava ter idade semelhante.
<i>Ihy Ze'egatu</i>	Mãe boa (a não tradução do nome para a língua portuguesa, na trama, é intencional, como marcador cultural).	Esposa de João Faustino, sempre simboliza a sabedoria e a temperança, no interior da trama, nas aparições que faz. É uma personagem secundária.
<i>Weriw</i>	Pedra preciosa (a não tradução do nome para a língua portuguesa, na trama, é intencional, como marcador cultural).	Filha de João Faustino, é uma personagem que representa certa impulsividade e é utilizada pelo autor, na trama, para fazer questionamentos que abram espaço a debates de temas mais complexos e/ou delicados para os Tentehar-Guajajara. É uma personagem secundária

		também, mas sempre muito sagaz e fundamental para que se possa apresentar conceitos, categorias e documentos da tese.
--	--	---

**Fonte:** Elaborado pelo próprio autor.

É importante lembrar que a concepção de cada um dos personagens presentes no *e-book* responde à necessidade de se trabalhar com uma ou com várias das categorias e conceitos que estão presentes no estudo realizado. Evidentemente, como se destina a um público mais heterogêneo e com uma visão não acadêmica, esses marcadores teóricos não aparecem enunciados de forma literal, mas como “subtextos” da obra.

Dessa maneira, “sertão”, “violência” (física e simbólica), “processo civilizatório”, “docilização de corpos”, “agência” e “protagonismo”, por exemplo, são conceitos e categorias que vão aparecendo nas entrelinhas, ao longo da trama. Ainda que não estejam citados dessa maneira, será possível a visualização deles por quem tem a necessária erudição. Ao mesmo tempo, a incorporação destes, como valores, é facilitada aos leitores que não possuem essa característica.

### **5.3. Criando representações: tecnologias e processo de testagem para a confecção e aplicação do produto**

#### 5.3.1. A construção do *e-book*

A princípio, com a finalidade de escolher uma opção de menor custo, pensou-se em utilizar o programa *online* de edição de texto e imagem chamado “Canva” para a produção do *e-book* em “formato PDF”. Contudo, as tentativas realizadas não trouxeram um resultado satisfatório, na visão do autor, tampouco para os sujeitos consultados acerca da forma da obra.

Assim, a versão da obra aqui apresentada, primeiro volume da trilogia da saga de Unkwaw Katu, passou por um processo profissional de edição. Nesse trajeto, pode-se elencar algumas ações pertinentes. Primeiramente, uma revisão por parte da editora Lavínia Cunha Amorim Pamponet, contratada às expensas do próprio autor para este trabalho. A referida

profissional está à frente de uma editora localizada em Feira de Santana, na Bahia, e além da revisão realizou os serviços de diagramação do *e-book* e de sua ilustração.

A celebração desse contrato se deu em razão da percepção de que a qualidade mínima demandada por um produto educacional da natureza deste exigiria um serviço especializado. Além disso, as ferramentas tecnológicas (programas e aplicativos) disponíveis, somadas à escassa habilidade do autor em operá-las e à exiguidade do tempo para essa produção, inviabilizariam que isso ocorresse em tempo hábil e com resultado à altura do que se quis produzir.

O processo contou com a realização de algumas reuniões por teleconferência. Primeiramente, foram apresentados o projeto da tese/*e-book* e a sinopse da obra para que fosse possível explicar do que se tratava. Na reunião seguinte, foram apresentadas pela profissional ilustrações já realizadas por ela para outras produções. Foi definido essas ilustrações possuíam um traço que satisfazia às necessidades do que se queria produzir. Assim, foi acertada a parceria.

Foram enviadas à editora todas as informações possíveis sobre os Tentehar-Guajajara, além de fotos (como as que constam no primeiro capítulo da tese) e uma “boneca” do *e-book*, para que ela pudesse se familiarizar com o enredo e com os personagens. Na reunião seguinte, foram discutidas questões pertinentes ao *e-book* à luz desses subsídios. Foram repassados detalhes à ilustradora sobre características do espaço, do território, dos objetos utilizados e do tipo físico específico desse povo, para que a representação imagética realizada fosse o mais familiar possível, considerando essas especificidades.

Após atenta leitura do texto recebido, a editora/ilustradora novamente se reuniu com o autor e, neste novo encontro, fez diversas ponderações e sugestões acerca da quantidade de ilustrações que a obra deveria ter, em que momentos do enredo elas deveriam aparecer e quais representações deveriam estar contidas nessas ilustrações. Definiu-se que elas seriam um marcador de tempo, por meio da representação da luz e da passagem da noite, assim como do espaço – com características de habitações e de objetos de uma aldeia – e “dariam vida” aos personagens principais. Abaixo, o resultado das sugestões, materializado no *feedback* da editora, devidamente aprovado pelo autor.

**Figura 4:** Elaboração do ebook e testagem.



**Figura 5:** Tecidos Tentehar-Guajajara



**Fonte:** foto do acervo do pesquisador Thiago Silva e Silva.

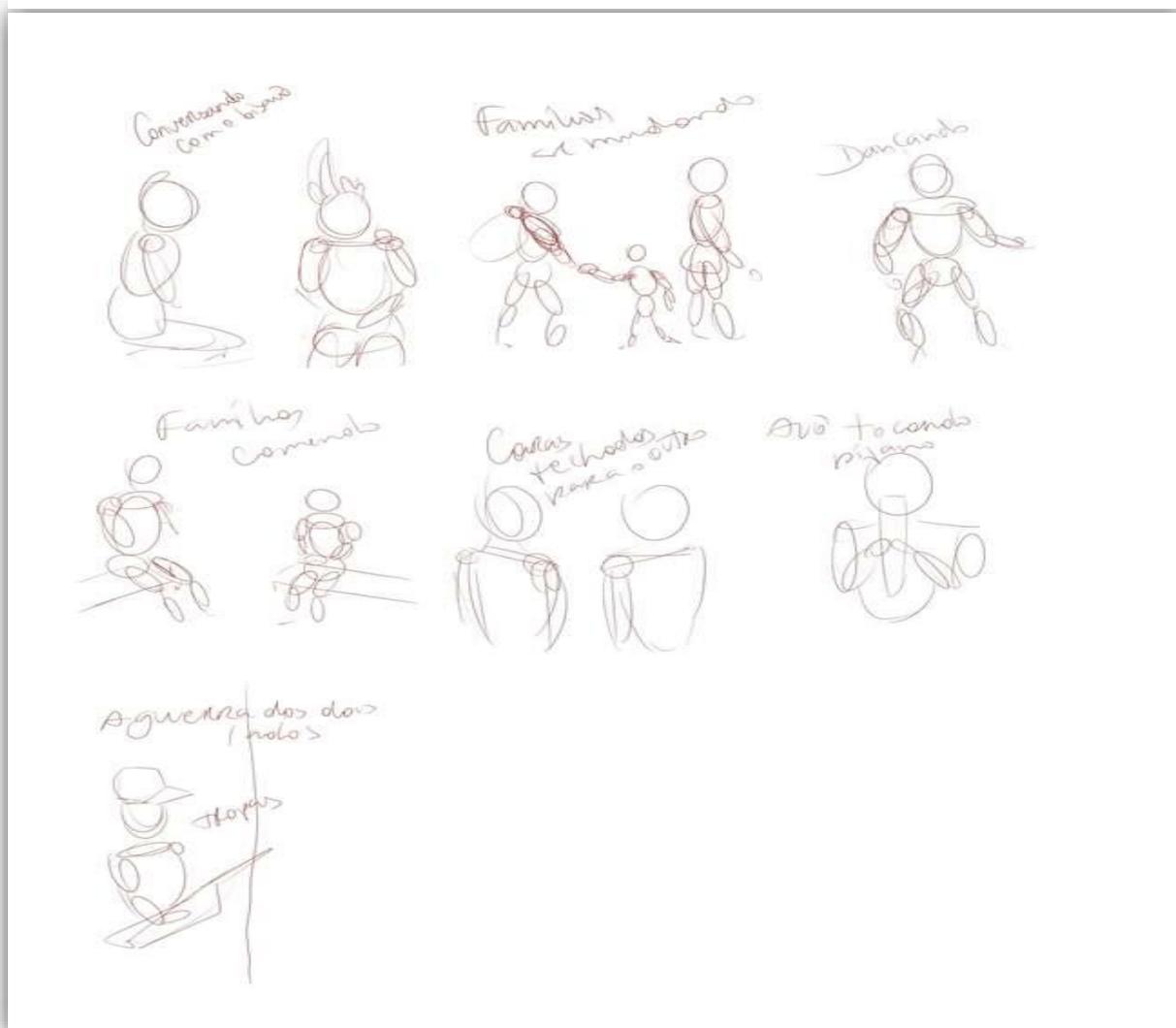
Antes de projetar as cenas de uma maneira mais bem acabada, a editora/ilustradora enviou um esboço da ordem das cenas e de como elas apareceriam na obra, para aprovação. São apenas representações conceituais dos desenhos, em “cabeças” e medições, mas que já davam uma ideia de como seria feita essa representação.

**Figura 6:** Esboço das cenas do livro



**Fonte:** Ilustrações Lavinia Pamponet

**Figura 7:** Esboço das cenas do livro



**Fonte:** Ilustrações Lavínia Pamponet

É possível estabelecer algum paralelo, apesar da distorção da imagem reproduzida da ilustração, entre as redes tecidas pelos Tentehar-Guajajara e a representação de um dos trechos da história, em que João Faustino está, assim como costuma fazer a comunidade da qual ele faz parte, deitado em uma rede, em uma noite fria, sendo aquecido por uma pequena fogueira situada embaixo do local onde ele está repousando. Seguem, também outras cenas do cotidiano desse Povo, retratadas através da narrativa elaborada, reproduzidas após esta primeira.

**Figura 8:** Ilustração do livro



**Fonte:** Ilustrações Lavínia Pamponet

**Figura 9:** Ilustração do livro



**Fonte:** Ilustrações Lavinia Pamponet

**Figura 10:** Ilustração do livro



**Fonte:** Ilustrações Lavinia Pamponet

**Figura 11:** Ilustração do livro



**Fonte:** Ilustrações Lavinia Pamponet

Figura 12: Ilustração do livro



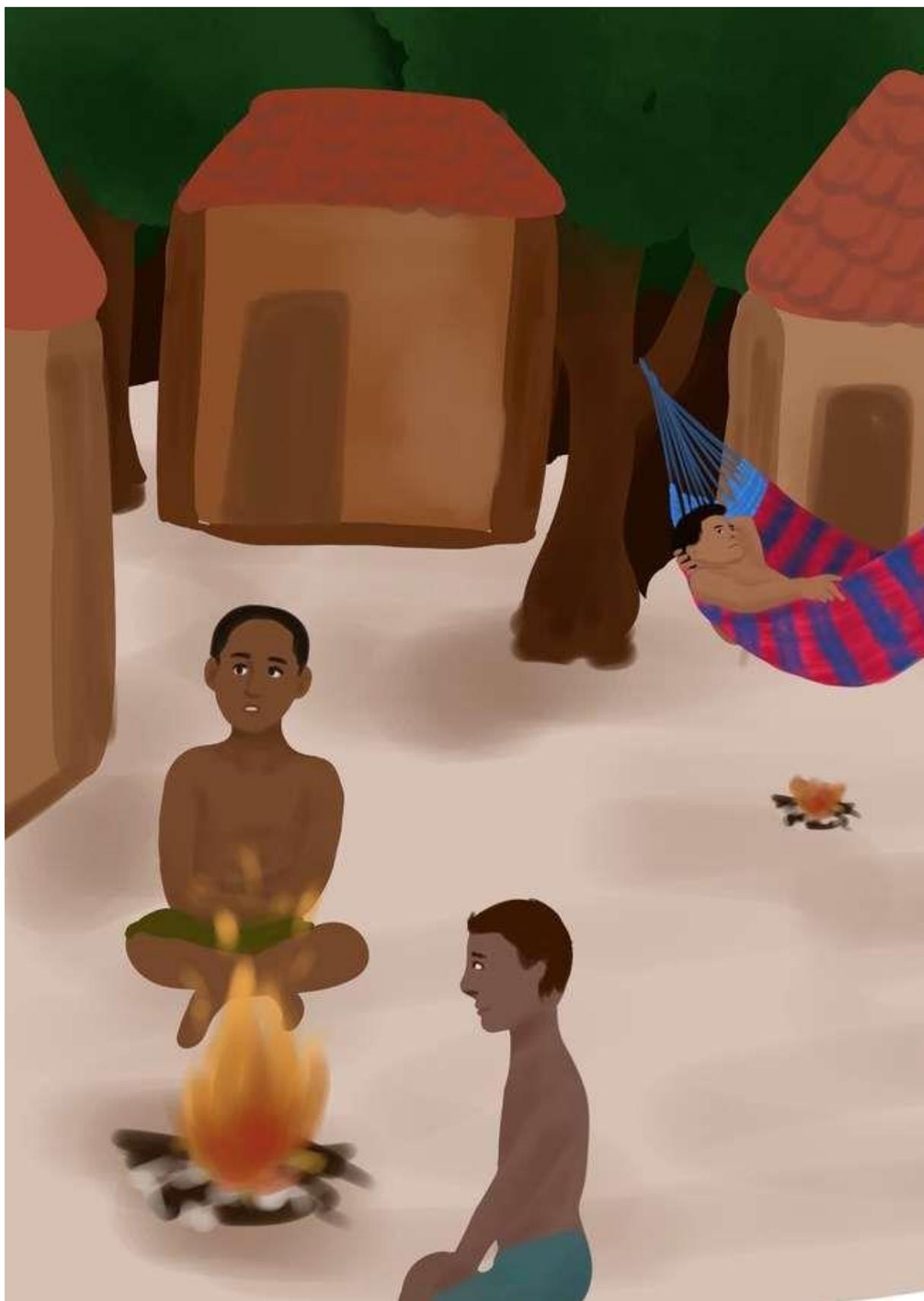
Fonte: Ilustrações Lavinia Pamponet

**Figura 13:** Ilustração do livro



**Fonte:** Ilustrações Lavinia Pamponet

**Figura 14:** Ilustração do livro



**Fonte:** Ilustrações Lavínia Pamponet

**Figura 15:** Ilustração do livro.



**Fonte:** Ilustrações Lavinia Pamponet

**Figura 16:** Ilustração do livro



**Fonte:** Ilustrações Lavinia Pamponet

**Figura 17:** Ilustração do livro



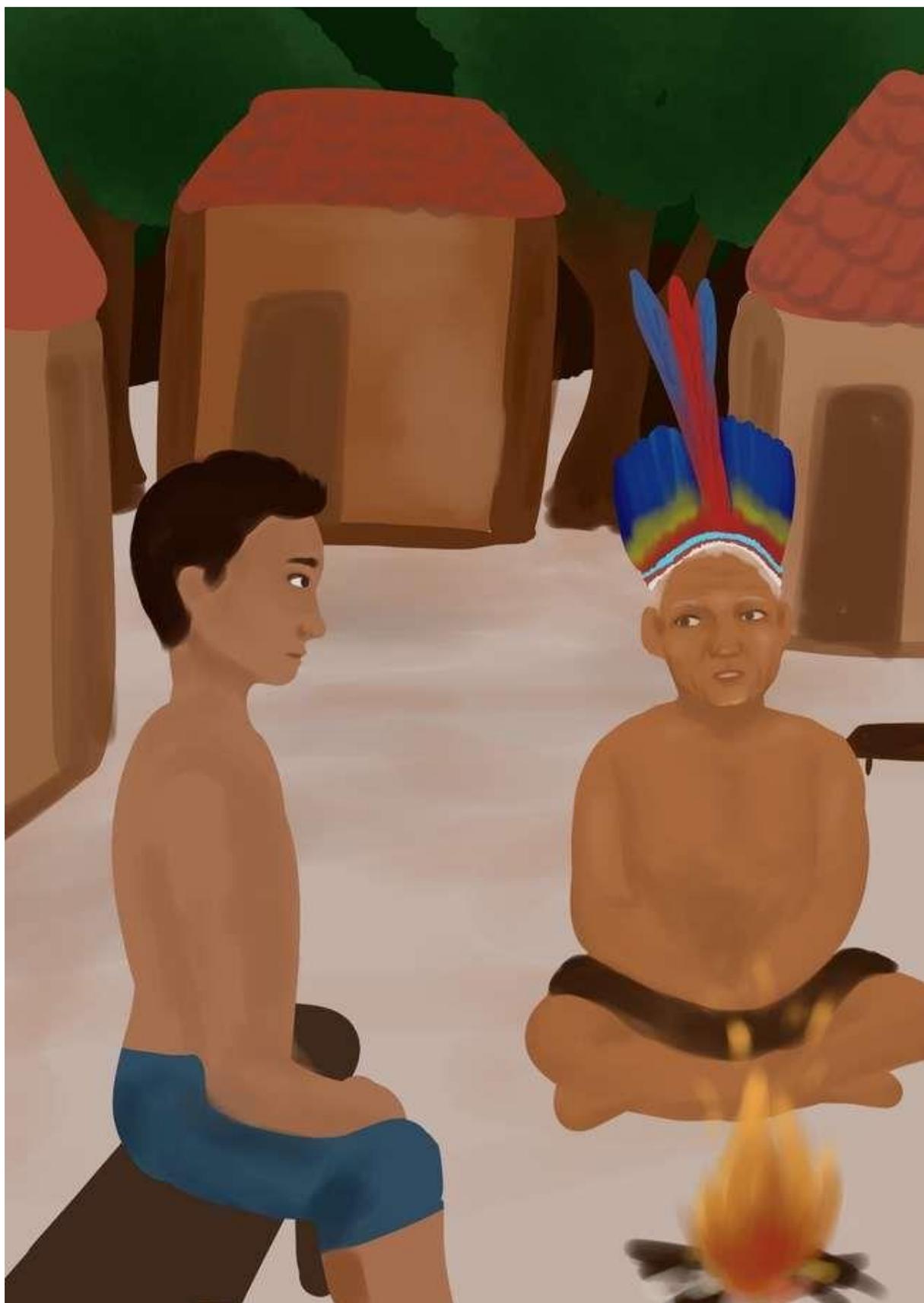
**Fonte:** Ilustrações Lavinia Pamponet

**Figura 18:** Ilustração do livro.



**Fonte:** Ilustrações Lavinia Pamponet

**Figura 19:** Ilustração do livro



**Fonte:** Ilustrações Lavinia Pamponet

**Figura 20:** Ilustração do livro



**Fonte:** Ilustrações Lavínia Pamponet

**Figura 21:** Ilustração do livro



**Fonte:** Ilustrações Lavinia Pamponet

**Figura 22:** Ilustração do livro



**Fonte:** Ilustrações Lavinia Pamponet

**Figura 23:** Ilustração do livro



**Fonte:** Ilustrações Lavinia Pamponet

**Figura 24:** Ilustração do livro



**Fonte:** Ilustrações Lavinia Pamponet

**Figura 25:** Ilustração do livro



**Fonte:** Ilustrações Lavinia Pamponet

**Figura 26:** Ilustração do livro



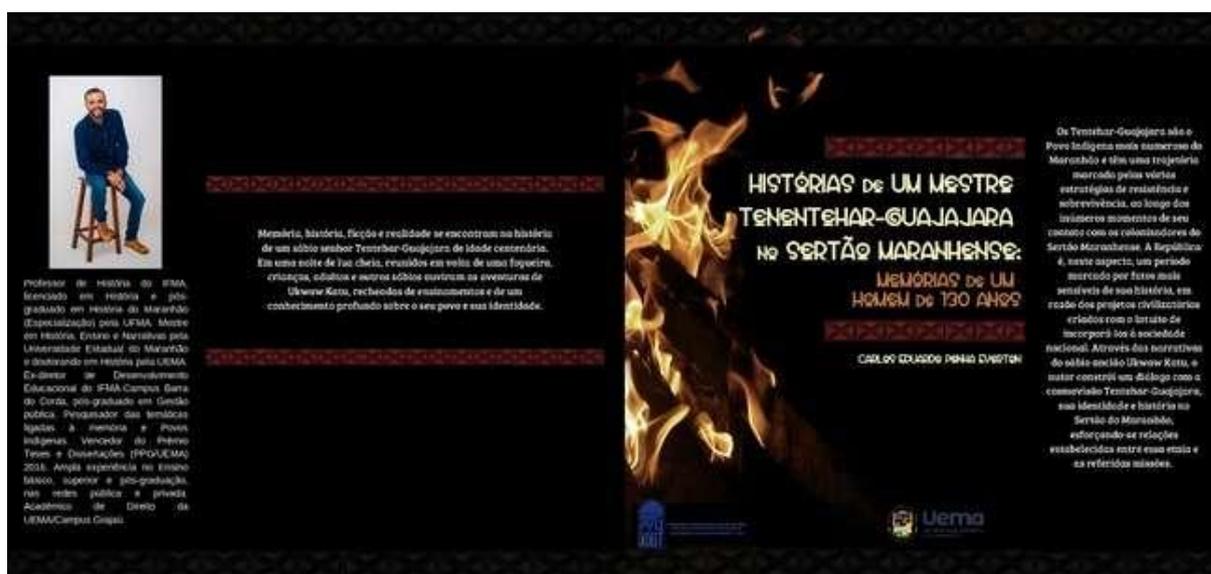
**Fonte:** Ilustrações Lavinia Pamponet

**Figura 27:** Ilustração do livro



**Fonte:** Ilustrações Lavinia Pamponet

**Figura 28:** Capa, Contracapa e orelhas de livro do E-book.



**Fonte:** Imagem, arte e design de fontes e letras Nato Castro e Mel Castro. Diagramação: Lavinia Pamponet

Sobre a testagem, ela ocorreu em concomitância com o processo de idealização e de escrita da obra, com frequente consulta a estudantes, professores e demais indígenas da etnia Tentehar-Guajajara. Essas pessoas forneceram *feedbacks* sobre as questões mais peculiares relacionadas à cultura de seu povo, permitindo ajustes em possíveis distorções encontradas na trama.

### 5.3.2. Aplicação, testagem e validação

Primeiramente, se faz necessário recordar que a pesquisa foi realizada entre as cidades do centro-sul maranhense de concentração populacional predominante da etnia Tentehar-Guajajara. Embora esse povo se estenda territorialmente por várias cidades e ao longo da Terra Indígena Cana Brava, os principais municípios foram os de Barra do Corda e de Grajaú, onde residem os sujeitos que, majoritariamente, participaram da pesquisa, na condição de “consultores”, tradutores e intérpretes da cultura Tentehar-Guajajara.

Também se faz necessário mencionar que, oportunamente, além da convivência cotidiana do pesquisador com os participantes da pesquisa em vários espaços, em momentos de entrevistas, conversas e escutas também serviram como formas e ambientes para testagem do produto e para a sua validação pelas pessoas dessa etnia. Pode-se, ainda, destacar a participação em alguns eventos com a presença dos indígenas e a escuta desses sujeitos, nessas ocasiões, além dos diversos encontros e reuniões realizados.

Dessa forma, adotaram-se metodicamente alguns passos definidos como necessários à devida construção do *e-book* (testagem e validação)), no sentido de garantir que o produto terá “exportabilidade” e cumprirá, junto ao público-alvo e à comunidade em geral, os propósitos para os quais foi idealizado.

Definido um produto educacional capaz de sintetizar o diálogo com o referencial teórico, com fontes e sujeitos relacionados aos projetos educacionais voltados aos indígenas Tentehar-Guajajara, entre 1889 e a década de 1940, por meio dos projetos cristão-civilizatório (capuchinhos) e nacional-civilizatório (SPI), procurou-se idealizar e construir uma identidade entre a pesquisa e a produção do *e-book* por meio de um personagem com mais cem anos de idade, cuja vivência atravessou o tempo, o espaço e as mudanças e permanências relacionados à pesquisa.

Vencida esta etapa, trabalhou-se na concepção de personagens que possibilitassem subtópicos relacionados aos conceitos e às categorias contidas na pesquisa e no *e-book*. Simultaneamente, eram realizados contatos com pessoas que foram consultoras do projeto (nesse momento, principalmente indígenas da etnia Tentehar-Guajajara), para avaliar as opiniões acerca de sua viabilidade. Outra preocupação surgida logo de início – e que se mostrou legítima, devido à grande dificuldade que acabou impondo ao trabalho – foi com o trabalho de tradutores.

Logo que se definiu o formato do produto educacional, foram feitos vários contatos com professores e com representantes do povo e da cultura Tentehar-Guajajara que pudessem fazer a tradução do *e-book* para seu idioma original. Porém, é possível observar que há uma (justa e pertinente) preocupação dessa etnia com o uso e a expressão do seu idioma, sobretudo em algo que irá apresentar um registro escrito. Não foi tarefa simples encontrar pessoas que se dispusessem a traduzir o texto.

Ainda assim, durante cerca de 4 (quatro) semestres letivos (de 2021 a 2023), foram sendo desenvolvidas diversas etapas dessa produção, ao longo de uma carga horária que, se convertida em horas de trabalho, equivale a aproximadamente 200 (duzentas) horas. Isso correspondeu à apropriação do referencial teórico e à escolha das categorias conceituais abordadas no *e-book*; à escuta de indígenas Tentehar-Guajajara; à pesquisa de fontes, à leitura e à interpretação das fontes para composição da redação do primeiro capítulo.

Concluída essa parte inicial, foi realizada a primeira submissão à testagem e tradução: envio do texto a indígenas, de várias profissões, mas particularmente a líderes e professores, para obtenção de *feedbacks*. Tradução da primeira parte por Antalylson Guajajara. Foi enviado,

também, o texto a profissionais da educação não indígenas, para que fizessem observações acerca do seu conteúdo e do estilo de redação.

De posse dos *feedbacks* obtidos, foram sendo realizados alguns ajustes no texto, considerando-se as sugestões dos sujeitos que foram consultados e, em ato contínuo, passou-se à redação do segundo capítulo. Terminado este, submeteu-se o material à testagem e para a tradução por indígenas, novamente. Desta vez, a tradução da segunda parte foi feita por Geclésio Vituriano Guajajara (só foi concluída depois). De forma análoga ao que ocorreu no primeiro momento, também se enviou o texto à testagem de não indígenas.

Feitas as devidas escutas, lidos os comentários, as considerações e as sugestões, realizaram-se mais ajustes no texto. Considerando-se o tempo de finalização do produto e as ações necessárias (algumas das quais não dependentes apenas do autor), optou-se pela divisão da saga do livro, inicialmente prevista para quatro ou cinco capítulos, em apenas dois. Contudo, previu-se a presença de “ganchos” para a produção de três volumes, dos quais a obra aqui apresentada é apenas o primeiro.

Definida essa questão, foi celebrado contrato de prestação de serviço com a empresa que realizou o processo de editoração: revisão, ilustração e diagramação da obra. Nessa parte, também houve uma escuta e uma consultoria ativa dos sujeitos que, anteriormente, já haviam participado da testagem do texto. Era necessário colher suas impressões sobre os sentimentos que a concepção gráfica da obra lhes trazia. Seus retornos foram, em geral, muito positivos e, abaixo, serão reproduzidos, como elementos de validação da produção do *e-book*.

O *e-book*, como já se mencionou, tem a finalidade de alcançar públicos diversificados. Embora o objetivo materializado em uma oferta bilíngue seja inserir e privilegiar, de certo modo, os Tentehar-Guajajara, a obra pretende discutir conceitos, categorias, mudanças e permanências contidos nos projetos educacionais dos capuchinhos e do SPI, entre 1889 e 1967, como uma obra literária e lúdica que esteja ao alcance de todas as pessoas que tenham interesse não apenas pela história do centro-sul maranhense ou dessa etnia específica, mas também por uma produção literária de qualidade. Dessa forma, listam-se os participantes cujas análises serviram de norteadores para a produção e os ajustes da obra.

**Tabela 3:** Consultores para testagem

INDÍGENAS	NÃO INDÍGENAS
-----------	---------------

<ul style="list-style-type: none"> <li>• Magno Guajajara (professor e líder indígena, cacique da aldeia Monalisa);</li> <li>• Inayuri Pompeu (líder indígena, coordenadora da Juventude Indígena do Maranhão);</li> <li>• Antalyson Guajajara (estudante de direito da Universidade Estadual do Maranhão e professor, também atuou como tradutor da primeira parte do <i>e-book</i>);</li> <li>• Geclésio Guajajara (estudante de direito, também atuou como tradutor da segunda parte do <i>e-book</i>);</li> <li>• Nakaywama Lopes Guajajara: (estudante de direito da Universidade Estadual do Maranhão);</li> <li>• Renan Rosas de Assis (estudante, comerciante, músico indígena residente no espaço urbano de Barra do Corda);</li> <li>• Arão Marizê Lopes Guajajara (professor, vereador, estudante de pós-graduação e líder indígena na cidade de Grajaú);</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Thiago Silva e Silva (professor e pesquisador dos Tentehar-Guajajara na área de linguística, história e cultura);</li> <li>• Irinaldo Sobrinho (professor de língua portuguesa);</li> <li>• Alba Catarina Penha (professora de língua portuguesa);</li> <li>• Débora Luana Benlolo (enfermeira, que reside e trabalha há muitos anos em Barra do Corda, conhecendo a realidade e a história dos Tentehar-Guajajara);</li> <li>• Sílvio Oliveira (professor de língua portuguesa, poeta e barracordense); <ul style="list-style-type: none"> <li>• Raimundo Nonato Castro (jornalista, <i>designer</i> gráfico e assessor de comunicação);</li> <li>• Ana Lourdes dos Anjos Costa (bibliotecária, responsável pela biblioteca do IFMA Campus Barra do Corda);</li> </ul> </li> </ul>
--	--

**Fonte:** elaborado pelo autor.

Seguem também algumas das impressões que foram emitidas pelos participantes da pesquisa e que serviram como referência para os ajustes e o processo de testagem e validação do produto, ao longo de sua produção. Optou-se por reproduzir apenas os *feedbacks* mais importantes dos indígenas:

Renan Rosas de Assis

Boa tarde, Professor. Olha, eu dei uma lidazinha aqui. Não li muito, assim, entendeu... que eu tô... eu tô sem tempo, estudando uns negócio [sic] aqui, dando uma revisada com meus meninos (...) também nessas coisas de escola... Rapaz, o livro ficou bom demais, o começo, ali, né? É daquele jeito mesmo... Hoje tem carro, moto... Aquele tempo lá, naquele tempo, era mais... Era mais isolado, mas o começo ali tá bom

demais, ó, foi o que eu convivi. Eu vivi ainda, né? Quer dizer. A história também depois é contada pelo senhor aí, né? Eu acho que não sei quem é ele, não. Mas ficou bom, perfeito mesmo. Ele conta, também, a atualidade da gente, né? O que a gente passa no... no dia a dia? Está perfeito, Professor, parabéns.

Geclésio Guajajara

Irmão, esse livro tá ficando muito massa. Dá aquele gosto de querer mais e mais. Você vai publicar?... Vai ser demais. Cada traço e detalhe... estão completamente [semelhantes] aos que geralmente fazemos... essa observação de cada detalhe é super importante. Como colocar a brasa embaixo da rede para se esquentar, em tempos chuvosos e frios. E ainda sobre a linha do tempo entre a cidade e aldeia... que apesar de conviver no meio dos brancos, não perdemos a nossa essência e nem deixamos de falar nossa língua. Apesar de aprender outra língua, nossa nova... exemplo, o português e nem deixar de participar dos rituais também (...) uma existência que ainda se vê nos dias de hoje. Apesar de todo o preconceito e estereótipos (...) cara, eu adorei o livro!

Antalyson de Sousa Gavião Guajajara

Bom dia, meu amigo. Já li o *e-book*, pelo que vi está de acordo com a realidade do nosso povo guajajara [sic]. Li também para meu pai, automaticamente já se lembrou desses encontros que tinha com seus tumuz [sic]. Já estou iniciando a tradução na língua Tetehara [sic]. [Antalyson compartilhou inúmeras fotos e informações sobre a festa dos rapazes]. O evento aconteceu na aldeia Piquizinho - região Japão (Terra Indígena Morro Branco). Esse Senhor que direcionou os jovens na festa toda se chama Domingos Guajajara. A festa do rapaz ocorreu no dia 19 de abril de 2023. É o único cantor que conhece o processo do rapaz. Sabe, Carlos, a festa do rapaz não é feita frequentemente, porque dizem que é processo que não pode erro. Se tiver algum erro, o jovem pode até adoecer ou mesmo morrer, é por isso que não é feita frequentemente. O motivo de organizarmos esse evento foi exatamente para saber mais sobre esse processo do rapaz e por esse motivo que existe um preparo longo. Não pode ser uma coisa mecânica... é um ritual longo e complexo. Carlos, dentro dessa festa, os rapazes só deve [sic] cantar qualquer tipo pássaro, que só deve ser escolhido pelo rapaz que vai participar. O rapaz vai escolher um tipo de pássaro. Qualquer um que ele souber (...) passo como uma guia dele. Por isso motivo [sic] que hoje, domesticamos animais ainda.

Nakaywama Lopes (primeiro trecho sobre o texto, o segundo a respeito das ilustrações).

Olha, eu estava aqui estudando um pouquinho enquanto o meu filho dormia (...), mas logo quis ler essa obra. Antalyson já havia comentado comigo sobre esse seu trabalho literário e confesso que fiquei muito feliz em saber que você está se dedicando a esse tema e ansiosa para ler, portanto, obrigada. Li aqui até a página 22, por enquanto, e seu texto está maravilhosamente bem feito, ao meu ver não ficou cansativo, muito pelo contrário, senti a cada parágrafo lido a curiosidade de ir para o segundo. Está bem objetivo, sem muita enrolação, gosto assim. Em relação ao conteúdo do texto, extremamente interessante, importante e necessário que tenhamos esse assunto em pauta. Parabéns! Você está dando voz a muitos parentes que foram e são ignorados, silenciados. Vou terminar a leitura e já peço os próximos capítulos [risos]. Fico feliz por saber que outras pessoas estão absorvendo essas informações necessárias para a compreensão e valorização de nós, indígenas.

Ficou muito lindaaa! [sic] Passou um filme na minha cabeça agora. Eu olhando pra essa ilustração com o texto, que ainda não terminei de ler, mas que tá me trazendo memórias lindas também de quando meu avô era vivo e era exatamente assim, deitado, fogueira embaixo da rede por conta do frio, conversas boas, de encorajamento para estudarmos, mas nunca esquecermos nossas raízes. Muito bom!

## Magno Guajajara

Rapaz, eu vou, eu vou tirar um tempo pra... pra dar uma lida. Eu li um pouco, eu dei, na verdade dei uma olhada nele muito rapidamente... eu dei uma olhada, iniciei, comecei a gostar, né? Um texto inicial está muito bom. Tem... tem o *tamuz*, né? Fala um pouco da... da... da história, né? Do povo Tentehar-Guajajara. Li todinho pra dar uma opinião. E a princípio tá muito boa história. Bacana. Tirando a questão das... das imagens<sup>75</sup>, né? Algumas imagens que não são regionais, né, aqui da nossa região. Mas está muito bom, eu vou tirar um tempinho aqui para me [sic] dar uma lida nele bem detalhada. Mas tá bom, a princípio, pelo que eu comecei a ler, tá muito bom (...). Eduardo, eu li, sim, cara. Eu dei uma lida boa no finalzinho. Eduardo, tu... é... é legal demais a parte que fala da questão do Alto Alegre, das fotos que retratam ali, né? E do... do... do... estereótipo e preconceito. Porque ele aumenta, né? Quando alguém pergunta que são aquelas fotos, que foram aquelas pessoas e quando as pessoas dizem que ali foram os padres, é... os indígenas que mataram os padres e tal... Assim... eu acho assim que tu poderia [sic] falar mais, né? É explicar mais um pouco o motivo, não é? é... para não ficar, tipo assim, porque ele... a primeira vez fiquei em dúvida, né? Que causou assim uma dúvida no final, porque... não? Não? Não especifica algumas coisas, cara. Mas, no geral, o trabalho tá... tá ótimo. Eu gostei muito, né? Vai ficar show. A gente falou as imagens, né? Questão das imagens, mais imagens específicas mesmo regionais aqui, que podem ser encaixadas aí na boa. É... parabéns, trabalho. Ficou muito bom no finalzinho, quando fala da questão do... da... da... Canabrava, né? (...) É um pouco assim da história do território, né, porque ficaria bem. Sempre o leitor ia ficar com vontade de querer saber mais. Agora, eu quero saber mais. Como está ótimo! Parabéns! E é interessante porque é uma história. História de uma história que preserva a cultura, né, que mantém os princípios culturais que se preocupa com toda essa globalização. Se preocupa com as coisas que estavam vindo, com todo o contato, né? E ao mesmo tempo ele causa também um certo [sic] curiosidade nos jovens, porque os jovens querem saber o que que estranho hoje, né, porque vai acontecendo, né? E aí, ele sempre comparava, se explicando. Área da cultura e saberes de manter os conhecimentos. E isso que causou em mim, né? Uma curiosidade eu fiquei, fui lendo e querendo saber mais, até chegar no final, todo mundo para a câmera. Se só esse é, ou seja, esse protótipo aí, né? Se está desse jeito... Quando tu colocar [sic] mais coisas aí nesse aqui, vai ficar muito bom. Quero estar. Se for por aqui, por perto, eu quero estar no lançamento, né? E em algum evento, não é, relacionado a esse trabalho, né? De... de... publicação, de lançamento. Eu quero estar presente. É como se ele fosse um profeta, né? Se preocupa com as coisas que vão vir, que que estão acontecendo é, e o que há. Está aí uma ideia de que daqui mais uns tempos, os jovens, as pessoas, né, os indígenas, muitos deles, não vão querer estar envolvido com a cultura, não vão querer saber como é, o que é, pra que, né? E é uma história bem... bem... bem forte. Eu estou gostando.

## Inaiyuri Pompeu

Professor, eu tava [sic] procurando umas anotações aqui... Assim... eu achei muito bom, ele é um texto muito rico, né? E aí... tem algumas observações que a gente faz, por exemplo... Era tudo de um... é o mesmo da onde é... estava todas as regiões e tudo. E os mais velhos dizem, né, que nosso povo, nós fomos... Ele foi dividido, né? Muitos anos atrás entre Maranhão e Pará. E lá aqui no... no... No Maranhão a gente ficou. Nós ficamos como os Tentehar, que é [sic] os Guajajara e lá no Pará, eles ficaram os Tenetehara, né? Já tem o é aí, né? Aí a gente sabe quando eles falam, é quando a gente

<sup>75</sup> Quando as primeiras versões do texto foram enviadas a ele, ainda foram com imagens geradas por um banco de inteligência artificial e, por serem mais genéricas, o participante reprovou sua utilização e recomendou que fossem substituídas por imagens que retratassem melhor a regionalidade e os tipos dos Tentehar-Guajajara.

está em alguma reunião e tudo... Eles falam assim, os Tenetehara, a gente já sabe que é [sic] os Tembé. Os Tentehar, né, que é o Tentehar, que a gente pronuncia, já sabe que é o Guajajara. E aí, no texto, ele diz que ocorreu, naquele tempo, primeiro casamento com um não indígena. Só que o primeiro casamento que ocorreu de um não indígena ou com uma não indígena no nosso povo foi no tempo do Caboré, que foi quando ele foi, quando ele era cacique e veio embora para morar na cidade, né? Na missão com os capuchinhos e que ele casou também na cidade, com uma não indígena, com uma mulher não indígena. Né? Ele falou primeiro, daí ele voltou pra depois na história toda, ele retornou para sua família na aldeia e tudo, mas ele foi o primeiro indígena a casar com uma não indígena no nosso povo, né? E aí também, eu tô lendo, tem algumas palavras assim que tá [sic]... é... na língua... só que com... é não é de acordo com o que tá... na tradução, né, por exemplo... da pedra preciosa, que tá de uma forma só que a gente... a gente fala de outra forma, né? Dependendo da região... Eu já até falei para os meninos aqui de outra região, eles também não sabiam, nunca é... não sabia que era daquela forma, né, que a gente fala *Yta catuahy*. Yta é pedra, né? Catuahy é tudo bom. Então, tudo que é precioso, tudo que é bom, tudo que é bonito, a gente bota catuahy. E mãe também (...). A gente escreve, dependendo da variação linguística, tem e tudo. E aí achei, também, muito interessante o respeito dos mais velhos que cita lá e que realmente está muito presente no nosso povo, que quanto a pessoa fica mais velha, mais idosa, mais respeito a gente tem, né? Porque a gente sabe que ali ela tem sabedoria. Ela passou por momentos históricos e a gente respeita. A gente tem mania de dizer que os não indígenas, quanto mais ele fica velho, eles colocam no asilo. E nós, quanto mais velhos ficam, a gente quer que fique em casa, a gente briga para ver quem vai ficar. Um querendo pra um lado, outro querendo pra outro lado e tudo. E assim é um texto muito produtivo, é um texto muito rico. É, eu também tenho depoimentos assim... de gente que viveu... pais de lideranças que estavam presentes também, né... É que ele já hoje já não existe mais, sobre o confronto do Alto Alegre [sic], sobre a revolta do Alto Alegre, que é uma revolta que ainda machuca muito a gente, principalmente com a igreja católica que tem... e o preconceito, racismo ainda persiste [sic] diante do nosso povo. Mas... assim, como eu disse... é um texto muito importante, e que... assim... muito rico de informações também. A gente agora vai ter um encontro no final de maio da juventude indígena Teentehar e Tenetehara, Guajajara e Tembé, na Arariboia, justamente pra nós levar [sic] os nossos anciões [sic], eles contam a história de como surgimos. Os outros, contar [sic] a história da revolta do Alto Alegre, outros, contar as histórias... de por que que nós se [sic] dividimos tanto após essa revolta, né? E a gente tá aqui já trabalhando nesse encontro. Sobre o seu texto, ele é muito maravilhoso, o senhor tá de parabéns e a gente queria agradecer muito. Obrigada. (...) E, sim, professor é... ele é muito rico, é... a gente que agradece, né? Por sempre ter esse olhar em relação a isso, né? E assim, uma é coisa que a gente fala sempre, porque tem muitos que entram e já saem e não têm aquela curiosidade de mostrar pra gente o texto, nem a curiosidade de mostrar para a gente nenhum tipo das pesquisas que eles mesmos fizeram tanto nas nossas comunidades, né? Porque é algo muito importante e a gente já queria até convidar o senhor para estar presente nesse encontro lá, né... Sobre o nosso povo Guajajara, sobre o nosso povo Tembé... O que eu sei é que vai ser rico de informações e de aprendizados também. (...) Pois é, professor, é dessa forma que a gente quer que é... saiam não só... é... com o senhor, com tudo, mas que a maioria de não indígenas também, que não conhecem [sic] nossa história. Recentemente a gente teve uma programação até no próprio IFMA, no curso que a gente está fazendo, Mulheres Mil, no qual uma pessoa chegou e disse que ia falar uma poesia em nossa homenagem e a poesia em nossa homenagem não acabou sendo uma poesia em nossa homenagem, acabou mesmo é sendo um ataque à nossa história e tudo. E a gente foi, rebateu, a gente foi, falou um pouco da nossa história e tudo. É... sobre a revolta do Alto Alegre, né, do qual eles sempre tentam passar de uma forma que os capuchinhos e aqueles padres estavam agindo certo né... em querer... é catequizar nossos parentes, em tomar nossas crianças... Eu falei pra ele: o senhor tem filhos? e a sua mulher tem filhos? Como é que o senhor veria uma pessoa arrancar no momento que teu neném tá nascendo e já pegar e levar embora e os peitos das suas mulheres ficarem é... cheios e muitas delas morrerem com os peitos quebrados de leite e tudo... e ver que a cultura já não tinha, os rituais já não tinha mais... e às crianças não tinha nem acesso mais?

Eu tive que responder porque é isso que é a nossa construção como juventude, né? Porque antes muitos deles falavam o que quiseram [sic], só que hoje a gente tem, graças a Deus, esse entendimento e rebato, né, porque a gente sabe o tanto que isso machucou e machuca até hoje.

**Fotografia 19:** entrevista com Geclésio Guajajara



**Fonte:** Acervo particular do autor

**Fotografia 20:** entrevista e testagem com Geclésio Guajajara e consultoria com o pesquisador Thiago Silva e Silva



**Fonte:** Acervo particular do autor

**Fotografia 21:** entrevista e testagem com Antalylson Guajajara e Nakaywama Guajajara.



Fonte: Acervo particular do autor

**Fotografia 22:** participação em evento e testagem com Magno Guajajara



**Fonte:** Acervo particular do autor

**Fotografia 23:** participação em evento e testagem com Inayuri Pompeu



**Fonte:** Acervo particular do autor

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os projetos educacionais implantados no centro-sul maranhense com a finalidade de promover o processo de integração dos Tentehar-Guajajara dessa região à dita sociedade nacional, não indígena, trouxeram um conjunto de repercussões significativo de implicações a essa etnia, embora eles não tenham alcançado o intento das instituições responsáveis pelas suas implantações.

Considerando-se ser essa a etnia de contingente populacional mais significativo no Maranhão e que essa predominância também se reproduz numericamente entre as demais que estão situadas na região pesquisada, estabelecer projetos da natureza e magnitude semelhante aos que aqui se pesquisou era uma tarefa fundamental para o Estado brasileiro e para os próprios governos maranhenses, além de cumprir finalidades que dialogavam com interesses de proprietários e empresários locais e regionais.

A cosmovisão dos Tentehar-Guajajara e, em consequência, suas concepções acerca de algumas questões como território, utilização do espaço, trabalho, acumulação e identidade cultural, assim como ocorreu em outras regiões brasileiras, precisava sofrer algum tipo de influência capaz de adequar a região centro-sul do território maranhense à expansão da colonização, como principiara desde o século XVIII esse processo na área.

Tendo-se em vista essa realidade, era necessário que se lançasse mão de estratégias capazes de superar o simples uso da violência física, largamente utilizada na colonização do território brasileiro (não sendo a porção maranhense exceção a essa regra). Não se tratava, entretanto, do desuso dessa forma, mas de dar outra via de acesso aos Tentehar-Guajajara que não fosse apenas o do enfretamento físico e do extermínio, como aponta Everton (2021).

Neste sentido, os projetos educacionais implantados entre os Tentehar-Guajajara deveriam operar uma espécie de reconversão da violência física, tornando-a mais sofisticada e, por meio do que Bourdieu (2007) chama de “violência simbólica”, consolidar, pouco a pouco, nessa etnia e região, a docilização dos sujeitos e de seus corpos, fundamental para que a expansão da fronteira da colonização brasileira avançasse.

Na prática, o choque entre a cosmovisão Tentehar-Guajajara e a colonização do sertão maranhense não era apenas uma questão de defesa do espaço físico territorial *versus* interesse na ocupação desse lugar. Ele envolvia também a necessidade de desconstruir a identidade étnico-cultural dessa etnia em razão da necessidade de incorporá-los ao projeto de expansão das fronteiras e, juntamente com eles, seus territórios.

Lançar mão de estratégias que adensassem de forma mais sofisticada e palatável a violência era importante, pois a assimilação da “civilização” e de seus elementos permitiria a formação de corpos dóceis, conforme analisa Foucault (2008). Essa docilização, por consequência, permitiria a formação de um corpo populacional mais útil, em inúmeros sentidos, dos quais se pode ressaltar a prontidão para o trabalho, a permissão para a ocupação de espaços de colonização e a acumulação de capitais cada vez maiores (antes parte da territorialidade desses sujeitos) e a reprodução dos próprios mecanismos da dinâmica social imposta a esses Tentehar-Guajajara.

Assim, o processo decisório dos governos provinciais/estaduais no Maranhão, e do Estado brasileiro, não obstante permanecesse fazendo o uso da violência física, passou, sobretudo desde a segunda metade do século XIX, a ampliar as ações de colonização na região do centro-sul maranhense, haja vista que na primeira metade dessa centúria várias vilas e povoações surgiram nessa porção do território, estimulando a chegada de missões que se ocupassem de promover a assimilação dos indígenas que ainda povoavam os sertões densamente.

A análise desse processo com base nas visões de autores como Gomes (2002), Coelho (2002) e Zannoni (1998, 2021) permite afirmar que essa presença nos sertões tinha a finalidade de operar nos Tentehar-Guajajara exatamente o processo que Baniwa (2012) nomeia como extermínio físico ou simbólico.

A presença, mais marcante a partir dos anos de 1870, no sertão maranhense e na região centro-sul do território, dos frades capuchinhos acabava por materializar o desejo do Estado e dos agentes privados de colonizar o território, integrando-os, se possível, a esse processo.

Seria um grande feito se o projeto cristão-civilizatório tivesse sido tão bem-sucedido quanto esperado pelos seus introdutores ou quanto foi propagado à época de sua implementação. O Estado ampliava as suas fronteiras, na prática, incorporando áreas e pessoas sob sua jurisdição; os interesses de capital privado – de empresários e proprietários – poderiam ser atendidos com a exploração das potencialidades econômicas e da mão-de-obra “docilizada”. Igreja católica aumentaria seu rebanho de fieis devolvendo, como ganho, à sociedade civilizada a reprodução dos valores de obediência, conformação social e demais elementos necessários à formação de um *corpus* social útil, produtivo e, dessa maneira, apto ao “progresso”.

Esse era um princípio que estava na raiz de todas as ações realizadas para os Tentehar-Guajajara da região centro-sul, sobretudo do início da república em diante, em razão da orientação positivista que guiava as mentes dos mandatários da primeira fase republicana no Brasil.

Dito isso, é importante que se pontue que a presença dos capuchinhos no centro-sul como realizadores do projeto cristão civilizatório em meio a uma república positivista comandada ou sob forte influência de militares parece ser mais uma das contradições que tornam singular a história brasileira em alguns momentos decisivos<sup>76</sup>. Porém, ela apenas decorria da impossibilidade, naquele momento, de o Estado brasileiro tomar essa tarefa por suas próprias mãos e levá-la adiante.

Ainda assim, não faltaram críticas aos agentes oficiais, aos governadores do Maranhão, que apoiaram e financiaram a missão capuchinha. Também foram inúmeras as desconfianças quanto aos propósitos e aos resultados dessa empreitada. Periódicos, como *A Pacotilha* e o *Diário do Maranhão*, nos primeiros anos dos 1900, traziam informações e opiniões acerca desse processo, revelando o intenso debate que estava ligado a essa questão, considerada delicada e, àquela altura, imprópria, sobretudo por intelectuais e políticos de filiação ideológica positivista.

Ainda assim, foram concretizados apoio e financiamento, traduzidos em orçamento liberado para a compra de uma gleba em Barra do Corda e traduzido igualmente em algumas subvenções anuais, que partiam do governo estadual para a missão capuchinha. Esta prosseguiu em seus propósitos e seus meios cristãos-civilizatórios, ainda que diante das dificuldades apresentadas pelo trato com os Tentehar-Guajajara, que não demonstravam fácil adaptação às condições ditadas em Alto Alegre. As tensões se elevaram cada vez mais e isso culminou com o funesto acontecimento do 13 de março de 1901, com a invasão da missão pelos indígenas liderados por Caiuré Iman, fato do qual resultou um número aproximado de 200 mortos, dentre os quais estavam os frades e as freiras que dirigiam a missão.

O saldo da missão capuchinha e das ações realizadas por frades e freiras, quanto ao projeto cristão-civilizatório de incorporação dos indígenas, no que tange à educação, foi praticamente nulo entre os Tentehar-Guajajara, pois o Conflito de Alto Alegre fez minguar progressivamente a presença desses religiosos nos anos imediatamente posteriores ao fato. O afastamento entre os indígenas tanto em relação aos frades e às freiras quanto à sociedade regional praticamente desmanchou qualquer tipo de influência ou de resultado que pudesse ter se estruturado nos cerca de cinco anos em que a colônia de São José da Providência funcionou, antes do confronto que ceifou tantas vidas e que apenas principiou uma nova onda e escalada de violência.

---

<sup>76</sup> Tivemos, no século XVIII, “liberais escravistas”; nas primeiras décadas do século XX, “comunistas cristãos”; na ditadura militar, nacionalistas que entregavam o país ao estrangeiro; e hoje, temos “cristãos armamentistas”...

Pelos meses que se seguiram ao ataque à missão, ocorreram perseguições aos indígenas envolvidos na ação e muitos (provavelmente alguns nem sequer haviam tomado parte nesse ataque) acabaram mortos nas ações comandadas pelos militares capitão Goiabeira e coronel Pinto. Os líderes, presos, permaneceram sob custódia na cadeia pública de Barra do Corda até irem a julgamento ou serem postos em liberdade, apesar de considerados culpados, por inimizabilidade.

A escalada de violência que se seguiu, como parte da repressão ao ataque desferido pelos Tentehar-Guajajara a São José da Providência, acentuou ainda mais o medo entre os indígenas, fazendo com que eles fossem se refugiar nas matas, temendo também a fúria das pessoas das cidades do entorno, que viviam entre amedrontadas, aterrorizadas e sedentas de vingança, em razão do fato. Essa situação resultou em um processo de isolamento que praticamente impediu que reflexos do projeto cristão-civilizatório fossem percebidos após o fim da missão.

Por outro lado, convém salientar que o ataque, apesar da linguagem utilizada (a violência física, presente na memória local em cores vivas por meio de relatos passados por gerações, com lugares de memória pontualmente estabelecidos e com a ritualização constante desse tipo específico de lembrança), demonstrou que as estratégias de sobrevivência contidas nas agências dos Tentehar-Guajajaras se limitaram até o ponto em que sua existência como etnia se demonstrou ameaçada.

Ainda que não se possam ignorar as motivações individuais, também foram combustíveis das agências de sujeitos como o próprio líder Caiuré Iman as insatisfações com os métodos de captação de internos para a missão e os próprios meios da “pedagogia” dos religiosos. Considerada violenta e antinatural, no que se referia à cosmovisão Tentehar-Guajajara, juntamente com a epidemia de sarampo que vitimou as meninas internas da missão, acabou sendo decisiva para a reação violenta dos Tentehar-Guajajara e para o trágico desfecho.

O que se nota é que os bons resultados, alegados nos relatórios dos religiosos que comandavam a missão, contrastavam com a tensão ali existente e, provavelmente, não eram tão animadores, nem compreendidos da mesma forma, nem mesmo internamente para os capuchinhos, conforme demonstram a documentação e as análises de Custódio (2020). Ainda que tenham tentado buscar apoio e novas subvenções para refazer a experiência e reinstaurar a missão, a presença dos capuchinhos acabou ficando restrita praticamente ao espaço urbano de Barra do Corda e Grajaú (onde depois viriam a fundar uma prelazia) e à realização de desobrigas, voltando suas ações educacionais praticamente apenas aos não indígenas e

encerrando, nessa região, o projeto cristão-civilizatório entre os Tentehar-Guajajara e outras etnias.

Nessa região, as décadas de 1900 e 1910 se caracterizaram pela inexistência de ações sistemáticas de projetos educacionais voltados aos Tentehar-Guajajara, fossem eles comandados pelo Estado, diretamente, ou por congregações religiosas e/ou missionários.

A presença de cristãos protestantes – que fundaram uma igreja em Barra do Corda, fato relatado no livro de Dugall Smith, “Fazendo Progresso” – e o relatório de José Maria da Gama Malcher, que deu conta da presença de missionários religiosos evangélicos em regiões próximas a aldeias na década de 1940, deixa a possibilidade de ilações acerca de possíveis tentativas de ações de conversão desses religiosos junto aos indígenas, mas não há subsídios documentais com suficiente robustez que, por ora, possam alicerçar maiores argumentações nesse sentido.

Assim, a documentação pesquisada apenas permite avaliar a presença de outro projeto educacional entre os indígenas Tentehar-Guajajara na região a partir de década de 1920. Por opção metodológica, analisou-se essa empreitada, a qual foi denominada nesta produção de “nacional-civilizatória”, em um período compreendido entre os anos de 1920 até o fim da década de 1940.

Tal projeto esteve sob os auspícios do SPI, criado em 1910 sob a denominação Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), respondendo à necessidade de incorporação de mão-de-obra e de expansão da modernização econômica, com alargamento da fronteira agrícola e incremento de outras atividades em algumas áreas urbanas.

No Maranhão, de certo modo, essa situação também estava na ordem do dia e as demandas, que também eram de outros locais, eram tratadas no Maranhão como parte de um cenário ainda mais desalentador, sobretudo o referente à “escassez de braços”, razão advogada pelos “clássicos” do século XIX, segundo Alfredo Wagner Berno de Almeida, como uma das que mormente explicavam a crise da lavoura e da economia maranhense após a década de 1880.

O SPI, então, foi implantado com grande expectativa em terras maranhenses. O significativo contingente populacional indígena no Maranhão, a necessidade de “resolver a questão indígena”, a perspectiva de modernização e de progresso presente nas raízes ideológicas do órgão e amplamente propagadas no discurso dos políticos e intelectuais positivistas eram alguns dentre os elementos presentes naquela conjuntura que recebia o SPI como possível solução para inúmeros problemas já deveras antigos.

Vinculado à inspetoria regional número 03, sediada em São Luís, o Maranhão passa a ter, em seu território, alguns postos indígenas, dos quais posteriormente surgiram ajudâncias, como em Barra do Corda, que, como tal, passou a ter uma amplitude administrativa maior.

Ainda que o órgão tenha sido criado em 1910 e passado a operar efetivamente neste estado em 1911, foi apenas na década de 1920 que Barra do Corda e região passaram a contar com uma presença mais marcante do SPI, o que envolve, entre os anos de 1920 e 1940, as lutas pela demarcação territorial na região, após a doação das terras que perfazem a reserva Canabrava e os territórios Canela, sob a lei estadual de 1923, articuladas por Marcelino de Miranda.

Data também dessa época, dos anos de 1920, a criação da escola José Bonifácio, na antiga aldeia Colônia, onde já havia funcionado a colônia capuchinha Dois Braços, posteriormente transferida para a aldeia São Pedro, local em que passou a funcionar desde então e que aparece na documentação.

Juntamente com essa escola, serviu como escopo para análise a documentação produzida no posto indígena Arariboia, localizado em Grajaú, também equipado com uma unidade educacional. Essas experiências, por meio de sua documentação, assim como do decreto-lei que criou o SPI, de alguns trechos de relatórios anuais do MAIC (ministério ao qual o SPI estava vinculado) e da análise de trechos do relatório do inspetor regional José Maria da Gama Malcher, serviram como fontes para a construção de um entendimento acerca do projeto nacional-civilizatório entre os Tentehar-Guajajara e de como suas agências ocorriam em meio a esse processo.

Nesse corpo documental, foi possível analisar as características da educação que o SPI desejava implantar entre as populações indígenas postas sob sua jurisdição e a estrutura disponível para tornar realidade essa empreitada. De pronto, verifica-se que não foi criado um sistema para tal finalidade, tampouco havia diretrizes claras a respeito da educação indígena, que ficaria a cargo dos postos indígenas, sob a jurisdição das inspetorias regionais e com seus objetivos e características definidos por critérios e normas que acabavam diluídos nas seções do decreto-lei de criação do órgão.

A principal questão que se interpôs como direcionamento para a análise realizada dessa documentação envolvia as características pretendidas pelo SPI para o projeto nacional-civilizatório, enunciados de forma indireta em seu decreto de criação e normatização, e as situações do cotidiano, narradas com base em documentos que foram consultados, originários do acervo digital do Museu do Índio, da caixa da inspetoria 3 (em inúmeras pastas e planilhas).

Ao mesmo tempo que parte dessa documentação aponta para passagens e experiências exitosas, como a participação e o competente trabalho desenvolvido pelo professor indígena Tentehar-Guajajara Felipe Bone, também se observa que as ocasiões em que essa oferta de

educação se afastou dos propósitos do SPI e da integração fraternal que o órgão propunha foram relativamente comuns.

Constam na documentação denúncias, provavelmente oriundas dos estudantes indígenas e de suas famílias, oficializadas por seus professores (enquadrados funcionalmente no SPI como “auxiliares de ensino”) ou por funcionários do órgão. Essas denúncias iam da incompetência de alguns docentes a abusos e violências de determinados funcionários, passando pela incompatibilidade dos alunos com seus mestres, provavelmente no aspecto das relações interpessoais.

Os vícios administrativos, as dificuldades características da oferta de uma educação intercultural (haja vista que, embora às vezes fosse ministrada por indígenas, tinha seus fundamentos elaborados por não indígenas), o enraizamento cultural dos Tentehar-Guajajara, se não inviabilizaram, reduziram as possibilidades de uma amplitude maior do alcance dos resultados desse projeto nacional-civilizatório.

Analisando-se as listas de frequência e o aproveitamento acadêmico dos estudantes Tentehar-Guajajara matriculados nessas escolas indígenas, é possível notar que possuíam assiduidade e aproveitamento, segundo o que se descrevia ali, com base nos conceitos adotados para promoção desses educandos. Porém, ainda assim, os resultados obtidos podem ser considerados limitados, tendo em vista as expectativas do SPI e a necessidade de articulação dessas pessoas a outros projetos estatais da esfera nacional-desenvolvimentista, na década de 1940.

Ao lado de ações como as do SPI, também iam se implantando em vários lugares do Brasil as colônias agrícolas nacionais, cuja finalidade era estimular a fixação de pessoas no interior e também a produção agrícola. Certamente, para essa frente, o Estado brasileiro contava com os indígenas, como os Tentehar-Guajajara, assistidos por projetos educacionais como os que eram implantados nos postos mencionados nesta pesquisa.

A inserção social e civilizacional pretendida por meio de tal projeto tinha como ideal a formação de um contingente de indígenas que fossem se mestiçando à “sociedade nacional”, como camponeses, trabalhadores agrícolas e, no limite, pequenos proprietários. Contíguas às unidades educacionais, havia oficinas e lavouras onde os Tentehar-Guajajara que aprendiam língua portuguesa, operações matemáticas, hinos e símbolos nacionais também deveriam assimilar conhecimentos práticos em atividades laborais com técnicas para uma agricultura mais “moderna” e para ofícios que dessem suporte a ela.

Na prática, ainda que tenham permanecido em funcionamento após a década de 1940, essas escolas não conseguiram, na região centro-sul do Maranhão, fornecer o exército de

reserva de mão-de-obra que a modernização econômica pretendida pelo modelo nacional-desenvolvimentista dos anos de 1940 demandava. Em Barra do Corda e região, mesmo com a introdução da colônia agrícola nacional, em 1942, houve muitos problemas, resultantes das tensões existentes entre os indígenas Tentehar-Guajajara e os camponeses que foram sendo assentados em terras distribuídas em aldeias daquela etnia, originando outras problemáticas merecedoras de análises em trabalhos de natureza diversa deste.

**BIBLIOGRAFIA**

- ABRANCHES, Dunshee de. **A Esfinge do Grajaú**. São Luís: ALUMAR, 1993.
- ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 4. ed. Recife: FJN; Ed. Massangana; São Paulo: Cortez, 2009.
- 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, Emerson Rubens Mesquita. **A Política vai à festa**. Sagacidade e estratégia tenetehar nas relações interétnicas. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro, Ed. FGV, 2010.
- AMADO, Janaína. Região, **Sertão, Nação**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 08, nº 15, 1995. p. 145-151.
- AMORIM, Liana Rayssa Mota. **Sentindo Como Brasileiro E Maranhense**: o SPILT N e a inserção do Maranhão na lógica da Política Indigenista Nacional (1910). Dissertação de Mestrado. São Luís, UFMA, 2023.
- ANDRADE, Antônia de Castro. **Laços de compadrio entre escravizados/as no Sul do Maranhão (1854-1888)**. São Luís: Café & Lápis, EDUFMA, 2020.
- BANIWA, Gersem. **A Conquista da Cidadania Indígena e o fantasma da tutela no Brasil Contemporâneo**. In: Constituições Nacionais e Povos Indígenas. RAMOS, Alcida Rita (organizadora). Belo Horizonte, UFMG, 2012.
- BIGIO, Elias dos Santos. **Cândido Rondon**: a integração nacional. Rio de Janeiro, Contraponto. Petrobras, 2000.
- BLOCH, Marc Leopold Benjamin, 1886-1944. **A Apologia da História, ou, O ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2001.
- BOURDIEU, Pierre. **Escritos de Educação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. 11. 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. 2. ed. São Luís, EDUFMA, 2008 (Coleção Humanidades).

CARDOSO, Ciro Flamarion S. & BRIGNOLI, Hector Perez. **Os Métodos da História**. Rio de Janeiro, Graal, 2002.

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). 3. edição. Teresina: Editora da UFPI, 2011.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil**. O longo Caminho. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CASTRO, R. C., & GUAJAJARA, P. C. (2020). **Izipi mehe**: ciber caminhos linguísticos e literários para a preservação da cultura Tenetehára. (Izipi mehe: ciber caminhos linguísticos e literários para a preservação da cultura Tenetehára). *Revista Brasileira De Linguística Antropológica*, 12(1), 251–282. <https://doi.org/10.26512/rbla.v12i1.34846>

CERTEAU, M. de. **A escrita da história**. 2. ed. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. 345 p.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**: artes de fazer. 3. ed. Petrópolis, Vozes, 1998.

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.

COELHO, Elizabeth Maria Beserra. **Cultura e sobrevivência dos índios no Maranhão**. São Luís, PPPG/EDUFMA, 1987. BLOCH, Marc Leopold Benjamin, 1886-1944. **A Apologia da história ou o ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2001.

COELHO, Elizabeth Maria Beserra. **Territórios em confronto**: a dinâmica da disputa pela terra entre índios e brancos no Maranhão. São Paulo: HUCITEC, 2002.

CHAUÍ, Marilena. Brasil: **mito fundador e sociedade autoritária**.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios Na Constituição**. *Novos Estudos*. CEBRAP, 37(3), 429-443. <https://doi.org/10.25091/S01013300201800030002>

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil** / organização Manuela Carneiro da Cunha. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CUSTÓDIO, Maria Aparecida Corrêa. **Missão Capuchinha E Resistência Tentehar: Releituras Do Conflito De Alto Alegre**. Caderno de Pesquisa., São Paulo, v. 50, n. 175, p. 316-342, jan./mar. 2020.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Revisão e apresentação: Renato Janine Ribeiro. v.1. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

EVERTON, Aretusa Brito Ribeiro Penha. **Indígenas no Sertão de Águas da Capitania do Maranhão: “dezinfestação” na Ribeira do Alto do Mearim**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIST), Universidade Estadual do Maranhão. 144 f. São Luís, 2021.

EVERTON, Carlos Eduardo Penha. **Hoje e amanhã celebri a história para encarnar-vos no povo: os embates de memória sobre o conflito do Alto Alegre**. Curitiba, PR, Editora CRV, 2024.

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**. 9. edição. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: história da violência nas prisões**. Petrópolis, RJ, Vozes, 2008.

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**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GOMES, Mércio Pereira. **O Índio na História: o povo Tenetehara em busca de liberdade**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002.

GRUBER, Gabriel D.; MIRANDA, Emanuely; FERRAZ, Karolyn. **A insuficiência do marxismo clássico para as demandas da América Latina: Sumak Kawsay, decolonialismo e alternativas sistêmicas**. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (25): 191-210, janeiro a abril de 2024. ISSN: 2358-5587

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. (Org.). **As leis e a educação escolar indígena: Programa Parâmetros em Ação de Educação Escolar Indígena** – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Fundamental, 2001.

- JUNQUEIRA, Carmem. **Antropologia Indígena: uma introdução**. São Paulo, EDUC, 1991.
- KNAUSS, Paulo. **Sobre a norma e o óbvio: a sala de aula como lugar de pesquisa**. In: NIKITIUK, Sônia L. (Org.). *Repensando o Ensino de História*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2004.
- LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Sobre Indigenismo, Autoritarismo E Nacionalidade: Considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil**. In: *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Org. João Pacheco de Oliveira Filho et. al. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1987.
- 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.
- MARTINS, Fernanda Santa Roza Ayala. **O serviço de proteção aos índios e localização dos trabalhadores nacionais e a política agrária na Primeira República: grupos agrários, projetos e disputas no Maranhão (1910-1918)**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, UFF, 2012.
- MATTOS, Izabel Missagia de. **Missão Religiosa E Violência: Alto Alegre, 1901. Ciências Humanas em Revista** - São Luís, V. 5, n.1, julho 2007.
- MELATTI, Júlio Cezar. **Índios do Brasil**. 7. ed. Brasília, Hucitec, 1993.
- 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.
- MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de História Indígena e Indigenismo**. Tese apresentada para o Concurso de Livre Docência Área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo. Campinas, SP, 2001.
- MONZA, Padre Bartolameo da. **O massacre de Alto Alegre: notas históricas / Bartolameo da Monza; tradução de Sebastião Moreira Duarte; introdução de Antônio Carlos Lima**. – 1. reimpr. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2018.
- NEMBRO, Methodius A. **NOTAS SOBRE Os Índios Da Prelazia Do Grajaú (Maranhão)**. Fortaleza: Voz de São Francisco, 1955.
- NEMBRO, Metódio de. **São José De Grajaú: primeira prelazia do Maranhão**. Edições A Voz de São Francisco. Fortaleza, CE, 1951.

NIMUENDAJU, C. *The Eastern Timbira*. Berkeley: University of California, 1946.

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.

**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, 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. **Um Sertão de Águas e de Letras**. Outros Tempos, São Luís, v. 11, n. 17, 2014.

PACHÊCO FILHO, Alan Kardec Gomes. **Varando Mundos**: navegação no Vale do Rio Grajaú. São Luís, EDITORA UEMA, 2016

PARAÍSO, Maria Hilda B. **Construindo o estado da exclusão**: os índios brasileiros e a Constituição de 1824. Revista CLIO: Revista de Pesquisa Histórica, v. 28, n. 2, p. 1-17, 2010.

PEREIRA FILHO, Jomar Fernandes. **Economia Maranhense de 1890 a 2010**: superexploração e Estado oligárquico como entraves ao desenvolvimento. São Luís: EDUFMA, 2020.

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**. 1. ed. 2ª impressão. São Paulo, Contexto, 2010.

RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades Indígenas**. (Série Princípios). São Paulo, Ática, 1988.

RIBEIRO, Darcy. **A Política Indigenista Brasileira**. Brasil. Rio de Janeiro. Ministério da Agricultura; Serviço de Informação Agrícola, 1962.

RIBEIRO, Francisco de Paula. **Memórias dos sertões maranhenses (reunidas aos cuidados de Manoel de Jesus Barros Martins)**. São Paulo, Editora Siciliano, 2002.

ROCHA, L. M. **A Política Indigenista Como Objeto De Estudo**: 1930-1967. História Revista, Goiânia, v. 1, n. 1, 2010. DOI: 10.5216/hr.v1i1.11051. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/historia/article/view/11051>. Acesso em: 2 set. 2024.

ROCHA, Leandro Mendes. **A política indigenista no Brasil**: 1930 – 1967 / 2. ed. – Goiânia: Editora UFG, 2018.

ROCHA, Leandro Mendes. **Da Proteção Fraternal Ao Integracionismo Harmonioso: aspectos ideológicos da política indigenista (1930-1967)**. Brasília, FUNAI, 1993.

RODRIGUES DE SÁ, Rodolpho. “**Nunca deixamos de ser indígena**”: 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.

SANTOS, Raimundo Lima dos. **O sertão inventado**: a percepção dos sertões maranhenses pelo olhar de Francisco de Paula Ribeiro. Revista de História Regional 16(1): 209-234, Verão, 2011.

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.

SILVA, José Giovani da & COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. **Histórias e Culturas Indígenas na Educação Básica**. 1. ed. Belo Horizonte. Autêntica Editora, 2018.

SILVA, Victor André Costa da. **Guerra Justa e desterritorialização**: os índios e as novas configurações espaciais na Capitania do Rio Grande do Norte (c. 1680 /1720). 153f.: il. color. Dissertação de mestrado. Natal, 2020.

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.

VIVEIROS, Jerônimo de. **História do Comércio do Maranhão: 1612-1895**. São Luís: Associação Comercial do Maranhão, 1954. 1v.

WAGLEY, Charles e Eduardo GALVÃO. **Os índios Tenetehara (Uma Cultura em Transição)**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura — Serviço de Documentação, 1961.

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.

ZANNONI, Cláudio. **Conflito e Coesão**: o dinamismo Tenetehara. Brasília, Conselho Indigenista Missionário / CIMI, 1999.

ZANNONI, Cláudio. **O dinamismo social do povo Tenetehara**. São Luís-MA: Edição do Autor Claudio Zannoni 2ª ed., 2021.

## SITES CONSULTADOS

**Cartografia dos Fatores Intervenientes na Mortalidade Materna, Fetal e Infantil no Distrito Sanitário Especial Indígena e dos Itinerários de Produção de Saúde nas Áreas Indígenas.** São Luís, 2013. Disponível em [https://www.redehumanizaus.net/sites/default/files/cartografia\\_dos\\_fatores\\_intervenientes\\_na\\_mortalidade\\_materna\\_dsei\\_maranhao.pdf](https://www.redehumanizaus.net/sites/default/files/cartografia_dos_fatores_intervenientes_na_mortalidade_materna_dsei_maranhao.pdf)

**CONSTITUIÇÃO DE 1891.** Disponível em [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao91.htm#:~:text=Art%2064%20%2D%20Pertencem%20aos%20Estados,e%20estradas%20de%20ferro%20federais.](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm#:~:text=Art%2064%20%2D%20Pertencem%20aos%20Estados,e%20estradas%20de%20ferro%20federais.)

**O colonizador português nas obras de Gilberto Freyre, Raymundo Faoro e Sérgio Buarque de Holanda.** GASPERI, Eduardo De. Santa Maria, RS, 2018. Disponível em [http://coral.ufsm.br/seminarioeconomia/images/anais\\_2018/Eixo-3.pdf](http://coral.ufsm.br/seminarioeconomia/images/anais_2018/Eixo-3.pdf). Acesso em 13/04/2023.

## DOCUMENTOS CONSULTADOS

**LIVRO I DA CÚRIA DA ORDEM DOS CAPUCHINHOS (1894-1900)**  
FLS; 20, 28, 31, 48, 53.

**LIVRO II DA CÚRIA DA ORDEM DOS CAPUCHINHOS (1901-1905)**  
FLS 11-20 (cronologia).

**COMPILAÇÃO DE RELATÓRIOS ANUAIS DO MINISTÉRIO DA AGRICULTURA INDÚSTRIA E COMÉRCIO (1897 a 1920)**

Relatório de 1925 (Vigilância de Barra do Corda e Grajaú)

**ACERVO DIGITAL MUSEU DO ÍNDIO**

DOCUMENTOS DA INSPETORIA REGIONAL Nº3, disponível em

[https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI\\_Arquivistico&hf=www.docvirt.com&pagfis=201421](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI_Arquivistico&hf=www.docvirt.com&pagfis=201421).

Pastas:

058\_ ARARIBOIA

Caixa 58

Planilha 397 (citada)

061\_ TENTENTE MANOEL RABELO

Caixa 58

Planilha 403 (citada)

250\_ CANA BRAVA

255\_ GUAJAJARAS

260\_ AJUDÂNCIA DE BARRA DO CORDA

332\_ AJUDÂNCIA DE GRAJAÚ

666\_ SEDE DA INSPETORIA

999\_ VÁRIOS POSTOS

Caixa 60  
Planilha 420 (citada)

## PERIÓDICOS

### **A PACOTILHA (datas de publicação)**

3 de março de 1897  
8 de março de 1897  
27 de junho de 1901  
30 de abril de 1910  
28 de setembro de 1910  
3 de março de 1911

### **DIÁRIO DO MARANHÃO (datas de publicação)**

30 de junho de 1882  
17 de outubro de 1896  
4 de dezembro de 1896  
3 de março de 1897  
20 de novembro de 1901  
18 de fevereiro de 1902  
27 de abril de 1903  
30 de dezembro de 1908  
30 de outubro de 1909  
15 de dezembro de 1910

### **O NORTE (data de publicação)**

25 de maio de 1889

**Conferência realizada em 1918, na Sociedade de Agricultura por Achilles Lisbôa. Disponível no Arquivo Digital da Biblioteca Pública Benedito Leite. Disponível em <http://casas.cultura.ma.gov.br/portal/bpbl/acervodigital/index.php>. Acesso em 08/06/2023.**