



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

OSVALDO PESSOA CAVALCANTE

ENTRE SILENCIAMENTOS, ESQUECIMENTOS E MEMÓRIA: a
participação dos indígenas Canela no Conflito de Alto Alegre
segundo sua oralidade.

São Luís 2026

Uema

ENTRE SILENCIAMENTOS, ESQUECIMENTOS E MEMÓRIA: a
participação dos indígenas Canela no Conflito de Alto Alegre segundo sua
oralidade.

2026



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DO
MARANHÃO

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



ENTRE SILENCIAMENTOS, ESQUECIMENTOS E MEMÓRIA: a participação dos indígenas Canela no Conflito de Alto Alegre segundo sua oralidade.

OSVALDO PESSOA CAVALCANTE

São Luís - MA

2026

OSVALDO PESSOA CAVALCANTE

ENTRE SILENCIAMENTOS, ESQUECIMENTOS E MEMÓRIA: a participação dos indígenas Canela no Conflito de Alto Alegre segundo sua oralidade.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual do Maranhão com vistas à obtenção do título de mestre.

Linha de Pesquisa: Memórias e Saberes Históricos

Orientadora: Profa. Dra. Franc-Lane Sousa Carvalho do Nascimento

São Luís - MA

2026

Cavalcante, Osvaldo Pessoa.

Entre silenciamentos, esquecimentos e memória: a participação dos indígenas Canela no Conflito de Alto Alegre segundo sua oralidade. / Osvaldo Pessoa Cavalcante. – São Luís, 2026.

-- f.170 : il.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIST), Universidade Estadual do Maranhão, 2026.

Orientadora: Profa. Dra. Franc-Lane Sousa Carvalho do Nascimento.

1. Memória. 2. Povos indígenas. 3. Canela. 4. Oralidade. 5. Silenciamento. I.Título.

CDU 94(812.1)(=1.81):398

OSVALDO PESSOA CAVALCANTE

ENTRE SILENCIAMENTOS, ESQUECIMENTOS E MEMÓRIA: a participação dos indígenas Canela no Conflito de Alto Alegre segundo sua oralidade.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual do Maranhão com vistas à obtenção do título de mestre.

Linha de Pesquisa: Memórias e Saberes Históricos

Orientadora: Profa. Dra. Franc-Lane Sousa Carvalho do Nascimento

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 FRANC LANE SOUSA CARVALHO DO NASCIMENTO
Data: 07/04/2026 08:31:50-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Profa. Dra. Franc-Lane Sousa Carvalho do Nascimento (orientadora)
(PPGHIST/UEMA)

Documento assinado digitalmente
 JOAO PAULO PEIXOTO COSTA
Data: 07/04/2026 22:52:15-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Prof. Dr. João Paulo Peixoto Costa
(Examinador Externo)
(UESPI)

Documento assinado digitalmente
 JAKSON DOS SANTOS RIBEIRO
Data: 07/04/2026 05:54:19-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Prof. Dr. Jakson dos Santos Ribeiro
(Examinador Interno)

São Luís - MA

2026

DEDICATÓRIA

Dedico esta dissertação ao meu falecido pai, Emiliano Alves Cavalcante, cuja memória me acompanha. À minha mãe, por todo apoio incondicional. À minha esposa, companheira de jornada, e ao meu filho, Davi, que dá sentido aos meus dias. À minha filha que está por vir, Débora. Dedico também aos meus falecidos avós, Laura e Messias, pelas raízes que me sustentam. E, por último, ao meu primo Dilamar Cavalcante, que partiu subitamente enquanto eu lhe contava sobre o andamento desta pesquisa.

AGRADECIMENTOS

A realização desta dissertação representa a concretização de um projeto pessoal profundamente enraizado em minhas vivências, memórias e compromissos com a História e com os povos originários do Maranhão. Por isso, os agradecimentos que aqui registro são parte essencial dessa trajetória.

Agradeço, primeiramente, ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual do Maranhão (PPGHIST/UEMA), pela oportunidade de crescimento intelectual e humano, pelo acolhimento e pela qualidade da formação oferecida. Este espaço foi fundamental para o amadurecimento das reflexões que atravessam esta pesquisa.

À minha orientadora, Profa. Dra. Franc-Lane Sousa Carvalho do Nascimento, minha profunda gratidão por todo o apoio, paciência, sensibilidade e rigor intelectual ao longo deste percurso. Sua orientação cuidadosa, suas provocações teóricas e sua confiança em meu trabalho foram determinantes para a construção desta dissertação. Mais do que uma orientadora, foi uma parceira de caminhada.

Aos professores que fazem parte da banca, Prof. Dr. João Paulo Peixoto Costa (UESPI) e Prof. Dr. Jakson dos Santos Ribeiro (PPGHIST/UEMA). Agradeço a todos que, direta ou indiretamente, contribuíram com este trabalho, em especial aos indígenas Canela (Ramkokamekrá), por confiarem em mim suas memórias, por me acolherem com generosidade e por compartilharem suas histórias, meu reconhecimento e respeito.

Agradeço, com todo o meu coração, à minha esposa Nadia, pelo apoio incondicional e pela coragem de recomeçar comigo. Obrigado por ter deixado tudo para trás em Fernando Falcão e por ter me acompanhado em São Luís, assumindo comigo os riscos e as incertezas dessa fase. Nos momentos mais difíceis dessa jornada, você permaneceu ao meu lado, me sustentando com amor, paciência e força, sempre me incentivando a não desistir. Se não fosse por você, eu não teria chegado até aqui. Além de companheira, você foi base, abrigo e direção e eu devo a você a minha graduação e tudo o que ela tornou possível.

Agradeço também ao meu filho Davi, pela compreensão e maturidade em aceitar a distância e a saudade durante o período em que passamos um ano em São Luís. Obrigado por entender as ausências, por respeitar esse tempo de dedicação e por seguir firme, mesmo longe de mim e da sua mãe. Você foi parte essencial dessa conquista.

Finalizo este agradecimento com a certeza de que esta dissertação é fruto de muitas vozes, encontros e aprendizados. A cada um e cada uma que fez parte desse processo, meu muito obrigado.

Osvaldo Pessoa Cavalcante

*Tudo quanto te vier à mão para fazer,
faze-o conforme as tuas forças.
(Eclesiastes 9:10a)*

RESUMO

A presente dissertação analisa a participação dos indígenas Canela (Ramkokamekrá) no Conflito de Alto Alegre, ocorrido em 1901 no sertão maranhense, sob a perspectiva da memória oral. Partindo da crítica às narrativas hegemônicas e silenciadoras da historiografia regional, o estudo investiga como os Canela constroem e transmitem suas próprias versões do conflito, contrapondo-se aos discursos oficiais que os omitem ou reduzem a papéis secundários. O trabalho estrutura-se em quatro capítulos: o primeiro apresenta o contexto histórico e as interações entre os povos Timbira e Tupi; o segundo discute as disputas de memória e as representações sobre o conflito; o terceiro analisa as auto-representações canela e a importância da oralidade como fonte histórica; o quarto propõe um produto educacional (livro paradidático ilustrado) voltado ao ensino de História local. A metodologia baseia-se em pesquisa documental, análise historiográfica e entrevistas com indígenas Canela. O estudo reafirma a centralidade da memória indígena como instrumento de resistência, identidade e reivindicação política, contribuindo para uma historiografia mais plural.

Palavras-chave: Memória. Povos indígenas. Canela. Oralidade. Silenciamento.

ABSTRACT

This dissertation analyzes the participation of the Canela Indigenous people (Ramkokamekrá) in the Alto Alegre Conflict, which occurred in 1901 in the backlands of Maranhão, from the perspective of oral memory. Starting from a critique of the hegemonic and silencing narratives of regional historiography, the study investigates how the Canela construct and transmit their own versions of the conflict, opposing official discourses that either omit them or reduce their role to secondary characters. The work is structured into four chapters: the first presents the historical context and the interactions between the Timbira and Tupi peoples; the second discusses memory disputes and representations of the conflict; the third analyzes Canela self-representations and the importance of orality as a historical source; the fourth proposes an educational product (an illustrated paradidactic book) aimed at teaching local history. The methodology is based on documental research, historiographical analysis, and interviews with Canela Indigenous individuals. The study reaffirms the centrality of Indigenous memory as a tool of resistance, identity, and political claim, contributing to a more pluralistic and historiography.

Keywords: Memory. Indigenous peoples. Canela. Orality. Silencing.

LISTA DE SIGLAS

APEM – Arquivo Público do Estado do Maranhão

CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação

CFP – Centro de Formação de Professores

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CTI – Centro de Trabalho Indigenista

FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas (antiga Fundação Nacional do Índio)

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ISA – Instituto Socioambiental

PPGHIST – Programa de Pós-Graduação em História

SPI – Serviço de Proteção aos “Índios” (extinto)

T.I. – Terra Indígena

UEMA – Universidade Estadual do Maranhão

LISTA DE IMAGENS

Imagem 01: Capa e contracapa do produto educacional (Osvaldo Cavalcante)

LISTA DE MAPAS

Mapa 01 – Terra Indígena Kanela-Buriti Velho e Terra Indígena Porquinhos.

Fonte: Crocker, W. 1990 | Cartografia: Elexandre Vitor de Lima Fonsêca/2006

Mapa 02: Carta geral da província do Maranhão dividida em oito comarcas (1838).

Fonte: Fundação da Biblioteca Nacional

Mapa 03 – Terra Indígena Cana Brava (Guajajara).

Fonte: Instituto Socioambiental (ISA).

LISTA DE QUADROS

Quadro 01 – Terras indígenas do povo Guajajara

Sumário

INTRODUÇÃO.....	15
CAPÍTULO 1- PERSPECTIVAS CULTURAIS E CONFLITOS: a interação dos povos Timbira e Tupi em Barra do Corda:.....	21
1.1 Timbira e Tupi em Barra do Corda.....	21
1.1.1 Apaniekrá e Ramkokamekrá-Canela	21
1.1.2 Tenetehara/Guajajara	29
1.2 Relações interétnicas na região de Barra do Corda	35
1.2.1 O Conflito de Alto Alegre: impactos das relações entre Canela, Tenetehara/Guajajara e sertanejos.....	41
CAPÍTULO 2 - AS DISPUTAS EM TORNO DO CONFLITO DO ALTO ALEGRE: narrativas divergentes e a luta pelo reconhecimento.....	46
2.1 O Maranhão e as políticas indigenistas durante o Império e o início da República: atuação junto aos povos indígenas no centro-sul do Maranhão	46
2.2 O fatídico dia 13 de março de 1901: das origens ao conflito	53
2.2.1 As origens do conflito: catequese e resistência indígena.....	53
2.2.2 O ataque à colônia de São José da Providência	59
2.2.3 As consequências imediatas e a reação das autoridades.....	64
2.3 As memórias em torno do Conflito de Alto Alegre e seus embates tradicionais: disputas e relações de força.....	76
CAPÍTULO 3 - A PARTICIPAÇÃO DOS INDÍGENAS CANELA NO CONFLITO DE ALTO ALEGRE SEGUNDO SUA ORALIDADE	80
3.1 A importância da memória e oralidade em uma sociedade sem tradição escrita: uma defesa da história oral.....	80
3.2 Os Canela “Vencidos no campo dos vencedores”? Silenciamento e esquecimento na historiografia tradicional do Conflito do Alto Alegre	86
3.3 As auto-representações da memória dos indígenas Romkokamekrá-Canela sobre o Conflito do Alto Alegre em suas narrativas orais	91

CAPÍTULO 4 - O PRODUTO EDUCACIONAL: PROPOSTA E CONSTRUÇÃO.....	100
4.1 Livro paradidático ilustrado das memórias canela sobre o Conflito de Alto Alegre: Razões da escolha.....	100
4.2 Metodologia do desenvolvimento do Produto Educacional.....	105
4.2.1 Da identificação do problema de investigação da pesquisa ao Produto Educacional	105
4.2.2 Apresentação do Produto Educacional.....	108
4.3 A importância do Produto para o ensino de História local.....	114
CONSIDERAÇÕES FINAIS	121
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	125
APÊNDICES	132

INTRODUÇÃO

O eixo temático que orienta esta pesquisa concentra-se na análise da participação dos indígenas Ramkokamekrá-Canela no Conflito de Alto Alegre, ocorrido em 1901, no sertão maranhense. Trata-se de um episódio historicamente marcado por disputas narrativas, silenciamentos e versões hegemônicas construídas majoritariamente sob o ponto de vista de missionários capuchinhos, autoridades estatais e cronistas locais, que relegaram os povos indígenas a papéis secundários ou estigmatizados. Nesse contexto, o propósito central deste estudo consiste em investigar como os indígenas dessa etnia constroem, preservam e transmitem suas memórias sobre o conflito por meio da oralidade, compreendendo os sentidos atribuídos por eles ao episódio, suas percepções sobre os acontecimentos e as implicações identitárias e políticas que emergem desse processo de rememoração.

O interesse que sustenta esta pesquisa começou a se delinear ainda durante minha graduação em Licenciatura em História, especialmente nas disciplinas ministradas pelo professor Carlos Eduardo Penha Everton. À época, o referido docente desenvolvia uma investigação sobre os embates de memória em torno do Massacre de Alto Alegre (1901), pesquisa que resultaria em sua dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIST) da Universidade Estadual do Maranhão. Em diferentes momentos, o professor compartilhava com a turma aspectos de sua pesquisa, problematizava as versões consolidadas do episódio e apresentava questionamentos acerca das disputas narrativas que envolvem o conflito. Essas discussões despertaram em mim um interesse crescente pelo tema.

Após a conclusão da graduação, decidi ingressar no mestrado movido pela intenção de aprofundar-me nesse objeto. O contato prévio com a pesquisa de Carlos Eduardo revelou-me um ponto que se tornaria decisivo: a participação dos indígenas Ramkokamekrá-Canela no desfecho do conflito, embora mencionada em sua dissertação, permanecia pouco explorada e carecia de uma investigação específica e sistematizada. Não havia, até então, um estudo voltado exclusivamente para compreender como esses indígenas experienciaram o conflito, como o narram em suas memórias e como essa participação foi representada, ou, em muitos casos, omitida pela historiografia regional.

Identificar essa lacuna acadêmica e historiográfica tornou-se o ponto de partida e a justificativa inicial desta pesquisa. Assim, meu projeto de mestrado surge tanto de uma inquietação intelectual quanto de uma necessidade epistemológica: a de colaborar para o preenchimento desse vazio historiográfico e, consequentemente, para o reconhecimento dos povos Canela como sujeitos históricos e produtores legítimos de memória sobre o Conflito de Alto Alegre. Esta dissertação, levando isso em conta, insere-se nesse esforço de investigação,

buscando tensionar narrativas hegemônicas e afirmar a centralidade das epistemologias indígenas no campo da História.

A história oficial, por muito tempo, foi construída a partir de narrativas eurocentradas e coloniais, que silenciaram ou distorceram a voz dos sujeitos subalternizados, especialmente os povos indígenas. No Brasil, essa exclusão histórica se manifesta de maneira acentuada na forma como os indígenas foram retratados — quando o foram — nas versões oficiais dos acontecimentos. Essa prática cooperou para a consolidação de estereótipos, apagamentos e distorções, negando a esses povos o direito de narrar suas próprias experiências. Nesse sentido, o presente trabalho se propõe a ajudar para que se continue rompendo com esse paradigma, reconhecendo e valorizando a oralidade como fonte histórica legítima, ao investigar a memória dos indígenas Canela sobre um dos episódios mais marcantes da história do sertão maranhense: o Conflito de Alto Alegre, ocorrido em 1901.

Intitulada “*Entre silenciamentos, esquecimentos e memória: a participação dos indígenas Canela no Conflito de Alto Alegre segundo sua oralidade*”, esta dissertação tem como tema central a análise das disputas de memória e representação em torno da participação indígena no referido conflito, com foco nos relatos orais do povo Ramkokamekrá-Canela. O problema de pesquisa que orienta a investigação pode ser enunciado nos seguintes termos: *de que maneira os indígenas Canela constroem, transmitem e ressignificam sua participação no Conflito de Alto Alegre por meio da oralidade, e como essas narrativas se contrapõem às versões hegemônicas sobre o episódio?* Para responder a essa questão, propõe-se uma escuta atenta e crítica às memórias indígenas, reconhecendo suas especificidades, estratégias de resistência e auxílio para a historiografia regional.

O objetivo geral desta pesquisa consiste em analisar a memória oral dos indígenas Canela sobre o Massacre de Alto Alegre¹, evidenciando como essas narrativas constituem formas de resistência frente ao apagamento histórico e à marginalização nas fontes oficiais. Os objetivos específicos são: (1) identificar e examinar as representações do Conflito de Alto Alegre presentes em fontes documentais, literárias e historiográficas produzidas sob a ótica não indígena; (2) compreender a lógica interna das narrativas orais canela, considerando seus elementos simbólicos, rituais e comunitários; (3) discutir o papel da oralidade na constituição da memória coletiva indígena, especialmente como forma de transmissão intergeracional e

¹ Embora seja a terminologia mais difundida, este trabalho opta por não adotá-la de forma exclusiva. Em seu lugar, empregarei os termos conflito, revolta, levante, rebelião e outros sinônimos que expressam nuances semânticas distintas daquele mais comum no senso popular. A escolha pelo uso do termo conflito tem como fundamento, sobretudo, o trabalho de Carlos Eduardo Penha Everton, cuja abordagem privilegia uma leitura mais complexa das tensões político-sociais e das múltiplas agências envolvidas no episódio, evitando reduções interpretativas e categorizações simplificadoras.

afirmação identitária; e (4) elaborar um produto educacional (livro paradidático²) que valorize e divulgue essas memórias no contexto do ensino de História local.

A justificativa para este estudo se fundamenta em três dimensões interligadas: acadêmica, política e social. Do ponto de vista acadêmico, a pesquisa se insere em um campo emergente de estudos que propõem a valorização de epistemologias indígenas e a escuta ativa de vozes historicamente subalternizadas³. Ao privilegiar a oralidade como fonte histórica, contribui-se para o avanço das metodologias de pesquisa histórica em diálogo com os Estudos da Memória e da História Oral. Politicamente, o trabalho confronta a lógica colonial que persiste nas narrativas sobre os povos originários, reivindicando o reconhecimento de suas trajetórias, resistências e direitos. Socialmente, trata-se de uma colobaoração à luta dos povos indígenas por visibilidade, dignidade e justiça histórica, especialmente em contextos marcados por tensões fundiárias, racismo estrutural e negação de direitos culturais e territoriais.

A relevância do recorte empírico — o Conflito de Alto Alegre — está na sua centralidade simbólica e histórica para os povos Canela e Guajajara, cujas memórias ainda hoje são marcadas por essa cisão. Ao longo do século XX, a versão dominante sobre o evento priorizou a perspectiva dos missionários capuchinhos, das elites sertanejas e do Estado republicano, relegando os indígenas a papéis de inimigos ou auxiliares eventuais. Entretanto, os relatos orais dos Canela revelam interpretações próprias, que atribuem sentidos distintos ao episódio e reivindicam reconhecimento histórico por sua atuação e sacrifícios. Assim, o estudo dessas memórias permite compreender o passado, assim também, como as estratégias atuais de afirmação identitária e reconstrução de vínculos comunitários.

Diante das questões aqui apresentadas, esta pesquisa se coloca ao leitor, independentemente de sua familiaridade com a ciência de Clio, como um convite à reflexão e como subsídio para novas abordagens acerca do Levante de Alto Alegre. Fundamenta-se, sobretudo, no emprego da categoria memória (e de seus “lugares”) e na História Oral enquanto metodologia de investigação, sem reivindicar para si qualquer verdade definitiva ou pretensão de esgotar o tema. Pelo contrário, entende-se esta obra como um ponto de partida, aberto ao debate, à crítica e ao diálogo com outras interpretações e experiências.

Destina-se a professores, pesquisadores, estudantes, leitores interessados e ao público

² Material complementar ao livro didático tradicional, geralmente com linguagem acessível e voltado à contextualização de conteúdos para o ensino fundamental ou médio. No caso desta dissertação, a proposta é um livro paradidático ilustrado com base na memória oral indígena, destinado aos anos finais do ensino fundamental.

³ Produção de conhecimento histórico que dá centralidade às vozes dos sujeitos historicamente marginalizados, como mulheres, negros, povos indígenas e camponeses. Gayatri Chakravorty Spivak é uma das autoras centrais nos estudos subalternos e pós-coloniais. Spivak argumenta que a subalternidade não é apenas uma posição social, mas também uma condição discursiva, em que os sujeitos não têm possibilidade de falar dentro dos sistemas de representação dominantes. Sua obra é amplamente referenciada nos estudos que buscam recuperar vozes historicamente marginalizadas, sendo referência fundamental para a compreensão da exclusão epistêmica e histórica de sujeitos colonizados.

em geral, tanto no ambiente acadêmico quanto fora dele, com a expectativa de que possa cumprir sua função formativa: provocar questionamentos, fomentar discussões e cooperar para o reconhecimento das narrativas indígenas como parte constitutiva da História do Maranhão e do Brasil.

A presente dissertação está organizada em quatro capítulos, além da Introdução e das Considerações Finais, estruturando-se de modo a articular o percurso teórico-metodológico, o contexto histórico e a análise empírica das narrativas indígenas sobre o Conflito de Alto Alegre.

O capítulo 1, intitulado “*Perspectivas culturais e conflitos: a interação dos povos Timbira e Tupi em Barra do Corda*”, dedica-se à apresentação do contexto histórico, étnico e territorial que envolve os grupos indígenas participantes do conflito, com ênfase nos povos Ramkokamekrá-Canela, pertencentes ao tronco linguístico Macro-Jê/Timbira, e nos grupos de matriz Tupi, como os Tenetehara-Guajajara, igualmente presentes na região. Nesse capítulo, são examinadas as dinâmicas de contato, tensão e negociação estabelecidas com os sertanejos, missionários e agentes do Estado desde o século XIX, demonstrando as transformações sociais, políticas e culturais desencadeadas pelo processo de ocupação e pelo avanço do projeto civilizatório e colonial no sertão maranhense. Tal abordagem permite compreender como diferentes cosmologias, modos de vida e formas de territorialidade se entrecruzam, disputam espaço e produzem conflitos, constituindo o pano de fundo necessário para situar o episódio estudado.

O capítulo 2, denominado “*As disputas em torno do Conflito de Alto Alegre: narrativas divergentes e a luta pelo reconhecimento*”, dedica-se à análise das múltiplas versões existentes sobre o episódio, observando como o conflito foi interpretado, silenciado ou ressignificado ao longo do tempo. Para isso, mobiliza um conjunto heterogêneo de fontes, como documentos administrativos e correspondências oficiais, periódicos da época, relatos produzidos por missionários capuchinhos, além de obras historiográficas e literárias, buscando identificar quais discursos se consolidaram como hegemônicos na memória social e quais vozes foram historicamente marginalizadas.

Nesse percurso, o capítulo problematiza os mecanismos de produção e legitimação dessas narrativas, destacando os interesses políticos, religiosos e territoriais que orientaram as versões difundidas pelo poder público e pelos missionários, frequentemente marcadas por representações estigmatizadas dos indígenas como agentes da barbárie. Contrapõe-se a esse enquadramento a análise das leituras críticas presentes em pesquisas contemporâneas, que reavaliam o lugar dos povos indígenas na história regional e denunciam os apagamentos produzidos pela historiografia tradicional. Assim, evidencia-se como o Conflito de Alto Alegre

constitui um campo de disputa memorial e historiográfica, no qual diferentes sujeitos lutam por reconhecimento e legitimidade na construção do passado.

Intitulado “*A participação dos indígenas Canela no Conflito de Alto Alegre segundo sua oralidade*”, o capítulo 3, concentra-se na análise das memórias orais dos Ramkokamekrá-Canela, compreendidas aqui como fontes históricas legítimas e fundamentais para a reconstrução do episódio sob a perspectiva indígena. Nesse capítulo, busca-se compreender como os Canela elaboram suas auto-representações enquanto sujeitos históricos, quais sentidos atribuem à sua participação no conflito e de que maneira essas narrativas dialogam, tensionam ou se contrapõem às versões hegemônicas consagradas pela historiografia regional.

A partir das entrevistas realizadas em aldeias do município de Fernando Falcão e dos relatos intergeracionais coletados em campo, são discutidos os elementos simbólicos, rituais e identitários presentes na forma canela de narrar o passado, considerando a oralidade como um dispositivo político e epistemológico de produção de memória, resistência cultural e afirmação identitária. Busca-se, assim, mostrar claramente como os Canela constroem uma narrativa que reivindica reconhecimento histórico, problematiza o apagamento de sua presença nos registros oficiais e apresenta o conflito como parte de um processo contínuo de disputas territoriais, culturais e coloniais.

Por fim, o capítulo 4, intitulado “*O produto educacional: proposta e construção*”, apresenta o processo de elaboração do livro paradidático ilustrado desenvolvido como desdobramento desta pesquisa, concebido a partir das narrativas orais coletadas junto aos Ramkokamekrá-Canela. Nesse capítulo, são explicitadas as etapas metodológicas que orientaram a construção do material, desde a definição dos objetivos didático-pedagógicos até a seleção dos conteúdos, das imagens e das estratégias de linguagem que tornam o produto acessível e significativo para estudantes dos anos finais do Ensino Fundamental. O capítulo também discute as escolhas teóricas e metodológicas que embasaram a adaptação das fontes orais para o formato paradidático, problematizando os desafios éticos e epistemológicos envolvidos na transposição de memórias indígenas para um suporte escrito e ilustrado.

O produto educacional é apresentado como uma ferramenta de valorização da memória indígena e de enfrentamento aos silenciamentos históricos ainda presentes no currículo escolar. Assim sendo, o livro busca promover a inserção das narrativas canela no ensino de História local, como parte constitutiva da formação histórica e cidadã dos estudantes. Ao articular história e memória, oralidade e narrativa gráfica, o material se propõe a colaborar para práticas pedagógicas comprometidas com uma educação intercultural, decolonial e sensível às epistemologias indígenas, incentivando o protagonismo discente e o reconhecimento dos povos originários como sujeitos históricos ativos. Assim, o capítulo finaliza a dissertação apontando

caminhos para o uso pedagógico do produto e indicando possibilidades de continuidade da pesquisa em contextos escolares e comunitários.

Por meio desta estrutura, o presente trabalho pretende dar suporte para a construção de uma historiografia mais plural, sensível às vozes silenciadas, comprometida com a justiça histórica e atenta às epistemologias outras que emergem das margens da história oficial. Ao fazer dialogar memória, oralidade e resistência indígena, esta dissertação afirma a centralidade dos povos originários na construção do passado e na disputa pelo presente.

CAPÍTULO 1 - PERSPECTIVAS CULTURAIS E CONFLITOS: a interação dos povos Timbira e Tupi em Barra do Corda.

Este capítulo tem como objetivo analisar as dinâmicas culturais e os conflitos que emergiram do encontro entre os povos Timbira e Tupi em Barra do Corda-Ma⁴, com ênfase nos processos históricos que moldaram suas trajetórias. Serão examinadas, em especial, as práticas culturais, as relações interétnicas e as disputas territoriais, elementos centrais para a compreensão da construção da memória e da identidade desses grupos. A interação entre os povos indígenas e os sertanejos, bem como as relações de poder estabelecidas com agentes externos, será tratada como um fator decisivo na complexa rede de transformações que marcaram a região ao longo do tempo.

Ao revisitar a trajetória dos povos Timbira e Tupi em Barra do Corda, busca-se compreender de que modo a resistência cultural, os conflitos territoriais e as trocas simbólicas contribuíram para moldar a história local, assim como também a identidade coletiva desses grupos. A análise propõe uma valorização das perspectivas indígenas como protagonistas de suas próprias experiências históricas, rompendo com narrativas hegemônicas que, por muito tempo, silenciaram ou distorceram suas vozes.

1.1 Timbira e Tupi em Barra do Corda

Em Barra do Corda, os povos Timbira, são representados pelos Canela, e os Tupi, pelos Tenetehara-Guajajara. Esses grupos são portadores de diferentes técnicas adaptativas, modos de organização social e de expressão simbólica, em suma, de culturas específicas. Diferenciam-se, também, pelos respectivos ambientes ecológicos em que habitam.

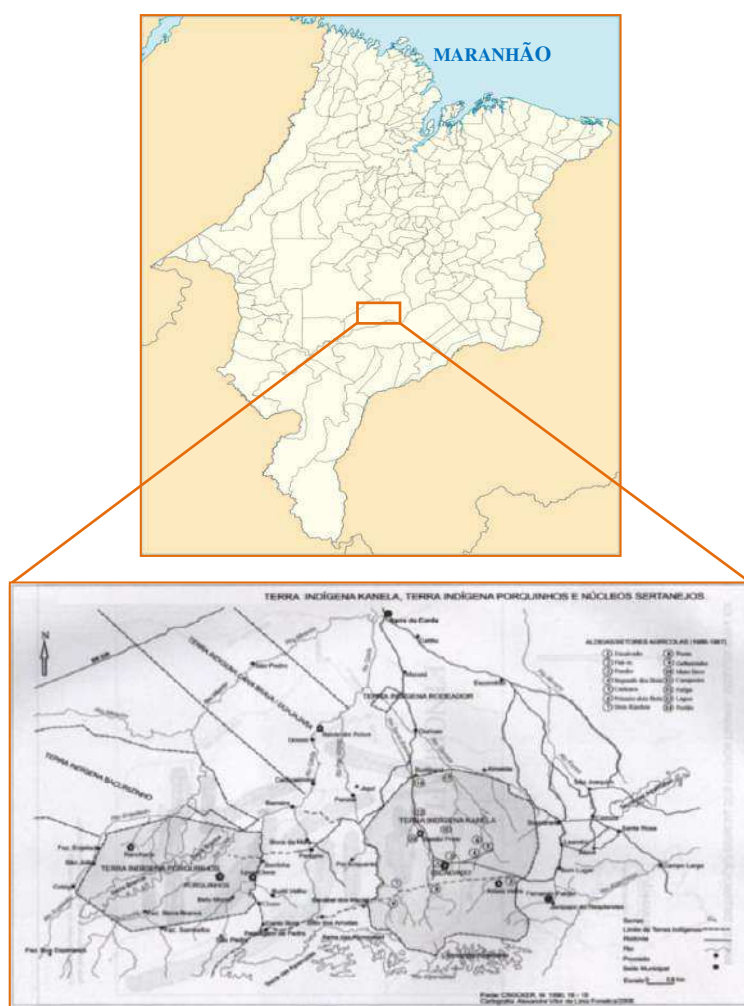
Ao explorar as características desses povos, é proposto que se compreenda como as dinâmicas sociais, culturais e territoriais definiram sua trajetória histórica. Particular atenção será dada ao grupo Rakokamekrá-Canela, que é objeto de estudo desta pesquisa, cuja história e práticas culturais ilustram a complexidade das relações interétnicas e a resistência indígena frente às pressões externas. Essa análise permitirá um entendimento mais profundo sobre a contribuição dos povos indígenas para a formação do sertão maranhense e sua relevância no contexto atual.

1.1.1 Apaniekrá e Rakokamekrá-Canela

⁴ A cidade como coloca Brandes (1994), foi fundada em 03 de maio de 1835 por Manuel Rodrigues de Melo Uchoa. Teve por primeiro nome a designação “Povoado Missão”, que foi elevado, pela Lei nº 343 de 31/05/1854, à categoria de “Vila de Santa Cruz da Barra do Corda”, culminou, em 28/06/1984 pela lei estadual nº 67, sendo elevada à categoria de cidade recebendo o nome de Barra do Corda. Atualmente localiza-se a aproximadamente 462 km de distância da capital do Estado do Maranhão, que em linha reta corresponde a 350 km.

Os povos Timbira, em especial os Apaniekrá e Rakokamekrá-Canela, que anteriormente estavam localizados em Barra do Corda e que, a partir de 1994, passaram a fazer parte do recém-criado município de Fernando Falcão, carregam cosmovisões singulares que moldam suas práticas culturais, organização social e modos de vida comunitária.

Os indígenas Canela, pertencentes ao grupo etnolinguístico Timbira da família Jê, vinculada, por sua vez, ao Tronco Macro-Jê. Possuem uma longa e rica história que ilustra sua resiliência cultural e adaptação frente às mudanças impostas pelas interações com outros povos e com o ambiente ao longo dos séculos. Tradicionalmente, são divididos em dois grupos principais: os Apaniekrá e Rakokamekrá, conhecidos regionalmente como “Canela”. Esses grupos habitam em terras indígenas demarcadas e homologadas: a Terra Indígena Porquinhos (79.520 ha) (Mapa 01) e a Terra Indígena Kanela-Buriti Velho (125.212 ha) (Mapa 01) situadas, respectivamente, a cerca de 150 e a 80 quilômetros da sede municipal de Barra do Corda. Essas terras indígenas se encontram jurisdicionadas aos municípios de Fernando Falcão.



Mapa 01: Terra indígena Kanela Buriti Velho, Terra indígena Porquinhos e Núcleos Sertanejos

Fonte: Crocker, W. 1990 | Cartografia: Elexandre Vitor de Lima Fonsêca/2006

Do ponto de vista da sociedade regional, os Apaniekrá e os Ramkokamekrá são frequentemente percebidos como uma unidade homogênea, uma vez que não são identificadas, por parte dos não indígenas, diferenças linguísticas ou culturais significativas entre os dois grupos, genericamente referidos como “Canela”. A distinção feita pelos habitantes da região baseia-se, predominantemente, em critérios geográficos, a partir dos territórios ocupados por cada povo, o que resulta na diferenciação entre os “Canela do Ponto” (Ramkokamekrá) e os “Canela de Porquinhos” (Apaniekrá), em referência às localidades onde se situam suas principais aldeias.

As origens dos Canela estão profundamente conectadas às raízes culturais dos povos Timbira, como os Krahô e os Pukobjê, que compartilham elementos semelhantes de organização social, práticas cerimoniais e narrativas orais. Curt Nimuendajú (1946), em seus estudos etnográficos, aponta que esses povos possuíam “[...] uma organização comunitária complexa, com estruturas cerimoniais e sistemas de governança que promoviam o equilíbrio social e a coesão dentro das aldeias”.

De acordo com o sociólogo Rodrigues de Sá (2009), o que genericamente se identifica como os Canela é um conjunto formado por diversos pequenos grupos e subgrupos que preservam algumas características semelhantes entre si. São conhecidos como Apaniekrá-Canela que significa “O povo da piranha” e Ramkokamekrá-Canela que significa “os que sempre estiveram aqui”.

Melatti (2012), afirma que os contatos dos Timbiras, grupo do qual os Canela⁵ fazem parte, ocorreram ainda no século XVIII, de forma conflituosa. Como consequência da expansão da frente pastoril foram empurrados ao oeste, adentrando ao interior do Maranhão, onde, ao norte, de acordo com Ribeiro (2002), esses povos também sofreram pressões, fustigados pelas perseguições causadas pela necessidade de mão de obra escrava para plantações de arroz e algodão. Melatti (2012, p.86) ainda expressa que:

Talvez não seja exagero dizer que, após os grandes choques armados do começo do século XIX, a História dos povos timbira é um contínuo definhar que dura até meados do século seguinte. Os remanescentes das diferentes etnias que sobravam após massacres, epidemias, expulsão da terra, iam engrossar a população daquelas que não estavam, temporariamente, enfrentando tais problemas, dando-lhes um reforço na manutenção da cultura timbira.

A análise de Melatti aponta o impacto devastador do contato com a sociedade colonial sobre os povos Timbira, especialmente no Maranhão. De acordo com o autor, essas interações desencadearam um processo lento e contínuo de enfraquecimento demográfico e cultural. No entanto, ele destaca que, apesar das adversidades, os remanescentes das etnias mais afetadas

⁵ Segundo Melatti (2012), “Canela vem a ser a abreviação de Canela Fina, termo que no início do século XIX era aplicado aos ‘Capietrans’. O último termo, hoje não mais usado, referia-se aos Ramkokamekrá”

buscavam refúgio junto a outros grupos Timbira que, naquele momento, enfrentavam menores pressões. Essa migração interna entre as etnias funcionava como uma estratégia de resistência e preservação cultural, permitindo a continuidade de elementos da identidade coletiva timbira mesmo em contextos extremamente adversos.

Crocker (2009) relata que o contato dos Canela com os não indígenas ocorreu por volta de 1710. Contudo, foi somente em 1941 que o Serviço de Proteção ao Índio (SPI)⁶, estabeleceu um posto de administração junto aos Canela. Durante esse intervalo de tempo, há diversas referências aos Canela, que foram frequentemente alvo de ações das políticas indigenistas tanto no período do Império brasileiro quanto na República. Pesquisas que realizei no Arquivo Público do Estado do Maranhão torna público, nos livros de registros de correspondências entre os presidentes da Província do Maranhão e diversas autoridades, no códice de objetos diversos de 1827 a 1873, vários ofícios nos quais os presidentes da província faziam menções aos Canela.

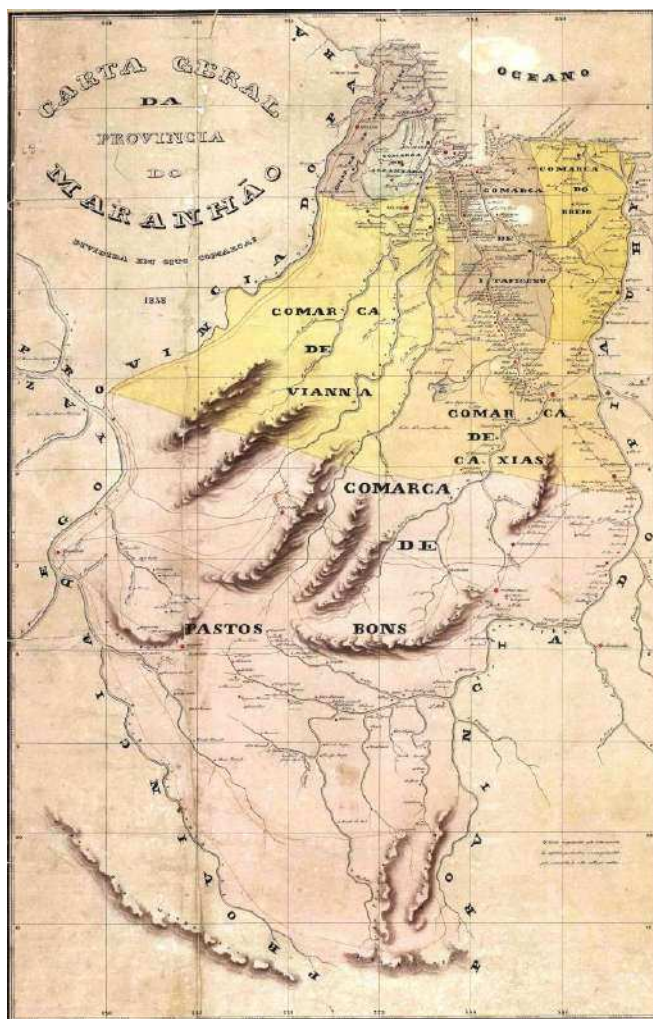
Em documento publicado pelo Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM, 1832, fl. 183, Livro 05), encontra-se o teor de uma correspondência enviada pelo presidente da então Província do Maranhão ao tenente Manoel das Chagas Pereira de Brito, nomeando-o para a direção dos “índios” da nação Canela. Na correspondência, determinava-se que o tenente deveria instruí-los nos preceitos da civilização e da religião católica. No verso da mesma folha (fl. 183v), há um ofício, também datado de 4 de agosto de 1832, no qual o presidente da Província comunica ao capitão-mor Antônio Rebelo Bandeira que a direção dos “índios” da nação Canela foi confiada ao tenente Manoel das Chagas Pereira de Brito, ordenando ainda que o capitão-mor prestasse auxílio ao tenente, caso necessário. Posteriormente, em outro registro do APEM (1833, fl. 45, Livro 06), consta um ofício do presidente da Província dirigido ao Sr. Raimundo, vigário da vila de Pastos Bons⁷, ordenando que entregasse ao capitão-mor Antônio Rebelo Bandeira os ornamentos destinados à catequese dos “índios” Canela. Este ofício é datado de 25 de maio de 1833.

No ano seguinte, em 1834, conforme registro do APEM (1834, fls. 222v-223, Livro 06), um ofício do presidente da Província é dirigido a Raimundo Filipe Lobato, nomeando Luís Domingues Lopes como chefe dos “índios” Canela no local denominado Alpercatas, situado na

⁶ Órgão criado em 1910 para intermediar as relações entre o Estado brasileiro e os povos indígenas. Foi extinto em 1967, sendo substituído pela Fundação Nacional do Índio (hoje Fundação Nacional dos Povos Indígenas – FUNAI).

⁷ Pastos Bons, localizada no sul do Maranhão, é uma das localidades mais antigas do estado, com origem no processo de ocupação do sertão maranhense por criadores de gado provenientes da Bahia e de Pernambuco por volta de 1764. Com mais de 260 anos de história, a localidade destacou-se como importante núcleo de colonização no interior da província. Durante o período imperial, Pastos Bons assumiu papel estratégico na organização administrativa da região centro-sul do Maranhão, funcionando como sede de comarca e abrangendo uma vasta área territorial que incluía espaços que hoje correspondem aos municípios de Grajaú, Barra do Corda e Fernando Falcão. Em razão dessa centralidade administrativa, muitos documentos oficiais, como as correspondências do presidente da Província do Maranhão, eram direcionados à vila de Pastos Bons, responsável pela administração de amplas áreas do sertão, incluindo territórios tradicionalmente habitados pelos povos indígenas Canela.

vila de Pastos Bons. O documento está datado de 30 de julho de 1834. Já no Livro 09, fl. 19, da mesma instituição, consta um ofício de 20 de junho de 1837, no qual o presidente da Província do Maranhão ordena ao encarregado da Tesouraria Peculiar a entrega de 565 mil réis a Ignácio José de Melo, destinados à compra de gêneros para os indígenas Canela de Barra do Corda.



Mapa 02: Carta geral da província do Maranhão dividida em oito comarcas (1838).

Fonte: Fundação da Biblioteca Nacional

As dinâmicas de contatos com não indígenas desencadearam grandes transformações na vida dos Canela, que enfrentaram múltiplas ameaças à sua autonomia e territorialidade. Contudo, eles demonstraram notável capacidade de adaptação e resistência, utilizando estratégias para preservar suas tradições. William Crocker (1990, p.97) afirma que “[...] os Canelas não somente resistiram aos esforços de aculturação, mas também desenvolveram formas criativas de negociar sua sobrevivência cultural e social em meio a crescentes pressões externas”.

Este povo, de fato, mantém sua cultura viva e dinâmica. A aldeia é bem estruturada e cuidada nos mínimos detalhes para aparecer o círculo bem delineado. A manifestação cultural, expressada com festas e rituais, permeia a vida deste povo que, como todos os Timbira, encontra sua força de resistência na tradição cultural, que regula o

relacionamento de cada indivíduo com a natureza e com a sociedade na qual vive. (CIMI 1988, p.82)

Ao longo do século XX, as políticas indigenistas implementadas no Brasil introduziram novos desafios para os Canela, frequentemente limitando sua autonomia e promovendo modelos de integração que desconsideravam suas tradições culturais. Apesar dessas adversidades, os Canela continuaram a afirmar sua identidade por meio de práticas culturais, rituais e narrativas orais. A criação do município de Fernando Falcão em 1994, que incorporou territórios anteriormente vinculados a Barra do Corda, trouxe novas dinâmicas à relação dos Canela com seu território. Esse evento reafirmou a importância de sua luta por direitos territoriais e preservação cultural, em um contexto marcado por disputas fundiárias e pressões externas.

No entanto, os Canela, tem revelado sua capacidade de adaptação e resistência diante das adversidades históricas. Mesmo em face das tentativas de aculturação e dos desafios impostos pela colonização e pelo avanço da sociedade envolvente. A transmissão intergeracional de seus saberes não se limita à preservação de memórias, mas atua como uma ferramenta de reafirmação identitária, permitindo que o grupo mantenha sua coesão social e cultural.

Reconhecer os Canela como protagonistas históricos implica romper com as narrativas tradicionais que frequentemente os retrataram de forma marginal ou estereotipada. Essa perspectiva permite enxergar sua história como um processo dinâmico, em que resistências e adaptações são elementos centrais. Segundo Carneiro da Cunha (1992, p. 127) “[...] os indígenas não são apenas vítimas, mas sujeitos de sua história”. Carneiro da Cunha desafia a perspectiva tradicional, argumentando que os indígenas possuem agência histórica, ou seja, eles não são simplesmente espectadores dos processos que os afetam, mas também atores que moldam sua trajetória de vida, resistem, recriam suas culturas e influenciam as dinâmicas políticas e sociais em que estão inseridos. Isso inclui estratégias de adaptação, alianças com colonizadores em certos contextos e resistências ativas contra a opressão.

Os Canela além de enfrentarem as imposições coloniais, também encontraram maneiras de negociar sua existência dentro de um contexto de mudanças drásticas, preservando elementos essenciais de sua cultura. Dado isso, a trajetória dos Canela exemplifica a importância de considerar os povos indígenas como atores ativos e indispensáveis na construção de uma história mais plural e inclusiva.

Tanto o etnólogo Curt Nimuendajú quanto o antropólogo William Crocker são referências centrais para a compreensão das complexidades socioculturais dos povos Canela, devido à profundidade teórica e à abrangência empírica de seus estudos. Nimuendajú, com sua ampla experiência de campo e seu olhar atento às especificidades das sociedades indígenas brasileiras, documentou aspectos fundamentais da organização social, das práticas rituais e das

cosmovisões dos povos Timbira, incluindo os Canela. Em sua obra *The Eastern Timbira*, ele destaca a relação singular desses grupos com o território, bem como a estrutura social baseada em princípios de reciprocidade, solidariedade e partilha, traços distintivos em relação aos povos indígenas. Seu trabalho é amplamente reconhecido pela precisão etnográfica, pela riqueza descritiva e pela sensibilidade em registrar as nuances culturais desses povos.

William Crocker, por sua vez, dedicou décadas de sua carreira ao estudo dos Canela, realizando um dos levantamentos mais detalhados sobre suas práticas culturais, vida cotidiana e rituais. Em obras como “*Os Canelas: Parentesco, Ritual e Sexo em uma Tribo da Chapada Maranhense*”, Crocker analisou como a organização social dos Canela é fundamentada em laços comunitários profundos, expressos por meio de danças cerimoniais, ritos de iniciação e práticas de compartilhamento de recursos. Ele também explorou a resiliência desses povos diante das pressões externas, como a expansão colonial e as políticas indigenistas, enfatizando como os Canela souberam adaptar-se às mudanças sem perder de vista seus valores culturais fundamentais.

Juntos, os trabalhos de Nimuendajú e Crocker fornecem uma base indispensável para compreender os Canela em toda sua complexidade, desde suas práticas cotidianas até suas estratégias de resistência cultural. Eles representam abordagens complementares: enquanto Nimuendajú trouxe uma visão ampla e comparativa sobre os povos Timbira, contextualizando os Canela em relação a outros grupos, Crocker estudou a vida dessa comunidade específica, oferecendo um retrato íntimo e detalhado de suas tradições e modos de vida. Esses estudos são além de um registro histórico, também um testemunho da riqueza cultural dos Canela, ajudando a iluminar aspectos cruciais de sua história e de sua cooperação para o patrimônio cultural do Brasil.

William Crocker (2009, p.85), também faz observações quanto à organização social dos Timbira, [...] “a vida dos Canela é marcada por um sistema de cooperação que permeia todas as esferas da comunidade. Desde a construção das moradias até os grandes rituais cerimoniais, tudo é realizado de maneira coletiva, reforçando a ideia de que a sobrevivência depende da união de todos.”

Desde as atividades cotidianas, como a construção das moradias e o plantio nas roças comunitárias, até os grandes eventos cerimoniais, cada membro da comunidade desempenha um papel essencial, auxiliando para o bem-estar coletivo. Esse senso de interdependência fortalece os laços sociais e garante a transmissão de valores fundamentais, como a solidariedade, o respeito mútuo e a preservação das tradições.

As aldeias Canela são estruturadas em torno de um pátio central que, para além de um espaço físico de encontro, representa simbolicamente o núcleo da vida comunitária. Esse pátio é

o verdadeiro coração da aldeia: é nele que se realizam reuniões para decisões políticas, rituais cerimoniais e celebrações que fortalecem os laços do grupo. Durante os rituais, como danças e cantos coletivos, o pátio transforma-se em um espaço sagrado, impregnado de significados.

Além de seu papel cerimonial, o pátio também é um espaço de aprendizado intergeracional, onde os mais velhos transmitem histórias, saberes e valores às novas gerações, assegurando a continuidade cultural dos Canela. Essa centralidade, física e simbólica, expressa a essência da organização social do grupo, fundada em uma visão de mundo que valoriza o coletivo como fundamento da sobrevivência e da preservação da identidade.

A cosmovisão⁸ dos Timbira é expressa, sobretudo, em seus rituais, Nimuendajú descreve com riqueza de detalhes os rituais de iniciação: “As cerimônias de iniciação são um marco na vida dos jovens Timbira, simbolizando sua transição para a vida adulta. Essas cerimônias envolvem cânticos que narram as histórias dos ancestrais, danças que representam os ciclos da natureza e oferendas que conectam os vivos aos mortos” (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 89). Esses rituais demonstram como os Timbira integram a história, a cultura e a natureza em práticas que consolidam sua identidade coletiva.

William Crocker (1990, p.116), por sua vez, enfatiza a importância dos rituais na manutenção das estruturas sociais e culturais. Ele relata que:

As danças cerimoniais e os cânticos dos Canela são expressões culturais; como são também ferramentas pedagógicas que transmitem conhecimentos e valores às novas gerações. Ao mesmo tempo, essas práticas reafirmam o papel de cada membro dentro da comunidade, criando uma rede de interdependência e solidariedade.

Essa perspectiva deixa transparecer como os rituais desempenham um papel central na preservação das tradições e na adaptação dos Timbira às mudanças externas. Nimuendajú aponta que “[...] a ausência de uma tradição escrita entre os Timbira é compensada pela riqueza de suas narrativas orais, que são transmitidas de geração em geração. Essas histórias não somente registram eventos do passado, mas também orientam decisões no presente e reforçam a conexão com o território” (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 110). Essa tradição oral é uma forma de resistência cultural, que desafia o apagamento histórico frequentemente imposto por narrativas externas.

Crocker (1990, p. 234) complementa essa análise ao destacar que “os Canela possuem uma memória coletiva que é continuamente recriada em seus rituais e narrativas orais. Essa memória não é estática, mas dinâmica, adaptando-se às circunstâncias contemporâneas enquanto preserva os elementos fundamentais de sua identidade cultural”. Crocker destaca que os Canela possuem uma memória coletiva que é continuamente recriada em seus rituais e narrativas orais, demonstrando que essa memória não é fixa ou imutável, mas sim um processo dinâmico que se

⁸ Conjunto de crenças e concepções de mundo que orientam a vida de um povo. Entre os povos indígenas, a cosmovisão envolve a relação com os ancestrais, os espíritos da floresta e o equilíbrio com a natureza.

adapta às mudanças históricas e às pressões externas. Esse aspecto é crucial para compreender como os Canela ressignificam sua participação no Conflito de Alto Alegre, pois a forma como esse evento é lembrado e transmitido ao longo das gerações não segue uma linearidade absoluta, mas se transforma de acordo com as circunstâncias políticas e sociais. Assim, a preservação dessa memória, mesmo que marcada por silenciamentos e omissões estratégicas, indica a resiliência dos Timbira diante da colonização e da modernidade.

Correspondentemente, Pollak (1992) complementa essa discussão ao argumentar que a memória, embora pareça ser um fenômeno individual, deve ser entendida como um processo coletivo e social, submetido a flutuações, transformações e reconstruções constantes. Isso é particularmente evidente na forma como os Canela lidam com sua participação na repressão aos Guajajara. A ausência de registros explícitos e a relutância em discutir esse episódio não significam um simples esquecimento, mas sim um mecanismo de negociação identitária. A depender do contexto, essa memória pode ser ativada, reformulada ou silenciada, demonstrando que a lembrança do passado está intrinsecamente ligada às necessidades e pressões do presente.

A priori, a memória parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa. Mas Maurice Halbwachs, nos anos 20-30, já havia sublinhado que a memória deve ser entendida também, ou sobretudo, como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes. (POLLAK 1992, p.201).

A investigação dessa mutação da memória e das variáveis que influenciam a construção da narrativa Canela sobre o Conflito de Alto Alegre é o que este trabalho acadêmico se propõe a discutir. Ao compreender como a memória é reconstruída e reinterpretada ao longo do tempo, é possível analisar de que maneira os Canela negociam sua identidade coletiva, conciliando o passado com os desafios políticos e sociais do presente.

1.1.2 Tenetehara/Guajajara

Os Tenetehara/Guajajara representam um dos grupos indígenas mais populosos do Brasil atualmente, com uma presença predominante no estado do Maranhão, sendo também no momento da chegada do colonizador um dos povos indígenas com maior contingente populacional. Segundo Coelho (2002, p. 66), “[...] eles vivem espalhados no Maranhão em várias áreas, todas demarcadas e homologadas”.

Os Tenetehara englobam dois grupos principais: os Guajajara e os Tembé. Na região de Barra do Corda, é mais comum que sejam identificados como “Guajajara” ou simplesmente “Guaje”. Eles falam a língua tenetehara, pertencente à família linguística tupi-guarani que, em sua própria designação, é chamada de ze’egete, expressão que significa “a fala boa”. Quanto à identidade coletiva, autodenominam-se Tenetehara, termo que traduzem como “gente

verdadeira” ou “seres humanos autênticos”. Apesar dessa autodesignação, o etnônimo “Guajajara” tornou-se mais difundido no uso cotidiano e acadêmico, resultado sobretudo das classificações e registros produzidos por agentes externos, como colonizadores, missionários e pesquisadores. Essa dupla nomenclatura sinaliza aspectos de sua identidade cultural, assim também como as dinâmicas de contato interétnico que marcaram sua história e começaram a influenciar a percepção desse povo por parte da sociedade envolvente (DINIZ; CARDIA, 1979; WAGLEY; GALVÃO, 1961).

A atual demarcação das terras indígenas dos Guajajara é fruto de uma longa e complexa trajetória, marcada por interações, tensões e conflitos atravessados por disputas de poder ao longo de décadas. Esse processo histórico comprova a resistência contínua dos Guajajara diante dos inúmeros desafios impostos por diferentes setores da sociedade brasileira, interesses econômicos, religiosos, políticos e sociais que, com frequência, ameaçaram seus direitos territoriais.

Ao longo dos anos, os Guajajara protagonizaram uma luta incansável pela garantia de um território próprio, enfrentando tanto pressões externas quanto conflitos internos, mas sempre reafirmando sua identidade cultural e o profundo vínculo ancestral com suas terras. Essa resistência persistente expõe uma busca por justiça e o empenho pela preservação de sua sobrevivência física, cultural e espiritual diante das adversidades históricas e contemporâneas.

As Terras Indígenas habitadas pelos Guajajara estão situadas no estado Maranhão, nas regiões dos rios Pindaré, Grajaú, Mearim e Zutiua. São cobertas pelas florestas altas da Amazônia e por matas de cerradão, mais baixas, sendo estas matas de transição entre as florestas amazônicas e os cerrados. Historicamente, os Tenetehara já habitavam extensas áreas ao longo dos rios Pindaré, Zutiua e Mearim, no Maranhão. O contato aconteceu durante as expedições e missões jesuíticas na região no século XVII. A partir do final do século XVIII e início do seguinte, expandiram seu território para as regiões dos rios Grajaú e Mearim, onde se estabeleceram pouco tempo antes da chegada dos não-indígenas, disputando com vários grupos Timbira as áreas de caça. Esses encontros trouxeram transformações profundas, como a introdução de novas práticas agrícolas, a pressão pela adoção do cristianismo e a exploração de suas terras.

Quadro 01 Terras indígenas do povo Guajajara.

Terras Indígenas	Municípios	Extensão (ha)
Araribóia	Amarante, Grajaú, Santa Luzia	413.288
Bacurizinho	Grajaú	82.432

Cana-Brava	Barra do Corda, Grajaú e Jenipapo dos Vieiras	137.329
Caru	Bom Jardim	172.667
Governador	Amarante	41.644
Krikatí	Amarante, Montes Altos, Sítio Novo	146.000
Lagoa Comprida	Barra do Corda	13.198
Morro Branco	Grajaú	49
Rio Pindaré	Bom Jardim, Monção	15.002
Rodeador	Barra do Corda	2.319
Urucu-Juruá	Grajaú	12.697

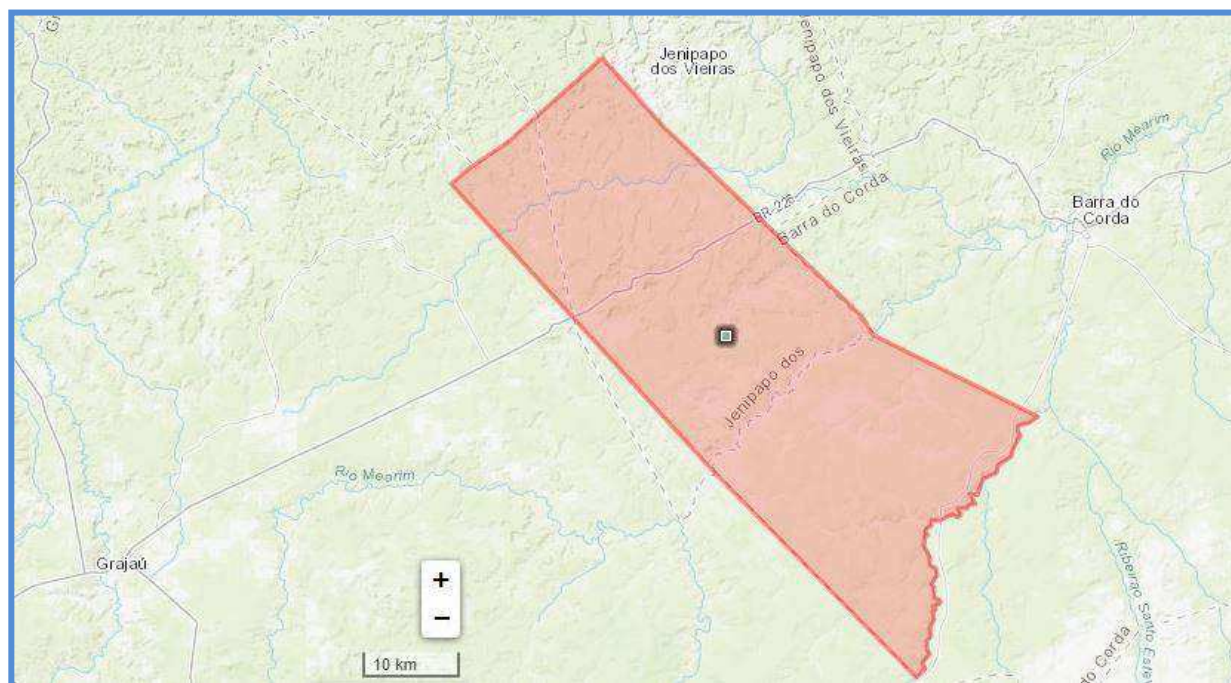
Fonte: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA).

Cada uma dessas T.I possui especificidades em relação à sua extensão e municípios onde estão localizadas. A Terra Indígena Araribóia, por exemplo, é uma das maiores, abrangendo 413.288 hectares nos municípios de Amarante, Grajaú e Santa Luzia. Já a Terra Indígena Bacurizinho concentra-se exclusivamente em Grajaú, com uma área de 82.432 hectares, demonstrando a diversidade territorial presente no estado. Essas terras representam a proteção do território indígena, e ainda se configuram como áreas de rica biodiversidade.

Uma das mais importante Terra Indígena Guajajara é a T.I Cana-Brava (Mapa 03), que abrange Barra do Corda, Grajaú e Jenipapo dos Vieiras, com uma extensão de 137.329 hectares. A Terra Indígena Cana Brava desempenha um papel crucial na preservação da cultura e do modo de vida tradicional dos Guajajara, proporcionando o espaço necessário para suas práticas agrícolas, espirituais e comunitárias. A Terra Indígena Cana Brava é reconhecida oficialmente, o que garante sua proteção legal. Contudo, a região enfrenta desafios constantes relacionados à exploração ilegal de recursos naturais, conflitos fundiários e desmatamento, ameaças que impactam tanto o meio ambiente quanto a integridade dos povos indígenas que ali vivem. Apesar dessas adversidades, os Guajajara da região têm mantido uma resistência ativa em defesa de seu território, lutando pela preservação de seus direitos e tradições culturais.

Os Tenetehára-Guajajara destacam-se como um dos povos indígenas mais estudados no Brasil, particularmente por sua rica tradição cultural e os processos históricos de resistência e adaptação que enfrentaram ao longo dos séculos. As análises realizadas por Eduardo Galvão (1996) e Cláudio Zannoni (2002) oferecem incrementos fundamentais para a compreensão da complexidade social e cultural desse grupo, abordando desde aspectos cotidianos até suas narrativas míticas e organização social.

Mapa 03: Terra Indígena Cana Brava (Guajajara)



Fonte: Instituto Socioambiental (ISA).

Eduardo Galvão (1996), em seus “*Diários Tenetehára*”, utiliza relatos etnográficos coletados em campo para documentar os modos de vida desse povo. Seu trabalho corrobora com a relevância da tradição oral e do cotidiano como pilares da identidade cultural Tenetehára. Através de descrições detalhadas, Galvão ressalta a maneira como os Tenetehára se organizam em suas aldeias, preservando práticas ancestrais, ao mesmo tempo em que dialogam com as mudanças impostas pela interação com a sociedade envolvente.

A organização social dos Tenetehára é moldada tanto pelas tradições herdadas de seus antepassados quanto pelas adaptações impostas pelas mudanças no entorno. A resistência cultural, manifestada em rituais e práticas cotidianas, não se dá de forma isolada, mas em diálogo constante com as transformações políticas e sociais que impactam suas comunidades (GALVÃO, 1996, p. 98).

Essa análise mostra a tensão entre a persistência cultural e as transformações resultantes do contato interétnico, apontando que essas dinâmicas configuram uma cultura em constante reconstrução. Já Cláudio Zannoni (2002), em “*Mito e sociedade Tenetehara*”, explora as narrativas míticas como elementos centrais na compreensão da estrutura social e dos valores culturais do grupo. Segundo o autor:

Os mitos Tenetehára não são apenas histórias do passado, mas um instrumento de organização do presente. Eles traduzem os conflitos, tensões e valores que moldam as relações sociais, ao mesmo tempo em que oferecem uma base para a resistência simbólica e cultural. O mito age como uma ponte entre a memória coletiva e as práticas cotidianas (ZANNONI, 2002, p. 145).

Zannoni argumenta que os relatos míticos dos Tenetehára vão muito além de simples expressões culturais: constituem verdadeiras ferramentas de preservação e fortalecimento da identidade desse povo. Diante das intensas pressões externas que buscam desestabilizar ou assimilar suas tradições, os mitos operam como mecanismos de resistência ativa, articulando-se de forma profunda com as práticas sociais, políticas e religiosas da comunidade.

Esses relatos são constantemente reinterpretados, funcionando como um alicerce simbólico que sustenta a coesão social e orienta decisões tanto no cotidiano quanto em contextos de enfrentamento. Por meio dos mitos, os Tenetehára atualizam seu repertório cultural, integrando memórias ancestrais às demandas contemporâneas, reafirmando, assim, sua autonomia e resiliência frente às transformações impostas pelo contato com o mundo externo. Como observa Zannoni⁹ (2002), os mitos evocam o passado, se projetam sobre o presente e o futuro, moldando e renovando a dinâmica das relações internas e externas da comunidade.

A organização social dos Tenetehára-Guajajara, diferentemente dos Canela, estrutura-se em múltiplas aldeias espalhadas pelo território. Na Terra Indígena (T.I.) Cana Brava, por exemplo, onde vivem mais de 10 mil pessoas, existem cerca de 100 aldeias distribuídas ao longo da reserva, sendo que a maioria delas está situada às margens da BR-226 (IBGE, 2023). Ao longo do tempo, o formato das aldeias também passou por mudanças significativas. Segundo Carvalho (1987, p. 07), no passado, essas aldeias eram pequenas e temporárias, sendo frequentemente transferidas. Atualmente, elas se tornaram permanentes, e sua disposição varia entre aldeias alongadas (ao longo de estradas), circulares ou quadrangulares. Algumas são formadas por uma única família, enquanto outras podem abrigar mais de 400 pessoas. As casas, tradicionalmente construídas com materiais regionais, seguem o modelo camponês, sendo ocupadas, na maioria dos casos, por famílias nucleares.

A organização familiar e social dos Guajajara também possui características distintas. O sistema matrilocal é um exemplo dessa estrutura, na qual o genro passa a residir na casa da sogra, incorporando-se à família da esposa. Como destaca Carvalho (1987, p. 06):

Os Guajajara normalmente trabalham para si e para a família do sogro, que por sua vez é 'obrigado' a manter o genro e sua família. O sistema familiar é matrilocal, ou seja, o genro vai morar junto com a sogra, incorporando-se à família da mulher e às vezes numa casa construída ao lado da casa do sogro.

Essa forma de organização social contrasta com a dos Canela, cuja estrutura aldeã apresenta um padrão mais centralizado e interdependente, com forte ênfase nos laços comunitários e na preservação de uma identidade coletiva mais rígida. Essa diferença estrutural

⁹ A combinação das perspectivas de Galvão (1996) e Zannoni (2002) permite uma análise abrangente dos Tenetehára-Guajajara, conectando os aspectos materiais e simbólicos de sua existência. Enquanto Galvão lança luz sobre a vida prática e os desafios enfrentados no dia a dia, Zannoni explora as dimensões intangíveis que sustentam a coesão social e a identidade do grupo.

evidencia modos distintos de adaptação e resiliência, nos quais memórias, sistemas sociais e formas de ocupação do território são continuamente reconfigurados para enfrentar os desafios impostos tanto pelo contato com a sociedade não indígena quanto pelas dinâmicas internas próprias de cada povo.

A organização política dos Guajajara caracteriza-se por uma liderança descentralizada, na qual cada aldeia possui seu próprio cacique ou capitão. No entanto, essa estrutura não é rígida, e em algumas comunidades, pode haver mais de um líder, resultado das rivalidades entre famílias extensas. A autoridade dos caciques não é absoluta, pois sua influência depende de fatores como prestígio, experiência e aceitação pela comunidade. Além disso, alguns caciques tentam expandir seu poder para aldeias vizinhas, mas essa liderança é frequentemente contestada, podendo ser substituída se perder o apoio da comunidade.

Essa fluidez da liderança política entre os Guajajara contrasta com a visão externa sobre a figura do cacique, muitas vezes interpretada como um governante supremo da aldeia. Como explica Zannoni (1953, p.98):

Não é raro, especialmente em algumas aldeias maiores, que haja várias famílias extensas. Nesse caso, cada chefe exerce o poder de acordo com seu prestígio frente ao seu e aos outros grupos familiares. A figura do 'capitão', à qual os regionais dão suma importância, acreditando ser ele o chefe supremo da aldeia, ou até de todos os grupos da região, nada mais é do que uma invenção da época colonial.

Zannoni expõe como a liderança entre os Guajajara é frequentemente mal interpretada pelos não indígenas, que atribuem aos caciques uma autoridade centralizada que não corresponde à realidade sociopolítica indígena. A noção do capitão como governante absoluto tem raízes na colonização, quando os europeus impuseram uma estrutura hierárquica para facilitar o controle sobre os povos indígenas. Na prática, entretanto, a liderança Guajajara é fragmentada, dinâmica e baseada na construção de alianças internas, o que reflete um modelo de governança flexível e adaptável às necessidades da comunidade.

A principal atividade de subsistência dos indígenas Guajajara é a lavoura. Algumas aldeias têm grandes roças comunitárias preparadas para projetos comunitários. Cada família coopera para o trabalho conjunto, criando um sistema de interdependência que garante a sobrevivência e a harmonia do grupo. Cada uma participa das etapas de preparo, plantio e colheita, dando aporte para o trabalho conjunto de forma solidária e organizada. Além disso, o trabalho comunitário serve como um espaço de aprendizagem intergeracional, onde os mais velhos transmitem saberes tradicionais às novas gerações, garantindo a continuidade de suas práticas agrícolas e fortalecendo sua identidade cultural. “ O artesanato, também é uma atividade de grande importância para a subsistência deste povo”. (CIMI 1988, p.50)

Assim, o espaço comum das aldeias Tenetehara torna-se um eixo simbólico em torno do qual a vida comunitária se organiza. Essa característica orienta suas práticas de manejo da terra, caça e uso de plantas medicinais, sempre pautadas pelo respeito e pela sustentabilidade. Eduardo Viveiros de Castro afirma que "para os povos Tupi-Guarani, como os Tenetehara, a floresta não é um espaço neutro, mas um espaço repleto de subjetividades e relações. A interação com os seres da floresta é sempre mediada por respeito e cuidado, reconhecendo sua agência e seu lugar no equilíbrio do mundo" (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 93).

Diante dos desafios históricos decorrentes do contato prolongado com a sociedade regional e os efeitos da colonização. Apesar da pressão exercida ao longo dos séculos para a assimilação cultural, os Guajajara preservam elementos essenciais de sua identidade, segundo CIMI (1988, p.50) "Apesar de muitos anos de contato com os regionais, os Guajajara mantêm ainda muito de sua cultura, principalmente a língua, um dos elementos mais importantes, da qual fazem uso diariamente em suas aldeias, só recorrendo à portuguesa no relacionamento com os regionais". A persistência dos Guajajara em manter sua língua e práticas culturais considera a importância da autodeterminação e da resistência frente a um contexto de marginalização. Além disso, o uso diário da língua fortalece sua função como veículo de memória coletiva, espiritualidade e organização social, aspectos que são cruciais para a manutenção da identidade do povo Guajajara.

1.2 Relações interétnicas na região de Barra do Corda.

As relações interétnicas na região de Barra do Corda são marcadas por uma dinâmica complexa de cooperação, conflito e adaptação. Essas interações, moldadas por questões territoriais, culturais, religiosas e econômicas, mostram processos de negociação e resistência ao longo do tempo. A convivência entre esses grupos gerou trocas culturais e tensões que moldaram a história regional. A compreensão dessas relações desmistifica estereótipos e destaca a agência dos povos indígenas na formação do sertão maranhense, enfatizando a importância de uma abordagem educativa que valorize a pluralidade dessas experiências históricas.

O território, elemento central da identidade cultural dos indígenas, foi frequentemente foco de conflitos com os sertanejos. Segundo Nimuendajú (1946), "[...] para os povos Timbira, a terra é além de um recurso material; um componente essencial de suas estruturas sociais, cosmológicas e econômicas". Essa concepção contrasta com a visão utilitarista dos sertanejos, cujas invasões geraram disputas intensas, sobretudo no Maranhão, onde os Tenetehara e os Canela enfrentaram as consequências da expansão agrícola e pecuária.

William Crocker (1990) observa que os Canela desenvolveram uma resiliência notável ao longo de sua história, especialmente no enfrentamento de ameaças externas: "A estrutura

social Canela, profundamente enraizada em práticas comunitárias e rituais, serviu como um mecanismo para manter a coesão e a identidade em tempos de crise”. (CROCKER, 1990, p.63) Da mesma forma, os Tenetehara/Guajajara, mesmo impactados pelas mudanças culturais, preservaram elementos fundamentais, como sua língua e práticas xamânicas (WAGLEY E GALVÃO, 1961, p.115).

As interações com os sertanejos também resultaram em intercâmbios culturais e alianças temporárias. Diniz e Cardia (1979, p.52) apontam que “[...] a convivência interétnica, embora frequentemente marcada por tensão, produziu momentos de cooperação, como em situações de resistência a grandes empreendimentos que afetaram tanto indígenas quanto pequenos agricultores”. Contudo, tais colaborações eram muitas vezes efêmeras, dissolvendo-se diante de interesses divergentes.

Dessa forma, essas interações foram historicamente influenciadas pelos impactos da colonização, que resultaram em estratégias de sobrevivência e resistência por parte dos povos indígenas. Conflitos e momentos de cooperação limitada apontam tanto os desafios enfrentados pelos Canela e Tenetehara/Guajajara quanto sua resiliência diante da pressão de grupos não indígenas. Essa interação ocorre de forma contínua, intensa e diversificada, especialmente em razão do evento histórico “O Massacre de Alto Alegre” que ainda é amplamente recordado pelos envolvidos. Durante a primeira metade do século XX, os “não-indígenas” tendiam a manter uma relação mais cordial com os Canela, em função de seu apoio à sociedade regional de Barra do Corda em 1901, quando atuaram contra os Tenetehara-Guajajara. No entanto, [...] “essa dinâmica se transformou nos anos 1960, devido aos movimentos realizados pelos Canela, que resultaram em seu deslocamento, ainda que temporário, das terras que ocupavam”¹⁰(RODRIGUES DE SÁ, 2009, p.163).

Por muito tempo, as narrativas sobre os indígenas foram escritas a partir do ponto de vista externo, ignorando como esses povos se veem e entendem sua própria realidade. Essa

¹⁰ Entre janeiro e julho de 1963, os Ramkokamekrá-Canela protagonizaram um movimento sócio-religioso (dito “messiânico”) em resposta às pressões e conflitos com os “sertanejos” (criadores e camponeses) decorrentes da expansão pastoril sobre seu território, que restringiu caça, destruiu roças e intensificou interferências nas aldeias. Liderado pela profetisa Kee-khwei (“Maria Castelo”), o movimento anunciava, por revelações atribuídas a Aukhé, uma inversão de papéis: os Canela teriam cidades, riqueza e tecnologia, enquanto os “civilizados” voltariam à vida de mato. O desfecho foi trágico: a profecia da “criança sagrada” não se cumpriu como esperado, e a escalada de tensões (incluindo roubos de gado interpretados como direito divino) culminou em ataques armados de sertanejos à aldeia, com incêndios, mortos e feridos. O episódio pode ser compreendido como resistência simbólica e prática e, ao mesmo tempo, como estratégia de adaptação cultural diante de assimetrias de poder e desestruturação socioeconômica provocadas pela interação interétnica.

Dentre os sertanejos que participaram desse episódio estava meu avô, Messias Alves Cavalcante, que por diversas vezes me relatou suas memórias sobre o ocorrido. Esses relatos atravessaram muitos anos da minha vida, iniciando ainda na infância. Uma das últimas vezes em que conversamos sobre o assunto foi durante minha graduação, período em que cheguei a cogitar desenvolver minha monografia sobre esse movimento, conhecido pelos sertanejos como a “Guerra dos Índios”. No entanto, não foi possível concretizar essa intenção à época.

lacuna de escuta ativa e respeitosa perpetua uma visão unilateral, que negligencia a riqueza das culturas indígenas e suas perspectivas sobre as relações com a sociedade regional.

Para compreender a realidade dos povos indígenas, é imprescindível dar espaço à sua voz, permitindo que compartilhem suas experiências, lutas e perspectivas sobre como são tratadas e percebidas. Bem mais do que vítimas de um sistema que muitas vezes os marginaliza, eles são protagonistas de histórias de resistência, adaptação e reinvenção. Ouvi-los é considerar sua humanidade plena, suas demandas e sua visão de mundo, desafiando estereótipos muitas vezes perpetuados por uma perspectiva colonial. O sociólogo Rodolpho Rodrigues de Sá (2009, p.161), descreve um episódio marcante durante sua pesquisa com os indígenas Canela, no qual foi possível observar como eles percebem e interpretam o tratamento recebido da sociedade regional de Barra do Corda. O autor relata que:

Durante o mês de janeiro de 2009 foi realizado em Barra do Corda um curso de magistério para os professores que lecionam nas aldeias indígenas do Estado do Maranhão. Assim se encontravam nesta cidade diversos “índios”, inclusive aqueles que naquele momento lecionavam na Aldeia Escalvado: Ary Korampey Canela e Cornélio Piapit, os quais já haviam experimentado “estudar na cidade”. Em certo momento do curso, no qual eu participava como observador, discutia-se sobre a relação entre “índios” e “não-índios” em Barra do Corda. Neste momento Ary Korampey pediu a palavra e afirmou que “o pessoal de Barra do Corda não sabe agradecer nós [os Ramkokamekrá-Kanela]”. Tal afirmação causou surpresa naquele momento pelo fato de Ary não ter explicado o porquê de Barra do Corda “dever” algo aos Ramkokamekrá-Kanela. Ao conversar com ele particular e informalmente ele me explicou que o fundador de Barra do Corda só descobriu sua localização privilegiada e propícia à fundação de uma vila/povoado por causa deles [os Ramkokamekrá-Kanela] que conheciam a região[...]

A fala de Ary Korampey Canela narra uma percepção de protagonismo histórico dos Ramkokamekrá-Canela na fundação e no desenvolvimento de Barra do Corda, muitas vezes ignorado ou apagado pela narrativa oficial da sociedade regional. Ao destacar que os indígenas foram os responsáveis por compartilhar o conhecimento sobre a localização privilegiada da área, Ary expõe a dívida histórica que a cidade tem com o seu povo. Essa fala também aponta para a falta de reconhecimento e valorização da contribuição indígena, evidenciando as tensões e desigualdades nas relações entre os indígenas e a sociedade envolvente. Trata-se de um momento esclarecedor, em que a memória coletiva dos Ramkokamekrá-Canela entra em confronto com a história dominante, reafirmando a importância de sua identidade e sua participação ativa no processo histórico da região.

Segundo Rodrigues De Sá (2009, p.163) “Posicionamento semelhante foi exposto por Raimundinho Paat-Tset Canela (“Beato” – professor indígena da Aldeia Escalvado) na tarde de 31 de julho de 2008, enquanto ministrava um curso de capacitação da Adeia Escalvado.” Esse momento foi marcado por um relato que ilustra a percepção crítica e reflexiva dos povos indígenas sobre as relações interétnicas e o lugar que ocupam nas narrativas históricas.

[...] o povo da Barra do Corda conhece bem os índios Canela, inclusive os mais idosos que mora lá na década de 1950 pra cá ou até 1940 tem pessoas ainda, mas como você acabou de colocar, que é por falta de educação que estas pessoas não entendem que os índios participou deste evento com religioso. Então, o religioso tem todo o direito de colocar no livro didático pra apresentar os índios Canela, que eles também os índio que lutou a favor da Barra do Corda eu acho que isso; nem os representantes da Barra do Corda ali, pode ser o prefeito, pode ser o deputado, o vereador ninguém estuda sobre os índios. Tudo é pra ele mesmo como eles falam muito só dos projeto, não fala nada sobre a cultura indígena que também atua dentro da Barra do Corda. Eu acho que ninguém não tinha experiência para trabalhar com isso, seria uma pessoa de fora se fosse um americano, se fosse uma pessoa que se dedica mais no trabalho da antropóloga e pode aprofundar mais um pouco a história do povo Canela. A história da Barra do Corda. Por que a Barra do Corda hoje tem muito tempo quem vive lá sempre descriminando os índios, sempre, nunca decide, nunca se empenha para se declarar mais ao povo indígena, sempre não, é só Barra do Corda que lutou contra Alto Alegre é só Barra do Corda, então acho que por ai ninguém não entende. Até que chega ao ponto, chega a ameaça, os próprios fazendeiros da Barra do Corda querem talvez algum dia tomar a nossa terra, nossa reserva talvez um dia pode acontecer, porque na história não tem lembrança, não tem como lembrar o povo Canela que ajudou Barra do Corda e fez tranquilizar o povo da Barra do Corda que eu sei bastante bem que eu vi história demais, mas no livro didático eu nunca vi história dos Canela, nem um guerreiro que ficou contra os parentes. Tem sempre os parentes que tá no livro com a matança de criança, com a matança dos padres, acho que só isso ai que até agora ta aparecendo. (RODRIGUES DE SÁ, 2009, p.162).

A fala do professor indígena expressa uma crítica contundente à exclusão sistemática das atuações e perspectivas dos povos Canela nas narrativas históricas hegemônicas. Essa omissão marginaliza a participação indígena em eventos cruciais, como a fundação da cidade e a Rebelião de Alto Alegre, além disso, também estimula uma visão unilateral e incompleta da história local.

Raimundinho denuncia como as narrativas oficiais, veiculadas por meio de livros didáticos e discursos políticos, têm silenciado a memória e a cultura indígena, perpetuando preconceitos históricos e obscurecendo o papel ativo dos Canela na formação da identidade regional. Ao destacar a ausência de iniciativas externas voltadas ao reconhecimento da história indígena, ele clama por uma urgência de uma abordagem mais inclusiva e comprometida — uma que reconheça a agência dos povos originários e valorize seu envolvimento como parte essencial da história de Barra do Corda.

Ainda sobre o relato de Rodrigues de Sá (2009, p.161):

[...]e continuou dizendo que os TeneteharaGuajajara só não tomaram a cidade de Barra do Corda dos “não-índios”, em 1901, porque estes tiveram a ajuda dos Ramkokamekrá-Kanela. Em seus termos destaco: “se não fosse nós [os Ramkokamekrá-Kanela] ninguém tinha achado esse lugar” e “se não fosse nós vocês [os não-índios] tinham perdido a briga com os Guajajara. É por isso que os Guajajara não gosta da gente”. Seu depoimento tinha uma intenção: que fosse reconhecido “nos livros” a atuação, segundo ele, decisiva dos Ramkokamekrá-Kanela nos eventos que envolvem a cidade de Barra do Corda.

Essa ausência nos livros didáticos e nos relatos predominantes não é meramente acidental; trata-se de um reflexo do desligamento sistemático das vozes indígenas, promovido

por uma historiografia que prioriza os pontos de vista dos "não-indígenas". Ao mesmo tempo, as falas de Ary e Raimundinho denunciam a falta de reconhecimento e gratidão da sociedade local pelos papéis desempenhados pelos Canela em momentos críticos. Ele ainda sugere que a ausência de estudo e valorização da história indígena reforça para perpetuar preconceitos interétnicos, como as descritas entre os Canela e os Guajajara.

Contudo, ainda que essa participação não seja suficientemente registrada nos livros didáticos, algumas referências a esses eventos podem ser encontradas em outros tipos de produção histórica ou literária. Em Ferreira (1959, p. 68)¹¹ lê-se que;

Imbuído de grande civismo, com todos os sacrifícios, inclusive da própria família, Melo Uchoa embrenha-se na mata, onde permanece por muito tempo sem dar notícias à família, acompanhado do seu escravo e, mais tarde, por alguns índios canelas, chamados "mateiros". Melo Uchoa certamente margeando o rio Corda até a sua embocadura, veio ter ao local que escolheu para ser fundada a nova cidade.

Essa passagem, embora breve, aponta para uma presença ativa dos indígenas Canela no processo de fundação da cidade de Barra do Corda, ainda que os classifique de forma genérica como "mateiros"¹², termo que reduz sua complexa identidade étnica a uma função instrumental no projeto colonizador. Ao exaltar o "grande civismo" de um homem que se fazia acompanhar por um escravizado, o autor corrobora com uma narrativa que romantiza a violência estrutural do período, naturalizando a subjugação de pessoas negras e indígenas como parte do "heroísmo" fundador. Trata-se de um discurso historiográfico que celebra a expansão colonial enquanto silencia as experiências, resistências e agências dos sujeitos subordinados, os verdadeiros conhecedores e habitantes originais daquele território. A menção à presença dos Canela, ainda que lateral, nos leva à brechas por onde é possível reconstituir sua participação efetiva, e reafirma a necessidade de revisitar essas fontes com um olhar crítico, capaz de destacar as contribuições silenciadas dos povos originários na construção do território e da memória social da região.

A memória coletiva regional sobre a fundação de Barra do Corda, embora marcada por lacunas e silenciamentos, apresenta indícios que permitem reconstruir a participação ativa dos povos indígenas nesse processo. A leitura atenta de fontes históricas aponta que os Canela,

¹¹ A Enciclopédia dos Municípios Brasileiros foi uma publicação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), editada no Rio de Janeiro em 1959, sob o planejamento e orientação de Jurandyr Pires Ferreira, então presidente do Instituto. Trata-se de uma obra de caráter institucional que reúne informações históricas, geográficas, econômicas e administrativas sobre todos os municípios do país à época. O volume XV é dedicado exclusivamente ao estado do Maranhão, constituindo fonte de referência para estudos regionais e pesquisas sobre a organização territorial maranhense na metade do século XX.

¹² Termo usado nas fontes coloniais para se referir a indígenas ou mestiços que atuavam como guias ou exploradores em matas fechadas. Muitas vezes utilizado de modo genérico, sem respeito à identidade étnica.

apesar de frequentemente omitidos das narrativas oficiais, estiveram presentes nos momentos decisivos da ocupação e organização territorial da região. Essa presença, no entanto, é quase sempre narrada sob a ótica dos “descobridores” e das autoridades regionais, que tratam os indígenas como cenário ou suporte logístico para o avanço da colonização. Ainda assim, é possível identificar passagens que confirmam o protagonismo silenciado dos Canela.

Em Brandes (1994, p. 59) lê-se que:

Na marcha, o descobridor teria que escolher um local adequado para a instalação do futuro povoado, que tivesse água perene e fosse plano, entre outras coisas. Prosseguindo viagem rumo ao Norte, o que significava sempre viajar para o centro do Estado, tiveram [...] o encontro com centenas de índios (A evolução consequente, através dos anos, mostrou que se tratava, já àquela época, dos remanescentes do Grupo Jê, entre nós os chamados Canelas.

Essa breve menção, ainda que subordinada ao protagonismo do “descobridor”, confirma que os Canela já habitavam a região antes da fundação do povoado e estavam profundamente integrados ao território. O reconhecimento tardio de que esses indígenas eram remanescentes do Grupo Jê ilustra como a historiografia regional os identificava retrospectivamente, a partir de classificações étnicas exógenas. Tal constatação amplia a importância de uma reinterpretação crítica das fontes, que permita reposicionar os Canela como sujeitos históricos e não somente como referências de contexto nas narrativas coloniais

Monza (1908-2018, p. 154-155), ao descrever a preparação das forças policiais mobilizadas para combater os indígenas Guajajara envolvidos no levante de Alto Alegre, destaca a participação de um grupo de indígenas Canela que foi incorporado à expedição. O autor registra:

Um grupo de quarenta selvagens canelas, inimigos mortais das tribos guajajaras, e de modo especial do Caboré, formava o centro das forças. Raça valorosa, guerreira por instinto, cor cobre escuro, longa cabeleira, coberta com uma simples capa vermelha, armada de fuzil e arco, inspirava medo. Aquele grupo tinha jurado dar fim aos assassinos de Alto Alegre.

É possível perceber como os Ramkokamekrá-Canela reivindicam o reconhecimento de seu papel na história da região, destacando sua participação ativa em eventos marcantes e seu papel na formação de Barra do Corda. Essa busca por reconhecimento vai além de uma demanda por justiça histórica; ela manifesta uma luta constante contra o apagamento sistemático de sua memória coletiva, muitas vezes relegada ao esquecimento pelas narrativas dominantes. As falas dos indígenas ilustram um desejo de reposicionar seu povo como protagonista histórico, sendo seu auxílio crucial para o desenvolvimento local. A inclusão dessas vozes nos registros oficiais pode reparar uma dívida histórica, fortalecer a identidade cultural dos Canela e promover uma compreensão mais plural da história regional. Esse reconhecimento é um passo essencial para

superar preconceitos históricos, reduzir tensões interétnicas e construir uma sociedade que valorize a diversidade e respeite as atuações de todos os seus atores.

A seguir, será analisado um dos eventos de grande relevância que ilustra as complexas e, por vezes, conflituosas relações interétnicas entre os indígenas Canela, Guajajara e a sociedade regional de Barra do Corda. A Revolta de Alto Alegre, ocorrido em 1901, um dos sepiódios mais emblemáticos das tensões territoriais, culturais e religiosas entre Guajajara, Canela e os grupos não indígenas da região. Esse conflito expôs as profundas assimetrias de poder entre os povos originários e os “não-indígenas”, resultando em um confronto que permanece vivo na memória coletiva das comunidades envolvidas. Esse acontecimento mostra os desafios históricos enfrentados por esses povos, além de evidenciar sua resiliência e capacidade de organização diante de contextos de exclusão e adversidade.

A análise desse evento é essencial para compreender as dinâmicas de resistência, adaptação e negociação cultural dos povos indígenas, bem como as implicações dessas relações no contexto histórico e contemporâneo de Barra do Corda. Ao revisitar esse momento, busca-se lançar luz sobre a complexidade das interações interétnicas e destacar o papel fundamental dos Canela e Guajajara na construção da história e identidade da região.

1.2.1 O Conflito de Alto Alegre: impactos das relações entre indígenas Canela, Tenetehara/Guajajara e sertanejos.

A antiga Colônia de São José da Providência, em Alto Alegre, foi implantada no final do século XIX na região centro-sul do Maranhão, entre os atuais municípios de Barra do Corda e Grajaú, correspondendo hoje ao território de Jenipapo dos Vieiras. Criada pelos missionários capuchinhos, tinha como finalidade central a catequese e o controle socioterritorial dos povos Tenetehara/Guajajara, reunidos no local por meio de políticas de sedentarização e disciplinamento cultural. O local foi palco de um levante, ocorrido em 1901, sendo um dos episódios mais marcantes na história das relações interétnicas entre os Tenetehara, os Canela e os sertanejos no Maranhão. Everton (2016), descreve o evento como um marco da resistência indígena frente à tentativa de imposição cultural e econômica dos capuchinhos, que culminou em uma retaliação violenta por parte das forças regionais.

Segundo o autor, o evento que resultou na morte de diversos capuchinhos e sertanejos, foi uma resposta dos Tenetehara às pressões coloniais, particularmente à catequese forçada e à ocupação de suas terras. Esse massacre torna pública a resistência indígena frente à imposição cultural e territorial, além do mais, expõe também as complexas dinâmicas entre indígenas e sertanejos no sertão maranhense. O massacre pode ter sido o ponto culminante de uma série de

conflitos gerados pela tentativa de subordinação dos Tenetehara a um modelo colonial que desrespeitava sua organização social e seus valores.

A relação dos Tenetehara com os sertanejos também era ambígua, marcada por momentos de cooperação e conflito. Enquanto os sertanejos buscavam expandir suas atividades agrícolas e pastoris, frequentemente invadindo terras indígenas, os Tenetehara viam essas ações como ameaças diretas à sua sobrevivência e autonomia. Como apontam Diniz e Cardia (1979, p. 95), “[...] os sertanejos, ao ocuparem as margens dos territórios indígenas, introduziram uma dinâmica de exploração que forçava os Tenetehara a reagirem de forma mais intensa, muitas vezes recorrendo à violência como estratégia de defesa”.

O conflito também traz à tona a extensão entre os Tenetehara e os missionários capuchinhos, que desempenharam um papel central no processo de aculturação. Os métodos catequéticos utilizados pelos capuchinhos, baseados na supressão de práticas culturais indígenas e na tentativa de integração dos Tenetehara à economia regional, foram percebidos como um ataque à sua identidade. Como descrito por Santos; Faria, (1981, p. 31), “[...] os missionários buscavam converter o Tenetehara ao cristianismo, muitas vezes desrespeitando suas tradições, o que gerou ressentimento e culminou em ocorrência violenta”.

A presença dos sertanejos, por sua vez, agravou o conflito ao apoiar, direta ou indiretamente, as ações missionárias e a exploração econômica dos territórios indígenas. Essa aliança tácita entre sertanejos e missões levou os Tenetehara a enxergá-los como integrantes de um mesmo sistema opressor. Diante dessa ameaça existencial, os Tenetehara reagiram unindo-se para resistir à imposição de valores externos e à expropriação de suas terras.

Contudo, é importante destacar que o Conflito de Alto Alegre não pode ser limitado meramente a um ato de violência. Ele simboliza a luta dos Tenetehara por autonomia e reconhecimento em um contexto de intensa marginalização. Wagley e Galvão (1961, p.60) afirmam que:

O massacre foi uma expressão da resistência indígena, refletindo sua recusa em aceitar passivamente as mudanças impostas pela sociedade envolvente. O episódio de Alto Alegre simboliza a luta dos Tenetehara contra um sistema que buscava dismantelar suas estruturas sociais e territoriais. A reação violenta foi uma estratégia para reafirmar sua autonomia e defender seus valores ancestrais frente às pressões externas.

Outrossim, o episódio deve ser compreendido como um marco na história das relações interétnicas no Maranhão, expondo as profundas desigualdades e os conflitos estruturais que moldaram essas relações ao longo do tempo. O Levante de Alto Alegre não foi um evento isolado, mas o resultado de processos históricos que colocaram indígenas, missionários e sertanejos em posições antagônicas, permeadas por disputas de território, exploração econômica e imposições culturais. Esse evento evidencia como a marginalização dos povos indígenas estava

inserida em um contexto maior de expansão colonial e econômica, no qual o controle sobre os recursos naturais e a submissão das populações locais eram centrais. Além disso, a análise do massacre permite compreender como os Tenetehara reagiram ativamente às tentativas de integração forçada e às ameaças externas, demonstrando que, apesar de enfrentarem condições adversas, os indígenas desempenharam um papel ativo e resiliente na defesa de sua autonomia.

Ao longo dos anos a narrativa construída pela Igreja Católica em torno dos acontecimentos em Alto Alegre, demonstrando como a instituição assumiu o papel de detentora da "verdade" sobre o evento. Ao transmitir sua versão dos fatos, a Igreja consolidou uma memória coletiva centrada no ponto de vista dos religiosos, marginalizando outras perspectivas, especialmente a dos povos indígenas, como os Tenetehara. Essa versão foi disseminada entre os regionais, perpetuando um ressentimento por parte dos "não-indígenas" em relação aos Tenetehara.

Esse episódio marcou profundamente as relações entre os Guajajara e os “Cristãos”, expressando um campo de tensões e disputas que transcenderam o momento do conflito e se perpetuaram na memória coletiva da região. A Igreja Católica, ao explorar simbolicamente os acontecimentos, desempenhou um papel fundamental na construção e perpetuação de uma narrativa que enfatizava o martírio de seus membros. Como observa Coelho (2002, p. 121),

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

A perpetuação dessa memória é simbolizada pelos retratos das freiras e frades mortos no conflito, que ainda hoje são cultuados como mártires nas paredes da igreja de Barra do Corda. Esse culto cristaliza a visão religiosa sobre o episódio e ainda relega as narrativas indígenas a um plano secundário, obscurecendo a complexidade e os múltiplos pontos de vista sobre o ocorrido. Dessa forma Coelho (2002), denuncia a influência da Igreja Católica na formação da memória histórica e nas relações de poder simbólico, moldando as percepções locais e dando suporte para o prolongamento das tensões sociais entre os grupos envolvidos.

Entre os Canela e os Tenetehara/Guajajara, as relações também se configuraram de forma complexa, frequentemente atravessadas pela presença e pelos interesses de agentes externos, como fazendeiros, missionários e autoridades locais. No contexto colonial, políticas oficiais exploraram rivalidades intertribais para facilitar processos de dominação, fragmentando alianças indígenas e dificultando resistências coletivas. Essa lógica de manipulação articulava-se ao cenário mais amplo de disputas entre potências coloniais e à expansão de frentes econômicas sobre os territórios tradicionais, intensificando tensões e intensificando mecanismos de controle.

Assim, enquanto as potências metropolitanas perceberam e se utilizaram amplamente das rivalidades existentes entre os grupos indígenas como forma de efetivar seu domínio sobre o território e sobre outras potências, ou sobre grupos étnicos concorrentes – caso de Portugal que se aliaria aos Tupiniquim, enquanto os franceses se vincularam aos Tupinambá, num conflito marcado pelo confronto de interesses das potências europeias e dos grupos indígenas em questão e dos agentes da frente pastoril tradicional que se aliaram aos Krahô e aos Canela para expulsar; ou destruir outros grupos Jê da região do Tocantins e do Itapeturu – grupos esses atualizavam nessas alianças os seus próprios objetivos de ampliar seus domínios e afastar grupos rivais. no norte de Goiás, quando os Karajá, Xavante e Xerente se coalizaram para destruir o presídio de Santa Maria, no rio Araguaia (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p.18-19).

Destarte, as relações interétnicas devem ser compreendidas como resultado de escolhas políticas e socioculturais dos próprios povos indígenas, e não tão somente como efeitos da intervenção europeia. A dinâmica de alianças, conflitos, aproximações e rupturas revela a agência histórica dos Canela, dos Tenetehara/Guajajara e de outros grupos da região, que negociaram continuamente sua sobrevivência, autonomia e territorialidade em um cenário de mudanças profundas. Criticar as leituras que insistem em vê-los como “manipulados” é fundamental para desconstruir narrativas coloniais que persistem em reduzir os indígenas a coadjuvantes de sua própria história.

Segundo Ribeiro (2021), a relação entre os Canela e os Guajajara já foi marcada por conflitos anteriores à chegada dos colonizadores, uma característica comum entre etnias com proximidade territorial. Essa tensão foi explorada pelas forças policiais, que recrutaram os Canela para combater seus rivais históricos, os Guajajara. Essa aliança denuncia a estratégia do Estado em utilizar divisões internas para promover a pacificação e a “desinfestação”¹³ dos sertões, um termo amplamente elaborado na documentação oficial da época para desenvolver ações de repressão violenta contra os povos indígenas. Entretanto, a adesão dos Canela ao conflito também pode ser compreendida como parte de seus próprios interesses políticos: defender ou ampliar seus territórios tradicionais ou manter suas redes de circulação e poder local. Ou seja, sua participação não deve ser interpretada unicamente como resultado de manipulação externa, mas como uma escolha estratégica diante de um contexto de pressões intensas sobre sua autonomia e continuidade histórica.

Conforme comprovado por Carlos Eduardo Penha Everton em sua dissertação *“Hoje e amanhã celebri a história para encarnar-vos no povo: os embates de memória sobre o Conflito do Alto Alegre”* (2016), as relações entre os Canela e os Tenetehara-Guajajara, são marcadas por uma complexidade histórica que transcende o episódio específico do Massacre de Alto Alegre. Everton destaca que esses dois grupos indígenas ocupavam regiões próximas no Maranhão e,

¹³ Segundo Everton (2021), o termo “desinfestação” era utilizado pelas autoridades coloniais para se referir à retirada forçada ou extermínio de povos indígenas que habitavam territórios de interesse da Coroa portuguesa, funcionando como uma justificativa para o avanço da colonização, especialmente em regiões do sertão maranhense ligadas à ocupação pastoril.

muitas vezes, suas interações eram mediadas por fatores externos, como a influência de missões, fazendeiros e agentes do Estado.

A participação de 40 indígenas Canela no Conflito de Alto Alegre, auxiliando as forças policiais, descrita detalhadamente por Bartolomeo de Monza em sua obra *O Massacre de Alto Alegre: Notas Históricas*. Segundo Monza (1908-2018), os Canela foram mobilizados pelas autoridades para combater os Guajajara após o evento de 13 de Março de 1901, aproveitando-se de rivalidades históricas entre as duas etnias. Essa estratégia foi utilizada para facilitar a repressão aos Guajajara, que haviam tomado de assalto a colônia de Alto Alegre e matado todos os missionários capuchinhos além dos moradores locais. Monza observa que os Canela desempenharam um papel instrumental no apoio às forças policiais, refletindo a prática colonial de tentar manipular divisões interétnicas para consolidar o domínio estatal e religioso na região. Essa mobilização, segundo ele, aprofundou os conflitos entre os dois grupos indígenas, servindo aos interesses coloniais sem oferecer aos Canela benefícios duradouros ou reconhecimento pela colaboração prestada.

Os Canela, ao aderirem às forças policiais, podem ter visto a oportunidade de fortalecer sua posição territorial ou obter vantagens temporárias, como acesso a recursos e proteção. No entanto, como argumenta Everton (2016), a colaboração entre indígenas e colonizadores foi marcada pela assimetria de poder. Embora os Canela tivessem participação ativa no conflito, suas decisões e interesses eram frequentemente secundários frente aos objetivos coloniais de expansão e controle.

Chambouleyron (2009)¹⁴ aponta que as categorias de “inimigos” e “aliados” eram frequentemente fluidas, dependendo das necessidades estratégicas dos colonizadores. Assim, os Canela, que foram consideradas úteis nesse contexto específico, não escaparam da condição de subordinação estrutural imposta pelo projeto colonial.

Diante do exposto, a participação dos Canela no Conflito de Alto Alegre teve consequências profundas. Além de perpetuar hostilidades e gerar ressentimentos entre os Guajajara, colaborou para ciclos contínuos de desconfiança e conflito que fragilizaram a coesão entre os povos indígenas da região. Esse episódio exemplifica as estratégias de sobrevivência adotadas por esses povos em contextos de extrema adversidade, ao mesmo tempo em que mostra as limitações impostas pelas estruturas coloniais, que visavam desarticular qualquer forma de resistência organizada. Analisar esse acontecimento requer uma perspectiva crítica, capaz de

¹⁴ Embora Chambouleyron (2009) se refira especificamente ao período colonial, é possível observar que a estratégia de manipular rivalidades interétnicas, classificando grupos como “aliados” ou “inimigos” conforme os interesses do poder dominante, permaneceu recorrente em diferentes momentos da história brasileira. Tal lógica se prolonga para além da colonização, sendo identificada também em políticas indigenistas do Império, da Primeira República e ao longo do século XX.

reconhecer as coerções e pressões estruturais que influenciaram as escolhas desses grupos, ao passo que sinaliza os impactos duradouros da interferência colonial nas relações interétnicas.

CAPÍTULO 2 - AS DISPUTAS EM TORNO DO CONFLITO DO ALTO ALEGRE: narrativas divergentes e a luta pelo reconhecimento

Este capítulo analisa as disputas em torno do Conflito de Alto Alegre, ocorrido em 1901, mostrando as diferentes versões que se construíram sobre o episódio ao longo do tempo. Parte-se da constatação de que a historiografia regional, influenciada por perspectivas coloniais e religiosas, consolidou narrativas que invisibilizaram ou marginalizaram a participação dos povos indígenas, especialmente os Canela e os Guajajara. Ao privilegiar relatos oficiais e documentos institucionais, essas versões realçam estereótipos e apagamentos, tratando os indígenas ora como coadjuvantes, ora como ameaça à ordem social. O capítulo propõe uma leitura crítica dessas fontes e a valorização das memórias orais como instrumento de contestação e ressignificação histórica.

Assim sendo, busca-se compreender como a memória sobre o conflito é disputada entre diferentes atores sociais e como essas narrativas refletem relações de poder, resistências e reivindicações por reconhecimento. A análise das versões indígenas sobre o evento, transmitidas por meio da oralidade e articuladas a partir de uma lógica própria de memória coletiva, deixa transparecer uma dimensão ainda pouco explorada nas abordagens tradicionais. Ao reposicionar os indígenas Canela como protagonistas históricos, o capítulo fomenta a construção de uma historiografia mais plural, sensível às epistemologias indígenas e comprometida com a superação dos silenciamentos impostos pela história oficial.

2.1 O Maranhão e as políticas indigenistas durante o Império e o início da República: atuação junto aos povos indígenas no centro-sul do Maranhão

Durante o período imperial brasileiro e o início da República, o Maranhão vivenciou transformações no que tange às políticas indigenistas e às relações do Estado e da sociedade com os povos indígenas, especialmente na região centro-sul do estado, a saber em Grajaú e Barra do Corda. Esse período foi marcado por um contexto nacional de reconfiguração das políticas de territorialização e integração dos indígenas, refletindo os interesses do Império e, posteriormente, da Primeira República. O estudo desse período é essencial para compreender os impactos históricos das políticas indigenistas e suas consequências para os povos originários no Maranhão.

Durante o final do século XIX e início do XX, a política indigenista brasileira oscilava entre a tentativa de incorporação dos indígenas à sociedade nacional e a sua tutela por meio de missões religiosas e ações estatais. No Maranhão, a expansão da fronteira agrária e o avanço da exploração de recursos naturais intensificaram os conflitos entre colonos e comunidades

indígenas, impulsionando a formulação de estratégias para "pacificação" e incorporação dessas populações.

Durante o período imperial, consolidou-se a ideia de que os indígenas eram incapazes, tanto juridicamente quanto mentalmente. Consequentemente, os povos indígenas foram colocados entre os níveis mais baixos da escala social, justificando sua tutela por parte do Estado. A legislação brasileira relativa aos indígenas atribui-lhes direitos, mas também impõe limitações ao pleno exercício de sua capacidade civil.

Essa postura tem sido uma constante ao longo da história do Brasil, atravessando diferentes sistemas políticos, como o período colonial, o Império e a República. A legislação indigenista imperial expressa de forma clara o projeto de unificação cultural, ao mesmo tempo em que desvenda as contradições e incoerências que historicamente caracterizam a legislação indigenista no país. Para compreender as políticas indigenistas aplicadas na região centro-sul do Maranhão entre o final do período imperial e o início da República, é fundamental retroceder ao momento da independência do Brasil. Visto que após a emancipação política, as ações voltadas às populações indígenas permaneceram, em grande parte, estagnadas, com exceção de algumas iniciativas pontuais e localizadas. Por essa perspectiva Moreira Neto (1971, p. 355) destaca que:

A transição do regime de reino unido a Portugal para completa independência do Brasil, no que se refere à política indígena, deu-se, aparentemente, segundo uma perspectiva que mantinha intocadas as regras da dominação colonial. De fato, a legislação e os métodos indigenistas prolongaram-se sem modificações substanciais durante todo o governo de Pedro I. Isso não quer dizer, no entanto, que, durante e após os movimentos e processos de transformação que culminaram na independência, não se tivesse tentando modificar substancialmente esta situação.

A questão indígena teve ainda uma certa atenção durante a Assembleia Constituinte, que, por meio da Lei de 20 de outubro de 1823, atribuiu aos presidentes e conselhos provinciais a responsabilidade pela promoção das missões e pela catequese dos indígenas (BRASIL, 1823). Essa medida exhibe a continuidade da visão assimilacionista herdada do período colonial, reafirmando a subordinação dos povos indígenas aos interesses do Estado.

A continuidade da visão assimilacionista estabelecida pela Lei de 20 de outubro de 1823 se intensificou nas décadas seguintes, com o Estado buscando estruturar de maneira mais sistemática a integração forçada dos povos indígenas à sociedade nacional. Nesse contexto, a Lei nº 317, de 21 de outubro de 1843, concedeu ao governo autoridade para regulamentar, de forma mais ampla e uniforme, o processo de catequese e assimilação indígena. Paralelamente, a Lei nº 285, promulgada no mesmo ano, autorizou a vinda de missionários capuchinhos para desempenhar essa função, consolidando a evangelização como um dos principais instrumentos da política indigenista da época. “Essas medidas reafirmavam o papel da religião na tentativa do

Estado de moldar os modos de vida indígenas, reforçando sua subordinação e apagando suas identidades culturais em nome da integração à sociedade nacional” (COELHO, 1990, p. 86).

A atuação do Maranhão, alinhada às diretrizes do governo central, consolidou a Igreja Católica como principal agente no processo de conversão e “civilização” dos povos indígenas. Contudo, além da ação missionária, o Império buscou instituir um controle mais direto sobre as populações indígenas por meio do sistema de diretorias. Esse modelo, adotado como solução para o chamado “problema indígena”,¹⁵ tinha como objetivo concentrar os indígenas em territórios específicos sob vigilância estatal.

A implantação desse sistema foi formalizada pelo Decreto nº 426, de 24 de julho de 1845, conhecido como Regimento das Missões, que regulamentava a atuação dos diretores de “índios” e das missões religiosas nas aldeias (BRASIL, 1845). Esse decreto representou uma tentativa de organizar e centralizar as políticas relativas aos povos indígenas, sendo considerado por especialistas como “[...] o único documento indigenista geral do Império” (CUNHA, 1992, p. 133).

Apesar de sua relevância como marco legal, o Regimento das Missões possuía caráter predominantemente administrativo, priorizando o controle e a integração forçada das populações indígenas em aldeamentos, enquanto desconsiderava aspectos políticos mais amplos relacionados à proteção de seus direitos e territórios.

No Maranhão, assim como em outras províncias, o modelo de aldeamento indígena consolidou o papel central dos missionários, que, em colaboração com as diretorias de “índios” e as colônias indígenas, impunham os valores europeus sob o duplo pretexto de conversão religiosa e integração social. Embora oficialmente apresentadas como medidas de proteção, essas políticas, na prática, visavam à assimilação forçada das populações indígenas, moldando seus hábitos, crenças e modos de vida de acordo com os interesses da sociedade colonial. Essa estratégia restringia os indígenas a territórios delimitados, facilitando a apropriação de suas terras pelo avanço da lavoura, além disso, atendia à demanda dos colonos por mão-de-obra próxima a seus estabelecimentos. Como destaca Cunha (1992, p. 143)

Aldear os índios, ou seja, reuni-los e sedentarizá-los sob governo missionário ou leigo, era prática antiga, iniciada em meados do século XVI. Diziam os jesuítas que se não podia catequizá-los sem esse meio. Quanto aos colonos, desejavam os aldeamentos o mais próximo possível de seus próprios estabelecimentos, já que neles se abasteciam de mão-de-obra.

¹⁵ A expressão “problema indígena” era usada por autoridades e elites políticas do Império para enquadrar a presença e a autonomia dos povos indígenas como um “obstáculo” à colonização, à expansão econômica e ao controle territorial. Nessa lógica, a “solução” passava por catequese, aldeamento e tutela estatal, concentrando indígenas em espaços delimitados e sob vigilância de diretores e missionários, medida formalizada no Decreto nº 426/1845 (Regimento das Missões), que buscava organizar e centralizar a política indigenista com foco no controle e na integração forçada.

A implementação do Regimento das Missões em 1845 intensificou a política de controle e assimilação dos povos indígenas, ao estabelecer diretrizes para a atuação dos diretores de “índios” e das missões religiosas. No Maranhão, essa estratégia concretizou-se com a criação da Diretoria Geral dos “Índios”, responsável por coordenar a organização dos indígenas em aldeamentos. Subordinadas a essa estrutura central, foram instituídas Diretorias Parciais em várias regiões da província, com o objetivo de facilitar a catequese, a vigilância e a incorporação dos indígenas ao sistema produtivo local.

Longe de constituir uma iniciativa de proteção, essas diretorias funcionaram como instrumentos para consolidar a presença do Estado no interior do Maranhão e acelerar a ocupação de terras indígenas por colonos. Nos aldeamentos, os indígenas eram submetidos a um rigoroso processo de interculturalidade, obrigados a aprender o idioma português, adotar a religião cristã e integrar-se a um modelo econômico que atendia aos interesses da elite agrária.

Deste modo, esses espaços atuavam como verdadeiros centros de confinamento, onde a identidade e a autonomia indígena eram sistematicamente reprimidas em nome da expansão territorial e do fortalecimento da economia regional. Nesta direção, Coelho (1990, p.134) destaca que:

No maranhão Provincial, duas formas sistemáticas distintas de ação com relação aos povos indígenas foram introduzidas. Uma delas, de âmbito local, incentivava a criação de colônias ou missões indígenas. A outra de caráter geral, pois tratava-se de uma lei imperial, propunha o aldeamento dos índios subordinados à diretores parciais que, por sua vez, estariam subordinados a uma diretoria geral de âmbito provincial.

Essa estrutura consolidava a submissão dos indígenas à autoridade do Estado e da Igreja, garantindo sua transformação em força de trabalho e a consolidação da ocupação colonial no território maranhense.

Ao longo do tempo, algumas diretorias parciais foram elevadas à categoria de colônias, sob a justificativa oficial de melhorar a organização dos indígenas e facilitar sua adaptação ao trabalho agrícola e ao modo de vida dos colonizadores. As diretorias parciais e as colônias no contexto da política indigenista do século XIX apresentavam características distintas em sua organização e objetivos. As diretorias parciais estavam concentradas no gerenciamento administrativo e na supervisão direta das comunidades indígenas, funcionando como uma extensão do controle estatal sobre esses povos. Essas diretorias visavam monitorar e implementar políticas indigenistas específicas, atuando como intermediárias entre o governo e os indígenas, com um foco maior em estratégias administrativas e civilizatórias.

Por outro lado, as colônias indígenas representavam um esforço mais amplo de aldeamento e reconfiguração das terras ocupadas pelos indígenas. As colônias eram estabelecidas com o objetivo de fixar os povos indígenas em determinadas localidades, integrá-

los à sociedade colonial e garantir o acesso às terras para o avanço da colonização e da economia agrária. Esse modelo fortalecia a política de despossessão territorial e o enquadramento dos indígenas em sistemas produtivos que atendiam aos interesses coloniais.

Embora ambos os sistemas compartilhassem o objetivo de controle e integração forçada, as diretorias parciais tinham uma estrutura mais fragmentada e direta, enquanto as colônias atuavam em uma escala maior, consolidando um espaço físico específico para implementar as estratégias de catequese, civilização e exploração econômica dos indígenas. Assim, essas estruturas manifestam as diferentes facetas do colonialismo e do controle sobre os povos indígenas, sendo instrumentos complementares na política indigenista imperial.

Na região centro-sul do Maranhão, onde viviam diversos grupos indígenas, como os Canela e Guajajara, a implementação das políticas indigenistas resultou em um controle cada vez mais rígido sobre essas populações. Esse controle se materializou por meio da criação de colônias e diretorias parciais de “índios”, que restringiam sua mobilidade e impunham um modelo de assimilação forçada. Nesse processo, a atuação missionária desempenhou um papel central, servindo como um dos principais instrumentos para a imposição dos valores cristãos e da cultura europeia.

Nesse contexto, “[...] em 1847 foi criada na comarca da Chapada¹⁶ uma diretoria parcial designada Alpercatas e designada pela numeração da 3ª diretoria parcial. Essa diretoria foi iniciada com 3 aldeias de índios Canela”. (COELHO, 1990, p.176) A localização estratégica dessa diretoria, em uma região de intensa atividade pastoril, expôs os indígenas a frequentes conflitos com os fazendeiros, principalmente devido a disputas em torno do gado, seja pelo furto de animais ou pela penetração do gado nas roças indígenas.

Nas décadas seguintes, novas diretorias foram estabelecidas em Grajaú para atender diferentes grupos indígenas, ampliando a presença estatal na região. Em 1864, foi criada mais uma diretoria parcial voltada aos Guajajara, consolidando o processo de aldeamento dessa etnia. O avanço dessa política culminou, em 1873, com a criação de mais uma diretoria: a Diretoria Parcial do Bananal, instalada no local de mesmo nome, que tinha o objetivo de concentrar os Guajajara que habitavam aldeamentos próximos na comarca do Grajaú, entre o rio Mearim e a margem esquerda do riacho Enjeitado. Por fim, a última diretoria parcial criada na região da Chapada foi a Diretoria Parcial do Buriticupu, estabelecida em setembro de 1876. (COELHO, 1990)

¹⁶ O topônimo “Chapada” (também registrado como “Porto Chapada”) designava o antigo porto/povoado às margens do rio Grajaú que deu origem ao atual município de Grajaú, grafado em documentos antigos como “Grajahú”. Assim, quando a fonte menciona “Porto da Chapada”, refere-se ao núcleo histórico que posteriormente passou a ser conhecido como Grajaú.

Na região de Barra do Corda foi criada, em 1847, uma diretoria parcial para reunir os indígenas Guajajara. Em 1873, essa diretoria foi elevada à categoria de colônia, com o nome de colônia Dois Braços. (LEIS DA PROVÍNCIA DO MARANHÃO, 1873, p. 19-23).

A produção da colônia era resultado de grandes plantações de mandioca, que eram suficientes para seu sustento e ainda geravam um excedente, que era vendido aos moradores de Barra do Corda e criadores vizinhos. Em 1877, por exemplo, o presidente autorizou o diretor geral dos índios que vendesse as cinco sacas de algodão vindas da colônia Dois Braços e aplicasse o produto na compra de objetos solicitados pela colônia. Essa negociação ainda produziu um saldo positivo que foi recolhido ao tesouro provincial. (COELHO, 1990, p. 187).

Percebe-se que esses espaços funcionavam como unidades produtivas voltadas ao abastecimento da economia regional. A Colônia Dois Braços¹⁷ exemplifica a forma como o Estado buscava integrar os indígenas ao sistema produtivo. A produção nessas colônias não se limitava somente à subsistência das populações aldeadas, mas também ao comércio local, gerando excedentes que beneficiavam diretamente os centros urbanos. Os indígenas produziam para atender tanto às demandas do mercado quanto às necessidades do próprio governo provincial.

A destinação de parte dos lucros obtidos com essa produção ao tesouro provincial denuncia como o trabalho indígena foi instrumentalizado para fortalecer financeiramente o governo e sustentar a ocupação territorial promovida pelos colonizadores.

Após a elevação da Primeira Diretoria Parcial à categoria de colônia, em 1873, foi criada uma nova diretoria parcial, instalada em 4 de agosto do mesmo ano às margens do Rio Corda. Essa nova diretoria tinha como objetivo atender às aldeias Canela situadas nas margens do rio e de seus afluentes. Como parte do programa de catequização desenvolvido na região de Barra do Corda, foi criada ainda a Colônia Nova Olinda, fundada em 25 de junho de 1883.

Após a proclamação da República em 1889, a primeira atitude mais concreta do período republicano, com relação às populações indígenas, foi a transformação de todas as aldeias indígenas existentes no Estado, em colônias, que ficariam a cargo da Repartição de Terras Públicas. (BRASIL. 1890).

Em 1892, o serviço de catequese e civilização dos indígenas deixou de ter recursos da União, passando a ser custeado exclusivamente pelos Estados, cabendo à Assembleia Legislativa providenciar a respeito. A ordem dos Franciscanos que havia sido desativada no Maranhão em 1878, voltou a se organizar em 1893, atendendo ao pedido do Governo Republicano. Que segundo Santos; Faria, (1981, p. 26) “Apresentando como prioritário o trabalho com os índios,

¹⁷ A antiga Colônia Indígena Dois Braços, localizada na região de Barra do Corda (MA), estava vinculada ao povo Tentehar-Guajajara. Sua denominação faz referência aos dois braços de rios que compõem a hidrografia local, onde esse grupo habitava antes de ser submetido às políticas de colonização e catequese, orientadas pela lógica de “assimilação” cultural e territorial.

os capuchinhos fixaram-se, a princípio, na região de Barra do Corda, onde tentaram implantar um trabalho de catequese junto aos Guajajara”, segundo os mesmos autores[...] “em 1895, já está funcionando, em Barra do Corda, o internato para meninos indígenas de até 14 anos, denominado Instituto de São Francisco de Assis.”

Com o “sucesso” do colégio de Barra do Corda, os frades sentiram-se incentivados a ampliar a sua atuação. Para isso, compraram, com a ajuda do Governo Estadual, uma gleba de 36 KM² situada a igual distância das cidades de Grajaú e Barra do Corda e vizinha às aldeias de Cana Brava, Côco, Jenipapo, Crocagés, Manu e várias outras. (SANTOS; FARIA, 1981, p.27)

Foi inaugurado em primeiro de junho de 1896 a colônia de São José da Providência no local de Alto Alegre, onde foi aberto um internato para meninas indígenas. A colônia de São José da Providência em Alto Alegre e o Instituto de São Francisco de Assis, permaneceram até 1901, após os ataques dos indígenas em 13 de março de 1901, por determinação do Governo Estadual, foram extintos os internatos tanto de Alto Alegre quanto o de Barra do Corda.

A política indigenista baseada na catequese e na civilização entrou em um período de decadência, marcado pelo descrédito e pela ausência de perspectivas. O sistema de colônias e diretorias, anteriormente promovido como solução para a assimilação dos indígenas, começou a ruir diante dos frequentes insucessos, evidenciando a ineficácia da estrutura estatal na gestão dessas populações. A política de aldeamento, consolidada ao longo do século XIX, foi gradualmente abandonada, e o sistema de diretorias acabou sendo extinto.

Sem um plano substitutivo, a questão indígena permaneceu à margem das políticas governamentais, carecendo de um direcionamento claro durante os primeiros anos da República. Apenas em 1910, com a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), houve uma tentativa de reorganizar a administração indígena, marcando uma nova fase na relação entre o Estado e os povos originários. No entanto, apesar da mudança institucional, os desafios e contradições da política indigenista permaneceram, agora sob uma nova roupagem, ainda marcada pelo controle e pela tutela estatal.

As leis e regulamentos que recomendavam a criação de missões ou colônias indígenas, e diretorias parciais de “índios”, parecem não diferir nos seus objetivos. Em ambas está clara a intenção civilizatória, ou seja, a intenção de impor o domínio da sociedade nacional sobre os indígenas. Em nenhuma delas há a preocupação com o respeito às tradições culturais indígenas e com a autonomia desses povos. Ao contrário, o que se pretendia era a solidificação da soberania nacional. Os regulamentos e regimentos são claros na intenção de negar as tradições indígenas e impor um regime no qual viesse a predominar o modo de sociedade concebido pelas autoridades provinciais.

A política indigenista do período baseava-se na premissa de que os indígenas eram incapazes de participar da sociedade nacional em sua condição original, mas poderiam ser assimilados caso abandonassem sua identidade cultural. O que transparece na letra da lei é a concepção de que os indígenas eram considerados incapazes, embora passíveis de serem integrados como mão de obra na construção da sociedade brasileira, desde que, previamente, tivessem deixado de ser indígenas.

Em outras palavras, não se tratava do reconhecimento do valor das populações indígenas enquanto tais, mas da necessidade de negá-las para, só então, integrá-las. Tanto nas missões quanto nas diretorias, constava nos termos legais a imposição do ensino da língua portuguesa e da religião cristã. Esta última, aliás, assumia um papel peculiar aos olhos do Estado, sendo entendida como um instrumento eficaz para o processo de "civilização".

A própria execução das leis indigenistas expõe o desrespeito sistemático aos direitos formais dos indígenas. À primeira vista, o arcabouço legal aparentava oferecer uma proteção, mas esta se restringia, na prática, à garantia da sobrevivência física. Por outro lado, a mesma legislação mostrava-se letal do ponto de vista cultural, ao conduzir à negação das especificidades indígenas. A intenção do Estado era a construção de uma identidade coletiva nacional, promovida à custa da destruição das diferenças culturais, assegurando, assim, a realização de um projeto hegemônico.

2.2 O fatídico dia 13 de março de 1901: das origens ao conflito

O 13 de março de 1901 entrou para a história do Maranhão como um dos eventos mais emblemáticos do embate entre missionários e povos indígenas na região. O episódio, conhecido como “Massacre de Alto Alegre”, não foi um evento isolado, mas sim o ápice de um processo de conflito cultural, territorial e religioso que vinha se desenrolando entre os Tenetehara/Guajajara e os missionários capuchinhos italianos.

2.2.1 As origens do conflito: catequese e resistência indígena

Como se viu anteriormente, no final do século XIX, a Missão Capuchinha do Maranhão havia se estabelecido em território indígena com o objetivo de catequizar e "civilizar" os povos nativos, convertendo-os ao cristianismo e integrando-os à sociedade nacional. Em 1896, quando foi fundada a Colônia de São José da Providência, no povoado de Alto Alegre, na região de Barra do Corda. Os missionários tinham um projeto de construção de uma escola e um internato para meninas indígenas, que eram separadas de suas famílias e submetidas a um rígido regime de reeducação cultural e religiosa.

Os capuchinhos italianos, que lideravam a missão, consideravam a catequese um processo essencial para a "salvação" dos indígenas, justificando a remoção das crianças de suas comunidades para que fossem criadas sob os preceitos do cristianismo. Segundo os registros da época, Frei Carlo da San Martino Olearo defendia a necessidade de transformar os indígenas em cidadãos cristãos e trabalhadores produtivos:

A cristianização e civilização dos índios não se alcançará, senão desfazendo com meios pacíficos as aldeias e espalhando as famílias para trabalharem e viverem como cristãos. Para alcançar tal objetivo, o caminho é procurarmos tirar das aldeias os meninos para educá-los com desejos, aspirações e habilitações cristãs (OLEARO, 1897, Apud MONZA, 1908-2018, p. 46).

Essa estratégia de desagregação cultural minava a autonomia dos Guajajara, e também redefinia seus papéis sociais, desestruturando suas relações comunitárias. A imposição de um modelo de vida baseado nos preceitos cristãos e na disciplina europeia criava uma ruptura geracional, pois as crianças indígenas, afastadas de suas famílias, cresciam sob rígidas normas que as impediam de aprender e perpetuar as tradições de seus antepassados. Esse processo, além de uma tentativa de conversão religiosa, representava um instrumento de controle social e político, pois buscava tornar os indígenas dependentes da estrutura colonial e submissos às regras impostas pelos missionários.

Antes mesmo dos conflitos que culminariam no levante indígena de 1901, a imprensa local já desempenhava um papel decisivo na construção de uma imagem positiva da atuação dos missionários capuchinhos no sertão maranhense. O jornal *O Porvir*, sediado em Barra do Corda, foi um dos principais impressos a sustentar e difundir a ideia de que os capuchinhos estariam promovendo uma verdadeira obra de "regeneração civilizatória" entre os povos indígenas da região.

Essa visão, impregnada de valores eurocêntricos e cristãos, naturalizava a presença missionária como benéfica e necessária para o “progresso” dos chamados “brasileiros desprotegidos da sorte”, expressão que denota tanto uma perspectiva paternalista sobre os indígenas quanto a tentativa de integrá-los à ordem nacional por meio da conversão religiosa, da escolarização e da disciplina do trabalho.

Nesse contexto, o periódico funcionava como um instrumento de legitimação das ações dos capuchinhos, construindo uma narrativa na qual os missionários apareciam como protagonistas de um projeto redentor, civilizador e moralizador, enquanto os indígenas eram retratados como sujeitos passivos, a serem educados e convertidos.

A valorização da ordem, da instrução formal, dos ofícios urbanos e da moral cristã era central nesse discurso, que frequentemente ocultava as tensões, resistências e formas de agência indígena. Assim, ao publicar e endossar textos como o artigo *"Civilização dos Índios"*, *O Porvir*,

além de exaltar os feitos da missão, também moldava o imaginário local sobre os indígenas, corroborando para um processo de construção simbólica que teria profundas implicações na forma como a Rebelião de Alto Alegre seria compreendido e noticiado anos depois.

Em sua edição de número 07, o jornal *O Porvir* publicou no dia 21 de fevereiro de 1897 o seguinte artigo intitulado: “Civilização dos Índios”.

A importância do assumpto e o interesse que ligamos a civilização de tantos brasileiros desprotegidos da sorte, manda-nos em auxilio do Instituto em tão boa hora confiado aos Missionários Capuchinhos.

Chamamos a atenção dos nossos leitores para o artigo que é o seguinte:

Dão-nos esta noticia, que muito prova os benefícios a colher:

Os índios da Barra do Corda e do Grajahú começam a experimentar a benéfica influencia da civilização, que os Missionarios Capuchinhos procuram levar-lhes.

O Instituto Francisco De Assis da Barra do Corda recolheu 18 meninos indígenas e tudo está preparado para elevar este numero a 50 ou 60.

Alli os pequenos caboclos aprende officio de sapateiro, alfaiate, torneiro e carpintaria; habituam-se ao trabalho de campo e estudam elementos de letras, arithmetica, deveres civis e religiosos. No dia 28 de dezembro, os pequenos índios fizeram exame na presenta do Sr. Dr. Juiz de direito, do director da comissão escolástica, do director do Cellegio Popular e do professor publico da cidade da Barra do Corda. Os estudantes caboclinhos foram todos aprovados.

O illm. Sr. Dr. Juiz de direito distribuiu os premios para os trez que aproveitaram mais os abraçou e teve palavras de grande elogios pela dedicação dos missionários Capuchinos e pela sua vontade e proveito dos pequenos indígenas.

Uma particularidade digna de nota:

Manoel Pais, indígena adulto, convenientemente instruído pelos Capuchinhos, quis casar com a sua companheira indígena, também instruída pelos Missionarios. O casamento foi celebrado religiosa e civilmente, sendo talvez a primeira união legal que se dá entre os indígenas do Maranhão. A família ficou de boa vontade agregada ao Instituto.

No sitio Alto Alegre, nos extremas da Barra com Grajahú, que a Missão comprou, afim de que os numerosos índios das vizinhanças, lá tomassem costumes de trabalho e de honestidade. Os índios do Coco, Cana Brava, Genipapo e Cocarjê, antes um pouco hesitantes, hoje trabalham com gosto e frequência.

O trabalho d’elles é retribuído a dinheiro como os dos christãos, e além de muito agrade, lhes tem sido dispensado todos os dias alguma instrucção de letras, contas e moral. Já umas famílias índias, não querem mais voltar à aldeia, aggregaram-se ao Alto Alegre.

Lá está preparando também um instituto para as meninas índias.

Contentando-nos que os adultos, sejam agregados, amigos e trabalhadores, temos esperança que, com uns dez anos, os dois institutos darão esses índios bem educados, e então será que o Alto Alegre rodeado hoje de aldeias e de mattas virgens, tornará um boa povoação de índios civilizados. (O PORVIR, 21º de fevereiro de 1897).

É possível observar como esse periódico local se alinhava aos interesses e à atuação dos missionários capuchinhos. O tom do texto transparece uma clara valorização do projeto de "civilização" dos indígenas, atribuindo aos capuchinhos um papel salvador e modernizador. A descrição das atividades no Instituto Francisco de Assis, como o ensino de ofícios manuais e conhecimentos básicos de leitura, escrita, aritmética e moral cristã, era retratada como um avanço civilizatório. O jornal celebra até mesmo os casamentos legalizados entre indígenas como símbolo de progresso, exaltando o abandono de práticas tradicionais em prol de valores cristãos e ocidentais. Assim, *O Porvir* desempenhava uma função de legitimação do projeto

missionário, associando-o a uma ideia de progresso e inserção dos povos originários na sociedade nacional.

Esse apoio da imprensa local aos capuchinhos, antes do levante indígena de 1901, também sugere como a narrativa dominante da época silenciava ou minimizava as tensões interétnicas em curso. A representação dos indígenas como "caboclinhos estudiosos", "trabalhadores" e até "convertidos" à civilização encobria as complexas relações de dominação, imposição cultural e deslocamento territorial que acompanhavam o projeto missionário. Isto posto, o discurso jornalístico colaborava com o apagamento das resistências indígenas e alimentava uma imagem romantizada da missão religiosa, preparando simbolicamente o terreno para que, após o Conflito de Alto Alegre, os indígenas fossem rapidamente enquadrados como "bárbaros" ou "assassinos", enquanto os capuchinhos ganhariam o status de mártires da fé. O apoio prévio do jornal corrobora com a dimensão ideológica que envolvia a atuação dos meios de comunicação na legitimação do colonialismo interno no sertão maranhense. Por outro lado, o periódico da capital maranhense, *O Diário do Maranhão*, publicou uma matéria denunciando a prática dos missionários de retirarem crianças indígenas de suas famílias sem consentimento. O jornal questionava:

Os paes têm direitos sobre a pessoa de seus filhos até a idade de 21 annos. Mas, porque a egreja diz que <quem não é por mim é contra mim> os frades arrogam-se a faculdade de subtrair o menor indígena às vistas paternas, pouco lhes importando o que diz a lei do paiz . Até os irracionais têm amor aos filhos; o indígena não deve tê-lo? E muito menos pode ter direito sobre eles. (DIÁRIO DO MARANHÃO, 1º de abril de 1901, p. 2).

As acusações contra os missionários geraram um grande debate público. Enquanto a Ordem Capuchinha defendia que a catequese e a remoção das crianças eram necessárias para a conversão e "salvação" dos indígenas, intelectuais positivistas¹⁸ criticavam a interferência religiosa nos costumes dos povos nativos.

Os relatos da época mostram que nem todos os indígenas aceitaram passivamente essa imposição. As famílias frequentemente tentavam resgatar suas crianças do internato, o que gerava conflitos diretos entre os missionários e as lideranças Guajajara. A resistência indígena manifestava-se tanto na recusa em entregar seus filhos quanto em fugas organizadas das missões, onde grupos inteiros abandonavam os aldeamentos para reassumir seu modo de vida tradicional

¹⁸ O positivismo foi uma corrente filosófica e político-intelectual formulada por Auguste Comte (séc. XIX), segundo a qual o conhecimento válido deve basear-se na observação e na ciência, rejeitando explicações metafísicas e defendendo a aplicação de "leis" racionais à organização social (daí a ênfase em ordem e progresso). No Brasil, essa visão frequentemente se chocou com a religião (especialmente o catolicismo) porque propunha a secularização da vida pública: separação entre Igreja e Estado, valorização da escola laica e da ciência como fundamento de políticas e leis, além de uma moral "civil" baseada na razão, o que tensionava o papel tradicional da Igreja como referência moral e institucional na sociedade, conflito que se intensificou no fim do Império e na consolidação da República.

nas matas. Esse cenário de tensões alimentou ainda mais o ressentimento dos Guajajara, que passaram a ver os capuchinhos não como benfeitores, mas como invasores que ameaçavam sua existência enquanto povo. Assim, o conflito que culminaria no ataque à missão de Alto Alegre não foi um ato isolado de violência, mas a resposta acumulada a anos de opressão, exploração e apagamento cultural. Segundo os registros da missão:

Aldeamento e colégio, instrumentos de catequese tentados pelos jesuítas no século XVIII e pelos próprios capuchinhos, em associação com o poder monárquico. Nos dois institutos, curumins e cunhãs recebem noções diárias de catecismo e instrução básica – ler, escrever e contar –, aulas de música, ofícios de carpintaria, olaria, sapataria e alfaiataria (MONZA, 1908-2018, p. 16).

A tentativa de transformar os indígenas em trabalhadores cristãos produtivos não levou em consideração os saberes tradicionais dos Guajajara, que possuíam seus próprios sistemas de aprendizado, organização social e divisão do trabalho. A catequização, ao impor a alfabetização em português e o ensino de ofícios europeus, desconsiderava as formas de transmissão de conhecimento indígena, como a oralidade, a convivência coletiva e o aprendizado prático dentro da própria comunidade. O aldeamento, por conseguinte, ensinava novas habilidades, visando dismantelar os modos de vida dos Guajajara, eliminando sua autonomia e os tornando dependentes do sistema colonial.

As formas de resistência a esse modelo educacional eram diversas. Muitos jovens indígenas fugiam dos internatos e retornavam às suas aldeias, onde eram acolhidos por seus parentes, que viam essas instituições como locais de aprisionamento cultural e espiritual. Outros demonstravam oposição de maneira mais sutil, como recusando-se a seguir as ordens dos missionários ou preservando práticas tradicionais em segredo, mesmo sob risco de punições severas. Essas táticas difundem que a catequese, embora imposta com brutalidade, nunca foi completamente eficaz na erradicação das tradições indígenas, pois os Guajajara encontravam meios de preservar sua identidade dentro dos limites da repressão.

A dureza com que os missionários reprimiam qualquer sinal de resistência reforçou o sentimento de revolta entre os indígenas. Relatos da época mencionam castigos físicos severos, como chicotadas e longos períodos de confinamento para aqueles que desobedeciam às regras do internato. O próprio Frei Carlo da San Martino Olearo chegou a registrar que as punições eram consideradas necessárias para “corrigir” o espírito rebelde dos indígenas e garantir sua obediência à Igreja. Frei Celso Uboldo, missionário da época, reconheceu as dificuldades em convencer os indígenas a cederem seus filhos:

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 (UBOLDO, 1900, apud MONZA, 1908-2018, p. 17).

O relato de Frei Celso Uboldo coloca em evidência a resistência indígena e a visão eurocêntrica e paternalista que os missionários tinham sobre os Guajajara. A fuga de crianças dos internatos demonstra que o processo de catequização não era aceito voluntariamente, mas imposto de maneira coercitiva. O missionário descreve a situação como uma "batalha", deixando claro que o trabalho dos capuchinhos não era visto como um simples ato de conversão religiosa, mas sim como uma luta contra a cultura indígena. Além disso, a expressão “dois foram para o Céu” sugere a normalização da morte de crianças indígenas dentro do contexto da missão, sem qualquer reflexão sobre as possíveis causas, como doenças, desnutrição ou maus-tratos. Esse discurso, marcado por uma retórica de sacrifício cristão, buscava justificar as dificuldades enfrentadas pelos religiosos, ao mesmo tempo em que invisibilizava as violências e privações impostas aos indígenas.

A situação tornou-se ainda mais tensa quando uma epidemia de sarampo atingiu a colônia missionária. Muitas crianças indígenas, que haviam sido retiradas de suas famílias e levadas ao internato, faleceram sob os cuidados dos capuchinhos. O episódio gerou fortes desconfiças entre os Guajajara, que passaram a acreditar que os missionários estariam envenenando suas crianças. De acordo com o relato de uma freira, os indígenas passaram a pressionar a missão para reaver seus filhos:

Com pouco, a nossa casa ficou cheia de caboclos, todos querendo ver suas filhas. Para acalmá-los, com medo de uma revolta, tivemos que abrigar em casa quase todas as mães das meninas durante dois dias e duas noites. Imagine, Madre, a nossa casa transformada em aldeia! As mulheres cantavam, gritavam e choravam, e nós a correr, ora ao lado de uma, ora ao lado de outra, para lhes dar carinho e indicar que não havia cilada alguma em roubar-lhes as meninas" (FREIRA ANÔNIMA, 1900, apud MONZA, 1908-2018, p. 19).

Essa realidade desmistifica a narrativa dos capuchinhos de que sua missão era acolhida com gratidão pelos indígenas e aviva a ideia de que a catequização era percebida como uma forma de opressão e controle. A resistência dos Guajajara à remoção de suas crianças constituía um dos principais focos de tensão na relação com os missionários. Muitos pais escondiam seus filhos, fugiam das aldeias ou confrontavam diretamente os religiosos, o que, por sua vez, levava a medidas ainda mais rígidas por parte da missão.

Como afirma Custódio (2020, p.17), “[...] a catequese não era uma simples tentativa de conversão, mas uma estratégia de apagamento cultural, na qual a submissão dos indígenas era vista como um requisito para a civilização”. Essa lógica de civilização imposta tornava mais forte o discurso eurocêntrico dos missionários, que viam os Guajajara como um povo atrasado e necessitado de redenção. No entanto, os indígenas não aceitaram passivamente esse destino. Sua

resistência, ainda que, muitas vezes, silenciosa no cotidiano das missões, foi determinante para a eclosão do conflito que culminou no ataque à missão de Alto Alegre, em 1901.

Outro ponto essencial foi a prisão de Cauré Imana, também conhecido como João Caboré, que, além desses dois nomes, possuía ainda um nome de batismo cristão: João Manuel Pereira da Silva. Esse personagem emblemático foi um dos principais líderes indígenas envolvidos no ataque. Acusado de adultério por manter uma segunda esposa, conforme os costumes Guajajara, Caboré foi acorrentado e encarcerado pelos missionários — fato que intensificou a revolta indígena. Após ser libertado, ele iniciou um movimento de resistência e conclamou diversas aldeias a retaliar a missão.

[...] a causa imediata que levou ao ataque foi a prisão do índio Caboré, um dos chefes de aldeia. Ao regressar de uma viagem que fizera a São Luís [...] para denunciar ao governador do Estado as pressões que os índios vinham sofrendo, Caboré soube que sua mulher Lúcia havia sido expulsa do Alto Alegre. Lúcia era sua segunda esposa. Ocorre que, anteriormente, ele havia casado, segundo os preceitos da Igreja Católica, com uma brasileira e os frades não aceitavam a poligamia, natural entre os índios. Como Caboré insistisse em continuar com Lúcia, foi preso por alguns dias em um quarto, acorrentando ora pelos pés, ora pelos braços, ora pelo pescoço. Ao ser posto em liberdade, Caboré prometeu vingar-se, iniciando contatos com vários líderes indígenas para conseguir adeptos ao seu plano. (SANTOS; FARIA, 1981, p. 43).

A prisão de João Caboré simbolizou a imposição de valores culturais estrangeiros sobre a autonomia e as tradições dos Guajajara. Para os indígenas, a poligamia era uma prática socialmente aceita e legitimada dentro de suas estruturas comunitárias, enquanto para os missionários, era vista como um desvio moral que precisava ser corrigido. A prisão de Caboré demonstrava a interferência dos missionários na organização social indígena, minando a autoridade de suas lideranças e acentuando a percepção de que os religiosos não estavam ali para ajudar, mas para subjugar.

Após sua prisão, Caboré, funcionou como um catalisador para a resistência indígena. O líder Guajajara passou a percorrer diversas aldeias, conclamando seus parentes a se organizarem contra os capuchinhos. Os indígenas começaram a planejar um ataque direto à Colônia de São José da Providência, que viria a ocorrer na madrugada de 13 de março de 1901.

2.2.2 O ataque à colônia de São José da Providência

O planejamento da revolta foi minucioso. Caboré e seus aliados eliminaram os cães da missão, para que os latidos não alertassem os missionários sobre a chegada dos guerreiros Guajajara na madrugada do ataque. Durante a noite de 12 para 13 de março, os indígenas realizaram danças e cânticos rituais, preparando-se para o ataque. De acordo com os registros capuchinhos:

João Caboré entra em Alto Alegre e anuncia uma grande festa. Convoca a todos. Na noite de 12 de março de 1901, começam a chegar aos poucos os maiores das tribos. A festa noturna começa, dura toda a noite. Cometem-se as maiores abominações. Na manhã do dia de 13 de março de 1901, capuchinhos, freiras e cristãos são massacrados. O Caboré grita vitória e celebra sua vingança em ondas de sangue”. (MONZA, 1908-2018, p. 136).

Na madrugada de 13 de março de 1901, um grupo de centenas de guerreiros Guajajara atacou a missão capuchinha de Alto Alegre, no Maranhão. A investida foi rápida e violenta, resultando na destruição da Colônia de São José da Providência, fundada pelos missionários capuchinhos em 1896. Em poucas horas, os indígenas incendiaram as construções e mataram quatro padres, sete freiras e diversos internos e serviçais do convento, além de cerca de 200 colonos não indígenas nos dias seguintes.

De acordo com os relatos missionários, o ataque ocorreu durante a primeira missa do dia, por volta das 5 horas da manhã, quando padres e freiras estavam reunidos na igreja da missão. O impacto foi devastador para os religiosos, pois, segundo Frei Bartolomeo da Monza:

O ataque anunciado aconteceu às 5 horas da manhã de 13 de março de 1901, quando os padres e freiras iniciavam a primeira missa do dia na igreja de Alto Alegre. A tragédia, que teve o efeito de uma hecatombe para as populações de Barra do Corda e Grajaú, abalou o sertão maranhense, repercutiu em São Luís e em todo o país, e provocou manifestação de pesar do papa Leão XIII, que a recebeu como ‘as primícias do século XX. (MONZA, 1908-2018, p. 20).

A narrativa da Ordem Capuchinha retratou o episódio como um massacre brutal e injustificável, atribuindo a revolta indígena a influências externas, como maçons, comerciantes e protestantes, que teriam instigado os Guajajara contra a missão. A visão dos religiosos apresenta os missionários como mártires do cristianismo, vítimas de uma suposta crueldade dos “selvagens”. O frade capuchinho Malegno descreveu o evento nestes termos:

Em carta ao ministro-geral, em fevereiro de 1900, frei Zaccaria da Malegno conta que “efetivamente, alguns chefes das tribos, pela sua natural superstição e, mais ainda, insuflados pelos inimigos da missão, os regatões de sempre, e por outras pessoas interessadas, já manifestavam certa agitação, acusando os missionários de quererem matar os filhos dos índios e planejarem secretamente a destruição de todas as suas tribos” (MALEGNO, 1900, apud MONZA 1908-2018, p. 18).

A narrativa construída pelos capuchinhos e pelos setores coloniais da sociedade maranhense sobre o ataque ao Alto Alegre seguiu um padrão recorrente na historiografia eurocêntrica, que frequentemente descrevia os conflitos indígenas não como atos de resistência, mas como explosões irracionais de violência e barbárie. Ao atribuir a revolta a supostas influências externas, como maçons, comerciantes e protestantes, os missionários desviavam o foco da responsabilidade pelas tensões crescentes e negavam qualquer papel da Igreja na origem do conflito.

Esse discurso ressalta a ideia de que os indígenas não possuíam agência própria, sendo facilmente manipuláveis por forças externas interessadas na destruição da missão. Além disso, a apresentação dos missionários como mártires do cristianismo buscava sensibilizar a opinião pública e justificar a necessidade de uma maior intervenção do governo para reprimir as comunidades indígenas e garantir a continuidade da catequização forçada. Contudo, a análise historiográfica contemporânea reinterpreta esse episódio de forma crítica, destacando que a revolta dos Guajajara não foi um ato de violência gratuita, mas sim uma resposta organizada a anos de opressão religiosa, exploração econômica e repressão cultural.

A missão capuchinha não era puramente um espaço de conversão espiritual, mas também um instrumento de dominação, no qual os indígenas eram submetidos a um rígido sistema de disciplina, trabalho compulsório e supressão de sua identidade cultural. Como argumenta Custódio (2020, p. 22), “[...] os aldeamentos funcionavam como enclaves coloniais dentro do território indígena, onde a autonomia dos povos nativos era substituída por uma ordem imposta e legitimada pelo discurso religioso”. Assim, o ataque à missão de Alto Alegre deve ser compreendido dentro de um contexto mais amplo de lutas indígenas contra a subjugação, sendo uma das maiores demonstrações de resistência dos Guajajara diante da tentativa de apagamento de sua cultura. Como destaca Izabel Missagia de Mattos:

O episódio sangrento do massacre de quatro missionários capuchinhos e sete missionárias, todos italianos, durante a missa dominical do dia 13 de março de 1901 na missão de Alto Alegre, constituiu o emblema de uma revolta indígena de amplas dimensões, cujas repercussões ainda hoje se fazem sentir nas relações de hostilidade existentes entre os Guajajara e a população regional. (MATTOS, 2001, p. 01).

O ataque à Colônia de São José da Providência, em Alto Alegre, gerou repercussão imediata, tornando-se um evento de grande interesse público, especialmente na cidade de Barra do Corda. O jornal *O Norte*, que circulou na cidade por quase meio século, fundado por Isaac Martins, foi o principal veículo de comunicação a relatar os acontecimentos do massacre. Além dele, outros periódicos de São Luís também noticiaram o caso, como será abordado mais adiante.

O jornal *O Norte*¹⁹ merece destaque, pois, estando mais próximo do local dos eventos, possuía acesso direto a informações e testemunhos sobre o ocorrido. No entanto, grande parte das fontes históricas que poderiam ter sido preservadas nesse periódico foi perdida ao longo do tempo, restando unicamente fragmentos dispersos que ajudam a compreender melhor o Conflito

¹⁹ Reconhecendo a importância do jornal *O Norte* como fonte primária, foram realizadas buscas no Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM), porém nenhum exemplar do periódico foi localizado. Buscas também foram feitas na Biblioteca Pública Benedito Leite em São Luís, porém não foram localizados nenhum exemplar que pudesse ser útil para essa pesquisa. Novas buscas foram feitas no Museu Edgar Brandes, em Barra do Corda, onde há uma quantidade significativa de edições do jornal, mas o acesso ao acervo não foi permitido. Ao entrar em contato com a responsável pelo arquivo, fomos informados que não havia nenhuma edição que mencionasse diretamente o evento de 13 de março de 1901 em Alto Alegre.

de Alto Alegre. Essa perda documental dificulta a reconstituição dos fatos, tornando os poucos registros remanescentes ainda mais valiosos para a pesquisa histórica.

Os fragmentos sobreviventes do jornal *O Norte* foram encontrados na obra *Cauré Imana, o Cacique Rebelde*, escrita por Olímpio Cruz em 1946 e relançada em 1982. Na seção de anexos do livro, há reproduções de trechos do jornal, contendo publicações relacionadas à Hecatombe de Alto Alegre. Publicado em uma época de grande tensão entre indígenas e missionários, o jornal expressa claramente a visão dominante da sociedade não indígena, marcada por um discurso de comoção, indignação moral e criminalização dos Guajajara. Esses fragmentos são um dos poucos registros disponíveis que permitem observar como a imprensa local ajudou a construir uma memória pública do evento, ampliando o imaginário dos missionários como mártires e dos indígenas como bárbaros.

A matéria²⁰ publicada no jornal *O Norte* em 24 de março de 1901, publicado em coluna sob o título “A Hecatombe!” descreve:

Repercutem ainda com o mesmo som lúgubre do primeiro momento, os episódios sanguinolentos e tetricos da scena de canibalismo que se desenrolara às 5 horas da madrugada de 13 do corrente mez , no logar Alto Alegre.

À hora matinal, hora de profundo recolhimento para os martyres da fé, esses que sacrificam em honra do dever e em nome de uma ideia as seduções todas da vida material, desceu o gênio do crime, sob a inspiração terrorista do mal, a saciar, sedento e cruel, em victimas inermica aos desejos de uma vingança ignominiosa, alimentada pelas fezes da ignorância em luta de encontro a luz, acento característico de todos os tempos!

Os dias passam-se trazendo nos minutos que de si decorem momentos mais sombrios para os que vão colhendo os pormenores da horrorosa hecatombe de 13 de Março.

O tempo, que tudo apaga, pode ocultar nas dobra de um cyelo acontecimentos assombrosos, factos trágicos, scenas de luctas religiosas que diminuam de valor perante as causas que as dominem; não poderá, porém, apagar jamais os sentimentos de indignação que acendeu na alma popular esse acto de ferocidade trágica que ensopou de sangue humano o solo amigo. (O NORTE, apud, CRUZ, 1946/1982, p.132)

Essa linguagem exaltada e profundamente carregada de expressões religiosas, morais e civilizatórias, só comprova como o jornal atuava como instrumento de construção de uma memória oficial, pautada na comoção e na criminalização dos indígenas. A expressão "scena de canibalismo", por exemplo, estimula estereótipos coloniais que desumanizam os povos originários, legitimando, ainda que implicitamente, ações de retaliação violenta.

A ênfase na "ferocidade trágica" e na "alma popular indignada" também exprime como a imprensa buscava mobilizar emoções coletivas, construindo uma narrativa que justificava tanto a repressão imediata quanto a exclusão dos Guajajara da esfera da cidadania. O massacre, assim, não era exclusivamente noticiado, mas interpretado à luz de uma lógica civilizatória cristã, onde a "luz" representava os missionários e a "escuridão", os indígenas resistentes à catequese.

²⁰ As transcrições mantêm a grafia histórica utilizada nos periódicos publicados entre 1897 e 1901. Apesar das diferenças em relação à ortografia vigente, optou-se por preservar a forma original dos textos para garantir a fidelidade documental, sem prejuízo à inteligibilidade das informações.

Essa cobertura jornalística, ao lado dos discursos religiosos e políticos da época, consolidou uma memória hegemônica do massacre, dificultando, ao longo do século XX, a emergência de versões alternativas, como a memória indígena de resistência ou mesmo as tensões internas entre grupos como os Guajajara e os Canela.

O uso de palavras como “mártires”, “luz”, “ferocidade trágica” e “ignorância” mostra que os jornais não estavam tão somente informando, mas forjando uma narrativa simbólica, alinhada com os interesses da missão capuchinha e do Estado. É justamente contra esse tipo de construção que as memórias indígenas, fragmentadas e transmitidas oralmente, resistem, oferecendo leituras críticas e plurais sobre o mesmo acontecimento.

Nesse contexto, recuperar esses fragmentos e colocá-los em diálogo com outras formas de memória, especialmente a oralidade indígena, é uma tarefa fundamental para a historiografia contemporânea. Como lembra Ricoeur (2007, p.155) “[...] a memória que resiste ao esquecimento imposto é aquela que funda o direito à justiça”, uma ideia que se materializa nos esforços atuais de revisitar o Conflito de Alto Alegre pela perspectiva dos silenciados.

Como já mencionado, jornais da capital maranhense também repercutiram os desdobramentos do conflito ocorrido em Barra do Corda no ano de 1901. Entre esses veículos, destaca-se o periódico *Diário do Maranhão*, que desempenhou um papel relevante na divulgação das primeiras informações oficiais sobre o episódio. Em sua edição nº 08272, publicada em 23 de março de 1901, na segunda página, o jornal estampou a matéria sob o título “O ataque dos índios”, na qual transcreveu dois telegramas oficiais enviados ao então governador do Maranhão, João Gualberto Torreão da Costa, e ao senador Benedito Leite.

Nesses telegramas, as autoridades locais expressavam preocupação extrema com a situação na missão de Alto Alegre e pediam ações imediatas do governo estadual. A gravidade do episódio é compreendida pelo tom dramático das mensagens, que destacavam a dificuldade de acesso ao local e a suspeita de que todos os religiosos e colonos haviam sido mortos. O jornal registrou:

No dia 20 d’este mez, á tarde, receberam o Sr. Governador e o Sr. Senador Benedito Leite, por intermédio da estação de Picos, os telegrammas seguintes:

Governador- Numerosos índios cercaram estabelecimento capuchinhos Alto Alegre. Supõe-se mortandade, completa, visto acesso estabelecimento impossível. Empregamos defesa, seguindo pessoal armado ali, guardando esta cidade também ameaçada assalto. Situação gravíssima. Pedimos socorro Grajahú. Pedimos V. Exc. urgente providencias.

Senador Leite – Maranhão – Índios atacam colônia frades sertão. Sitiados. Estradas tomadas. Segue socorro logar conflito. Panico cidade Barra. Nenhuma noticia Grajahú. (DIÁRIO DO MARANHÃO, 23º de Março de 1901, p. 2).

A reportagem enfatizava o pânico generalizado que tomou conta de Barra do Corda, refletindo a insegurança e a sensação de caos que se espalhou entre a população local e as

autoridades. O tom urgente dos telegramas anuncia a gravidade da situação, com os solicitantes destacando o cerco à missão, a impossibilidade de acesso ao local e a necessidade de reforço militar imediato. O pedido de socorro enviado ao governador do estado demonstra a preocupação crescente com a segurança da cidade, bem como a incerteza sobre o real desdobramento do ataque.

Até aquele momento, não havia informações precisas sobre a dimensão da tragédia, e as autoridades locais acreditavam que os religiosos e colonos poderiam estar sitiados como reféns. Esse desconhecimento inicial contribuiu para a hesitação na resposta militar e para o clima de medo e especulação que tomou conta da região. O relato jornalístico acrescia essa narrativa, alimentando a ideia de um ataque em curso, no qual a missão ainda poderia ser resgatada, quando, na realidade, o ataque já havia resultado na destruição da colônia e na morte de boa parte de seus habitantes. Esse equívoco inicial ajudou a impulsionar a mobilização popular para uma retaliação e justificou a organização de milícias armadas para perseguir os Guajajara nos dias seguintes.

2.2.3 As consequências imediatas e a reação das autoridades

Após os ataques, os indígenas ocuparam Alto Alegre e destruíram algumas estruturas coloniais da missão. O levante, no entanto, não resultou na permanência prolongada dos Guajajara na área, pois, pouco tempo depois, as forças de repressão começaram a se organizar nos arredores de Barra do Corda e de Grajaú, com o objetivo de retaliar os indígenas.

A publicação de 13 de abril de 1901, no jornal *O Norte*, apresentada por Olímpio Cruz (1946/1982, p. 127), anuncia com clareza o clima de comoção e militarização que se instaurou na região após o ataque à missão de Alto Alegre. Intitulada “A Hecatombe – As Providências”, a matéria detalha a chegada de forças militares, bem como de indígenas Canela recrutados para compor a expedição repressiva organizada pelo Estado, revelando tanto a preocupação das autoridades locais com o episódio quanto o apelo à mobilização armada imediata.

Chegaram na manhã de 9 do corrente mez, o major Cassiano e 40 praças do corpo de infantaria do estado que sob as ordens do Alferes Manoel Gonçalves, veem reunir-se ao destacamento que o ilustre Sr. Tenente Coronel Pinto esta organizando para dirigir-se ao Alto Alegre, onde continua em atitudes ameaçadora a terrível horda que ensopou com o sangue das victimas innocentes o solo d’aquela parte do território barra-cordense. O acontecimento extraordinariamente emocionante que alli se deu, trouxe dedes a primeira noticia o pânico e a consternação a esta pacifica cidade.

As autoridades locaes apprehensivas com a attitude sanguinária dos índios pintaram a S. Exa. Sr. Governador do estado com as cores vivas do emocionante quadro, a situação aflitiva da população.

O governo, atendendo aos reclamos de uma população em desespero deu as necessárias ordens para que em seu socorro viessem os elementos bellicos do que de momento podia dispor.

Em 7 d'este haviam chegado também de Grajahú 15 praças remetidos pelo ilustre capitão Goiabeira, os quais reunidos os 6 vindas de Picos e os do contingentes vindo do maranhão e os do destacamento d'aqui dão o numero de 70 praças de linha.

Em 8 haviam chegado 40 índios da tribo Canella, inimigos histórico dos Guajajara e que sob o comando do seu chefe o major Delfino estavam prontos para acompanhar a expedição militar.

Acham-se também alistados 20 populares e espera-se mais um tropa de índios da tribo acima dita podendo a expedição eleva-se ao numero de 150 homens de armas.

O auxilio dos Canellas é muito importante em tal emergência, porque habituados a vida das matas perseguem e combatem com grande valor os seus irreconciliáveis inimigos. (restante ilegível) (O NORTE, apud CRUZ, 1946/1982, p. 127).

Essa publicação aviva a ideia de medo generalizado e pânico coletivo, usada como argumento para justificar o envio de tropas e a organização da expedição punitiva. A imprensa além de narrar os fatos, participava ativamente da construção de uma memória coletiva, moldada por interesses políticos, religiosos e sociais. A mobilização das tropas e dos Canela é apresentada como resposta a um "quadro aflitivo", apelando à emoção dos leitores para legitimar a violência retaliatória.

A matéria, além de publicar a mobilização bélica promovida pelo governo estadual, anuncia também o uso intencional das rivalidades interétnicas como estratégia militar, com a incorporação dos Canela à repressão dos Guajajara. A naturalização da presença Canela como "aliados do governo" demonstra como a imprensa estimulou uma narrativa que valorizava sua participação como legítima e funcional, obscurecendo os impactos sociais e simbólicos dessa colaboração dentro do universo indígena.

A forma como os Canela é retratada, como "habituados à vida das matas" e "combatentes valorosos contra seus irreconciliáveis inimigos", reforça estereótipos coloniais que exaltam a bravura indígena apenas quando ela serve aos interesses do Estado. Ao mesmo tempo, constrói uma imagem dual: os Canela como aliados civilizados e os Guajajara como selvagens e ameaçadores, reforçando o maniqueísmo presente em grande parte da narrativa oficial da época.

Essa atuação dos indígenas Canela na repressão ao levante dos Guajajara é amplamente documentada por diversos autores que analisaram o episódio do Massacre de Alto Alegre e suas consequências. Autores como Bartolomeo de Monza (1908-2018, p. 155), que afirma que os Canela foram destacados como a principal força de combate dentro das tropas organizadas para retaliar os Guajajara. O autor descreve sua presença da seguinte maneira:

Um grupo de quarenta selvagens Canela, inimigos mortais das tribos Guajajara, e de modo especial do Caboré, formava o centro das forças. Raça valorosa, guerreira por instinto, cor cobre escuro, longa cabeleira, coberta, com uma simples capa vermelha, armada de fuzil e arco, inspirava medo. Aquele grupo tinha jurada dar fim aos assassinos de Alto Alegre.

Esse relato avigora a ideia de que os Canela foram participarem da repressão, e vistos como um componente essencial do esforço militar sendo utilizados na linha de frente do combate devido à sua experiência em guerrilha e à rivalidade histórica com os Guajajara.

A presença dos Canela nas tropas repressoras também é confirmada por outros autores, como Olímpio Cruz (1946, p. 69), que detalha a organização da tropa sob o comando do Tenente-Coronel Pedro José Pinto e a chegada de 42 guerreiros Canela, liderados por Delfino Oropo-ká e outros chefes indígenas:

No dia 09 de abril de 1901, chegava de São Luis do Maranhão o alferes Manoel Gonçalves com um reforço de soldados, a fim de se apresentar ao Tnte-Cel. Pedro José Pinto, o qual no dia 12 do mesmo mês, também chegava procedente da cidade de Picos, hoje Colinas, tendo logo formado uma tropa com 62 praças de infantaria, 02 oficiais, 05 paisanos e 42 índios da tribo Canela, inimigos tradicionais dos guajajaras, cujo chefe era o bravo Delfino Oropo-ká, que trazia como auxiliares imediatos os índios, Doroteu Roctokóre, José Cadete Potxete e José Moreira Tunikô.

Essa organização demonstra o planejamento detalhado da repressão e o papel ativo dos Canela na perseguição aos Guajajara, demonstrando como os indígenas Canela foram instrumentalizados pelo governo e pelas elites locais para servir como força auxiliar contra seus próprios rivais históricos.

As fontes documentais que tratam da Revolta de Alto Alegre, em sua maioria produzidas a partir de uma perspectiva externa e institucional, tendem a salientar a narrativa da “pacificação” indígena e da restauração da ordem pelos órgãos estatais e religiosos. Nesse contexto, os Canela aparecem, em certos registros, como aliados das forças repressoras, o que, embora não seja suficiente para esgotar a complexidade das relações interétnicas da época, serve para ilustrar como essas alianças circunstanciais foram apropriadas pela narrativa oficial. Uma dessas fontes é o relato de Pedro Braga dos Santos e Regina Helena Martins de Faria.

O relato de Pedro Braga dos Santos e Regina Helena Martins de Farias (1981, p. 34) corrobora essa narrativa, indicando que os Canela foram mobilizados junto às forças policiais para expulsar os Guajajara de Alto Alegre:

Após o ataque, os Guajajara instalaram-se no Alto Alegre, impedindo a passagem das pessoas que se dirigiam para as cidades de Grajaú e Barra do Corda. [...] Permaneceram no Alto Alegre até a chegada de forças policiais vindas de Grajaú e Barra do Corda. Auxiliadas por 40 índios Canela, tradicionais inimigos dos Guajajara.

Essa passagem mostra com clareza como os Canela foram enquadrados em uma lógica de instrumentalização política e militar por parte do Estado e das elites locais. Ao rotulá-los como “tradicionais inimigos”, o trecho realça uma visão dicotômica e reducionista das relações entre povos indígenas, ignorando a complexidade de suas motivações, alianças e dinâmicas internas. Para além de uma simples colaboração com as forças repressoras, essa participação

deve ser compreendida à luz de estratégias de sobrevivência e reposicionamento político adotadas pelos Canela diante de um cenário de disputas territoriais, pressões missionárias e ameaça constante à sua autonomia cultural.

A participação dos Canela na repressão também é mencionada por Galeno Edgar Brandes (1994, p. 233-234), que descreve a mobilização de diversas forças armadas e a inclusão dos indígenas na ofensiva:

Sabe-se que a comunidade inteira se abalara com a hecatombe de Alto Alegre e que muitos participaram do combate aos índios, após a catástrofe [...] algumas famílias tiveram participação notável na arregimentação da tropa e na organização do combate. De Grajaú, o célebre capitão Raimundo Ângela Goiabeira, [...] Raimundo Leonildo Maranhão – o Mundinho Maranhão [...] de Picos (Colinas), o Alferes e o célebre Quis. Coronel Pedro José Pinto [...] comandando diretamente mais de 70 homens armados; do Sul do Município, os índios da Tribo Canela, descendentes do Grupo Jê, com mais de 40 índios.

A menção feita por Brandes insere os Canela no imaginário bélico regional como uma força auxiliar das milícias sertanejas, consolidando a representação de sua atuação como subordinada aos interesses dos “não indígenas”. Essa narrativa, no entanto, deve ser analisada criticamente, uma vez que naturaliza a participação indígena sem considerar os fatores que a motivaram, como alianças circunstanciais, rivalidades interétnicas preexistentes e estratégias de sobrevivência diante das ameaças à sua integridade territorial e cultural. Ao invés de confirmar uma submissão passiva aos poderes locais, a presença dos Canela nesse contexto pode também ser lida como uma tentativa de inserção política e defesa de seus próprios interesses num cenário de grande instabilidade.

Além disso, Mércio Pereira Gomes (2002, p. 264) destaca que os Canela apoiaram as forças repressoras, participando diretamente da perseguição e da eliminação dos Guajajara: “A morte dos padres e freiras, de crianças e jovens internados não indígenas, de brancos das vizinhanças, desencadearam a ação das milícias repressoras, que contaram com a colaboração dos índios Canela (Ramkokamekrá).”

Portanto, há robusto embasamento bibliográfico que fundamenta a participação dos Canela nos eventos que se sucederam após o ataque em Alto Alegre, desempenhando um papel ativo na perseguição dos Guajajara, rastreando aldeias e fornecendo conhecimento territorial para as tropas maranhenses. Testemunhos orais colhidos entre os Guajajara expressam que, após o massacre da missão, os indígenas perseguidos temiam mais os Canela do que os próprios soldados. Segundo um relato de Alderico Lopes Filho, “Eles não andavam assim não. Ficavam na aldeia deles. Tinham muito medo dos Canela, que andavam com um feixe de flechas nas costas” (LOPES FILHO apud CUSTÓDIO, 2020, p. 23).

Além de participarem das perseguições, os Canela também auxiliaram no aprisionamento de líderes Guajajara. Em uma entrevista registrada por Everton (2016), um ancião Canela narrou que seus bisavós participaram diretamente da captura de indígenas Guajajara e os entregaram às forças de Barra do Corda. Segundo ele, “Os Canelas foram e pararam com a guerra, levaram os militares, os ‘força tática’, e pararam com tudo aí” (PIXÃN apud EVERTON, 2016, p. 149).

Essa aliança com os não indígenas consolidou uma posição ambígua para os Canela na história do conflito, uma vez que sua participação ao lado das forças policiais de Barra do Corda os distanciou da resistência indígena representada pelos Guajajara. Enquanto estes foram duramente reprimidos, marginalizados e rotulados como “selvagens” e “assassinos” pela narrativa missionária e pelo discurso oficial da época, os Canela passaram a ser lembrados na memória popular como “defensores da cidade”, um papel que lhes conferiu certo prestígio entre os colonos e autoridades locais. No entanto, essa aliança não os isentou completamente das consequências do processo de colonização, tampouco lhes garantiu privilégios duradouros.

Com o passar dos anos, os Canela também enfrentaram pressões territoriais, desestruturação social e tentativas de assimilação cultural, demonstrando que sua participação na repressão ao levante Guajajara não representou uma aliança plena e incondicional com os não indígenas, mas sim uma estratégia de sobrevivência diante de um cenário de profundas transformações e conflitos interétnicos.

Considerando que a atuação dos Canela no episódio do Conflito de Alto Alegre tem sido relegada a um papel secundário na historiografia, esta pesquisa busca resgatar e evidenciar sua memória e seu ponto de vista sobre esse evento histórico. Diante disso, torna-se fundamental reconhecer as narrativas orais dos Canela como formas legítimas de produção de conhecimento histórico, capazes de levar a significados, motivações e estratégias que escapam às fontes oficiais.

Ao longo da história, a produção acadêmica e os relatos oficiais priorizaram versões religiosas difundidas pela Igreja Católica, ou as narrativas dos Guajajara, muitas vezes reduzindo o papel dos Canela a meros aliados dos colonizadores, sem considerar suas próprias perspectivas e experiências. Dessa forma, ao trazer à tona esse viés frequentemente negligenciado, esta pesquisa propõe uma abordagem inovadora, subsidiando uma leitura mais ampla e plural da história indígena no Maranhão, que reconheça a complexidade das relações interétnicas e as escolhas estratégicas que diferentes povos indígenas precisaram fazer para garantir sua sobrevivência em um contexto de opressão colonial.

Ainda sobre a publicação de 13 de abril de 1901 do jornal *O Norte*, com a matéria intitulada “A Hecatombe”, é possível perceber como o periódico, por estar situado em Barra do

Corda, desempenhou um papel determinante na circulação local da memória do massacre. Sua linguagem dramática, permeada por termos como “horda terrível” e “hecatombe”, torna claro que o jornal não atuava simplesmente como veículo informativo, mas também como agente ativo na construção da narrativa de combate ao “perigo indígena”, sustentando a ideia de que a resposta militar era necessária e moralmente justificada.

O jornal *O Norte*, sediado em Barra do Corda, tinha como redator-chefe o influente jornalista e cidadão local Frederico Figueira. Atuando como elo entre os acontecimentos do sertão maranhense e o restante da província, Figueira exercia uma função central na difusão de informações sobre a região, tanto por meio da imprensa local quanto através do envio constante de telegramas à capital, com o objetivo de garantir a ampla circulação das notícias. Essas comunicações eram frequentemente reproduzidas por jornais da capital, como o *Pacotilha*, ampliando o alcance e a repercussão dos fatos regionais. Um exemplo disso é a edição nº 72 do *Pacotilha*, publicada em 25 de março de 1901, que traz um alarmante telegrama enviado de Picos por Frederico Figueira, relatando os desdobramentos do ataque indígena à missão capuchinha de Alto Alegre.

Do nosso ilustre amigo e colega Sr. Frederico Figueira, residente na Barra do Corda recebemos hoje o telegrama abaixo:

PICOS, 24

Redação da Pacotilha.

Os índios atacaram a colônia dos frades capuchinhos em Alto Alegre, trucidando as religiosas, os padres capuchinhos, o pessoal do estabelecimento e a vizinhança, Calcula-se que foram assassinados mais de 200 pessoas. A expedição de patriotas, comandada por Andre, que daqui partiu para bater os índios, foi destruída perto de Alto Alegre. Dos homens de que ella se compunha desapareceram 30 caíram mortos, feridos e sumidos. Os índios são em grande numero.

Receia-se aqui na Barra um ataque d’elles, reina verdadeiro pânico n’esta cidade e são muito fraco os meios de defesa com que contamos por falta de armamento e munições. Peça em nome do povo providencias do governo.

Frederico Figueira, redator d’o O Norte

Esta redação transmite aos poderes públicos o apelo do nosso criterioso colega da Barra do Corda.

A situação do alto sertão dos princípios se nos afigura de grande gravidade e quiça de consequências temerosas.

E a ordem publica, a vida e a propriedades dos cidadãos que correm iminente perigo.

Urge que as providencias do governo no sentido de garanti-los, embora reffectidas, sejam enérgicas e prontas, de modo a restabelecer a ordem no ponto conflagrado e impedi-lo a um tempo que taes scenas se reproduzam em outros lugares.

E a ordem publica que e preciso salvar , repetimos, restituindo às populações do sertão as seguranças do seu direito e a tranquilidade e socego de espirito.

A situação se nos abeloa pela prenha da gravidade e é de bom conselho medir-lhe as consequências, e remediar com energia, enquanto é tempo.

Segundo sabemos foi contrariada a ordem telegráfica do visitador frei Timoteo mandando vir da Barra do Corda para esta capital os Capuchinhos que ali se acham, conforme disse o “Diario”

Tanto assim que, como já havíamos noticiado, no vapor especial que hoje à noite segue para a Barra com armamentos, munições, mantimentos e 40 praças de policia, seguem o Quis. Frei João Pedro e o visitador geral frei João de Milano. (PACOTILHA, 25º de Março de 1901).

Esses registros demonstram a importância de se problematizar a maneira como os jornais do início do século XX contribuíram para a consolidação de uma memória oficial do Conflito de Alto Alegre, frequentemente em dissonância com as memórias indígenas. A recuperação dessas fontes hoje exige o exercício de uma análise crítica de seu conteúdo, assim também como o esforço de ouvir as vozes historicamente silenciadas, como as dos Guajajara e dos próprios Canela, cujas experiências e interpretações sobre o conflito seguem sendo marginalizadas na historiografia tradicional.

A publicação de 21 de abril de 1901 no jornal *O Norte*, sob o título “Efeitos da Expedição”, traz a frustração da imprensa regional com os desdobramentos da ofensiva militar contra os Guajajara, após o ataque à missão capuchinha de Alto Alegre. O trecho apresentado por Olímpio Cruz (1946), embora fragmentado, expressa decepção com a atuação da expedição liderada pelo Tenente-Coronel Pinto, acusando-a, implicitamente, de falta de rigor ou de energia diante do que era esperado como uma resposta contundente ao massacre.

Quando ao terminar-mos o editorial do nosso ultimo numero dissemos que aguardávamos o resultado da expedição militar que d’aquí partio para o Alto Alegre em 11 do corrente mez, para sobre ella darmos as informações que de suas operações nos contassem, prevíamos já que esse resultado não modificaria a indignação que os atos nefandos da (parte ilegível)
[...] a expedição comandada pelo ilustre Sr. Tn. Coronel Pinto, teve de conter em favor da perversidade atacada por furtos tão eloquentes, quaes os cadáveres das victimas que encontrou, os intentos da repressão que a indignação naturalmente provocava.
De outra forma não se pode explicar o movimento expedicionário quando ao entrar no Alto Alegre, na madrugada de 20, justamente à hora em que os índios estavam agrupados em suas casas, não os atacou... (parte ilegível). (O NORTE, apud CRUZ, 1946/1982, p. 128).

Esse fragmento aponta para a pressão da opinião pública, alimentada pela imprensa, para que a resposta ao ataque fosse violenta e exemplar. Ao afirmar que os indígenas “não foram atacados” mesmo estando agrupados, o jornal *O Norte* critica abertamente o que interpreta como uma postura branda das forças repressoras, deixando transparecer que, para a imprensa local, a única resposta aceitável ao massacre era o extermínio dos envolvidos.

Esse discurso favoreceu para substanciar a ideia de que os indígenas eram inimigos públicos e bárbaros, cuja permanência na região era um risco à ordem e à civilização. A imprensa, assim, não se limitava a narrava os fatos, mas os interpretava a partir de um marco ideológico racista e colonial, exigindo do Estado ações que ultrapassavam os limites legais e morais em nome da “justiça” e da “segurança da população”.

Além disso, a crítica ao comando da expedição nos leva a uma tensão interna entre os interesses locais de vingança e controle do território e a postura mais cautelosa do governo estadual, que, como já discutido anteriormente, evitou autorizar uma repressão em larga escala.

Isso indica que havia divergências entre os discursos e as ações institucionais, sendo que a imprensa representava os interesses das elites locais, que exigiam punição rápida e exemplar.

Essas narrativas jornalísticas, repletas de adjetivações carregadas, construíram uma memória coletiva em que os Guajajara são demonizados, enquanto os atores armados, incluindo os Canela, são legitimados como heróis da civilização. A frustração expressa pelo jornal alimenta a ideia de que a missão da expedição era, para muitos, menos sobre restabelecer a ordem e mais sobre aplicar uma vingança legitimada pela comoção pública.

Nesse cenário, a imprensa atuou como agente ativo de memória e poder, definindo quem deveria ser lembrado como mártir e quem deveria ser apagado da história ou recordado como inimigo. Essa dinâmica fomentou a marginalização das vozes indígenas nas versões oficiais do conflito, relegando os Guajajara à posição de “selvagens revoltosos” e omitindo as complexidades sociopolíticas que motivaram o ataque à missão. Resgatar essas fontes e abelô-las criticamente é essencial para desconstruir narrativas hegemônicas e abrir espaço para uma memória histórica mais plural, justa e representativa.

Mesmo diante da mobilização popular e da intensa pressão da população de Barra do Corda, que exigia uma ação enérgica contra os Guajajara e clamava por represálias severas pela morte dos missionários, o governador do Maranhão, João Gualberto Torreão da Costa, optou por não autorizar uma retaliação militar em larga escala. O clamor por vingança foi amplamente registrado na imprensa da época. O jornal *Diário do Maranhão*, em sua edição nº 08272, publicada em 23 de março de 1901, transcreveu um telegrama dramático enviado pelo diretor do Instituto de Civilização de Barra do Corda ao governador do estado, no qual solicitava providências urgentes:

Nesta perspectiva, “Excellentíssimo Governador – Índios matarão frades, freiras, cristãos situados na colônia indígena de S. José. Persistem na posse e carnificina. Barra assustada. Peço vossas providências enérgicas e urgentes.” (DIÁRIO DO MARANHÃO, 23 de março de 1901, p. 2).

Apesar da pressão exercida pelas elites locais e pela opinião pública, Torreão da Costa manteve uma postura cautelosa, recusando-se a ordenar um contra-ataque imediato. Essa decisão pode ser interpretada como uma tentativa de evitar a escalada do conflito, que poderia resultar em uma guerra prolongada e ainda mais sangrenta na região. Além disso, o governador possivelmente compreendia as complexidades da situação, reconhecendo que uma retaliação excessiva poderia desestabilizar ainda mais as relações entre indígenas e colonos, colocando em risco a segurança de outras missões e povoados do interior do Maranhão. Conforme relata Bartolomeo da Monza, os habitantes locais se organizaram para revidar o ataque; porém, o governador interveio:

O governador João Gualberto Torreão da Costa, que apoiara a Colônia mas era agora acusado pelos capuchinhos de ser um positivista simpático aos índios, desautorizou o contra-ataque das forças militares e voluntárias organizadas em Barra do Corda e Grajaú para combater os rebeldes, o que evitou morticínio maior. Mandou também fechar o instituto de Barra do Corda e devolver as crianças aos pais (MONZA, 1908-2018, p. 20).

A decisão do governador de evitar uma retaliação violenta foi criticada pelos missionários e por setores da sociedade maranhense, que desejavam punições mais severas aos Guajajara. A imprensa da época também se dividiu em relação à narrativa dos acontecimentos. Jornais ligados à Igreja Católica impulsionavam a versão do martírio dos capuchinhos, enquanto publicações inspiradas pelo pensamento positivista acusavam os missionários de terem provocado a revolta ao interferirem nas tradições indígenas e sequestrarem crianças de suas famílias.

Embora o governador João Gualberto Torreão da Costa, não tenha ordenado uma ofensiva militar direta contra os Guajajara, no entanto, permitiu que fazendeiros, comerciantes e voluntários armados organizassem ações punitivas na região. Como destaca Gomes (2002), essa repressão informal foi ainda mais brutal do que uma ação militar oficial, pois as milícias não estavam submetidas a regras claras de combate e agiam com total impunidade.

A repressão aos Guajajara foi sistemática e impiedosa. Tropas estaduais, aliadas a grupos paramilitares, invadiram aldeias, destruíram roças e capturaram indígenas, com o objetivo de dismantelar a organização dos revoltosos e instaurar o medo entre as comunidades. A campanha atingiu homens, mulheres e crianças indiscriminadamente.

A brutalidade da perseguição é exposta pelos relatos de antropólogos e historiadores, que apontam casos de execuções sumárias, torturas e destruição de aldeias inteiras. Como descreve Mércio Pereira Gomes, o impacto da repressão foi tão severo que mães Guajajara chegaram a sufocar seus próprios filhos para evitar que o choro denunciasses sua localização aos soldados: “A dispersão dos Guajajara é encarada por eles como um verdadeiro êxodo. Diz-se que mães chegaram a sufocar seus bebês até abe-los à morte quando choravam e estavam próximos aos soldados que os perseguiram” (GOMES, 2002, p.105).

Os militares montaram então um quartel em Alto Alegre e passaram a patrulhar as matas e aldeias para capturar as lideranças do movimento. Com a participação dos Canela, sendo possuidores de grande conhecimento da geografia local, o que facilitou a captura de diversos Guajajara, sendo esses essenciais para a localização dos focos de resistência Guajajara, utilizando sua experiência de caça para rastrear os fugitivos e abelos-los às forças militares. Nesse contexto, o movimento indígena se dividiu e restou exclusivamente o grupo mais ligado a João Caboré. Desse grupo, alguns foram presos, outros se entregaram. Inexplicavelmente, vários deles foram encontrados mortos na cadeia de Barra do Corda.

A destruição das aldeias e a morte de líderes Guajajara enfraqueceram significativamente a resistência indígena, permitindo que colonos e fazendeiros ocupassem terras anteriormente reivindicadas pelos Guajajara. Esse processo ajudou na desestruturação social do povo Guajajara e a consolidação do domínio não indígena na região, perpetuando um ciclo de expropriação e marginalização que se estendeu ao longo do século XX.

O trecho publicado por Olímpio Cruz (1946/1982, p. 128), sob o título “Os índios”, pertence a uma edição do jornal *O Norte* cuja data exata é desconhecida, mas é possível afirmar que foi posterior à retomada de Alto Alegre pelas forças militares e milicianos civis. Nesse momento, a narrativa jornalística já não se concentra mais na convocação da repressão ou no pânico coletivo, mas sim em construir um relato dramático e imagético sobre o “cenário da tragédia”, buscando consolidar o imaginário do massacre como um ato brutal e inumano, e os Guajajara como selvagens impiedosos.

As ultimas noticias do acampamento militar no Alto Alegre nos tem sido transmitidas por particulares, que d'alli tem vindo a esta cidade, ou por praças que, de passagem, se dirijam a Picos, conduzindo telegrammas do abelos di das foças alli estacionadas. Oficialmente, nada aqui consta às autoridades locais. O Reverendo frei Carlos, que d'alli voltou na semana passada, trouxe dos horrores d'aquela logar as impressões mais profundas. Chegou abatido, pensativo, extremamente comovido. Percorrendo o extenso scenario do grande crime, encontrou em cada passada novos traços a avivar-lhe na ideia as imagens da pavorosa tragédia que alli se desenrolara. No grande barreiro, que abelo de valla comum aos trucidados no convento e igreja, via-se, mal cobertos pela terra, craneos, braços, membros separados dos corpos que alli tombaram mutilados pela mão impiedosa dos selvagens. Na igreja, junto ao altar, foram assassinados Frei Victor e seu acolyto. Os vestígios da lucta estão alli bem patentes. Nos assoalhos da igreja e convento notam-se largas manchas de sangue, ora circunscriptas a um só ponto, ora seguindo o movimento das victimas em fuga às mão dos algozes. (O NORTE, apud CRUZ, 1946/1982, p. 128).

Esse tipo de descrição busca construir e fixar uma memória sensorial e emocionalmente intensa, ancorada na dor e na indignação. Ao destacar detalhes como crânios expostos, membros mutilados e manchas de sangue, o jornal salienta uma imagem visceral da barbárie, intensificando o impacto de horror nos leitores. Assim, a imprensa noticia, elaborando uma narrativa simbólica, transformando o espaço da missão em um santuário profanado pela selvageria indígena e os religiosos em mártires da fé.

A expressão “mão impiedosa dos selvagens” aponta para uma perspectiva etnocêntrica e racista que permeava os discursos da época²¹. Essa linguagem desumaniza os Guajajara,

²¹ Por outro lado, esse registro jornalístico, por mais enviesado e ideologicamente orientado que seja, é também fonte histórica valiosa, na medida em que revela os mecanismos discursivos utilizados para produzir consenso, justificar a repressão e moldar a memória coletiva regional. Quando lido criticamente, permite compreender como a imprensa se posicionou como agente ativo da colonização simbólica, atuando na reprodução da violência e na sua legitimação cultural.

esvaziando o episódio de seu contexto histórico e político e reduzindo-o a um ato de violência irracional e gratuita. A intenção do jornal é clara: mobilizar a opinião pública contra os indígenas envolvidos no ataque, assim também, contra a própria presença e autonomia dos povos indígenas na região.

Essa narrativa tem efeitos duradouros: consolida uma memória pública excludente, que dificulta o reconhecimento da legitimidade da resistência Guajajara e contribui para estigmatizar os povos indígenas como ameaças à ordem civilizada. Ao mesmo tempo, silencia completamente as causas do conflito, como a catequese forçada, o sequestro de crianças indígenas para internatos e a prisão arbitrária de lideranças, como João Caboré.

Após as perseguições, diversos Guajajara foram capturados e levados para julgamento. Como demonstra o jornal *O Zephyro* de Caxias em sua edição de numero 08 de 20 de julho de 1901, epigrafado de “Os Indios” noticiou:

Damos em seguida o resumo do interrogatório procedido na cidade do Grajahú pelo delegado de policia aos Indios que alli foram acolhidos, presos na aldeia Carica: Luizão, interrogado diversas vezes, nega ter tomado parte no morticionio do Alto Alegre; [...] que é inocente; nunca furtou; nem matou, Luizão alega que estando doente na ocasião do ataque ao Alto Alegre, nada presenciou; depois, porém, confessa que Manoel Justino era um dos chefes, que este e sua gente foram os que fizeram as mortes no trecho abelos dido do Alto-Alegre até a Barra; que Manoel Justino realmente conduzira a irmã da pequena Urçula até o matto, tendo assassinado-a; que depois quis matar a referida pequena, não o fazendo devido a oposição d’ele e de sua mulher Maria. Maria, mulher de Luizão confirma as declarações de seu marido e accressenta mais que existem com o Caboré desde o começo da lucta trez christãos, um deles casado, tendo duas filhas moças, alvas e de abelos longos; que depois da morte do pessoal do Alto-Alegre, João Caboré e Manoel Justino dividiram entre si todos os objeto que alli existiam; dinheiro, mercadorias, etc. Todos os trez affirmão que os caboclos erão todos espalhados em diversos e pequenos grupos, excepto João Caboré que ainda conservava numero crescido comsigo, inclusive os trez christãos e que já se referiam os quaes se acham no logar denominado “Araras” próximo ao rio Grajahú, para onde seguio o capitão Goiabeira com uma força; que entre eles falta absoluta de viveres e munições; que nos diversos ataques que eles teem sofrido da força, a do Alto Alegre, dirigido pelo tenente-coronel Pinto e da Canna Brava dirigido pelo capitão Goiabeira, foram os que maior morticínio produzio entre eles, sendo que no primeiro morreram 25 a 30 e no ultimo de 8 a 10, tendo tanto de um como de outro havido diversos feridos muitos dos quaes faleceram depois. D’o Norte da Barra do Corda. (O ZEPHYRO, 20º de Julho de 1901).

Posteriormente foram presos João Caboré, reconhecido como o principal líder da revolta, e Manuel Justino, outro chefe indígena importante. Manuel Justino foi morto a caminho de Barra do Corda, enquanto João Caboré veio a falecer na prisão, como afirma Cruz (1982, p.92)

Portanto, a análise desse tipo de fonte deve ser feita com cuidado: é preciso reconhecer tanto seu valor documental, quanto suas limitações e intenções políticas. Só assim será possível contrastá-la com as memórias indígenas, como aquelas transmitidas pela oralidade Guajajara e Canela, e construir uma narrativa mais plural, justa e fiel à complexidade do Conflito de Alto Alegre.

Logo foi instaurado inquérito [...] sendo Cauré Imana o primeiro a ser ouvido nos longos interrogatórios e também o mais acusado, como acontece com todos os cabeças de qualquer movimento de rebeldia.

Já condenado, depois de mais de dois anos o chefe guajajara, com o corpo todo inchado e as faces arrochadas, pelas sevícias, não resistiu, e morreu na cadeia pública da cidade, no suspiro de um deus vencido.

Oficialmente Caboré, foi vitimado pela febre palude. Entretanto, há polêmica sobre sua morte, pois, suspeita-se que ele morreu pelos maus-tratos sofridos na cadeia. Como se percebe pela fala de Olímpio Cruz que ao que parece era partidário da ideia de morte provocada.

No total, mais de 30 indígenas foram presos, mas apenas 15 foram formalmente julgados até 1905, pois os demais morreram na prisão devido às péssimas condições carcerárias e aos maus-tratos infligidos pelos guardas. (MONZA 1908-2018 apud CUSTÓDIO 2020, p.23). No julgamento dos líderes da revolta, os indígenas foram considerados inimputáveis, ou seja, não podiam ser responsabilizados criminalmente devido à sua condição de “selvagens”, uma decisão baseada em concepções racistas da época. O tribunal de Barra do Corda concluiu que os Guajajara não possuíam “entendimento civilizatório suficiente” para serem punidos pelas leis dos brancos. Segundo a decisão judicial,

Os índios foram absolvidos, considerados ‘inimputáveis’ perante a lei. Mas não foram perdoados, até hoje, pelas populações dos dois municípios, que passaram a cultuar, com o estímulo da Igreja, os ‘mártires’ de Alto Alegre, em contraposição à imagem dos ‘algozes e assassinos’ (MONZA, 1908-2018, p. 20).

Olímpio Cruz em seu livro Cauré Imana, o Cacique Rebelde transcreve uma notícia do jornal *O Norte* de 25 de novembro de 1905, sobre os desfechos do julgamento dos indígenas capturados.

Sobre os indígenas capturados e depois prisioneiros, o jornal *O Norte*, na sua edição de 25 de novembro de 1905, publicou a seguinte notícia: “... os desenove índios que restavam foram absolvidos pelo Jury desta comarca, terminando assim os últimos episódios desse drama sanguinolento”. (O NORTE, apud CRUZ. 1982, p.92)

A absolvição legal não significou impunidade. A narrativa construída ao longo dos anos continuou a criminalizar os Guajajara, consolidando sua imagem como violentos e inimigos da civilização. Esse discurso, promovido pela imprensa e pelas autoridades locais, teve efeitos devastadores na reivindicação de direitos territoriais e sociais pelos indígenas nas décadas seguintes.

Embora os indígenas não tenham sido condenados criminalmente, as comunidades Guajajara sofreram duras retaliações sociais e políticas. As terras indígenas começaram a ser

progressivamente ocupadas por fazendeiros, que viam o massacre como uma justificativa para acelerar o processo de colonização da região. As consequências do ataque à missão foram duradouras e refletiram a desigualdade de poder entre indígenas e a sociedade envolvente. A narrativa construída demonizou os Guajajara, consolidando a visão dos missionários como mártires e os indígenas como bárbaros assassinos. Essa perspectiva, estimulada pela Igreja e por setores políticos locais, teve impactos significativos na história da ocupação territorial do Maranhão e na marginalização das populações indígenas na região.

2.3 As memórias em torno do Conflito de Alto Alegre e seus embates tradicionais: disputas e relações de força

A memória do Conflito de Alto Alegre não se restringe ao relato do evento em si, mas abrange um longo processo de disputas narrativas entre diferentes atores sociais, incluindo os missionários capuchinhos, os Guajajara e os Canela. Desde o início do século XX, a forma como esse episódio foi narrado variou conforme os interesses e perspectivas desses grupos, refletindo as relações de poder e os embates históricos entre indígenas e não indígenas.

As disputas de memória sobre o Embate de Alto Alegre envolvem narrativas que buscam legitimar diferentes versões do passado. De um lado, a memória oficial, construída pelos missionários capuchinhos e intensificada por setores da Igreja Católica e da imprensa, apresenta o episódio como um massacre brutal perpetrado por indígenas contra missões inocentes. De outro, a memória indígena dos Guajajara e dos Canela, historicamente silenciada, oferece uma leitura alternativa dos fatos. Os Guajajara destacam a resistência à imposição cultural e religiosa dos capuchinhos, enquanto os Canela manifestam a complexidade das alianças indígenas na repressão pós-conflito.

Jacques Le Goff (1990) argumenta que a memória coletiva é um campo de disputas no qual se entrecruzam diversas temporalidades e visões de mundo. No caso do Conflito de Alto Alegre, esse embate é evidente. As memórias “subterrâneas” dos povos indígenas buscam emergir em meio ao silenciamento, às pressões sociais e à imposição de uma memória oficial cristalizada pela Ordem Capuchinha e pelas autoridades religiosas.

Desde os primeiros relatos sobre o conflito, a Ordem Capuchinha e as autoridades coloniais consolidaram uma versão dos fatos que frisava a imagem dos missionários como mártires cristãos e dos Guajajara como selvagens bárbaros e violentos. Ao longo dos anos, a Igreja Católica buscou consolidar essa narrativa por meio do que Pierre Nora (1993) denomina “lugares de memória”, como “[...] os lugares de memória nascem e vivem do sentimento de que não há memória espontânea, de que é preciso criar arquivos, manter aniversários, organizar

celebrações, pronunciar elogios fúnebres e notariar atas, porque essas operações não são naturais” (NORA, 1993, p. 13).

A Igreja Católica soube bem se valer dessas técnicas de conservação e muitas vezes criação de memórias para manter e consolidar sua versão dos fatos. Foram criados por essa instituição religiosa vários lugares de memória, que têm sido reproduzidos de maneira consistente e perpetuam seu discurso com grande competência. Para tanto, organiza missas anuais, faz homenagens póstumas aos “mártires” do Alto Alegre, evitando, com essas lembranças, que haja o “silenciamento” da memória através do esquecimento. São diversos elementos – materiais e imateriais – estruturados como lugares de memória por essa instituição.

Everton (2016) analisa como a Igreja construiu essa memória ao longo do tempo e como os documentos religiosos retratam o evento como um sacrifício heroico das missões. Se referindo ao livro de Bartolomeo de Monza, sendo este um eclesiástico, portando imbuído de interesse religioso, produziu escritos que ao longo dos anos se consolidam como uma das principais referências bibliográficas da igreja católica quanto ao desfecho do Embate do Alto Alegre. Everton destaca:

A obra é, sem dúvida, um dos lugares de memória, dentre outros construídos pela Igreja Católica, para 'atualizar' as lembranças e tudo que identifica o heroísmo dos eclesiásticos, seu martírio, sua espera, ao mesmo tempo em que – por várias vezes –, claramente ou nas entrelinhas, culpabiliza os Tenetehara-Guajajara e as lições são atribuídas adjetivações notavelmente depreciativas (EVERTON, 2016, p. 80)

De fato, Bartolomeo de Monza (1908/2018), descreveu o ataque como um ato irracional e brutal, ignorando as tensões pré-existentes e as imposições religiosas sofridas pelos indígenas. Para os missionários, a revolta não foi uma resposta legítima à opressão, mas sim fruto da influência de forças externas, como comerciantes, maçons e protestantes, que teriam manipulado os Guajajara.

Se, por um lado, a memória oficial apresentou os missionários como vítimas da fúria indígena, por outro, a memória dos Guajajara descreve o massacre como um ato legítimo de resistência contra as imposições religiosas e culturais. A tradição oral Guajajara, transmitida de geração em geração, destaca que os missionários abusavam de sua autoridade, puniam os indígenas severamente e proibiam a prática dos seus costumes. Como observa Gomes (2002, p. 271): “A revolta constituiu a última grande rebelião indígena contra o mundo civilizado que os envolvia e compungia à condição de servos, vassalos, ou cidadãos de terceira classe, para serem dissolvidos na massa subserviente de pobres sem terra.”

No entanto, há uma terceira memória, igualmente ou até mais silenciada na historiografia oficial, que é a dos Canela. Diferente da narrativa consolidada pelos missionários e das memórias de resistência dos Guajajara, a memória dos Canela permanece envolta em

ambiguidade e silenciamento, refletindo as tensões internas e os dilemas políticos enfrentados por esse povo. Após o ataque à missão, os Canela que foram recrutados pelas forças repressoras para atuar ao lado das tropas policiais, desempenhando um papel ativo na perseguição e captura dos Guajajara.

Essa participação, no entanto, gerou esforços dentro das comunidades indígenas e criou uma memória fragmentada entre os Canela e os Guajajara. Segundo Everton (2016), os Canela evitam falar sobre esse episódio, e sua participação na repressão não é um tema amplamente discutido nas aldeias: "A memória Canela sobre o evento é silenciosa e ambígua. Muitos preferem não falar sobre sua participação na repressão, enquanto outros a justificam como uma estratégia de sobrevivência em um contexto de guerra e alianças voláteis" (EVERTON, 2016, p. 127). Os silenciamentos, esquecimentos e os não ditos representam, nesse contexto, estratégias de autoproteção adotadas diante das tensões e da exclusão enfrentadas por essa população. Esses mecanismos permitem lidar com traumas históricos e evitar conflitos diretos, funcionando como formas sutis de resistência e preservação da identidade coletiva.

A memória do Conflito de Alto Alegre denota um embate contínuo entre diferentes grupos que disputam o controle da narrativa do passado para legitimar suas posições políticas no presente. A versão oficial do massacre, difundida pela Igreja e pela imprensa da época, consolidou a imagem dos Guajajara como um povo violento, dificultando suas reivindicações territoriais e sociais ao longo do século XX. Essa memória hegemônica silenciou as vozes indígenas e impôs uma leitura simplista do conflito, ignorando as complexidades das alianças e resistências indígenas.

Por outro lado, a memória dos Canela adiciona uma camada de ambiguidade e complexidade a essa disputa. Tradicionalmente inimigos dos Guajajara, os Canela, ao serem recrutados pelas forças repressoras para combater os revoltosos, enfrentaram tensões internas que resultaram em uma memória fragmentada. Enquanto os Guajajara recordam o episódio como um ato legítimo de resistência contra a opressão missionária, os Canela mantêm um silêncio cauteloso sobre sua participação na repressão, tratando o tema com reserva para evitar conflitos e preservar alianças locais. Esse silenciamento estratégico pode ser interpretado como uma forma de autoproteção diante das tensões interétnicas e da necessidade de manter sua posição no cenário político regional.

Assim, a disputa de memórias sobre o Conflito de Alto Alegre não envolve apenas o confronto entre a versão oficial e a resistência Guajajara, mas também a tentativa dos Canela de ressignificar seu papel histórico e lidar com os impactos políticos e sociais de sua participação na repressão. A valorização dessas diferentes memórias é essencial para compreender a complexidade das relações de poder e a luta pela autonomia indígena na região. Neste sentido, a

memória do conflito é um reflexo das relações de força²² entre Estado, Igreja e povos indígenas. A forma como esse episódio foi lembrado ou silenciado ao longo do tempo mostra o poder da narrativa na construção das identidades coletivas e nas disputas territoriais que se seguiram. Como argumenta Maria Aparecida Bergamaschi, “[...] a memória é seletiva, e os grupos dominantes a moldam conforme seus interesses, enquanto as vozes subalternas lutam para recuperar suas versões dos fatos” (BERGAMASCHI, 2014, p. 187).

Com o avanço das pesquisas acadêmicas e do movimento indígena contemporâneo, têm emergido novas interpretações sobre o Conflito de Alto Alegre, buscando reconhecer o ataque à missão não como um ato de barbárie, mas como uma luta legítima por autonomia e resistência. Essas abordagens procuram superar a visão simplista e estigmatizante dos indígenas como meros agressores, destacando o contexto de opressão religiosa, cultural e territorial imposto pelos missionários. Além disso, a inclusão da memória dos Canela nessas discussões tem permitido uma análise mais complexa do evento, na qual os indígenas não são somente vítimas ou algozes, mas agentes históricos que tomaram decisões estratégicas com base em suas próprias dinâmicas internas e alianças locais. Essa perspectiva ressalta a pluralidade das experiências indígenas e a importância de compreender suas ações como parte de um projeto de sobrevivência e defesa territorial. Como afirma Manuela Carneiro da Cunha (2009, p.45): “A memória indígena não é apenas uma forma de lembrar o passado, mas um instrumento político para reivindicar direitos e reconstruir identidades diante da história oficial que tenta apagá-las”.

A recente valorização da memória indígena, impulsionada pelos movimentos sociais e por novas abordagens historiográficas, tem permitido um olhar mais crítico sobre os eventos de 1901, questionando a versão dos missionários e incorporando as perspectivas dos povos indígenas. O reconhecimento da resistência Guajajara e da complexidade da participação Canela na repressão são passos fundamentais para uma leitura mais ampla e justa do passado, favorecendo um debate mais equilibrado sobre a história indígena no Maranhão.

²² Ideia de que a memória coletiva é construída a partir de disputas simbólicas entre grupos com diferentes poderes sociais, políticos ou culturais — conceito trabalhado por autores como Michel Pollak e Halbwachs.

CAPÍTULO 3 - A PARTICIPAÇÃO DOS INDÍGENAS CANELA NO CONFLITO DE ALTO ALEGRE SEGUNDO SUA ORALIDADE

Este capítulo analisa a participação dos indígenas Canela no Conflito de Alto Alegre a partir de suas próprias narrativas orais. Parte-se do reconhecimento de que a oralidade, enquanto forma legítima de produção e transmissão de saberes históricos ocupa papel central nas sociedades indígenas, especialmente aquelas que não possuem tradição escrita. Por conseguinte, o capítulo propõe uma escuta atenta às memórias dos Ramkokamekrá-Canela, buscando compreender como eles reconstroem, atualizam e transmitem suas experiências sobre o conflito, em oposição às versões oficiais que os relegaram à condição de coadjuvantes ou os silenciaram por completo.

Ao valorizar a oralidade como fonte histórica, o capítulo insere-se em uma perspectiva que desafia as epistemologias hegemônicas e reconhece a agência dos povos indígenas na produção de suas próprias narrativas. A partir dos relatos coletados em campo, são analisadas as estratégias discursivas dos Canela, suas auto-representações enquanto protagonistas do conflito e os sentidos atribuídos ao episódio na formação de sua memória coletiva. A proposta é ampliar o entendimento sobre o evento de 1901, deslocando o foco das interpretações externas para aquelas construídas a partir das vivências, resistências e modos próprios de narrar dos sujeitos indígenas.

3.1 A importância da memória e oralidade em uma sociedade sem tradição escrita: uma defesa da história oral.

A oralidade constitui o principal alicerce de transmissão do conhecimento entre os Ramkokamekrá-Canela e demais povos pertencentes ao tronco Jê. Em sociedades sem tradição escrita, a palavra falada constitui um meio eficaz de preservação das experiências, permitindo que o passado seja rememorado e continuamente atualizado. Dessa maneira, como afirma Nimuendajú (1946, p. 110), entre os Timbira, “a ausência da escrita é compensada pela riqueza das narrativas orais, que registram eventos do passado e orientam decisões no presente”.

Como processo social, a memória não se reduz à lembrança espontânea de fatos, mas expressa relações de poder, disputas interpretativas e estratégias de afirmação identitária. Pollak (1992, p. 204) enfatiza que “A memória está sujeita a flutuações, transformações e mudanças constantes, de acordo com os embates políticos e simbólicos do presente”. Essa compreensão fortalece a ideia de que lembrar não significa simplesmente recuperar informações estáveis do passado, mas reorganizar sentidos coletivos a partir das necessidades e tensões do presente.

Quando a memória coletiva se manifesta por meio da oralidade, como ocorre em sociedades que não priorizam a escrita como principal forma de registro, essas flutuações

tornam-se ainda mais visíveis. Isso, entretanto, não reduz sua legitimidade como memória histórica. Pelo contrário, amplia o campo de análise, pois exige que se investiguem também os processos socioculturais que geram tais mudanças narrativas. A oralidade é dinâmica, performática e profundamente vinculada aos contextos de transmissão: quem fala, para quem fala, quando fala e com qual finalidade.

No caso dos indígenas Canela, essa característica dinâmica da memória evidenciou-se durante a pesquisa de campo. Observou-se que há diferenças significativas entre as narrativas dos mais velhos e aquelas compartilhadas pelos mais jovens sobre o Conflito de Alto Alegre. Enquanto os mais velhos evocam a participação de seus antepassados de forma mais direta e detalhada, preservando nomes, feitos e traumas do confronto, muitos jovens apresentam relatos mais fragmentados, às vezes influenciados por discursos externos ou por uma menor convivência com os rituais de transmissão do conhecimento tradicional.

Essas divergências não configuram erro ou perda de autenticidade, mas levam aos caminhos pelos quais a memória é mobilizada dentro da comunidade. Elas apontam para transformações intergeracionais decorrentes do contato mais intenso com a sociedade envolvente, da escolarização formal, da presença crescente de mídias de massa e de mudanças na própria organização sociopolítica Canela. Assim, reconhecer tais marcas de temporalidade e contexto é fundamental para compreender como os Canela elaboram o passado e reivindicam seu lugar na história do sertão maranhense.

Desse modo, analisar a memória oral canela implica reconhecer que ela não é vestígio estático de um tempo distante, mas um processo vivo de negociação identitária, em que os sentidos do Conflito de Alto Alegre são continuamente reelaborados para fortalecer a presença histórica e o protagonismo de seu povo. Pois, a memória também é seletiva, marcada por escolhas conscientes e inconscientes que determinam o que deve ser lembrado e o que será esquecido. Essa seletividade está relacionada tanto a mecanismos individuais de recordação quanto a processos coletivos de construção do passado, nos quais o presente redefine continuamente os sentidos do vivido. Segundo Halbwachs (2006, p. 91),

A lembrança não é uma cópia fiel do passado, mas uma reconstrução feita a partir das necessidades e dos enquadramentos do presente. Recordamos porque os grupos aos quais pertencemos nos fornecem os meios e as referências para lembrar. Assim, a memória individual só existe a partir de uma memória coletiva, que delimita o que pode ou não ser lembrado.

Entre os Canela, essa dimensão torna-se evidente nos relatos sobre o Conflito de Alto Alegre, que atestam tanto a dor vivenciada quanto a bravura e o protagonismo do grupo frente às tensões ocorridas em 1901. A narrativa oral, nesse contexto, preserva a memória dos antepassados, reafirmando as identidades e resistências, constituindo-se como instrumento de

reexistência diante das versões hegemônicas da história oficial. O que reforça que a história oral Canela está ancorada em uma prática coletiva de transmissão, especialmente nos rituais, assembleias comunitárias e nos espaços centrais da aldeia (o pátio). Trata-se de uma memória dinâmica, que se reorganiza conforme as necessidades do presente para garantir a continuidade da identidade do povo.

Essa compreensão rompe com concepções coloniais que hierarquizaram as formas de produção do conhecimento, privilegiando a escrita europeia e relegando a tradição oral ao campo do mito ou da incerteza. Spivak (2010, p. 62) argumenta que o colonialismo produziu “estruturas de silenciamento” que impediram a fala do subalterno e a legitimidade de suas narrativas. É nesse contexto que a história oral emerge como uma ferramenta de resistência e descolonização do saber histórico. Por meio dela, torna-se possível tensionar as fronteiras entre história e memória, entre o que foi considerado “legítimo” e “ilegítimo” como fonte histórica. Ao valorizar a voz dos sujeitos historicamente marginalizados, a história oral desafia a hegemonia da escrita e a centralidade dos arquivos oficiais, permitindo o acesso a versões plurais e situadas da experiência humana.

A oralidade, dessa maneira, não deve ser vista como uma forma “primitiva” de transmissão do conhecimento, mas como um modo próprio de organizar e interpretar o mundo. Conforme Bosi (1994, p. 16), “a memória oral é um exercício de reconstrução que envolve emoção, imaginação e experiência”, e sua riqueza está justamente na subjetividade que carrega. Assim, ao recuperar narrativas silenciadas, especialmente as de povos indígenas, a história oral possibilita uma reapropriação simbólica do passado, transformando o ato de lembrar em um gesto político e epistemológico.

A preservação da memória coletiva está vinculada à transmissão intergeracional do conhecimento e à performance narrativa, que articula corpo, palavra e emoção. Como observa Bergamaschi (2001, p. 133-134), “nas sociedades sem escrita há os especialistas da memória, em geral a pessoa mais velha da comunidade, que conta a história, lembra fatos, guarda receitas, preside os rituais comemorativos dos acontecimentos”. Essa dinâmica é claramente perceptível entre os Canela. Durante as visitas realizadas às aldeias para a coleta de depoimentos (que serão apresentados mais adiante), foi possível observar que os mais velhos ocupam um papel central na conservação e difusão dos saberes tradicionais. Em conversas e observações cotidianas, percebe-se que são eles os principais guardiões da memória coletiva, responsáveis por transmitir à comunidade, especialmente às novas gerações, o repertório simbólico, histórico e cultural que constitui a identidade do povo Canela. Essa prática de ensino pela oralidade reafirma a continuidade cultural, assim também a resistência de um modo próprio de narrar e compreender o mundo, profundamente enraizado na experiência e na vivência comunitária.

Nesses contextos, o ato de lembrar é um exercício individual, assim como uma prática social que reafirma laços de pertencimento e identidade. Por isso, ouvir e registrar as vozes indígenas, como as dos Canela, é um ato de reparação histórica e de enfrentamento às formas coloniais de apagamento que persistem nas práticas historiográficas ocidentais.

Nas sociedades letradas a memória assume o papel de inscrição — es(ins)crita. Passando da esfera auditiva à visual, a escrita armazena a informação que, através do registro, atravessa o tempo e o espaço. Arquivos, bibliotecas e museus são instituições-memória criadas deliberadamente para “estocar” a memória no decorrer da história. (BERGAMASCHI, 2001, p. 134)

A observação de Bergamaschi (2001) sustenta como a escrita, ao se consolidar como instrumento dominante de preservação da memória, impôs um modelo de conhecimento centrado na fixação e no registro material do passado. Essa “memória es(ins)crita” deslocou a experiência da lembrança do campo auditivo e coletivo para o visual e institucional, legitimando determinadas versões históricas e marginalizando outras. Nessa lógica, a tradição oral, ao contrário de ser uma ausência de escrita, constitui uma outra forma de inscrição, uma inscrição viva, performática e comunitária, que articula corpo, voz e pertencimento. Ao adotar a história oral como método, rompe-se com a lógica arquivística que “estoca” o passado e recupera-se o caráter dinâmico, relacional e político da memória como experiência humana compartilhada.

Ao se opor à narrativa hegemônica, que por muito tempo representou os indígenas como coadjuvantes ou obstáculos à civilização, a oralidade Canela reivindica a centralidade de seus ancestrais e de seus feitos. Como ressalta Crocker (1990, p. 116), “a memória coletiva dos Canela é continuamente recriada nos rituais, pois é neles que se reafirma o papel social de cada indivíduo e de toda a comunidade”. Mais do que lembrar, esses relatos produzem história, reatualizando as experiências do passado como fundamento da existência presente.

Entre os Canela, os rituais, as festas e as narrativas contadas pelos mais velhos funcionam como verdadeiros “lugares de memória” (NORA, 1993), nos quais o passado é continuamente reinterpretado e atualizado conforme as necessidades do presente. Ao fazer isso, a memória oral Canela contesta os discursos coloniais que lhes negaram historicidade, oferecendo uma outra epistemologia, uma maneira própria de conceber o tempo, o território e o pertencimento.

Pois, defender a história oral é defender epistemologias outras, que não se submetem ao paradigma eurocêntrico da escrita como única via legítima de registro histórico. Trata-se de reconhecer que diferentes povos constroem e transmitem saberes a partir de lógicas próprias, enraizadas em experiências coletivas e cosmologias específicas. A oralidade, nesse contexto, não representa uma ausência de escrita, mas uma forma distinta de pensar, lembrar e narrar o mundo. Como bem sintetiza Carneiro da Cunha (1992, p. 15), “os povos indígenas não são apenas

vítimas, mas sujeitos da história”. Reafirmar a legitimidade de suas memórias e interpretações sobre a Revolta de Alto Alegre significa romper com uma longa tradição historiográfica que negou aos povos originários o direito de falar sobre si mesmos.

Ao reconhecer o valor epistêmico das narrativas orais, promove-se também um movimento de justiça cognitiva (SANTOS, 2010), no qual outras formas de produção de conhecimento são trazidas ao centro do debate histórico. As vozes Canela, ao revisitarem o episódio de 1901, reconfiguram o sentido da própria história regional, deslocando o olhar do conquistador para o do sujeito que resistiu. As memórias orais apresentam dimensões do conflito invisibilizadas pela documentação oficial, os sentimentos, as motivações, os impactos culturais e espirituais, oferecendo uma compreensão mais complexa e humana do passado do sertão maranhense. Valorizar essas vozes é um gesto político e ético: é reconhecer que nelas residem lembranças, saberes, cosmologias e modos de existência que ampliam o horizonte da própria escrita da história.

A memória, enquanto categoria analítica histórica, extrapola a noção de recordação individual para se constituir como fenômeno social, moldado pelas relações coletivas e pelos vínculos identitários estabelecidos no presente. Halbwachs (2006, p. 71) foi pioneiro ao afirmar que “é no interior dos grupos sociais que o indivíduo se lembra”, ressaltando que as lembranças se organizam a partir das experiências compartilhadas. Logo, a memória não é uma simples permanência do passado, mas um campo de disputas simbólicas, no qual diferentes versões lutam pelo direito de se tornarem referências socialmente validadas. Assim, o estudo da memória dos Canela sobre o Conflito de Alto Alegre requer a compreensão dessas narrativas como interpretações vivas, reatualizadas e atravessadas por processos políticos e de resistência de longa duração.

Além disso, ao compreender a memória como processo coletivo e dinâmico, torna-se evidente a importância de metodologias que valorizem a voz e a experiência daqueles que historicamente foram silenciados. A entrevista se apresenta como instrumento central da História Oral, pois é por meio dela que as narrativas Canela emergem como relatos do passado e interpretações conscientes de sua própria trajetória. Como propõe Meihy (2005, p. 17):

A entrevista é o momento da partilha: nela, entrevistador e entrevistado constroem juntos um sentido para o passado. Não se trata apenas de extrair informações, mas de reconhecer que o sujeito que fala é portador de uma experiência única, que interpreta, reavalia e resignifica suas lembranças no aqui e agora da conversa, produzindo um testemunho que expressa tanto o vivido quanto o desejado.

Sob tal perspectiva, o testemunho oral configura-se como uma narrativa que incorpora emoções, subjetividades e percepções particulares, elementos frequentemente desconsiderados em documentos escritos. Portelli (1997, p. 25) ressalta que a força da História Oral reside

justamente no fato de que “a subjetividade não é um problema a ser eliminado, mas um dado a ser interpretado”. Assim, as memórias dos anciões e jovens Canela mostram os eventos do Conflito de Alto Alegre, além das formas como eles significam sua participação e o impacto desse episódio em sua identidade coletiva.

Essa dimensão interpretativa também é destacada por Bosi (2003), ao compreender a memória como um gesto ativo de reelaboração do vivido, e por Le Goff (1990), ao mostrar que os processos de lembrança e esquecimento estão intimamente ligados às disputas pelo poder. Dialogando com Pollak (1992, p. 204), que afirma que a memória é constantemente transformada conforme “os embates políticos e simbólicos do presente”, nota-se que as divergências narrativas entre gerações Canela acerca do Conflito de Alto Alegre são parte de um processo contínuo de afirmação, seleção e atualização de sentidos históricos.

A entrevista possibilita alcançar dimensões subjetivas da memória que dificilmente apareceriam em documentos escritos, sobretudo quando se está diante de povos cuja tradição se sustenta fundamentalmente na transmissão oral. Assim, o que muitas vezes é tratado como imprecisão ou contradição deve ser interpretado como indicador das transformações sociais, políticas e culturais que moldam a narração no presente.

Ao adotar a entrevista como técnica, assume-se também uma postura ética e epistemológica: reconhecer que os Canela não são meras fontes de informação, mas sujeitos produtores de conhecimento, capazes de interpretar o Conflito de Alto Alegre de acordo com suas próprias categorias históricas e cosmológicas. Isso rompe com uma longa trajetória historiográfica que os reduziu ao papel de “informantes”, frequentemente mediado por olhares coloniais ou missionários.

Desse modo, defender a memória e a oralidade como campo legítimo e rigoroso de investigação histórica implica defender também a entrevista enquanto processo dialógico, no qual pesquisador e narrador constroem conjuntamente sentidos sobre o passado. A escuta atenta e respeitosa torna-se, desta maneira, condição metodológica indispensável para que a história indígena ultrapasse os limites impostos pelos documentos oficiais e se inscreva como narrativa crítica, plural e anticolonial.

É nessa direção que este trabalho pauta sua análise: ouvir os Canela, considerando a diversidade de vozes presentes entre os anciões e os jovens, permitindo que suas versões sobre o evento de 1901 iluminem novas formas de compreender o Embate de Alto Alegre e seu impacto na constituição da memória coletiva no sertão maranhense.

3.2 Os Canela “Vencidos no campo dos vencedores”: Silenciamento e esquecimento na historiografia tradicional do Conflito do Alto Alegre.

Como já visto anteriormente, os Ramkokamekrá-Canela atuaram como aliados das forças policiais de Barra do Corda na repressão aos Tenetehara-Guajajara durante o Conflito de Alto Alegre. Essa participação é amplamente referenciada em fontes produzidas pela Igreja Católica, especialmente nas narrativas de Monza (2018), bem como nas descrições historiográficas de Brandes (1994) e, ainda, na memória social regional, que frequentemente incorpora os Canela como personagens auxiliares na ação repressiva. Entretanto, embora os Canela tenham atuado ao lado das forças que, oficialmente, são consideradas “vitoriosas” missionários capuchinhos, autoridades militares e lideranças sertanejas, seu papel foi convertido, com o tempo, em um duplo silenciamento: o primeiro no âmbito das narrativas oficiais, que os reconhecem tão somente como coadjuvantes subalternos, e o segundo no interior de suas próprias memórias comunitárias, que tendem a evitar a rememoração dessa aliança.

Esse tal “heroísmo” na perspectiva da sociedade envolvente, não garantiu aos Canela um lugar social de destaque e nem legou a eles a possibilidade de inscrever uma narrativa própria que se cristalizasse no imaginário regional, como o fez, por exemplo, a Igreja Católica, que explorou (e ainda explora) os lugares de memória representados pelos elementos presentes na história do Conflito de Alto Alegre. Isso deixa transparecer que a participação indígena foi incorporada de modo seletivo e funcional às versões hegemônicas do passado: os Canela foram reconhecidos enquanto força de combate, mas não enquanto sujeitos históricos portadores de memória, agência e protagonismo.

A “glória” atribuída aos Canela não se converteu em capital simbólico, pois os mecanismos oficiais de produção da memória sejam institucionais, religiosos ou políticos, permaneceram nas mãos dos segmentos dominantes da sociedade. Dessa forma, os Ramkokamekrá foram transformados, conforme sugere Pollak (1992), em “atores periféricos de uma memória centralizada”, onde aparecem apenas como coadjuvantes ou executores de ordens, e não como agentes que tomaram decisões dentro de seus próprios contextos sociopolíticos.

Esse cenário encontra eco no que Michel Pollak (1989, p. 8) denomina “zonas de sombra da memória”, isto é, fragmentos de experiência coletiva que, por apresentarem contradições identitárias ou afetarem a coesão social, são parcial ou totalmente ocultados. No caso Canela, trata-se de uma participação que, embora estrategicamente necessária à época, implicou na violência contra outros indígenas. Assim, uma memória que poderia conferir visibilidade à força militar e à agência política Canela pode ter se transformado em um passado incômodo, vulnerável a esquecimentos seletivos.

Além disso, o papel que desempenharam, ao lado das forças repressoras, tensionaram ainda mais as relações entre esses dois grupos indígenas e, por isso, torna-se uma lembrança delicada dentro da própria comunidade Canela. Como resultado, sua participação no conflito

permanece em uma zona de silêncio, nem reivindicada por quem venceu, nem plenamente narrada por quem atuou. Tal condição acentua o que Spivak (2010) caracterizou como a impossibilidade de o subalterno falar dentro das estruturas discursivas coloniais: mesmo quando sua ação é decisiva, sua voz permanece mediada, filtrada e reconfigurada por quem controla a narrativa.

Assim, o fato de terem combatido ao lado dos “vencedores” não impediu que fossem, eles próprios, vencidos na memória. A invisibilidade social e a estigmatização persistente sobre os indígenas evidenciam que o reconhecimento histórico não se sustenta só na participação concreta em eventos marcantes, mas na capacidade de legitimar discursos e ocupar lugares de fala dentro do tecido social, espaços que historicamente lhes foram negados.

Tal tensão sinaliza que os Canela ocupam uma posição paradoxal: lutaram ao lado dos vencedores, mas foram vencidos no campo da narrativa. A historiografia tradicional, ao privilegiar o protagonismo das missões religiosas e da sociedade regional, acaba por fortificar seu lugar de subalternidade, anulando sua capacidade de decisão e reduzindo-os a meros “instrumentos indígenas” da repressão. A esse respeito, Spivak (2010) aponta que mesmo quando o subalterno age, essa ação pode ser absorvida e reinterpretada por discursos dominantes de forma a negar-lhe voz e autoria histórica.

Logo, o silenciamento Canela não decorre da ausência de participação, mas de uma disputa simbólica em torno do direito de narrar o passado. Como destaca Pollak (1992, p. 204), “a memória está submetida às pressões do presente e às relações de força” e as versões sobre o Conflito de Alto Alegre expressam, claramente, essa hierarquia de poderes. Assim, reconhecer os processos de ocultamento, desconforto e reconstrução da memória Canela é também reconhecer que sua participação no conflito ultrapassa a lógica instrumental e exige uma compreensão que considere suas estratégias de sobrevivência, alianças, medos e escolhas históricas concretas. Spivak (2010, p. 26) argumenta que:

O subalterno não pode falar porque, ainda que produza discursos, estes são sistematicamente ignorados, reinterpretados ou apropriados por estruturas que definem quem pode ser ouvido e quem pode ser legitimado como sujeito histórico. A voz subalterna não é simplesmente silenciada: ela é enquadrada em categorias que a despotencializam, de modo que sua agência é constantemente negada pelas narrativas que se pretendem universais.

Nesse contexto, a participação dos Canela no Conflito de Alto Alegre ilustra precisamente essa dinâmica de subalternização discutida por Spivak. Mesmo tendo atuado de maneira decisiva ao lado das forças repressoras, sua intervenção foi reconfigurada por discursos dominantes que estabeleceram quem deveria ser lembrado e como deveria sê-lo. Assim, os sentidos atribuídos a sua ação não emergem de suas próprias interpretações sobre o passado, mas

do filtro daqueles que controlam os meios de registro e validação histórica. Esse enquadramento reduz a complexidade de suas escolhas políticas e neutraliza possíveis reivindicações de agência, mantendo-os em um lugar de silêncio, onde a memória sobre sua atuação é constantemente mediada por perspectivas externas.

Aparentemente, na prática, há dois polos que se enfrentam e procuram criar representações que explicam suas participações nesse processo. De um lado, os religiosos, enquanto porta-vozes da sociedade envolvente, constroem uma autoimagem marcada pela ideia de “martírio”, interpretando o conflito como uma injusta agressão aos portadores da fé cristã e ao projeto civilizatório que buscavam instaurar na região. De outro, os Tenetehara-Guajajara, cujas narrativas encontram poucos espaços de circulação e legitimação, apresentam sua atuação como uma reação diante das invasões territoriais, imposições culturais e violências sofridas, o que, segundo Everton (2016), se traduz na lembrança do ataque à missão como ato de defesa, e não de irracionalidade ou hostilidade gratuita.

Esses polos narrativos, embora contrapostos, compartilham uma característica: ambos produzem versões que defendem e justificam suas ações e perdas, moldando memórias coletivas que buscam reafirmar identidades e proteger lugares sociais. Enquanto isso, os Canela permanecem em um ponto cego dessas disputas, situados em uma zona de ambiguidade onde não há uma narrativa consolidada que reivindique sua participação. Assim, tem-se um cenário em que as vozes mais audíveis são aquelas sustentadas por estruturas de poder discursivo: a Igreja, com seus registros escritos e artefatos memoriais, e os Guajajara, com suas narrativas orais que sobrevivem apesar das tentativas históricas de silenciamento.

Portanto, se de um lado se observa uma memória oficialmente reconhecida e monumentalizada, e de outro uma memória de resistência que se mantém, sobretudo, no âmbito comunitário, os Canela enfrentam o desafio de se reconhecerem, e serem reconhecidos, enquanto parte ativa desse passado. Essa ausência de circulação ampla de suas versões do conflito além de revigorar a assimetria política da produção do conhecimento histórico, também auxilia para que a participação canela seja interpretada sempre a partir do olhar alheio, e quase nunca a partir de sua própria voz.

Não há possibilidade de comparar, em termos de proporcionalidade, a potência de uma e de outra forma de representação, sendo as narrativas indígenas constantemente invisibilizadas, como ocorreu com os Tenetehara-Guajajara. As versões produzidas pelos grupos subalternizados raramente alcançam registros institucionalizados ou espaços de memória reconhecidos socialmente. Pesa decisivamente o fato de dependerem majoritariamente da oralidade, que permanece circunscrita às próprias comunidades, mas também a marca histórica da deslegitimação das vozes indígenas, inscrita em séculos de colonialidade e etnocentrismo. Soma-

se a isso o estigma de serem percebidos como os “perdedores” do processo, já que nas narrativas oficiais são representados como aqueles que atentaram contra missionários e contra o projeto civilizatório cristão. É justamente nesse contexto de desigualdade de circulação e validação das memórias que emerge a necessidade de se discutir criticamente tais assimetrias, garantindo espaços para a emergência de novas leituras, de forma que se corrija a exclusão dos povos indígenas da história que também lhes pertence. Vainfas (2016, p. 75) contribui com essa compreensão ao mobilizar reflexões fundamentais sobre memória enquanto construção social.

No texto *Memória* (LE GOFF 1984, p. 11-50), que abre o volume, o ponto de partida é a distinção entre memória individual e coletiva, esta sim, matéria importante para os estudos históricos, pois diz respeito às identidades construídas socialmente, entre tradições, fatos históricos e injunções do tempo em que a memória social é construída. Outro pressuposto essencial reside na distinção entre a memória nas sociedades ágrafas e a memória nas sociedades com escrita. Ainda que a tradição oral possa ter peso nas sociedades dotadas de sistemas escritos, nas sociedades ágrafas, afirma Le Goff, ela funciona como memória étnica, fundada em mitos de origem, apegada a genealogias que se misturam a cultos de ancestrais, a práticas de magia religiosa. Nas sociedades ocidentais dotadas de cultura escrita, por outro lado, desde a Antiguidade, se esboçou a distinção entre a *mnēmē*, a faculdade de evocar o passado para conservá-lo, e a *mnēsi*, que evoca o passado no tempo, configurando um tipo laicizado de memória, dessacralizada, passível de registro escrito para a posteridade.

Nesta direção, realçando a articulação proposta por Vainfas (2016), pode-se afirmar que, mesmo figurando ao lado das forças consideradas “vitoriosas”, os Canela também foram invisibilizados na memória histórica do Conflito de Alto Alegre. Sua participação, decisiva no campo militar, não se converteu em reconhecimento social ou memorialístico, muito provavelmente porque suas narrativas não encontraram meios de fixação escrita ou canais legitimados de divulgação. Assim, os Canela enfrentaram um processo semelhante ao dos Guajajara: viveram a história, sofreram as consequências do conflito, mas foram confinados ao silêncio quando essa história passou a ser narrada e celebrada pelos representantes da sociedade envolvente. A prevalência da escrita como forma dominante de transmissão da memória no Ocidente colaborou, para que seus relatos fossem relegados à margem, fortalecendo a desigualdade epistemológica entre aqueles que têm o poder de registrar o passado e aqueles que simplesmente o vivenciam.

São, os Canela, como “vencidos no campo dos vencedores”, para utilizar uma expressão conhecida de outro contexto. Embora tenham atuado ao lado das forças triunfantes, sua presença não se converteu em reconhecimento, prestígio ou inscrição histórica significativa. Não se destaca ou se conhece uma memória sua (ou história) que lhes atribua protagonismo no Conflito de Alto Alegre, tampouco qualquer feito individual ou coletivo que tenha sido cristalizado como referência de bravura ou importância política. A participação canela, apesar de fundamental no desfecho do conflito, foi absorvida pela narrativa dominante de forma utilitária: serviram

enquanto aliados momentâneos, mas logo retornaram ao lugar subalternizado que lhes foi imposto pela estrutura de poder regional.

Essa condição demonstra como a memória hegemônica, ao se construir, seleciona e hierarquiza agentes históricos: aqueles que comandam a escrita do passado preservam para si os méritos e a glória, enquanto reduzem os demais a uma condição de anonimato.

Assim, os Ramkokamekrá experimentam uma situação paradoxal: venceram a batalha, mas perderam a narrativa. Permanecem, portanto, como parte de um passado que é lembrado apenas quando interessa à história dominante, mas que é esquecido quando se trata de reconhecer-lhes agência, autonomia e escolhas estratégicas diante de um contexto hostil e assimétrico. Essa é a lógica que transforma sua participação, crucial do ponto de vista histórico em silêncio, desconforto e ausência nos discursos que pretendem explicar a própria história de Alto Alegre.

Valorizando o que preconiza a história indígena, esta proposta justifica sua importância, em primeiro lugar, por se tratar de uma investigação sobre como os Canela propõem que se represente sua memória sobre o Conflito de Alto Alegre, algo provavelmente inédito até o presente momento. Ao deslocar o olhar da historiografia tradicional para as narrativas elaboradas pelos próprios indígenas, rompe-se com a lógica epistemológica que, por décadas, atribuiu aos povos originários um lugar secundário na construção do conhecimento histórico. Aqui, o protagonismo indígena não é somente um discurso político, mas um procedimento metodológico que busca, de forma concreta, reconhecer as formas legítimas de produção, transmissão e atualização de suas memórias.

Defender esse protagonismo significa reconhecer que as interpretações canela acerca do conflito não se restringem à recuperação factual dos acontecimentos de 1901, mas expressam modos específicos de compreender o passado, orientados por valores socioculturais, territorialidade, ancestralidade e relações interétnicas. Destarte, debater a participação dos Canela a partir de suas próprias narrativas configura-se como problemática de grande mérito, pois possibilita novas leituras sobre a formação histórica do sertão maranhense e sobre os efeitos duradouros do colonialismo nas relações entre povos indígenas e sociedade envolvente.

Além disso, ao trazer à tona memórias que permaneceram silenciadas ou marginalizadas, este estudo dá suporte para um processo mais amplo de justiça histórica e epistêmica, uma vez que amplia o repertório de vozes consideradas legítimas na escrita da história. Tal abordagem oferece às próprias comunidades canela a oportunidade de reafirmar seus lugares de fala e fortalecer os vínculos identitários, ao mesmo tempo em que proporciona à sociedade regional um exercício de revisão crítica sobre narrativas consolidadas e representações

estereotipadas. Assim, este trabalho se inscreve na urgente tarefa de descolonizar as interpretações históricas, reequilibrando as relações entre memória, poder e representatividade.

3.3 As auto-representações da memória dos indígenas Ramkokamekrá-Canela sobre o Conflito do Alto Alegre em suas narrativas orais.

As entrevistas realizadas com os indígenas Canela nas aldeias Escalvado e Aldeia Velha denotam aspectos centrais desta pesquisa, especialmente as tensões entre memória e esquecimento, transmissão oral e silenciamento. A escuta dessas narrativas permitiu identificar um campo de disputas simbólicas, no qual os sujeitos indígenas reelaboram e reafirmam sentidos históricos à margem da historiografia oficial, articulando saberes ancestrais, experiências pessoais e memórias coletivas.

De acordo com Paul Ricoeur (2007), a memória não se constitui tão somente como um repositório estático de lembranças, mas como um ato profundamente seletivo e interpretativo, em constante tensão com o esquecimento. Essa tensão se manifesta com nitidez nas falas dos entrevistados, que, ao relatar o Conflito de Alto Alegre, que além de recordarem, também disputam os sentidos atribuídos ao passado, confrontando as narrativas hegemônicas que tendem a silenciar ou distorcer sua participação nos eventos. Como afirma Ricoeur, “[...] a memória é ameaçada pelo esquecimento, mas é nesse confronto que ela também se reconfigura” (RICOEUR, 2007, p. 34).

No mesmo sentido, Michael Pollak (1989) destaca que a memória coletiva é sempre um campo de embates, onde diferentes versões do passado disputam legitimidade. As vozes dos Canela, ao rememorar o massacre, resistem ao processo de apagamento imposto por discursos oficiais que frequentemente minimizam ou omitem o protagonismo indígena. A memória, nesse contexto, torna-se uma ferramenta de afirmação identitária e de luta por reconhecimento.

A transmissão oral emerge como um dispositivo fundamental para a preservação dessas memórias. Conforme Vansina (2010), a oralidade não constitui uma forma inferior de conhecimento, mas sim uma estrutura legítima e complexa de elaboração e transmissão histórica. Entre os Canela, o papel dos anciãos, das narrativas familiares e das performances orais é decisivo para manter vivas as lembranças do conflito, ainda que marcadas por lacunas, hesitações ou reformulações. A oralidade atua como um elo entre gerações, permitindo que os saberes do passado sejam continuamente reinterpretados e reatualizados no presente.

Entretanto, como observa Michel-Rolph Trouillot (1995), há sempre uma produção do “silenciado” nos processos de construção da história, especialmente quando os registros oficiais são produzidos por instâncias de poder exógenas às comunidades que protagonizaram os fatos. O silenciamento da atuação dos Canela no Conflito de Alto Alegre é parte de um processo maior

de colonialidade da memória, em que as histórias indígenas são sistematicamente invisibilizadas. Trouillot adverte que “[...] o que se silencia na produção da história é tão importante quanto o que se narra” (TROUILLOT, 1995, p. 26).

Nesse panorama, a escuta atenta às narrativas orais dos Canela, tal como foi realizada nesta pesquisa, se configura como um ato político e epistemológico de valorização dos saberes indígenas. Ao acessar essas memórias, se recupera um passado esquecido, reconhecendo o direito dessas comunidades de narrar sua própria história, a partir de seus próprios referenciais e modos de vida.

As respostas obtidas nas entrevistas mostra uma significativa pluralidade de percepções sobre o Conflito de Alto Alegre, demonstrando que a memória social não é homogênea, mas construída de forma dinâmica e relacional. Tais percepções variam conforme a faixa etária dos entrevistados, suas trajetórias pessoais, os vínculos com os anciãos e, principalmente, o grau de transmissão da oralidade no interior de seus núcleos familiares.

Conforme destaca Maurice Halbwachs (1990), a memória coletiva é sempre atualizada a partir de marcos sociais e contextos comunitários, sendo reconstruída de forma a fazer sentido para o presente. Assim, diferentes gerações reinterpretem os fatos passados com base em suas vivências e valores. Essa multiplicidade é particularmente evidente entre os Canela, onde a oralidade desempenha um papel central na preservação e circulação da história do grupo.

A geração mais idosa, representada por figuras como Francisquinho Tephot (86 anos), Arcanjo Iky (70 anos), expressa uma memória marcada por detalhes vívidos, enfatizando os elementos simbólicos e os traços identitários da comunidade. Como observa Paul Ricoeur (2007), a memória não somente guarda o passado, mas o interpreta, vinculando lembranças a valores compartilhados, afetos e experiências fundadoras.

Nesses relatos, observamos o que Jan Vansina (2010) chama de “tradição oral histórica”: narrativas preservadas e transmitidas com intencionalidade de guardar a memória de eventos significativos para a coletividade. Em suas falas, os anciãos além de relatarem fatos, constroem um imaginário de resistência, coragem e protagonismo dos Canela diante da omissão do Estado.

Ao serem perguntados sobre a participação dos indígenas Canela no Conflito de Alto Alegre, seus relatos trazem à tona a complexidade do acontecimento, o entrelaçamento entre memória e identidade e a contínua disputa por reconhecimento e visibilidade histórica. Suas respostas são verdadeiros atos de resistência contra o esquecimento, como lembra Michel-Rolph Trouillot (1995), ao apontar como determinados grupos sociais têm suas vozes sistematicamente silenciadas nos registros oficiais da história.

Em uma das narrativas mais densas colhidas durante as entrevistas²³, Francisquinho Tephot Canela (86 anos), descreve com riqueza de detalhes a memória oral transmitida por seus antepassados sobre o episódio conhecido como o Massacre de Alto Alegre. Seu relato²⁴ salienta o protagonismo dos Canela no conflito e traz elementos simbólicos importantes, como o uso da música tradicional na guerra:

É o seguinte, daquelas época que meu pai... que ele esteve lá no massacre deste. E ele viu. Viu lá este massacre que teve com o Guajajara ao tal de Capuchinho. Eles atacaram os padres e mataram todos. E eles retalharam os negócios das mulheres (partes íntimas) e botou lá no meio da entrada da aldeia.

Aí este Guajajara fizeram com os padres assim: matou todos. E lá ficou massacrando. Aí acho que Barra do Corda mesmo fez convite a nossos bisavôs. E chegando lá, diz que chegou a hora lá no Alto Alegre. E eles, os nossos bisavôs, chegou lá. Aí começou logo guerra, tiro, Guajajara atirando, atirando na igreja.

Ele tomou, acabou com os padres todos e ficou, tomou, ficou dentro da igreja aí, guerreando, e não quer entrar nada, não quer receber nada. Então aí, o povo de Barra do Corda, a polícia, aquele povo, então ficou lá. Aí não deu conta, deu chamado a nossos bisavôs. Aí reuniram lá, aí começou o guerra.

²³ Realizei solicitação à FUNAI para liberação do acesso às terras indígenas através da solicitação nº 000173.0032916/2025, tendo como resposta deste Órgão Federal, em 01/05/2025, informando que os direitos indígenas são preservados por leis específicas, dessa forma, o ingresso em terras indígenas encontra-se regulamentado, na FUNAI, pela Instrução Normativa nº 001/PRES/1995, a qual autoriza a entrada Terras Indígenas somente para fins de pesquisa científica, bem como pela Portaria nº 177/PRES/2006, que trata dos direitos autorais e uso de imagem indígena. Mencionaram que tal planejamento requer a avaliação dos benefícios, o estabelecimento de critérios de realização de estudos socioambientais e socioculturais, conforme orientação do Ministério Público Federal. Entre às exigências incluía o envio do projeto de pesquisa para ser submetido ao sistema Comitê de Ética em Pesquisa/ Comissão Nacional de Ética na Pesquisa – CEP/CONEP, conforme Resolução nº 196/96 do Conselho Nacional de Saúde - CNS, do Ministério da Saúde, e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico-CNPQ, do Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação-MCTI, para parecer de mérito científico, conforme RN- 009/1987 do CNPQ. Ressalta-se que o projeto já havia sido aprovado pelo Comitê de Ética, restando apenas o parecer do CNPq quanto ao mérito científico. Os documentos exigidos para a abertura de processo administrativo de ingresso em terras indígenas, por sua vez, eram, para a realização de pesquisa científica: carta de solicitação de autorização de ingresso em terra indígena endereçada à presidência da FUNAI (documento original); carta de apresentação do pesquisador, por parte de seu orientador de pesquisa; documento da instituição que comprova o vínculo do pesquisador com a instituição; cópia dos documentos pessoais do pesquisador e equipe, quando for caso; currículo do pesquisador; cópia do projeto de pesquisa; cópia da carteira de vacinação com anotação de vacina contra febre amarela e COVID, atestado médico de não portador de doença infectocontagiosa (documento original). Para realização de atividades de uso e exploração de imagens, sons, grafismos, criações e obras indígenas, são necessários os seguintes documentos: carta de solicitação de ingresso em terra indígena endereçada a presidência da FUNAI, assinada pelo solicitante, pessoa física ou pelo responsável legal da empresa, quando pessoa jurídica (documento original); plano de trabalho com descrição detalhada das atividades a serem desenvolvidas, com datas de início e fim das atividades na terra indígena e informação exata da localidade, aldeia (s), onde será realizado o trabalho; cópias de documentos pessoais (RG e CPF) e cópia de passaporte com identificação e vistos de entrada no país, quando for estrangeiro (para todos da equipe); cópia da carteira de vacinação com comprovação de vacina contra febre amarela (para todos da equipe); termo de compromisso firmado entre o solicitante/responsável pelo ingresso em terra indígena junto à FUNAI; atestado médico de que o ingressante não possui moléstia infectocontagiosa, obrigatoriamente em português (documento original, para todos da equipe); contrato de direitos de uso de imagens, sons e grafismos, firmado em língua portuguesa, entre os titulares do direito e interessados (original). Havia ainda a observação de que documentos e informações complementares, como pareceres de órgãos reguladores de pesquisa científica e realização audiovisual poderão ser solicitados a qualquer tempo. Todas as exigências foram devidamente atendidas. Por fim, a FUNAI concedeu a Autorização de Ingresso em Terra Indígena nº 75/AAEP/2025. Destaca-se o apoio fundamental do diretor regional da FUNAI em Barra do Corda, Sr. Raimundo Martins Franco, que, ao conhecer o projeto de pesquisa, demonstrou grande interesse em sua realização e prestou importante apoio institucional à sua viabilização.

²⁴ Todas as falas provenientes das entrevistas com os indígenas foram transcritas de forma literal, preservando integralmente a oralidade, as expressões, os modos de falar e as particularidades linguísticas de cada entrevistado.

Aí só barulho de tiro. Naquela época, disse que o guerra... atirando, atirando. Aí depois, o comandante do batalhão atirando, atirando, nada. Guajajara atirando, contra, atirando, atirando os dois rapazes. Nunca não deu pra nada.

Então, comandante do Polícia Militar respondeu para o povo indígena: “Cadê a música de vocês, que você toca?” Aí a Musgueira começou a tocar. Aí Guajajara ouviram esse barulho de música, buzina, aí responderam: “Rapaz, o povo Canela tá aí no meio dele, porque nós não vamos aguentar, não, porque eles que é maior brabão que estão aí no meio dele. Nós vamos correr, não vamos ficar por aqui. Eu sei que eles vão pegar nós todos. Aí quem quer ficar, pode ficar. Eu vou me desaparecer, eu vou me correr.”

Aí avançou. Aí desapareceram. Tudo acabou. Aí eles ouviram essa música. Logo eles pensou: “O povo Canela corre à noite. Se eles pegar nós, eu sei que nenhum de nós escapa, não.” Eles correram. Aí acalmou aquele barulho. E lá, a Polícia Militar chegou lá. Tá só lugar. E aí, fiscalizando lugar pra ver mais alguém... nada, nada, nada.

Tinha um criancinha pequenininha nas redes lá. A Polícia Militar: “Vamos pegar essa criança aí.” O outro responde para ele: “Não deixa. Ele está aí. Deixa a mãe deles vir pegar.” Aí um Polícia Militar saiu sozinho, fiscalizando. Aí um que estava lá escondido deu tiro nele. Derrubou. Mataram só um. Aí o resto acabou tudo.

E este, mãe do criança veio. Ninguém viu ela. E carregou. Aí guerra se acalmou. Acabou. Pois por isto aí ficou calmo desse guerra por causa este povo Canela.

(FRANCISQUINHO TEPHOT CANELA, 2025)

Outra entrevista relevante é o de Arcanjo Iky Canela (70 anos), que apresenta uma versão dos acontecimentos que remonta ao tempo de seu bisavô. Seu relato expõe as mobilizações posteriores envolvendo o Serviço de Proteção ao Índio (SPI):

E naquele tempo do nosso bisavô, nosso povo gostava de brigar. E naquele tempo que a Barra do Corda dando aula pras crianças, e as crianças do Guaje já estudando lá na Barra do Corda. Aí ele começou, ele estudando, estudando, estudando. Depois disso, que as crianças não estavam fazendo a lição bem, aí fizeram a palmatória. Aí bateu a mão das crianças do Guaje, que tava estudando.

Aí o Guaje não gostou, aí começou o briga. Mataram 12 padres, que o bisavô viu. Contou isso aí que eu tô contando pra você. Aí começou o perigo. O Guaje matando, matando, matando, brigando, matando. Aí o branco quase não consegue acalmar esse guerra.

Aí depois o SPI chamou o nosso grupo da Aldeia do Ponto e mandaram uma carta para o cacique Doroteu. Aí chegaram lá, a polícia tomou de conta com o grupo da Aldeia do Ponto. Aí eles disseram para ele: “Agora vocês vão ficar por detrás. Nós vamos à frente. Se nós acabar, que estamos na frente, aí tu vai em frente.”

Aí eles chegaram lá, e aí combinaram, conversaram e chegaram. Eles marcam a hora pra brigar. Aí chegou a hora. Aí eles foram para a polícia. Aí começou a briga, e nosso bisavô vendo, quase matando a polícia. Que meu avô, mesmo deitado com a polícia lá, atirando no guarda, e depois outra bala pegou a testa do outro polícia, na testa dele. Pegou. Aí ele morreu.

Aí meu avô ficou lá deitado, olhando, chorando, chorando. Aí depois disse: “Não, não vou mais chorar. Eu sou homem também. Se eu morrer, morre.” Aí começou. Começou a briga. Parou. Saiu outra hora. Começou de novo.

Aí, depois disso, aí o Doroteu lembrou e disse para os grupos: “Olha, você vai buzinar a buzina, e outro vai tocar o cabacinho, e vamos tocar mesmo.” Aí começou buzinando e tocando o cabacinho. E outro, a música aí, igualzinha. E parou, parou de atirar. Aí a polícia entrou também.

Depois, os Guaje foi embora, não aguentaram. O Guaje disse assim: “Agora que chegou o índio mermo guerreiro, nós não pode aguentar, porque se não aguentar nós vamos morrer tudinho, porque esse pessoal é danado. Nós vamos embora.” Eles foram se embora, foi se embora.

É isso que eu me ouvi. (ARCANJO IKY CANELA, 2025)

Já o entrevistado Ricardo Kutakrê Canela (51 anos) colaborou com uma versão mais resumida, mas igualmente simbólica, sobre a atuação dos Canela no conflito, destacando a

iniciativa dos militares de Barra do Corda ao convocar a aldeia e a retirada dos Guajajara diante do avanço dos Canela:

Então, num certo dia, havia essa briga, principalmente por essa violência que os povos Guajajara cometeu, matando os padres, matando, e assim já fazia mais de uma semana. E o chefe do Barra do Corda mandou um portador chamar o povo Canela, e eles foram no local.

E eles estavam só acompanhando um grupo de policial, e o policial não conseguia entrar. Por sua vez, ele chamou um capitão chamado Cadete e falou para ele que é a vez do povo enfrentar essa violência, e assim que eles avançar, eles vão acompanhar. Assim que eles vão preparar, eles vão acompanhar.

E assim, quando eles foram, o Cadete falou que eles vão chegar lá, principalmente por volta de 12h00. E nessa hora os Canela foram, e todo mundo se combinou, e de uma vez só começou a gritar, com principalmente a buzina, e com as flautas, e um grito.

E assim, os povos Guajajara, assim, tiveram com medo de que esses é um povo que são mais corredores. E assim: “Eu não quero que ninguém se ferir, porque eles correm demais, gente, vão embora.” E eles foram.

E assim, o grupo de policiais chegaram lá no local, encontrando os outros acidentado, atirados. E mesmo assim, o outro Guajajara, uma mulher que estava lá com espingarda, matou um policial. Os padres estavam cortados. Os padres são todos cortados. (RICARDO KUTAKRÊ CANELA, 2025)

A oralidade indígena, particularmente no contexto da memória coletiva sobre o Conflito de Alto Alegre, revela-se um campo dinâmico de significações, permeado por sentimentos de invisibilidade, resistência e contestação ao silenciamento histórico imposto pela narrativa hegemônica. Entre os relatos coletados, a narrativa de Ari Karompey Canela destaca-se por associar o episódio à participação ativa do povo Canela na contenção da violência, sobretudo, por articular essa memória à reivindicação de reconhecimento histórico perante a sociedade não indígena. Sua fala robustece que a presença e a atuação dos Canela foram determinantes para conter o avanço do conflito, embora tais contribuições permaneçam, em grande parte, omitidas nas versões oficiais dos acontecimentos.

Ari Karompey Canela (54 anos), já citado anteriormente no capítulo um desta dissertação a partir da etnografia de Rodolpho Rodrigues de Sá (2009), é atualmente cacique da Aldeia Escalvado e uma das principais lideranças do povo Canela. Reconhecido por sua atuação firme em defesa dos direitos indígenas, Ari foi uma das vozes fundamentais para a realização desta pesquisa, oferecendo relatos e reflexões críticas sobre os modos como a história de seu povo tem sido escrita — ou esquecida — pela historiografia dominante. Em sua fala, percebe-se com clareza a consciência de um sujeito histórico que compreende as dinâmicas de apagamento a que sua coletividade tem sido submetida e que, ao mesmo tempo, reivindica o direito de ver sua história registrada a partir de seus próprios marcos interpretativos.

Ao ser questionado sobre a participação dos Canela no conflito, Ari narra:

No primeiro contexto que meu avô contava, dos Guajajara, que tinha uns frades trabalhando com eles lá. E tinha igreja e tudo lá no Alto Alegre. Eles educava os Tenetehára Guajajara. As crianças deles, que diz que maltratava, e por devido isso, eles

entraram em consenso para atacar os frades. E assim foram atacados. E a polícia não conseguiu vencer a batalha lá com o Guajajara e mandaram uma carta. Na época, o índio não tinha a leitura como hoje tem. Aí, através de algum índio que já estava estudando, indígena Canela, estudando, e conseguiram ler e explicaram, falaram para ele. Aí o coronel pediu a força. Aí os índios daqui, os Canelas, ouviram e foram. E aí chegaram no Barra do Corda. Lá deram armas. Nesse tempo, o índio não sabe usar a arma e tudo. Aí eles foram para Alto Alegre e chegaram lá, né? Aí tinha uns instrumentos na época, o musicais. Aí o índio Canela começaram a tocar instrumento musical, e os Guajajara ficaram com medo. Aí eles se espalharam, né? Até que eles conseguiram pegar um, alguns deles, e os policiais pegaram também, através dos índios Canela. Não foi o policial que venceu a batalha. E, portanto, assim, a história do nosso povo vem sendo abafada pela sociedade não indígena, que não consta na realidade. Se não fosse o Canela, Barra do Corda não existiria, tinha sido tomado pelos índios Guajajara. E até hoje a história do nosso povo vem sendo abafado. E a gente necessita que essa história seja contemplado na história da sociedade não indígena, porque os Canela sempre foram os guerreiros, sempre lutou. Até hoje é o povo que tem resistência de na época, e até hoje também. E tem a mesma força. E a gente continua lutando pelo nosso direito. Só que o nosso direito está sendo... escondidos. E a gente precisa. (ARI KAROMPEY CANELA, 2025)

Nesses relatos, observa-se uma construção narrativa que confere protagonismo aos Canela, frequentemente apresentados como guerreiros estratégicos e defensores do território. As menções recorrentes à utilização de buzinas, cantos e instrumentos musicais tradicionais como elementos táticos de guerra ilustram uma forma singular de enfrentamento, e com isso ampliam a centralidade da cultura e da espiritualidade no agir político desse povo. O temor atribuído aos Canela pelos Guajajara, como visto nas falas que destacam a força e a velocidade dos seus guerreiros, é interpretado como reconhecimento de sua bravura e como elemento simbólico que reafirma sua autoridade na região.

Além disso, a repetição da ideia de que "se não fosse o povo Canela, Barra do Corda não existiria" delata uma reivindicação por pertencimento e reconhecimento histórico que ultrapassa o episódio do conflito em si. Trata-se de uma memória coletiva que opera como instrumento de afirmação identitária, contrapondo-se ao apagamento sistemático vivenciado por gerações. Neste aspecto, a oralidade atua como contra-memória (FOUCAULT, 1996), desafiando as versões oficiais e propondo novas leituras do passado, baseadas nas experiências vividas e transmitidas pelos próprios sujeitos históricos. Os Canela, portanto, ao rememorar o Conflito de Alto Alegre a partir de suas próprias vozes, reconstroem os acontecimentos sob outra perspectiva, além de denunciarem as estruturas de poder que silenciaram — e ainda silenciam — suas trajetórias. Consequentemente, suas narrativas tornam-se formas de resistência e exigência de justiça histórica.

Contudo, esse arcabouço simbólico não se apresenta com a mesma intensidade entre os mais jovens. O caso dos entrevistados Alex Kahkum Canela (23 anos) e Sallo Ruc Canela (21 anos) é emblemático nesse sentido. Ambos afirmaram desconhecer completamente os acontecimentos relacionados ao Conflito de Alto Alegre, o que aponta para uma ruptura intergeracional no processo de transmissão da memória oral. Essa ausência de conhecimento

entre os jovens corrobora a hipótese desta pesquisa sobre o silenciamento progressivo das narrativas indígenas, por mecanismos externos (como os discursos oficiais, escolares e religiosos que impõem outras versões dos fatos) e também por falhas internas na continuidade da oralidade, possivelmente relacionadas ao impacto da modernização, à urbanização crescente e à mudança nos rituais de transmissão cultural tradicional.

Conforme Halbwachs (1990), a memória coletiva depende de quadros sociais que possibilitam sua reconstrução e atualização ao longo do tempo. Quando esses quadros são enfraquecidos, seja pela desvalorização das lideranças tradicionais, seja pela ausência de espaços de escuta e partilha intergeracional, ocorre um esvaziamento do conteúdo histórico compartilhado pela coletividade. Essa descontinuidade não representa meramente o esquecimento de um fato isolado, mas traz à tona o enfraquecimento de um elo essencial na constituição da identidade coletiva. Paul Ricoeur (2007) complementa essa ideia ao afirmar que a memória sofre interferências constantes e que o esquecimento pode ser tanto involuntário quanto resultado de uma política ativa de silenciamento, uma “amnésia organizada” que afeta desigualmente diferentes gerações.

Contudo, é importante destacar que esse silenciamento não é absoluto. Jovens como Paulo Santiago Canela (18 anos) embora com acesso limitado a informações, relatam ter ouvido fragmentos da história por meio de seus avós, ainda que sem domínio pleno da narrativa. Sua fala exhibe a persistência de ecos do passado, transmitidos de forma parcial e fragmentada, indicando um estado de transição na memória oral. “Eu acho que sim. Eu me lembro de alguma coisa que meu avô me disse. Ele disse que eles participaram, mas, olha, eu não vou mentir, pois não posso dizer que sei. Não sei muitas informações” (PAULO SANTIAGO CANELA, 2025).

Essa memória descontínua e fragmentada, como observa Elizabeth Jelin (2002), é típica de contextos em que a transmissão é tensionada entre lembrar e calar. A ausência de uma política comunitária ativa de rememoração pode levar a uma forma de esquecimento não imposto diretamente pela opressão externa, mas internalizado como ausência de prática. Mesmo nesses casos, os pequenos relatos, as dúvidas e as lembranças parciais funcionam como indícios de um patrimônio cultural em risco, mas ainda latente. Essa tensão entre saber e não saber, entre recordar e não conseguir afirmar com certeza, demonstra o quanto as narrativas indígenas também são vulneráveis aos processos de silenciamento estruturais e às transformações internas da própria dinâmica social dos povos tradicionais.

Já Ruth Pakrit Canela (29 anos), trouxe uma narrativa alternativa, influenciada por sua vivência acadêmica e pelo contato com estudantes Guajajara, ao afirmar que os Canela teriam sido convidados a participar do ataque inicial, e não da repressão ao massacre. Esse relato

divulga a presença de múltiplas versões em circulação, o que impulsiona a oralidade como campo dinâmico e conflituoso de significações.

O que eu ouvi é o contrário do que o povo Canela fala. Eu soube que o povo Guajajara chamaram os Canela para participar desse massacre. Mas não foi nada a ver com a polícia, foi assim que me disseram. Foi na faculdade que eu convivi muito com o povo Guajajara, e eles me contaram a história. E eu já tinha esse olhar diferente também dos mais velhos, com os Guajajara. E aí foi uma coisa que eu não gostava deles, como me ensinaram. Mas, com o tempo, eu convivendo com os Guajajara na faculdade, aí eles me disseram sobre essa história de massacre de Alto Alegre. A gente viu o filme que eles colocaram lá para a gente olhar o que aconteceu, qual a versão de cada um deles. E eu vi que cada um tem sua forma de explicar, né, de contar essas histórias. E eu sei que os Guajajara não atacaram porque quiseram, porque a história diz uma coisa, mas a realidade é outra. (RUTH PAKRIT CANELA, 2025)

Percebe-se como os processos de escolarização, especialmente o ensino superior, podem atuar como espaços de confronto e ressignificação da memória coletiva. A convivência interétnica e o acesso a versões divergentes da história provocaram em Ruth uma ruptura com o discurso tradicional transmitido por sua comunidade. Isso demonstra que a memória não é um bloco homogêneo e estático, mas um campo de disputa, em que narrativas identitárias são negociadas, tensionadas e, por vezes, subvertidas por experiências vividas em outros contextos sociais e educacionais.

Outro ponto relevante é a constatação da inexistência de lugares formais de memória ou de eventos que celebrem ou rememorem o Conflito de Alto Alegre nas aldeias. A maioria dos entrevistados afirmaram que não há marcos físicos ou atividades comemorativas em torno do tema, com exceção de relatos que indicam conversas esporádicas em pátios e rodas familiares. Assim, a memória do conflito permanece, em grande medida, ancorada na oralidade e na figura dos anciãos, sem mecanismos institucionais ou simbólicos que assegurem sua preservação à longo prazo.

Quando questionados sobre a relação dos indígenas Canela com os Guajajara após o conflito, a maioria dos entrevistados relatou que os dois povos permaneceram durante alguns anos sem contato direto, evitando-se mutuamente. Com o passar do tempo, no entanto, as relações foram sendo gradualmente restabelecidas, como afirma José Carlos Kryt Canela (2025): “Depois desse conflito, os Guaje mais o Canela não se falava, mas com o tempo a amizade tá normal.”

Apesar dessa aparente reaproximação, foi possível perceber, em conversas informais com os mais velhos da aldeia, que ainda persiste um certo ressentimento histórico entre os dois grupos étnicos. Um exemplo disso ocorreu durante a entrevista com o ancião Arcanjo Iky Canela, que inicialmente demonstrou resistência²⁵ em participar da pesquisa, expressando

²⁵ Inicialmente, o Arcanjo Iky Canela demonstrou resistência em conceder a entrevista. Contudo, após realizar diversas perguntas — todas prontamente respondidas —, decidiu participar. Além dele, outros indígenas também

diversas preocupações e receios quanto às possíveis consequências da publicação dos relatos. Segundo ele, o resgate dessas memórias poderia reacender ressentimentos entre os Guajajara, o que, em sua visão, traria o risco de novos conflitos.

Por outro lado, entre os mais jovens, esse ressentimento não é tão evidente. Ainda que muitos relatem serem ensinados a manter distância dos Guajajara, eles demonstram uma postura mais aberta ao diálogo e à convivência. A fala de Ruth Pakrit Canela explicita essa tensão geracional: “E eu já tinha esse olhar diferente também dos mais velhos, com os Guajajara. E aí foi uma coisa que eu não gostava deles, como me ensinaram.” (Ruth Pakrit Canela, 2025). Outros entrevistados mais jovens, como Iago Jakjê Canela (25 anos) e Paulo Santiago Canela (18 anos), também afirmaram não nutrir qualquer sentimento de inimizade em relação aos Guajajara, anunciando a existência de novas formas de relação entre os povos, marcadas por transformações nas experiências e percepções interétnicas ao longo do tempo.

As entrevistas realizadas com os indígenas Canela confirmam o argumento central desta pesquisa: a memória do Conflito de Alto Alegre é permeada por tensões profundas entre lembrança e esquecimento, orgulho e silêncio, e diferentes versões que disputam legitimidade dentro e fora das aldeias. Essa memória fragmentada e plural indica tanto os efeitos do silenciamento imposto por narrativas oficiais e instituições coloniais quanto os desafios contemporâneos enfrentados pelas comunidades para preservar sua história através das gerações. Conforme Ricoeur (2007) e Nora (1993), a memória é sempre seletiva, disputada e sujeita à erosão, mas também constitui uma ferramenta poderosa de resistência e identidade.

Nesse contexto, o produto educacional proposto, um livro paradidático ilustrado digital voltado para professores e estudantes do ensino fundamental, configura-se como uma estratégia concreta para a preservação, sistematização e difusão dessas narrativas orais, permitindo que alcancem novas gerações dentro e fora das comunidades indígenas. O livro busca ser um instrumento de fortalecimento cultural, valorizando a memória coletiva dos Canela e promovendo o reconhecimento da diversidade de perspectivas sobre o passado. Desenvolvido com base nas vozes dos próprios indígenas, o material coopera para a descolonização do ensino de história, aproximando escola e território e rompendo com uma lógica historiográfica que, por muito tempo, invisibilizou ou distorceu as experiências dos povos originários. Trata-se de uma iniciativa de caráter político, educativo e ético, que visa ressignificar o passado por meio da escuta, da valorização da diversidade e da reafirmação da dignidade histórica dos Canela.

foram abordados para conceder entrevistas. No entanto, a maioria, ao questionarem sobre o objetivo do trabalho e receberem os devidos esclarecimentos, optaram por não se manifestar sobre o assunto.

CAPÍTULO 4 - O PRODUTO EDUCACIONAL: PROPOSTA E CONSTRUÇÃO.

Este capítulo tem como finalidade apresentar o Produto Educacional construído no âmbito desta pesquisa, explicitando sua proposta, seu processo de elaboração e os fundamentos que orientaram suas escolhas pedagógicas e epistemológicas. Ao compreender o produto como desdobramento direto do percurso investigativo, este capítulo parte do entendimento de que a produção de materiais didáticos, especialmente em um mestrado profissional, não se limita a uma etapa “aplicada” posterior, mas constitui uma forma de intervenção no campo educacional, voltada à transformação de práticas e à democratização do conhecimento histórico no espaço escolar.

Por conseguinte, a construção do livro paradidático ilustrado se vincula a um conjunto de demandas contemporâneas do ensino de História, sobretudo aquelas relacionadas ao enfrentamento de silenciamentos, à valorização da diversidade étnico-cultural e à efetivação de uma educação intercultural e antirracista. Trata-se de reconhecer que a escola é também um espaço de disputa de narrativas e de produção de memórias, no qual determinadas versões do passado foram historicamente legitimadas, enquanto outras foram marginalizadas. Assim, ao trazer as memórias indígenas para o centro do material didático, o produto se apresenta como uma resposta à persistência de currículos que ainda operam sob lógicas coloniais, reproduzindo hierarquias de saber e restringindo a presença indígena a abordagens estereotipadas ou episódicas.

Dessa forma, antes de detalhar o conteúdo e a estrutura do produto, este capítulo discute as razões que sustentam sua escolha e sua relevância para o ensino de História local, articulando os objetivos pedagógicos do material com os referenciais teóricos mobilizados ao longo da dissertação. A seção seguinte apresenta o livro paradidático ilustrado das memórias Canela sobre o Conflito de Alto Alegre, explicitando os motivos de sua seleção como suporte didático e o modo como sua forma, linguagem e organização dialogam com a proposta descolonizadora que fundamenta esta pesquisa.

4.1 Livro paradidático ilustrado das memórias Canela sobre o Conflito de Alto Alegre: Razões da escolha e apresentação do produto educacional

A elaboração de um livro paradidático ilustrado voltado ao ensino de História, com foco nas memórias dos indígenas Canela sobre o Conflito de Alto Alegre de 1901, nasce da necessidade de construir práticas educativas que rompam com a hegemonia das narrativas coloniais ainda presentes na escola brasileira. Durante décadas, a história oficial representou os povos indígenas como objetos do passado ou como obstáculos ao projeto civilizatório nacional,

apagando suas vozes e experiências do processo histórico (CUNHA, 2012). Como aponta a autora, ao discutir o lugar dos povos originários na narrativa nacional:

A história dos índios no Brasil é muitas vezes tratada como uma história encerrada, pertencente aos primórdios da nação, como se esses povos deixassem de existir depois do contato com os europeus. Assim, suas experiências, conhecimentos e formas de organização continuam sistematicamente desconsiderados ou reduzidos a folclore, reforçando-se uma visão que os confina a um passado sem continuidade (CUNHA, 2012, p. 21).

O Produto Educacional aqui desenvolvido se contrapõe a esse paradigma ao reconhecer o lugar de fala e a agência histórica dos Canela, considerando sua oralidade enquanto forma legítima de produção e transmissão de conhecimento (ALBERT; RAMOS, 2002). Nesse contexto, dialoga com a perspectiva da história indígena enquanto campo autônomo e politicamente comprometido com a visibilização de memórias que foram silenciadas, marginalizadas ou distorcidas por discursos hegemônicos. Propor que estudantes tenham contato com essas narrativas significa dar suporte para uma educação antirracista, crítica e comprometida com a pluralidade de sujeitos e epistemologias presentes no Brasil contemporâneo.

A escolha por um livro ilustrado se fundamenta em duas dimensões centrais: a pedagógica e a epistemológica. Do ponto de vista pedagógico, a ilustração e a linguagem acessível favorecem o engajamento de estudantes do Ensino Fundamental, aproximando-os de um conteúdo muitas vezes tratado de forma distante e abstrata nas salas de aula. A utilização de imagens no ensino de História além de ser um recurso estético, é também uma estratégia de aprendizagem que possibilita aos discentes interpretar fontes visuais, construir relações espaciais e temporais e desenvolver compreensão histórica a partir de diferentes linguagens. Como afirma Burke (2017), as representações visuais também são um tipo de documento histórico e devem ser analisadas criticamente:

É fundamental que os estudantes percebam que as imagens não são meras ilustrações de um fato histórico, mas registros que expressam intenções, ideologias, disputas e silenciamentos. Toda imagem é também uma construção e pode revelar tanto o que se pretende mostrar quanto aquilo que se deseja esconder (BURKE, 2017, p. 46).

Assim sendo, as imagens atuam como mediadoras da compreensão histórica, permitindo que conceitos como território, memória e violência colonial ganhem materialidade e sentido para os jovens leitores. Para muitos estudantes do Ensino Fundamental, especialmente aqueles que não possuem vínculo direto com a temática indígena ou com espaços de memória locais, a visualidade é uma via que aproxima sujeitos, culturas e temporalidades que, à primeira vista, lhes parecem distantes. A leitura de imagens contribui, assim, para o desenvolvimento do

pensamento histórico ao integrar emoções, empatia e imaginação à construção do conhecimento escolar.

Além disso, o formato ilustrado possibilita o desenvolvimento de competências relativas à leitura de múltiplas linguagens, conforme previsto pela Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e as proposições do Documento Curricular do Território Maranhense (DCTM), como o trabalho com fontes históricas variadas e a articulação entre informações verbais, iconográficas e simbólicas. Segundo a BNCC:

A análise de diferentes linguagens e registros, imagens, mapas, objetos, textos escritos, produções culturais, contribui para que os estudantes compreendam as diversas formas de significação do mundo social, construindo explicações sobre o passado e suas relações com o presente (BRASIL, 2018, p. 15).

O Documento Curricular do Território Maranhense estabelece, como objetivo para o ensino de História nos anos finais do ensino fundamental, a valorização das múltiplas matrizes culturais que constituem a sociedade brasileira, com especial atenção ao contexto maranhense. Por este ângulo, atribui aos docentes à responsabilidade de empregar diferentes linguagens na análise dos fenômenos históricos, reconhecendo a pluralidade de formas de produção e circulação do conhecimento histórico (MARANHÃO, 2018, p. 439).

O documento ressalta, ainda, a necessidade de evidenciar a presença afroindígena no Maranhão, cuja história oficial insiste em atenuar uma identidade escravocrata, patriarcal e elitista, vinculada sobretudo a personagens do século XIX. Tal perspectiva dificulta que os jovens se reconheçam nessas narrativas, uma vez que elas pouco ou nada expressam a diversidade cultural e étnica que marca a formação histórica da região.

Nessa direção, ao dialogar com a proposta de utilização de múltiplas linguagens no ensino de História e com a valorização dos povos indígenas, a relevância do produto educacional reside em seu suporte ao trabalho docente, ao oferecer um recurso didático que articula esses dois eixos de forma integrada. Ao incorporar imagens, narrativas orais e mapas, o livro ilustrado favorece práticas de leitura crítica, interpretação e atribuição de sentido, ampliando os processos de alfabetização histórica dos estudantes. Além disso, estimula abordagens pedagógicas mais inclusivas, sensíveis aos diferentes perfis de aprendizagem, e reconhece as culturas visuais e os saberes oriundos dos povos indígenas e de suas cosmologias. Tal proposta reafirma o compromisso da educação básica com a diversidade e os direitos humanos em consonância com os documentos orientadores da educação brasileira.

No campo epistemológico, o livro ilustrado possibilita que as memórias orais Canela sejam apresentadas em diálogo com documentos escritos e interpretações historiográficas contemporâneas. Assim, rompe-se com a lógica de hierarquização de saberes, valorizando formas próprias de narrar o passado, que não se restringem ao texto escrito e que carregam

cosmologias, afetos e repertórios culturais específicos. Logo, compreender a oralidade Canela implica reconhecer que suas narrativas não se limitam a relatos factuais, mas constituem formas de organização do mundo e de transmissão de conhecimentos intergeracionais, pois nelas “o pensamento está presente na fala, no canto, no corpo e na maneira como se vive em comunidade” (KRENAK, 2019, p. 32).

Ao incorporar essas formas de expressão como fontes históricas legítimas, o material educacional assume uma postura crítica diante do currículo escolar tradicional, que frequentemente privilegia perspectivas eurocentradas e silencia as epistemologias originárias. Carneiro da Cunha (2012), ao refletir sobre o papel da memória indígena, aponta que:

A história para os povos indígenas não é um arquivo morto, mas um conjunto vivo de experiências atualizadas no presente por meio de rituais, narrativas e práticas comunitárias. Assim, o passado é constantemente acionado para orientar decisões e reafirmar identidades coletivas (CUNHA, 2012, p. 47).

Dessa maneira, reconhecer as memórias Canela como conhecimento histórico significa acolher uma temporalidade não linear, em que passado, presente e futuro estão entrelaçados, sendo atualizados pela palavra e pelos corpos que narram. Além disso, essa perspectiva desafia o que Viveiros de Castro (2015) denomina de “monoculturalismo ontológico”, isto é, a imposição colonial de uma única forma de interpretar o real. Ao admitir que existem outros modos de existir e de conhecer, o ensino de História se abre à pluralidade de versões sobre o Conflito de Alto Alegre, rompendo com o silenciamento oficial.

Essa valorização da narrativa indígena dialoga com a crítica de Spivak (2010) ao lugar subordinado que grupos colonizados ocupam na produção de conhecimento, uma vez que suas vozes, ainda que presentes, foram historicamente desautorizadas. A autora ressalta que: “O subalterno não pode falar quando seu discurso é sistematicamente enquadrado e distorcido por estruturas que definem quem pode ser ouvido e quem pode ser reconhecido como sujeito histórico” (SPIVAK, 2010, p. 26).

Desse modo, ao colocar as narrativas Canela no centro da discussão, este material educacional atua contra aquilo que Boaventura de Sousa Santos (2019) nomeia como epistemicídio, isto é, a destruição e negação de saberes que não correspondem ao padrão ocidental de conhecimento. Em sentido convergente, Aparecida Vilaça (2010) afirma que a cosmologia indígenas constitui uma ontologia própria, na qual memória, mito, corpo, território e ancestralidade se encontram unidos como formas de produção e circulação do saber.

Assim, incorporar essas vozes no ambiente escolar é uma estratégia pedagógica inovadora, sendo também uma ação política descolonizadora que reconhece os povos indígenas como protagonistas da História do Brasil. O Produto Educacional sobre as memórias Canela possibilita que os estudantes compreendam o passado a partir de múltiplos pontos de vista e

construam uma consciência histórica que reconhece as permanências do colonialismo no presente, promovendo o respeito, o diálogo intercultural e a justiça cognitiva dentro da escola.

Ademais, o recorte territorial e temático apoia o fortalecimento de uma consciência histórica situada, segundo a concepção de Rüsen (2010), ao conectar o estudante com elementos de sua própria realidade social e cultural. Para o autor, a consciência histórica é uma faculdade formadora do sentido do tempo, que possibilita ao sujeito compreender o presente como resultado das experiências do passado e, assim, orientar suas ações no mundo. Nessa perspectiva, estudar um acontecimento que diz respeito ao território maranhense e que ainda reverbera na memória de comunidades indígenas vivas e atuantes, permite ao estudante aprender sobre História e se perceber como parte dela. Como explica Rüsen:

O pensamento histórico organiza as experiências do tempo de tal modo que o presente se torna inteligível pelo passado e que do futuro se possa ter expectativas razoáveis. É, portanto, condição para que os sujeitos se situem no mundo e para que assumam responsabilidade sobre suas ações (RÜSEN, 2010, p. 48).

Ao colocar em foco o Conflito de Alto Alegre e suas consequências na vida dos Canela, mostra-se que o passado não é estático ou concluído, mas objeto de contínua disputa, influenciando políticas, identidades e lutas territoriais no presente. Nesta direção, o ensino de História deixa de ser transmissão de fatos cronológicos e passa a ser experiência de interpretação, em que o aluno se torna capaz de formular perguntas, identificar silenciamentos e reconhecer interesses por trás das narrativas históricas.

Essa abordagem dialoga diretamente com o que Pollack (1989) define como memória social, caracterizada por ser seletiva, conflitiva e sempre atravessada por relações de poder. O autor afirma que: “As memórias subterrâneas, que determinados grupos tentam impor ou manter, continuam vivas nos interstícios das versões oficiais e podem emergir quando condições políticas ou culturais se modificam” (POLLACK, 1989, p. 8).

Assim, estudar a memória Canela sobre o conflito oferece ao aluno um contato com narrativas subterrâneas, aquelas que foram silenciadas pela história hegemônica, mas que persistiram nos corpos, cantos e palavras dos seus guardiões. Ao trazer essas vozes para o currículo escolar, o livro ilustrado possibilita que estudantes reconheçam que há múltiplas versões e interpretações para o passado e que algumas foram silenciadas não por acaso, mas como parte de um projeto colonial de poder.

Desta forma, o produto educacional aqui proposto homenageia a resistência Canela, somando para a construção de uma História plural, democrática e crítica, ao permitir que crianças e jovens, especialmente maranhenses, compreendam que seu território é palco de lutas e memórias que seguem estruturando a sociedade na qual vivem. Isso reforça o pertencimento,

fortalece a identidade regional e favorece o desenvolvimento de uma consciência histórica comprometida com a justiça social e o reconhecimento dos direitos dos povos originários.

Ao apresentar as memórias Canela como conhecimento histórico legítimo, o material educacional confronta o apagamento que sustentou a construção da identidade nacional brasileira e que, por muito tempo, negou aos povos indígenas o direito de contar sua própria história. Como afirma Quijano (2005), a colonialidade não se encerra com o fim do colonialismo formal, mas se perpetua nas formas de hierarquizar saberes, culturas e sujeitos, mantendo os povos originários à margem das narrativas oficiais.

4.2 Metodologia do desenvolvimento do Produto Educacional

A metodologia adotada para o desenvolvimento do Produto Educacional fundamenta-se na compreensão de que a produção de materiais didáticos, especialmente aqueles voltados ao ensino de História, constitui um processo teórico-prático indissociável da pesquisa acadêmica. Logo, o produto não foi concebido como aplicação posterior dos resultados da investigação, mas como parte constitutiva do próprio percurso metodológico, orientado por escolhas epistemológicas, éticas e pedagógicas. Partiu-se do entendimento de que elaborar um livro paradidático implica tomar posição diante das disputas em torno da memória, do currículo e das formas legítimas de produção do conhecimento histórico, sobretudo quando se trata de narrativas indígenas historicamente silenciadas.

Dessa maneira, o desenvolvimento do Produto Educacional foi guiado por uma abordagem qualitativa, interpretativa e dialógica, articulando pesquisa bibliográfica, análise historiográfica e escuta das narrativas orais do povo Canela. Essa opção metodológica reconhece que o ensino de História não se limita à transmissão de conteúdos, mas envolve a mediação entre diferentes saberes, temporalidades e sujeitos históricos. Assim, a construção do produto buscou integrar os aportes teóricos mobilizados ao longo da dissertação com as demandas concretas do contexto escolar, garantindo coerência entre o problema de pesquisa, os objetivos do estudo e as estratégias pedagógicas adotadas, o que possibilitou transformar a investigação histórica em uma proposta educativa crítica, contextualizada e socialmente referenciada.

4.2.1 Da identificação do problema de investigação da pesquisa ao Produto Educacional

O ponto de partida para a elaboração do Produto Educacional emergiu da constatação de que as narrativas escolares sobre a história do Maranhão e, em especial, sobre o Conflito de Alto Alegre de 1901 continuam marcadas por um forte viés colonial, que privilegia documentos oficiais e relatos de agentes governamentais ou missionários, em detrimento das memórias e

versões indígenas dos acontecimentos. Essa lacuna no currículo escolar não se configura como mero esquecimento, mas como resultado de um processo histórico de produção seletiva do passado, em que determinados sujeitos foram historicamente reconhecidos como legítimos produtores de conhecimento, enquanto outros foram sistematicamente marginalizados das representações históricas nacionais. Como argumenta Cunha (2012), por muito tempo os povos indígenas foram apresentados como “sobrevivências arcaicas” ou como entraves ao progresso, aumentando um enquadramento que desumaniza e deslegitima suas formas próprias de interpretar o mundo.

Esse apagamento de narrativas indígenas está intimamente relacionado às formas de dominação colonial que instituíram hierarquias epistêmicas no Brasil. Ao priorizar registros escritos oriundos das autoridades coloniais, das instituições religiosas e do Estado, a historiografia escolar tradicional contribuiu para naturalizar relações de poder e consolidar uma visão unilateral dos conflitos envolvendo povos indígenas. Tal perspectiva tende a retratar esses sujeitos ora como vítimas passivas da violência, ora como inimigos a serem subjugados, nunca como agentes históricos conscientes e organizados, com estratégias de resistência, projetos de vida e cosmologias próprias.

No caso do Conflito de Alto Alegre, a exclusão das memórias Canela do ensino escolar serve para substanciar uma narrativa que legitima a violência colonial, transformando os missionários capuchinhos e os representantes do Estado em protagonistas civilizatórios, enquanto os indígenas aparecem apenas como “agressores” ou “obstáculos”. Por conseguinte, a identificação do problema central da pesquisa externa a urgência de reconhecer que não há neutralidade na ausência de determinados sujeitos nos conteúdos de História. Tal invisibilização perpetua a violência simbólica e impede que estudantes compreendam a complexidade dos conflitos sociais, especialmente aqueles que ainda reverberam na luta contemporânea dos povos indígenas pelo território, pela autonomia e pela preservação cultural.

A pesquisa desenvolvida junto aos Canela revelou que o Conflito de Alto Alegre permanece vivo em sua memória coletiva. Tal vitalidade da memória demonstra que o episódio não é percebido como um acontecimento distante ou concluído, mas como parte de uma história longa de enfrentamentos que marcam as relações entre o povo Canela e a sociedade envolvente. Além disso, a transmissão oral dessas memórias frisa o papel dos anciãos e narradores como guardiões do tempo, em consonância com o que Krenak (2019) aponta como centralidade da palavra e do corpo como arquivos vivos da história. Assim, quando o Produto Educacional incorpora essas narrativas, ele se afasta do gesto epistemicida que historicamente desqualificou o conhecimento indígena como fonte válida e inaugura uma perspectiva de ensino que reconhece epistemologias plurais e temporalidades diversas na escrita da História.

Desse modo, o Produto Educacional além de registrar as memórias Canela, auxilia para seu fortalecimento, oferecendo às novas gerações indígenas e não indígenas meios de compreender que os acontecimentos de Alto Alegre seguem ativos como parte da disputa por reconhecimento e pela valorização da cultura Canela no cenário maranhense e brasileiro.

Assim, o problema de pesquisa foi ressignificado em chave pedagógica: Como tornar visíveis, audíveis e ensináveis as memórias Canela sobre o Conflito de Alto Alegre no contexto escolar? Esse questionamento desloca o foco de uma investigação restrita ao campo historiográfico para uma perspectiva que envolve o currículo, a prática pedagógica e as relações sociais que atravessam o ensino de História. Afinal, não basta inserir novos conteúdos sobre povos indígenas: é necessário redefinir as formas pelas quais os processos históricos são apresentados e compreendidos em sala de aula. Como enfatiza Bittencourt (2018,p. 41), “Ensinar História implica propor experiências significativas que permitam ao estudante confrontar diferentes versões do passado e perceber que elas são construídas por sujeitos situados socialmente”.

A resposta a essa questão não reside simplismente na seleção de conteúdos, mas na transformação da própria matriz narrativa do ensino de História, incorporando epistemologias indígenas e metodologias dialógicas que reconheçam alunos como sujeitos históricos que também constroem memória. Nesta lógica, Schmidt (2009) aponta que o ensino de História deve promover a problematização, e não a aceitação passiva de discursos prontos, incentivando o estudante a atuar como investigador de relatos, vestígios e representações do passado.

Ao trazer as memórias Canela como eixo estruturante do Produto Educacional, desloca-se o lugar do conhecimento indígena de um plano “complementar” para uma posição central no currículo, produzindo aquilo que Santos (2019) denomina “ecologia de saberes”, a convivência e o reconhecimento de múltiplas racionalidades e formas de produzir conhecimento. Essa abordagem rompe com o paradigma de que exclusivamente registros escritos são legítimos como fontes históricas, ao valorizar a oralidade como tecnologia de preservação e atualização da memória social.

Ao mesmo tempo, o estudante é convocado a perceber que ele próprio atua como agente produtor de memória, pois, ao interpretar e compartilhar o que aprende, se insere no movimento contínuo de significar o passado e projetar o futuro. Assim, o Produto Educacional se fundamenta em uma concepção de ensino que considera os alunos não como receptores passivos, mas como criadores ativos de narrativas históricas, desenvolvendo uma consciência histórica crítica e sensível à diversidade (RÜSEN, 2010).

Assim sendo, a reformulação do problema de pesquisa para o campo pedagógico não é uma mera adaptação formal; trata-se de um compromisso político e epistemológico com a

democratização do conhecimento histórico e com o direito indígena à memória, colaborando para a construção de práticas escolares comprometidas com justiça cognitiva e com a superação das desigualdades produzidas pela colonialidade do saber.

O Produto Educacional, um livro ilustrado baseado nas memórias Canela, é a materialização dessa intenção: promover uma prática educativa descolonizadora, que desafie a hierarquia de saberes historicamente instituída e valorize a oralidade como forma legítima de expressão histórica (KRENAK, 2019). Por isso, o desenvolvimento do material não é etapa separada da pesquisa, mas sua continuidade ética, política e pedagógica, buscando que o conhecimento produzido na universidade retorne às escolas e às comunidades que lhe deram origem.

4.2.2 Apresentação do Produto Educacional

Sob o título “O Conflito de Alto Alegre na memória dos Canela”, o livro paradidático foi elaborado com o intuito de estimular os estudantes do 6º ao 9º ano do ensino fundamental a refletirem criticamente sobre a história local, a partir do contato com narrativas que tradicionalmente permanecem ausentes ou marginalizadas nos materiais didáticos. A obra propõe o reconhecimento dos povos indígenas Canela como sujeitos históricos, valorizando suas memórias, saberes e formas próprias de narrar o passado, especialmente no que se refere ao Conflito de Alto Alegre de 1901. Ao articular textos acessíveis, ilustrações produzidas por artista indígena, mapas e atividades reflexivas, o material busca promover a compreensão da pluralidade de versões históricas, estimular a leitura crítica das fontes e contribuir para a formação de uma consciência histórica sensível à diversidade cultural, étnica e às disputas de memória que atravessam a história do Maranhão.

Imagem 01: Capa e contracapa do produto educacional (Osvaldo Cavalcante)



Em razão de seu formato e de sua flexibilidade pedagógica, as possibilidades de uso deste produto educacional tornam-se significativamente ampliadas. Os livros paradidáticos, conforme assinala Munakata (1997, p. 103), “[...] são adotados no processo de ensino e aprendizagem nas escolas, seja como material de consulta do professor, seja como material de pesquisa e de apoio às atividades do educando [...]”. Assim sendo, diferenciam-se dos livros didáticos tradicionais por não estarem rigidamente vinculados a uma sequência curricular fechada, o que permite sua utilização em múltiplos contextos pedagógicos, como apoio a projetos interdisciplinares, atividades investigativas, rodas de leitura, sequências didáticas e práticas voltadas à educação patrimonial e à história local.

Assim, tais materiais assumem um papel fundamental de suporte ao trabalho docente, ao oferecerem subsídios teóricos, narrativos e visuais que auxiliam na abordagem de temáticas historicamente silenciadas ou pouco exploradas nos currículos oficiais. No caso específico deste produto, o livro paradidático possibilita ao professor desenvolver conteúdos relacionados à memória, à oralidade, à pluralidade cultural e às experiências históricas dos povos indígenas Canela.

Embora esteja fundamentado em uma perspectiva histórica, o produto educacional extrapola os limites da disciplina de História, ampliando-se para outros campos do saber e possibilitando sua utilização em contextos interdisciplinares. Os temas abordados dialogam diretamente com diferentes componentes curriculares, como Arte, ao valorizar as expressões visuais e simbólicas presentes nas ilustrações e nas manifestações culturais indígenas; Geografia, ao tratar do território, da espacialidade e das relações entre espaço, identidade e pertencimento; Ensino Religioso, ao contemplar aspectos das cosmologias indígenas e suas formas próprias de compreender o mundo; e Língua Portuguesa, ao favorecer práticas de leitura, interpretação, produção textual e oralidade. Além disso, o material permite articulações com outros conteúdos e áreas do currículo, conforme as demandas pedagógicas e os projetos desenvolvidos pela escola.

Nesta esfera, o livro paradidático oferece aos professores que atuam nas escolas da região, especialmente àqueles que não pertencem às comunidades indígenas, a oportunidade de ampliar seus conhecimentos sobre os aspectos históricos, culturais e sociais do povo Canela, superando estereótipos e visões simplificadoras ainda recorrentes no ambiente escolar.

O livro paradidático foi concebido e desenvolvido como Produto Educacional do Mestrado Profissional do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual do Maranhão (PPGHIST/UEMA), sob a orientação da Profa. Dra. Franc-Lane Sousa Carvalho do Nascimento. A autoria do texto é de Osvaldo Pessoa Cavalcante, cuja pesquisa fundamenta-se no

diálogo entre história, memória e oralidade, com especial atenção às narrativas indígenas sobre o Conflito de Alto Alegre.

As ilustrações que compõem o paradidático foram produzidas pelo artista indígena Ricardo Kutakrê Canela, cuja participação ultrapassa o campo estético, constituindo-se também como um subsídio intelectual e cultural ao trabalho. Além de ilustrador, Ricardo Kutakrê Canela colaborou ativamente com a pesquisa por meio de entrevista, oferecendo percepções, memórias e interpretações próprias de seu povo, que enriqueceram a construção do produto educacional.

A pesquisa contou, ainda, com a colaboração de importantes lideranças e membros do povo Canela, cujas ajudas foram fundamentais para a elaboração do material. Destacam-se o cacique da Aldeia Escalvado, Ari Karompey Canela, e o cacique da Aldeia Velha, Antônio Kacrose Canela, além dos indígenas: Arcanjo Iky Canela, Francisquinho Tephot Canela, Paulo Santiago Canela, Ruth Pakrit Canela e José Carlos Kryt Canela. As falas, memórias e saberes compartilhados por esses colaboradores possibilitaram a construção de um produto educacional comprometido com a escuta respeitosa, com a valorização da oralidade e com o reconhecimento dos povos indígenas como sujeitos históricos e produtores de conhecimento.

O produto educacional está dividido em dois capítulos, os quais estão intitulados da seguinte forma: Capítulo 01 - “Quem são os Canela?” e capítulo 02 - “O Conflito de Alto Alegre (1901)”. O primeiro capítulo apresenta aspectos históricos, culturais e territoriais do povo Canela, abordando elementos como a organização da vida na aldeia, a centralidade da oralidade e da memória coletiva, bem como a relação entre identidade, território e pertencimento. O segundo capítulo dedica-se à contextualização e à análise do Conflito de Alto Alegre, contemplando as diferentes versões do episódio — da Igreja, dos Guajajara e dos Canela — e enfatizando a perspectiva indígena, com o objetivo de problematizar os silenciamentos históricos e estimular a leitura crítica das narrativas sobre o passado.

O Capítulo 01 inicia-se com a primeira seção 1.1, intitulada “Entendendo o território como parte da identidade”, a qual tem como finalidade apresentar o território como um elemento central na constituição da identidade, da memória coletiva e das práticas culturais do povo Canela. Nessa seção, o território é compreendido como espaço de pertencimento, de reprodução da vida social e de transmissão de saberes, estando profundamente articulado às narrativas orais, aos rituais e às formas próprias de organização comunitária. Ao abordar essa dimensão, a seção coopera para que os estudantes compreendam a relação indissociável entre território, cultura e história, favorecendo uma leitura mais sensível e contextualizada das experiências indígenas e rompendo com concepções reducionistas que tratam o território somente sob uma perspectiva física ou administrativa.

A Seção 1.2, intitulada “Apaniekrá e Ramkokamekrá-Canela”, dedica-se a apresentar as especificidades internas do povo Canela, apresentando a existência dos grupos Apaniekrá e Ramkokamekrá, suas origens, denominações, territorialidades e formas próprias de organização social. A seção problematiza a tendência, recorrente nas narrativas externas, de homogeneizar os povos indígenas, demonstrando que, embora compartilhem elementos culturais, linguísticos e históricos, esses grupos constroem identidades distintas, profundamente vinculadas às suas memórias coletivas e aos territórios que ocupam. Ao valorizar essas diferenças internas, a seção favorece o reconhecimento da diversidade intrínseca aos povos indígenas e para a superação de visões simplificadoras, favorecendo uma compreensão mais plural, respeitosa e contextualizada da história e da cultura Canela.

Sequencialmente, a Seção 1.2.1, intitulada “A vida na aldeia: o pátio central, os rituais e as festas”, aborda aspectos centrais da organização social e cultural do povo Canela, destacando o pátio central como espaço simbólico e estruturante da vida comunitária. Nessa seção, o pátio é apresentado como o núcleo das relações sociais, políticas, educativas e espirituais da aldeia, onde ocorrem os rituais, as festas coletivas, as assembleias e a transmissão intergeracional dos saberes.

A Seção 1.3, intitulada “O papel da oralidade: a memória viva dos anciãos”, tem como objetivo demonstrar a centralidade da oralidade na transmissão dos saberes, das experiências históricas e das memórias coletivas do povo Canela. Nessa seção, os anciãos são apresentados como guardiões da memória e do conhecimento tradicional, responsáveis por transmitir às novas gerações narrativas, ensinamentos, valores e práticas que garantem a continuidade cultural e identitária da comunidade.

Ao destacar a oralidade como forma legítima de produção e preservação do conhecimento histórico, a seção problematiza a primazia da escrita nas narrativas oficiais e escolares, propondo aos estudantes a reconhecerem outras formas de registrar e interpretar o passado. As histórias contadas pelos mais velhos, que envolvem mitos de origem, experiências de contato, conflitos, alianças e resistências, são compreendidas como fontes históricas fundamentais para a compreensão da trajetória dos Canela.

Intitulada “O que foi o Conflito de Alto Alegre”, a Seção 2.1, tem como objetivo contextualizar historicamente o episódio ocorrido em 1901, apresentando aos estudantes os principais acontecimentos, atores envolvidos e circunstâncias que levaram ao conflito. Nessa seção, o Conflito de Alto Alegre é abordado como um processo histórico complexo, marcado por tensões interétnicas, disputas territoriais, práticas de catequese e relações desiguais de poder entre indígenas, missionários e representantes do Estado.

A seção busca problematizar a forma como o episódio foi tradicionalmente narrado, destacando que as versões mais difundidas privilegiam a perspectiva dos missionários e das autoridades, enquanto silenciam ou distorcem as experiências indígenas. Ao apresentar uma leitura contextualizada e acessível, o texto incita os estudantes a compreenderem o conflito para além de interpretações simplificadoras ou moralizantes, estimulando a reflexão sobre as causas, consequências e impactos do episódio para os povos envolvidos, especialmente os Canela e os Guajajara.

A Seção 2.2, intitulada “As diferentes versões: Igreja, Guajajara e Canela”, dedica-se a apresentar e problematizar as distintas narrativas construídas em torno do Conflito de Alto Alegre, comprovando que um mesmo acontecimento histórico pode ser interpretado e lembrado de formas diversas, conforme o ponto de vista dos sujeitos envolvidos. Nessa seção, são analisadas a versão difundida pela Igreja e pela historiografia tradicional, a memória dos Guajajara e, de forma central, as narrativas orais do povo Canela, permitindo aos estudantes o contato com múltiplas perspectivas sobre o episódio.

Ao confrontar essas versões, a seção estimula a reflexão crítica sobre os processos de construção da história e da memória, destacando os silenciamentos, as hierarquizações e as disputas de poder que atravessam as narrativas históricas. O texto propõe aos alunos a questionarem qual versão foi historicamente privilegiada, quais vozes foram apagadas e por quais motivos, favorecendo a compreensão de que a história não é neutra nem única.

Ao longo da Seção 2.3, intitulada “Canela em marcha: a participação dos indígenas Canela na repressão ao Levante de Alto Alegre nos registros da imprensa e da historiografia”, é analisada como a atuação dos indígenas Canela no conflito foi registrada e interpretada por fontes não indígenas, especialmente pela imprensa da época e pela historiografia tradicional. Nessa seção, são apresentados excertos de jornais, documentos e produções historiográficas que mencionam a participação dos Canela, apontando os enquadramentos discursivos utilizados para representá-los, muitas vezes associados a estigmas, generalizações ou leituras utilitaristas de sua atuação.

Ao problematizar esses registros, a seção busca demonstrar como as fontes oficiais e jornalísticas contribuíram para a construção de uma memória pública que, ao mesmo tempo em que reconhecia a presença dos Canela no episódio, tendia a esvaziar suas motivações, silenciar suas vozes e negar sua agência histórica. O texto insta os estudantes a refletirem sobre o papel da imprensa e da historiografia na produção das narrativas sobre o passado, estimulando a análise crítica das fontes e a compreensão de que elas são produzidas em contextos específicos, atravessados por interesses políticos, ideológicos e culturais.

Intitulada “A memória dos indígenas Canela sobre o Conflito de Alto Alegre em suas narrativas orais” a Seção 2.4, tem como finalidade apresentar e valorizar as versões construídas e transmitidas pelos próprios Canela acerca do conflito, a partir de suas narrativas orais. Diferentemente dos registros da imprensa e da historiografia tradicional, essa seção privilegia a escuta das memórias indígenas, reconhecendo a oralidade como uma fonte histórica legítima e fundamental para a compreensão do episódio.

Nessa seção, as narrativas dos anciãos e demais membros da comunidade propalam sentidos próprios atribuídos ao Conflito de Alto Alegre, revelando motivações, experiências, silêncios e estratégias de sobrevivência e resistência que não aparecem nas fontes escritas. O texto destaca que essas memórias não se apresentam de forma homogênea ou linear, mas como construções coletivas, dinâmicas e situadas, constantemente atualizadas conforme as necessidades do presente. Ao dar centralidade às vozes indígenas, a seção problematiza os apagamentos históricos, para assim, afirmar os Canela como sujeitos de sua própria história, favorecendo a construção de uma aprendizagem histórica crítica, sensível à diversidade cultural e às disputas de memória que atravessam a história do Maranhão.

A Seção 2.5, sob o título “Por que os Canela lutaram ao lado dos sertanejos?”, propõe-se a problematizar uma das questões mais sensíveis e complexas relacionadas ao Conflito de Alto Alegre: as motivações que levaram os indígenas Canela a se aliarem às forças sertanejas no contexto da repressão ao levante. Nessa seção, o tema é abordado de forma cuidadosa e contextualizada, evitando julgamentos morais simplificadores e buscando compreender o episódio a partir das condições históricas, políticas e sociais vivenciadas pelos Canela naquele período.

Como se ver, essa aliança não pode ser compreendida como uma escolha isolada ou voluntária nos termos atuais, mas como resultado de um conjunto de pressões externas, estratégias de sobrevivência, relações de poder e negociações estabelecidas com autoridades locais e representantes do Estado. Ao dialogar com as narrativas orais indígenas e com a historiografia, a seção estimula os estudantes a refletirem sobre os dilemas enfrentados pelos povos indígenas em contextos de violência colonial, destacando que alianças circunstanciais também podem ser entendidas como formas de resistência e de preservação da vida coletiva.

E por ultimo a Seção 2.6, intitulada “O silêncio na escola: por que não aprendemos essa história?”, constitui o momento de síntese crítica do capítulo, ao problematizar as ausências, os silenciamentos e as lacunas presentes no ensino de História em relação ao Conflito de Alto Alegre e às narrativas indígenas. Nessa seção, o texto impele os estudantes a refletirem sobre os motivos pelos quais episódios centrais da história local, especialmente aqueles que envolvem

povos indígenas, raramente aparecem nos livros didáticos ou são tratados de forma superficial e estereotipada.

Ao discutir os processos de seleção dos conteúdos escolares, a seção evidencia como determinadas narrativas foram historicamente privilegiadas em detrimento de outras, reproduzindo visões eurocêntricas, coloniais e excludentes. O texto destaca que o silêncio não é fruto do esquecimento casual, mas resultado de escolhas políticas e culturais que impactam diretamente a forma como os alunos compreendem o passado e constroem suas identidades.

Sendo assim, a apresentação do Produto Educacional mostra que o livro paradidático “O Conflito de Alto Alegre na memória dos Canela” foi concebido como um material de apoio ao ensino de História, assim também, como uma proposta pedagógica comprometida com a valorização da memória indígena, com a pluralidade de narrativas e com a problematização dos silenciamentos históricos presentes no currículo escolar. Ao articular diferentes linguagens, fontes e perspectivas, o produto busca construir práticas educativas mais críticas, contextualizadas e inclusivas, capazes de ampliar a compreensão dos estudantes sobre a história local e regional.

Ao longo de sua estrutura, o livro favorece o reconhecimento dos povos indígenas Canela como sujeitos históricos ativos e produtores de conhecimento, ao mesmo tempo em que estimula professores e alunos a refletirem sobre os processos de produção da história, da memória e do esquecimento. Assim, o produto educacional alinha-se aos princípios da educação intercultural, aos documentos orientadores da educação básica e às legislações que tratam do ensino da história e cultura indígena, reafirmando o papel da escola como espaço de diálogo, respeito à diversidade e construção de uma consciência histórica comprometida com a justiça social e com a superação de visões eurocêntricas e excludentes do passado.

4.3 A importância do Produto para o ensino de História local

A construção do produto educacional desenvolvido nesta pesquisa — um livro paradidático ilustrado fundamentado na memória oral dos indígenas Ramkokamekrá-Canela sobre o Conflito de Alto Alegre — possui importância significativa para o ensino de História local, sobretudo por enfrentar diretamente os silenciamentos históricos e as lacunas presentes tanto nos livros didáticos quanto nas práticas pedagógicas tradicionais. Ao inserir as narrativas indígenas como eixo estruturante do material, o produto propõe uma reorientação do olhar histórico, deslocando o protagonismo das versões oficiais para as experiências e memórias dos sujeitos historicamente subalternizados.

No âmbito do Ensino de História, a História local ocupa um papel estratégico na formação da consciência histórica dos estudantes. Conforme aponta Bittencourt (2004), o estudo

da História local permite que o aluno compreenda os processos históricos a partir de seu espaço vivido, reconhecendo-se como sujeito histórico inserido em uma temporalidade e territorialidade específicas. Ao abordar um acontecimento ocorrido no sertão maranhense, profundamente ligado à história de Fernando Falcão, Barra do Corda e das populações indígenas da região, o produto educacional busca superar a percepção de uma História distante, abstrata ou desconectada da realidade dos estudantes.

Essa perspectiva dialoga diretamente com as reflexões de Maria Auxiliadora Schmidt acerca do papel da História local no processo de aprendizagem histórica. Para a autora, o ensino de História torna-se mais significativo quando o estudante é capaz de relacionar os conteúdos escolares com o espaço social que habita, reconhecendo-se como parte integrante dos processos históricos. A História local, nessa conjuntura, não deve ser tratada como um complemento periférico do currículo, mas como um campo privilegiado para a construção do pensamento histórico, uma vez que permite articular experiências vividas, memórias coletivas e narrativas históricas. Ao trabalhar acontecimentos que fazem parte da história regional, como o Conflito de Alto Alegre, o produto educacional favorece a compreensão do passado como algo próximo, concreto e atravessado por disputas de memória, possibilitando aos estudantes problematizar versões cristalizadas e perceber a historicidade das narrativas. Nesse sentido, Schmidt destaca que:

A história local constitui-se em um campo fecundo para a aprendizagem histórica, pois possibilita aos alunos estabelecerem relações entre suas experiências sociais, o espaço em que vivem e os processos históricos mais amplos. Ao trabalhar com a história do lugar, o ensino de História pode contribuir para que os estudantes compreendam que o passado não é algo distante e alheio, mas parte constitutiva de sua própria realidade social. A história local, quando problematizada, permite ainda questionar narrativas hegemônicas, valorizar diferentes sujeitos históricos e desenvolver uma aprendizagem significativa, na qual o aluno se reconhece como sujeito histórico inserido em um tempo e em um espaço determinados. (SCHMIDT, 2012, p.58-59).

A partir dessa compreensão, o livro paradidático ilustrado proposto nesta dissertação assume um papel fundamental ao possibilitar que o ensino de História local seja trabalhado de forma crítica e reflexiva. Ao incorporar as memórias orais dos indígenas Ramkokamekrá-Canela, o produto amplia o repertório narrativo disponível em sala de aula e rompe com abordagens que historicamente invisibilizaram esses sujeitos. Desse modo, o material contribui para uma aprendizagem histórica que valoriza a pluralidade de experiências, reconhece a diversidade cultural do território maranhense e fortalece o vínculo dos estudantes com a História de seu próprio espaço social.

Sob a ótica da Educação Histórica, o produto educacional assume especial relevância ao colaborar diretamente para o desenvolvimento da consciência histórica, conceito central na obra de Jörn Rüsen (2001) e amplamente mobilizado nos estudos contemporâneos sobre ensino de

História. Para o autor, a aprendizagem histórica não se restringe à assimilação de conteúdos factuais ou à memorização de datas e acontecimentos, mas envolve, sobretudo, a capacidade dos sujeitos de atribuírem sentido ao tempo histórico, articulando passado, presente e futuro como dimensões interligadas da experiência humana. A consciência histórica, nesse contexto, orienta a forma como os indivíduos compreendem o mundo social, interpretam o passado e projetam expectativas e ações no presente.

Rüsen destaca que a História ensinada na escola deve possibilitar aos estudantes compreenderem que o passado é sempre interpretado a partir de demandas do presente e de horizontes de expectativa voltados para o futuro. Assim, aprender História significa desenvolver competências narrativas e interpretativas que permitam aos alunos reconhecerem que toda narrativa histórica é construída, situada e atravessada por escolhas, valores e disputas de sentido. Nesse contexto, o produto educacional proposto, ao trabalhar o Conflito de Alto Alegre a partir da memória oral dos indígenas Ramkokamekrá-Canela, ampliando essa compreensão, ao apregoar que o passado não é único, fechado ou neutro, mas plural, conflituoso e permanentemente ressignificado.

O contato dos estudantes com narrativas indígenas possibilita o reconhecimento de que existem diferentes formas de lembrar, narrar e atribuir significado aos acontecimentos históricos. Ao romper com a centralidade exclusiva das versões oficiais, frequentemente baseadas em documentos escritos produzidos por agentes coloniais, missionários e representantes do Estado, o livro paradidático indica que a História é resultado de processos seletivos de memória e esquecimento. Essa abordagem favorece o desenvolvimento de uma postura crítica diante do conhecimento histórico escolar, estimulando os alunos a questionarem quem narra a História, a partir de quais lugares sociais e com quais interesses.

Ao comparar versões oficiais e memórias indígenas sobre o Conflito de Alto Alegre, o estudante é levado a perceber que a construção do conhecimento histórico envolve disputas narrativas e relações de poder. Essa percepção pode formar uma consciência histórica mais complexa, na qual o passado deixa de ser compreendido como uma sequência linear de fatos consumados e passa a ser entendido como um campo de interpretações múltiplas. Dessa forma, o ensino de História deixa de assumir um caráter meramente transmissivo e passa a estimular a reflexão, a problematização e o diálogo entre diferentes perspectivas históricas.

Além disso, a incorporação da oralidade indígena como fonte histórica favorece o desenvolvimento da empatia histórica, elemento também destacado por Rüsen como fundamental para a aprendizagem histórica significativa. Ao entrar em contato com as experiências, sentimentos e visões de mundo dos povos Canela, os estudantes são convidados a compreender o passado a partir da perspectiva de sujeitos historicamente silenciados, ampliando

sua capacidade de reconhecer a alteridade e de refletir sobre as desigualdades e injustiças que atravessam a história regional e nacional.

Schmidt e Cainelli (2009) corroboram com essa abordagem ao defenderem um ensino de História que privilegie a problematização das fontes históricas e das narrativas consolidadas, compreendendo o trabalho com fontes como elemento estruturante da aprendizagem histórica e não como mero recurso ilustrativo. Para as autoras, é fundamental que o ensino de História possibilite aos estudantes compreenderem os processos de produção do conhecimento histórico, reconhecendo que as narrativas são construções situadas, atravessadas por escolhas, interesses e relações de poder. Correspondentemente, afirmam que:

O trabalho com fontes no ensino de História deve possibilitar aos alunos compreender que o conhecimento histórico é uma construção, resultante de interpretações realizadas a partir de diferentes tipos de registros do passado. As fontes não falam por si mesmas; elas são interrogadas a partir de problemas e questões colocadas no presente. Assim, ensinar História implica criar condições para que os estudantes aprendam a questionar as fontes, analisar diferentes narrativas e perceber que existem múltiplas versões sobre os acontecimentos históricos, produzidas por sujeitos diversos e em contextos específicos. (SCHMIDT; CAINELLI, 2009, p. 54-55).

À luz dessa perspectiva, o livro paradigmático proposto nesta pesquisa, ao utilizar a oralidade indígena como fonte histórica, amplia significativamente o repertório metodológico do professor e rompendo com a centralidade exclusiva dos documentos escritos, historicamente associados às elites letradas e às instituições de poder. Essa escolha pedagógica evidencia que sociedades com forte tradição oral, como os povos indígenas, também produzem, preservam e transmitem conhecimentos históricos legítimos, ainda que por meios distintos daqueles consagrados pela historiografia tradicional.

Outro aspecto fundamental da importância do produto educacional reside em sua relevância para a valorização da diversidade cultural e étnica no ensino de História, especialmente em contextos marcados por heranças coloniais profundas, como o sertão maranhense. Ao longo da história escolar brasileira, os povos indígenas foram frequentemente representados de forma homogênea, estereotipada ou restrita ao passado colonial, o que consolidou imagens negativas e simplificadoras que ainda hoje circulam no imaginário social. Nesse cenário, o ensino de História assume um papel estratégico no enfrentamento dessas representações, ao possibilitar a construção de narrativas mais plurais, críticas e inclusivas.

Selva Guimarães Fonseca (2003) destaca que a disciplina histórica desempenha um papel central na formação cidadã, na medida em que cooperou para a compreensão das diferenças, para o respeito à diversidade e para a problematização das desigualdades sociais historicamente construídas. Para a autora, ensinar História implica assumir um compromisso ético e político com a formação de sujeitos capazes de reconhecer a pluralidade cultural da

sociedade brasileira e de questionar preconceitos e discriminações naturalizadas ao longo do tempo. Por isso, a abordagem de temas relacionados aos povos indígenas não deve se limitar à apresentação de informações culturais, mas envolver a reflexão crítica sobre os processos históricos de exclusão, violência e silenciamento que marcaram suas trajetórias.

O livro paradidático proposto nesta pesquisa insere-se diretamente nessa perspectiva ao apresentar os indígenas Ramkokamekrá-Canela como sujeitos históricos dotados de agência, memória e identidade própria, rompendo com representações que os colocam como personagens passivos ou meros coadjuvantes da história regional. Ao valorizar suas narrativas orais sobre o Conflito de Alto Alegre, o produto educacional aponta que os Canela interpretam, ressignificam e transmitem sua própria história, afirmando-se como protagonistas de processos históricos complexos e conflituosos. Essa abordagem pode desconstruir visões estigmatizadas que associam os povos indígenas exclusivamente à violência, ao atraso ou à tutela, imagens ainda recorrentes em discursos sociais e materiais didáticos.

Além disso, ao trabalhar com a diversidade interna dos povos indígenas, suas memórias, experiências e formas próprias de narrar o passado, o produto educacional favorece uma compreensão mais sofisticada da diversidade étnica, afastando-se de generalizações e essencialismos. Os estudantes são provocados a reconhecer que não existe uma única “história indígena”, mas múltiplas histórias, marcadas por contextos específicos, relações interétnicas e estratégias de resistência e sobrevivência. Esse exercício pode desenvolver uma postura crítica e empática, fundamental para a formação cidadã e para o enfrentamento do racismo estrutural presente na sociedade brasileira.

Sob essa ótica, o ensino de História deixa de ser apenas um espaço de transmissão de conteúdos e passa a atuar como um campo de formação ética e política. Ao problematizar preconceitos e estereótipos historicamente construídos, o livro paradidático atua como instrumento pedagógico de combate às representações negativas atribuídas aos povos indígenas, promovendo o reconhecimento de seus saberes, culturas e direitos. Portanto, o produto educacional dá suporte para a construção de uma educação comprometida com os princípios da igualdade, do respeito à diversidade e da justiça histórica, reafirmando o papel social da História no processo educativo.

Essa proposta encontra respaldo nas diretrizes legais que orientam a educação brasileira, especialmente na Lei nº 11.645/2008, que altera a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) ao tornar obrigatório o ensino da História e da Cultura Afro-Brasileira e Indígena em todos os níveis da educação básica. A promulgação dessa legislação representa um marco importante no reconhecimento da pluralidade étnico-cultural que constitui a sociedade brasileira, ao estabelecer a obrigatoriedade de abordagens que valorizem a

contribuição histórica, social e cultural dos povos indígenas e afrodescendentes para a formação do país. Ao mesmo tempo, a lei sinaliza um compromisso do Estado com o enfrentamento do racismo, da discriminação e dos apagamentos históricos que marcaram a trajetória desses grupos no currículo escolar.

No entanto, apesar de seu caráter normativo e de seu potencial transformador, diversos estudos têm apontado que a efetivação da Lei nº 11.645/2008 ainda enfrenta inúmeros obstáculos no cotidiano das escolas. Entre os principais desafios, destacam-se a escassez de materiais didáticos específicos e contextualizados, a predominância de abordagens superficiais ou folclorizantes da temática indígena e a insuficiente formação inicial e continuada dos professores para trabalhar esses conteúdos de forma crítica e historicamente fundamentada. Em muitos casos, o ensino da História e Cultura Indígena limita-se a datas comemorativas ou a representações genéricas, o que acaba por estimular estereótipos em vez de superá-los.

Nesse cenário, o produto educacional desenvolvido nesta dissertação apresenta-se como um suporte concreto para o enfrentamento dessas lacunas. Ao propor um livro paradidático ilustrado fundamentado na memória oral dos indígenas Ramkokamekrá-Canela, o material oferece aos docentes um recurso pedagógico que articula rigor historiográfico, sensibilidade cultural e contextualização local. Diferentemente de abordagens generalistas, o produto possibilita trabalhar a História Indígena a partir de um acontecimento específico do sertão maranhense, aproximando o conteúdo da realidade dos estudantes e favorecendo uma compreensão mais crítica e situada do passado.

Do ponto de vista curricular, o livro paradidático proposto dialoga diretamente com Jurjo Torres Santomé (1998), ao defender a construção de um currículo integrado, crítico e contextualizado, capaz de superar a fragmentação do conhecimento escolar e a organização disciplinar rígida que historicamente marcou o ensino. Para o autor, o currículo deve ser concebido como um espaço de articulação de saberes, no qual diferentes áreas do conhecimento dialogam entre si a partir de problemas sociais, culturais e históricos concretos, possibilitando aos estudantes uma compreensão mais ampla e significativa da realidade em que estão inseridos. Com base nesse contexto, Santomé afirma que:

Um currículo integrado supõe a superação da compartimentação dos conteúdos escolares, favorecendo a construção de propostas pedagógicas que articulem diferentes áreas do conhecimento em torno de temas socialmente relevantes. Trata-se de um currículo comprometido com a análise crítica da realidade, que possibilite aos alunos compreenderem os problemas do mundo em que vivem, relacionando conhecimentos históricos, culturais, sociais e simbólicos, e reconhecendo-se como sujeitos ativos no processo de aprendizagem. (SANTOMÉ, 1998, p. 27).

À luz dessa concepção de currículo integrado, o livro paradidático proposto nesta dissertação materializa, no plano pedagógico, os princípios apontados por Santomé ao articular

diferentes áreas do conhecimento a partir de um tema historicamente e socialmente relevante: o Conflito de Alto Alegre. Ao mobilizar memória oral indígena, narrativas históricas, elementos visuais e contextualização territorial, o produto educacional rompe com a lógica fragmentada do ensino e possibilita a construção de aprendizagens que dialogam com a realidade social dos estudantes. Essa integração favorece a compreensão dos conteúdos históricos, além do desenvolvimento de competências críticas, interpretativas e reflexivas, permitindo que os alunos se reconheçam como sujeitos ativos no processo de aprendizagem e compreendam a História local como parte constitutiva de sua formação cultural, social e cidadã.

Em síntese, o livro paradidático ilustrado fundamentado na memória dos indígenas Ramkokamekrá-Canela configura-se como um instrumento pedagógico relevante para o fortalecimento do ensino de História local, ao promover o reconhecimento da diversidade cultural, o enfrentamento de silenciamentos históricos e a valorização de sujeitos historicamente marginalizados. Ao dialogar com referenciais teóricos consolidados, com as diretrizes legais da educação brasileira e com propostas curriculares críticas e integradas, o produto educacional pode auxiliar para a construção de uma prática docente comprometida com a justiça histórica, a pluralidade de narrativas e a formação cidadã. Dessa maneira, reafirma-se o potencial da História local como campo fecundo para a aprendizagem histórica significativa e para a construção de uma educação mais democrática, inclusiva e socialmente referenciada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação buscou analisar a participação dos indígenas Ramkokamekrá-Canela no Conflito de Alto Alegre (1901), compreendendo de que maneira esse episódio é lembrado, narrado e ressignificado por meio da oralidade. Ao longo deste trabalho, evidenciou-se que a versão do passado consolidada pela historiografia regional foi marcada por silenciamentos históricos, orientada prioritariamente pelas narrativas de missionários capuchinhos, autoridades do estado e cronistas locais, que reduziram os indígenas a papéis secundários ou distorcidos. Em contraposição, as memórias orais canela manifestam interpretações complexas, que deslocam a centralidade explicativa das fontes hegemônicas e reivindicam um lugar de protagonismo indígena na história do sertão maranhense.

Partiu-se do reconhecimento de que a oralidade não é um recurso narrativo suplementar ou uma forma “menor” de registro histórico, mas um arcabouço epistemológico próprio, dotado de princípios, métodos e lógicas internas que organizam modos de conhecer, interpretar e transmitir experiências. A oralidade, por conseguinte, não se configura apenas como memória falada, mas como tecnologia social de produção de conhecimento, capaz de atualizar continuamente o passado à luz das demandas do presente. Entre os Ramkokamekrá-Canela, ela atua como eixo de sustentação da memória coletiva, constituindo-se como mecanismo de coesão social e elemento estruturante das relações comunitárias. Assim, as entrevistas realizadas no contexto desta pesquisa demonstram que suas lembranças sobre o Conflito de Alto Alegre não se restringem à dimensão factual, cronológica ou comprobatória exigida pelos parâmetros historiográficos ocidentais; ao contrário, articulam elementos simbólicos, cosmológicos, identitários e políticos, nos quais o acontecimento é compreendido como um marco na construção de significados e pertencimentos.

A rememoração oral do conflito revela, portanto, camadas de sentido que dialogam com a ancestralidade, com o território e com as formas de organização social canela, evidenciando que a memória se torna também ferramenta pedagógica e política. A insistência em manter viva a lembrança do episódio, mesmo quando marcada por lacunas, hesitações ou seleções narrativas, expressa uma forma de resistência ao apagamento histórico e à violência epistêmica que caracterizou o contato com o Estado nacional e as missões religiosas. Desse modo, a memória oral reivindica autoria, reivindica humanidade, reivindica agência histórica. Nesse processo, o silêncio, frequentemente percebido por olhar externo como ausência, desconhecimento ou incapacidade de narrar, emerge, na verdade, como estratégia de proteção, mediação de tensões e negociação identitária, mobilizada para gerir a exposição frente a estigmas ainda concretos no presente. O não dito, o fragmento e a pausa tornam-se recursos discursivos que resguardam o

grupo de leituras coloniais ou estereotipadas, operando como fronteiras simbólicas diante de interlocutores externos.

Assim, ao reconhecer a oralidade como epistemologia, compreende-se que a narrativa Canela sobre o conflito não deve ser tomada como alternativa ou correção da história oficial, mas como produção legítima de conhecimento histórico, com racionalidade própria e valor interpretativo singular. Essa perspectiva desloca o olhar sobre as fontes e, ao mesmo tempo, reposiciona os indígenas não como personagens periféricos, mas como sujeitos históricos e intelectuais, portadores de sistemas narrativos que desafiam e ampliam os limites da escrita e da historiografia acadêmica tradicional. Em última instância, reafirma-se que a disputa pela memória é também uma disputa por reconhecimento, e que a escuta sensível dessas narrativas representa passo essencial no caminho para uma história que não tão somente inclua os povos indígenas, mas que seja pensada com eles.

Ao confrontar essas narrativas com os registros documentais e historiográficos disponíveis, este trabalho reafirma que nenhuma versão do passado é neutra, e que disputar a memória é disputar também os lugares sociais, simbólicos e políticos que dela derivam. Os conflitos interpretativos em torno do Conflito de Alto Alegre corrobora com a ideia de que a história sendo um campo de descrição dos acontecimentos, atua também como um território de poder, no qual determinados grupos são legitimados como produtores de conhecimento enquanto outros são subordinados à condição de objeto ou de fonte complementar. Em outras palavras, revisitar o episódio a partir da oralidade canela expõe que as categorias que organizam o que a historiografia tradicional reconheceu como verdadeiro ou relevante estão profundamente imbricadas em uma lógica colonial de validação epistêmica. Assim, não se trata de “acrescentar” a versão indígena às narrativas oficiais, mas de reconhecer que há aí uma ruptura de paradigma, que desmonta hierarquias do saber e reposiciona os sujeitos indígenas como agentes interpretativos de sua própria experiência histórica.

Demonstrou-se, nesse percurso, que a história indígena não é exterior à história do Maranhão, nem um apêndice marginal frequentemente associado unicamente ao passado remoto, mas elemento constitutivo de sua formação social. Reconhecer a inserção dos Ramkokamekrá-Canela na história do estado significa compreender a própria dinâmica territorial, política e sociocultural maranhense em sua complexidade, especialmente em regiões como o sertão e o médio Mearim, onde os processos de ocupação, conflito, negociação e alianças foram estruturados por encontros interétnicos e disputas por território. Essas relações marcam a configuração de vilas, povoados, fronteiras agrícolas e rotas comerciais, bem como práticas culturais, religiosas e linguísticas presentes até hoje. Portanto, analisar o Conflito de Alto Alegre

não é voltar-se a um evento isolado, mas lançar luz a um nó histórico que articula colonialismo interno, políticas indigenistas, resistência comunitária e disputas por memória.

Ao reconhecer os Canela como sujeitos históricos, rompe-se com o paradigma colonial que os localizava no imaginário regional como “sobras” do passado, “entraves” ao desenvolvimento ou “vestígios arqueológicos” da formação brasileira. A partir desse reposicionamento, evidencia-se que os indígenas não somente sofreram a história, mas fizeram história: intervieram, decidiram, resistiram, mediarão, negociaram e reinterpretaram os acontecimentos conforme suas cosmologias e estratégias políticas. Esse movimento de reorientação epistêmica confronta diretamente a narrativa progressista que associa modernidade à homogeneização cultural, propondo, em seu lugar, uma compreensão pluralista na qual diferentes modos de vida e produção de conhecimento não só coexistem, mas são fundamentais para a construção da sociedade maranhense contemporânea. Assim, desloca-se a pergunta de “como incluir os indígenas na história do Maranhão?” para “como foi possível contar a história do Maranhão sem eles por tanto tempo?”.

Outro desdobramento fundamental desta pesquisa foi a elaboração do produto educacional, um livro paradidático ilustrado destinado aos anos finais do Ensino Fundamental, alinhado às orientações da BNCC e ao Documento Curricular do Território Maranhense. O material busca inserir as narrativas indígenas no contexto escolar, contribuindo para a superação de um ensino baseado exclusivamente na perspectiva hegemônica, frequentemente pautada por documentos oficiais e por uma leitura linear e colonial da história regional. Ao pesquisar, selecionar e organizar as memórias orais dos Ramkokamekrá-Canela em linguagem acessível e visualmente atrativa, o produto educacional promove o contato dos estudantes com epistemologias historicamente silenciadas, chamando-os a refletir sobre as diferentes formas de narrar, interpretar e experienciar o passado.

Mais do que recurso didático complementar, o produto configura-se como uma ferramenta política e epistêmica de enfrentamento ao apagamento histórico, pois tensiona os limites do currículo tradicional e propõe um deslocamento nas hierarquias de conhecimento escolarizadas. A obra propicia que estudantes maranhenses reconheçam sua própria região como território plural e atravessado por disputas de memória, onde múltiplos sujeitos, indígenas, sertanejos, missionários, militares, autoridades estatais, constroem narrativas que se entrecruzam, divergem e se confrontam. Assim, rompe-se com a lógica que atribui centralidade apenas às fontes escritas e às instituições estatais, valorizando também a oralidade como forma legítima de produção histórica e como expressão de resistência diante da violência epistêmica colonial.

Destarte, o produto educacional reafirma o compromisso desta investigação com a democratização do conhecimento histórico e com a construção de práticas pedagógicas interculturais, que entendem a sala de aula como espaço de diálogo crítico e de mediação cultural. Ao trazer para o ambiente escolar histórias contadas pelos próprios sujeitos indígenas, estimulam-se a empatia, o exercício da escuta sensível e o reconhecimento da alteridade como elemento constitutivo da formação cidadã. Ademais, o uso de uma linguagem híbrida, combinando texto, ilustração, mapas, registros fotográficos e excertos de entrevistas, rompe com o modelo tradicional de livro didático, facilitando a aprendizagem significativa e fortalecendo vínculos entre os conteúdos escolares e o contexto de vida dos estudantes.

Por fim, reconhece-se que este estudo não se encerra em si mesmo. Antes, abre caminhos para investigações futuras, especialmente no que diz respeito: (1) ao registro sistematizado de outras memórias indígenas sobre o episódio; (2) à análise comparativa entre narrativas Canela e Guajajara; (3) ao acompanhamento do uso pedagógico do produto educacional em escolas públicas da região; e (4) à ampliação do debate sobre metodologias de pesquisa que dialoguem com epistemologias indígenas e formas não escritas de produção de conhecimento histórico.

Conclui-se, diante disso, que entre silenciamentos, esquecimentos e memória, os Canela além de sobreviverem ao processo colonial, mantiveram viva uma história própria, transmitida, atualizada e defendida. Que esta dissertação contribua para que essas vozes encontrem mais espaços de escuta e legitimidade na academia, na educação básica, nos currículos escolares, nas políticas públicas e na sociedade. Afinal, reconhecer a centralidade das narrativas indígenas na história do Brasil não é um gesto de concessão, mas de justiça histórica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (orgs.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico**. São Paulo: Editora UNESP, 2002

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas**. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 37, n. 75, 2017.

ALVES PEREIRA, A., Sousa Carvalho do Nascimento, F.-L., de Oliveira Paula, A. M., Oliveira Lima, J., & Gomes de Oliveira Silva, L. . (2022). **A memória no processo de (re)construção histórica e identitária dos povos indígenas emergentes**. Conjecturas, 22(12),873-885. Disponível em: <<https://conjecturas.org/index.php/edicoes/article/view/1610>>. Acesso em 28 mar. 2025.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. **Povos Timbira, territorialização e construção de práticas políticas em cenários coloniais**. Revista de História, São Paulo: Universidade Federal de Campina Grande, n. 168, pag. 244-270, 2013.

BALEE, William. **Pegadas da floresta: etnobotânica Ka'apor - a ecologia histórica da utilização de plantas por um povo amazônico**. Nova York: Columbia University Press, 1994.

BANIWA, Gersen Luciano dos Santos. **Educação escolar indígena no século XXI: encantos e desencantos** / Gersen Baniwa. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Morula, Laced, 2019.

_____. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje** / Gersen dos Santos Luciano - Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

BARROS, José D'Assunção. **História e Memória: Uma questão de abordagens**. Petrópolis: Vozes, 2005.

BERGAMASCHI, M. A. **Memória: entre o oral e o escrito**. História da Educação (UFPel), Pelotas, v. 6, n. 11, p. 131-146, 2002.

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. **O Ensino De História Para Populações Indígenas**. Em Aberto, Brasília, v. 14, n. 63, p.105-116, set. 1994. Disponível em: <<http://emaberto.inep.gov.br/ojs3/index.php/emaberto/article/view/2289/2028>>. Acesso em: 03 Jan. 2025.

_____. **Ensino de História: fundamentos e métodos**. 3.ed. São Paulo: Cortez, 2011.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

BRANDES, Galeno E. **Barra do Corda na História do Maranhão**. São Luís, SIOGE, 1994.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil: D.O. 5 de outubro de 1988**. Disponível em: <www.mec.gov.br/legis/default.shtm>. Acesso em: 05 jan. 2025.

_____. **Decreto nº 10.088, de 5 de novembro de 2019. Consolida atos normativos editados pelo poder executivo federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da organização internacional do trabalho - OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil**. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/d10088.htm>. Acesso em: 08 jan. 2025.

_____. **Decreto nº 426, de 24 de julho de 1845. Regula a catequese e civilizacao dos indigenas no Brasil.** Colecao de Leis do Imperio do Brasil, Rio de Janeiro, 1845. Disponivel em: <https://legis.senado.leg.br/norma/387574/publicacao/15771126>. Acesso em: 01 de jan. de 2025.

_____. **Lei 11.645, de 10 de marco de 2008. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educacao nacional, para incluir no curriculo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da tematica "Historia e Cultura Afro-Brasileira e Indigena.** Brasilia, 2008.

_____. **Lei de 20 de outubro de 1823. Organizacao do Governo Colecao de Leis do Imperio do Brasil.** Disponivel: <https://www.camara.erna.br/legitimo/f/lei/anterioresal824/lei--4097-20-fora-1823-57463-pub-977-pe.html>. Acesso em: 06 de jan. de 2025.

_____. **Lei de Diretrizes e Bases da Educacao Nacional. Lei numero 9394, 20 de dezembro de 1996.** BRASIL. Lei nº 11.645, de 10 de marco de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, para incluir no curriculo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da tematica "Historia e Cultura Afro-Brasileira e Indigena". Diario Oficial da Uniao: secao 1, Brasilia, DF, 11 mar. 2008. Disponivel em : <http://www.planalto.gov.br> . Acesso em:03 de jan. 2025.

_____. **Lei nº 601 de 18 de setembro de 1850. Dispoe sobre as terras devolutas do Imperio.** Disponivel em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l0601-1850.htm>. Acesso em: 03 jan. 2025.

_____. **Ministerio da Educacao. Secretaria da Educacao Basica. Base nacional comum curricular.** Brasilia, DF, 2017.

BURKE, Peter. **O que é história cultural?** 4. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2017.

CABRAL, Maria do Socorro Coelho. **Caminhos do gado: conquista e ocupação do Sul do Maranhão.** 2ª ed. São Luís, EDUFMA, 2008 (Coleção Humanidades).

CARVALHO, Carlota. **O Sertão: Subsídios para a História e a Geografia do Brasil** (Organização e notas de Adalberto Franklin e João Renor F. de Carvalho). 3ª edição. Teresina: Editora da UFPI, 2011.

CANDAU, Joel. **Bases antropológicas e expressões mundanas na busca patrimonial: memoria, tradicao e identidade;** In: Revista Memoria em Rede. Pelotas, v1, n1, dezembro 2009/marco 2010, p. 43 a 58.

CANDAU, Vera Maria Ferrao. **Diferencas culturais, Interculturalidade e Educacao em direitos Humanos.** Rev. Educ. Soc. Campinas, v. 33, nº 118, p.235-250,2012. Disponivel em: <<https://www.scielo.br/j/es/a/QL9nWPmwbhP8B4QdN8yt5xg/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 24 jan. 2025.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios.** Sao Paulo: Cosac Naify, 2009. CARNEIRO, Jose. **Historia Indigena e a Construcao da Cidadania no Brasil .**

Sao Paulo: Editora Cultura Viva, 2018.

_____. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. 4. ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CASTRO, Eduardo Viveiros. **No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é**. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Org.) Povos Indígenas do Brasil - 2001/2006. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. P. 41 - 49.

COELHO NETO, Eloy. **Geo-História do Maranhão**. São Luís: SIOGE, 1985.

COELHO, Elizabeth Maria Beserra. **A Territórios em Conflito: A dinâmica da disputa pela terra entre índios e brancos no Maranhão**. São Paulo, HUCITEC, 2002.

_____. **A política indigenista no Maranhão provincial**. São Luís: SIOGE, 1990. p. 236.

_____. **Territórios em confronto: a dinâmica das disputas pela terra entre índios e brancos no Maranhão**. São Paulo: HUCITEC, 2002.

COSTA e SILVA, Alberto. **Antologia de Lendas do Índio Brasileiro**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957.

COSTA, João Paulo Peixoto. **Na lei e na guerra: políticas indígenas e indigenista no Ceará (1798-1845)**. Teresina: EDUFPI, 2018.

CROCKER, William H. **O movimento messiânico dos Canelas: uma introdução**. In: ATA DO SIMPOSIO SOBRE A BIOTA AMAZONICA, vol. 2: Antropologia, Rio de Janeiro, 1967. Tradução de Maria Cristina Serra Teixeira. Reproduzido com autorização do autor.

_____. **Os Canelas: Parentesco, Ritual e Sexo em uma tribo da chapada maranhense**. Rio de Janeiro: Museu do Índio - FUNAI, 2009.

CRUZ, Olímpio M. da. **Caiure Imana, o Cacique Rebelde**. Brasília, Thesaurus, 1982.

EVERTON, Aretusa Brito Ribeiro Penha. **Indígenas no Sertão de Águas da Capitania do Maranhão: "dezinfectação" na Ribeira do Alto Mearim**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual do Maranhão, 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 de Alto Alegre**. Dissertação (Mestrado em História, Ensino e Narrativas). Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2016.

FERREIRA, Jurandyr Pires. **Barra do Corda**. In: **Enciclopédia dos Municípios Brasileiros**. XV Volume. Rio de Janeiro - RJ. 1959.

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). **Carta geral da província do Maranhão dividida em oito comarcas**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1838. 1 mapa. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart519673/cart519673.html. Acesso em: 15 mar. 2026.

GOMES, Mercio Pereira. **O índio na história: o povo tenetehara em busca da liberdade**.

Petropolis: Editora Vozes, 2002.

_____. **Os Indios e o Brasil**. Sao Paulo: Contexto, 2002.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pos-Modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATISTICA. **Recenseamento Geral do Brasil de 1872**. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv25477_v9_pi.pdf. Acesso em: 08 fev. 2025.

INSTITUTO DE PESQUISAS ECONOMICAS E SOCIAIS (IPES). **O massacre de Alto Alegre**. São Luis: Governo do Estado do Maranhão, 1981.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LE GOFF, Jacques. **Historia e Memoria**. Tradução de Bernardo Leitao e Eliana Lourenco de Lima Reis. Campinas: Editora Unicamp, 2005.

MARANHÃO. **Arquivo Público do Estado**. Repertório de documentos para a História indígena no Maranhão. São Luís, SECMA, 1997.

MEIHY, Jose Carlos Sebe Bom. **Manual de Historia Oral**. Sao Paulo. Ed Loyola, 1996.

MENDONCA, Carla. **Educacao para a Diversidade: Reflexoes sobre a Inclusao da Historia Indigena no Curriculo Escolar**. Rio de Janeiro: Editora Educare, 2015.

MONZA, Bartolomeo da. **O massacre de Alto Alegre**. Milao: Tipografia Fratelli Lanzari, 1908.

_____. **Os Capuchinhos no Maranhao**. Edicao fac-similar. Sao Luis:

EDUFMA, 2018. MOREIRA NETO, Carlos de Araujo. **A politica indigenista brasileira durante o seculo XIX**. Faculdade de Filosofia, Ciencias e Letras. Rio Claro, 1971. Tese (Doutorado em Antropologia)

MOREIRA, Antonio Flavio Barbosa. **Indagacoes sobre curriculo: curriculo, conhecimento e cultura** / (Antonio Flavio Barbosa Moreira, Vera Maria Candau); organizacao do documento Jeanete Beauchamp, Sandra Denise Pagel, Aricelia Ribeiro do Nascimento. - Brasilia: Ministerio da Educacao, Secretaria de Educacao Basica, 2007.

NASCIMENTO, Franc-Lane Sousa Carvalho do. **Historia, interculturalidade e a valorizacao social e educacional do festejo junino maranhense**. RECC, Canoas, v. 26 n. 2, 01-15, ago., 2021.

NASCIMENTO, Rita Gomes do. **Caderno educacao escolar indigena** [livro eletronico] / Rita Gomes do Nascimento, Laise Lopes Diniz. 1ª. ed. Brasilia: Faculdade Latino-Americana de Ciencias Sociais, 2020. Disponível em: http://praticaseducativas.org.br/documentos/educacao_escolar_indigena.pdf. Acesso em: 08 fev. 2025.

NIMUENDAJU, Curt. **The Eastern Timbira**. University of California Press, Berkeley e Los Angeles, 1946. NIMUENDAJU, Curt. **The Eastern Timbira**. Publicacoes da Universidade da California em Arqueologia e Etnologia Americanas, vol. 41, 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, 1993.

O NORTE. **A hecatombe**. Barra do Corda, 24 mar. 1901. Apud: CRUZ, Olímpio M. da. Caiure Imana, o Cacique Rebelde. Brasília, Thesaurus, 1982, p.130.

_____. **Efeitos da Expedicao**. Barra do Corda, 13 abr. 1901. Apud: CRUZ, Olímpio M. da. Caiure Imana, o Cacique Rebelde. Brasília, Thesaurus, 1982, p.127.

O PORVIR. **Civilisacao dos indios**. Barra do Corda, n. 7, 21 fev. 1897. Disponível em: <https://casas.cultura.ma.gov.br/portal/bpbl/acervodigital/>. Acesso em: 08 jan. 2025.

O ZEPHYRO. **Os indios**. Caxias, n. 8, 20 jul. 1901. Disponível em: <https://casas.cultura.ma.gov.br/portal/bpbl/acervodigital/>. Acesso em: 7 jan. 2025.

OLIVEIRA, Adalberto L. R. **Projeto Carajas, Praticas Indigenistas e os Povos Indigenas no Maranhao**. In: Peter Schröder (org): Revista Anthropologicas, Ano 8, Vol. 15 n.2, 2004. UFPE-CFCH (PPGA). Recife: Ed. da UFPE, 2005.

_____. **Ramkokamekra-Canela. Dominacao e Resistencia de um Povo Timbira no Centroeste Maranhense**. Dissertacao de Mestrado em Antropologia Social.(mimeo) Campinas, IFCH - UNICAMP, 2002.

_____. Canelas e Cristaos: **Relacoes Interetnicas no Centroeste Maranhense**. Relatorio Final de Pesquisa. UFMA-FAPEMA. Sao Luis, junho de 1998.

OLIVEIRA, Ana Paula. **Repensando o Ensino de Historia: A Inclusao dos Povos Indigenas no Curriculo Escolar Brasileiro**. Brasília: Editora Academica, 2010.

OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. **Ensino de Historia indigena: trabalhando com narrativas coloniais e representacoes sociais**. In: PORTUGAL, AR., and HURTADO, LR. (orgs.). Representacoes culturais da America indigena [online]. Sao Paulo: Editora UNESP; Sao Paulo: Cultura Academica, 2015.

PACHÊCO FILHO, Alan Kardec Gomes. **Varando Mundos: navegação no Vale do Rio Grajaú** – Tese de Doutorado. Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia / Programa de Pós-Graduação em História. Niterói, 2011.

PACOTILHA. **Alto Alegre**. Sao Luis, n. 72, 25 mar. 1901. Disponível em: <https://casas.cultura.ma.gov.br/portal/bpbl/acervodigital/>. Acesso em: 6 jan. 2025.

_____. **Uma desgraca**. Sao Luis, n. 69, 21 mar. 1901. Disponível em: <https://casas.cultura.ma.gov.br/portal/bpbl/acervodigital/>. Acesso em: 6 jan. 2025.

_____. **Uma desgraca**. Sao Luis, n. 70, 22 mar. 1901. Disponível em: <https://casas.cultura.ma.gov.br/portal/bpbl/acervodigital/>. Acesso em: 6 abr. 2025.

POLLAK, Michael. **Memoria e Identidade Social**. Estudos Historicos, Rio de Janeiro, Vol. 5, n. 10, p. 200-210, 1992.

_____. **Memoria, Esquecimento, Silencio**. Tradução de Dora Rocha Flaksman. Estudos Historicos, Rio de Janeiro, Vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PORTELLI, Alessandro. **O que faz a história oral diferente?** Projeto História, São Paulo, n. 14, p. 25-39, fev. 1997.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130.

RODRIGUES DE SÁ, Rodolpho. **“Nunca deixamos de ser índio”: educação escolar e experiência (na)da cidade entre os Ramkokamekrá-Kanela**. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social). UFRN, Natal, 2009.

RÜSEN, Jörn. **História viva: teoria da história III**. Brasília: Editora UnB, 2010.

_____. **Razão histórica: teoria da história** – os fundamentos da ciência histórica. Brasília: Editora UnB, 2001.

RIBEIRO, Francisco de Paula. **Memórias dos sertões maranhenses (reunidas aos cuidados de Manoel de Jesus Barros Martins)**. São Paulo, Editora Siciliano, 2002.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração dos indígenas no Brasil moderno**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1996.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

SACRISTAN, J. Gimeno. **O currículo: uma reflexão sobre a prática** / J. Gimeno Sacristan; trad. Ernani F. Da F. Rosa - 3. ed. - Porto Alegre: ArtMed, 2000.

SANTOS, Mariana. **Os Povos Originários e o Ensino de História: Perspectivas para uma Educação Antirracista**. Porto Alegre: Editora Pensamento Crítico, 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do Império Cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SARMENTO, Ismatonio de Castro Sousa. **Memoria Identidade e Escolarização nos Discursos e na Experiência Social Tentehara-Guajajara em Barra do Corda-MA**; In: Contraponto. Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História do Brasil da UFPI. Teresina, v. 7, n. 2, jun./dez. 2018, pp. 15 a 33.

SAVIANI, Dermeval. **Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações**. 5. ed. São Paulo: Autores Associados, 1995.

SILVA JUNIOR, J. A. da. **Awkke Resignificado: Os Movimentos Messianicos Canela**. Monografia. Bacharelado em Ciências Sociais. São Luís, UFMA, 2006.

_____, J. A. da. **O Messianismo Ramkokamekra: uma pequena introdução**.

(mimeo). São Luís, UFMA/CCH/DAS, 2003.

SILVA, Rafael. **Saberes Ancestrais e Sustentabilidade: O Legado Indígena na Educação Contemporânea**. Belo Horizonte: Editora Verde, 2019.

SOUZA, Mariana Jantsch. **A memória como matéria prima para uma identidade: apontamentos teóricos acerca das noções de memória e identidade**; In: Revista Graphos, vol. 16, nº 1, 2014.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STRAUSS, Claude Lévi. **Raça e história**. In: LEVI-STRAUSS, Claude. Antropologia estrutural dois. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

STUDART FILHO, Carlos. **Resistência dos indígenas à conquista e povoamento da terra: a guerra dos bárbaros**. Revista do Instituto do Ceará, Fortaleza, Ed. do Instituto do Ceará, Tomo 73/75, 1959/1962, p.182. VITORELLI, Edilson. Estatuto do Índio - Lei 6.001/1973. 3. ed. rev. ampl. atual. Salvador: Ed. Juspodivm, 2016. 394p.

VANSINA, Jan. **História oral: tradição oral como história**. Tradução de Lúcia M. C. Bruno. São Paulo: EDUSC, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, 2015.

WAGLEY, Charles Walter; GALVÃO, Eduardo Enéas Gustavo. **Os índios Tenetehara: uma cultura em transição**. Ministério da Educação e Cultura (Coleção Vida Brasileira), Rio de Janeiro, 1961.

ZANETTE, Marcos Suel. **Pesquisa qualitativa no contexto da Educação no Brasil**. Educar em Revista, n. 65, p. 149-166, 2017. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/er/n65/0104-4060-er-65-00149.pdf>>. Acesso em: 02 mar. 2025.

ZANNONI, Cláudio. **O “massacre de Alto Alegre” na imprensa maranhense**. Geografia, História e Sociologia. Coleção Prata da Casa, n. 3. São Luís: Ed. Imprensa Universitária. 1998.

_____. **Conflito e Coesão: o dinamismo Tenetehara**. Brasília, Conselho Indigenista Missionário / CIMI, 1999.

APÊNDICES

APÊNDICE A – Roteiro de entrevista e autorização do participante da pesquisa.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO - PPG
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGHIST
MESTRADO PROFISSIONAL EM HISTÓRIA

ENTRE SILENCIAMENTOS, ESQUECIMENTOS E MEMÓRIA:
As representações da participação dos indígenas canelas no conflito de alto alegre
segundo sua oralidade.

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA – INDÍGENAS “CANELA”

IDENTIFICAÇÃO: *Francisquinho Teptat Canela*

IDADE: *86*

SEXO: ☒ Masculino () Feminino () Outro: _____

ESTADO CIVIL: ☒ Com companheiro(a) () Sem companheiro(a)

FILHOS: ☒ Sim () Não

ETNIA: *RAMKOKAMEKRA - CANELA*

RESIDÊNCIA: *Escalvado*

1- Você já ouviu falar do Massacre de Alto Alegre?

☒ Sim

() Não

2- Como você tomou conhecimento desse fato?

3- Você tem alguma informação sobre a ajuda de indígenas de sua etnia ao lado da polícia na perseguição aos Tentenehar-Guajajara após o massacre do Alto Alegre?

4- Como ficou a relação entre os indígenas Canela e os Tentenehar-Guajajara após o conflito de Alto Alegre?

5- Vocês se consideram heróis por ter ajudado as forças policiais na captura dos indígenas que haviam praticado o massacre em Alto Alegre?

6- Os Indígenas “Canela” falam entre si sobre esse acontecimento?

7- Quais os lugares de memória na comunidade indígena referente a esse acontecimento?

8- Fale o que você sabe sobre a participação dos “Canela” no Conflito do Alto Alegre.

ATENÇÃO: Para informar ocorrências irregulares ou danosas, dirija-se ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), pertencente ao Centro de Estudos Superiores de Caxias. Rua Quininha Pires, nº 746, Centro. Anexo Saúde. Caxias-MA. Telefone: (99) 3521-3938.

São Luis-Ma, 09 105 12025

Francisquinho Tep. lot. Canela

Assinatura ou impressão datiloscópica do(a) Participante da pesquisa

Franc. Lane Sousa Carvalho do Nascimento

Profa. Dra. Franc-Lane Sousa Carvalho do Nascimento

CPF: 804.578.943-34

Conselho de Classe

Osvaldo Pessoa Cavalcante

Osvaldo Pessoa Cavalcante

Pesquisador Participante

RG: 041283902010-9 CPF: 063.148.263-65

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO - PPG
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGHIST
MESTRADO PROFISSIONAL EM HISTÓRIA**

ENTRE SILENCIAMENTOS, ESQUECIMENTOS E MEMÓRIA:

As representações da participação dos indígenas canelas no conflito de alto alegre
segundo sua oralidade.

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA – INDÍGENAS “CANELA”

IDENTIFICAÇÃO: arcampo SKX canela

IDADE: 70

SEXO: ☒ Masculino () Feminino () Outro: _____

ESTADO CIVIL: ☒ Com companheiro(a) () Sem companheiro(a)

FILHOS: ☒ Sim () Não

ETNIA: RAMKOKANEKRA' - CANELA

RESIDÊNCIA: Aldéia Velha

1- Você já ouviu falar do Massacre de Alto Alegre?

☒ Sim

() Não

2- Como você tomou conhecimento desse fato?

3- Você tem alguma informação sobre a ajuda de indígenas de sua etnia ao lado da policia na perseguição aos Tentenehar-Guajajara após o massacre do Alto Alegre?

4- Como ficou a relação entre os indígenas Canela e os Tentenehar-Guajajara após o conflito de Alto Alegre?

5- Vocês se consideram heróis por ter ajudado as forças policiais na captura dos indígenas que haviam praticado o massacre em Alto Alegre?

6- Os Indígenas “Canela” falam entre si sobre esse acontecimento?

7- Quais os lugares de memoria na comunidade indígena referente a esse acontecimento?

8- Fale o que você sabe sobre a participação dos “Canela” no Conflito do Alto Alegre.

ATENÇÃO: Para informar ocorrências irregulares ou danosas, dirija-se ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), pertencente ao Centro de Estudos Superiores de Caxias. Rua Quininha Pires, nº 746, Centro. Anexo Saúde. Caxias-MA. Telefone: (99) 3521-3938.

São Luis-Ma, 30 / 05 / 2025

Armando I K Canela

Assinatura ou impressão datiloscópica do(a) Participante da pesquisa

Franc. Lane Sousa Carvalho do Nascimento

Profa. Dra. Franc-Lane Sousa Carvalho do Nascimento

CPF: 804.578.943-34

Conselho de Classe

Osvaldo Pessoa Cavalcante

Osvaldo Pessoa Cavalcante

Pesquisador Participante

RG: 041283902010-9 CPF: 063.148.263-65

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO - PPG
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGHIST
MESTRADO PROFISSIONAL EM HISTÓRIA**

ENTRE SILENCIAMENTOS, ESQUECIMENTOS E MEMÓRIA:

As representações da participação dos indígenas canelas no conflito de alto alegre
segundo sua oralidade.

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA – INDÍGENAS “CANELA”

IDENTIFICAÇÃO: *Ari Karampê Canela*

IDADE: *54*

SEXO: ☒ Masculino () Feminino () Outro: _____

ESTADO CIVIL: ☒ Com companheiro(a) () Sem companheiro(a)

FILHOS: ☒ Sim () Não

ETNIA: *Memória de RAMKO KAME KRA' - CANELA*

RESIDÊNCIA: *Escalvado*

1- Você já ouviu falar do Massacre de Alto Alegre?

☒ Sim

() Não

2- Como você tomou conhecimento desse fato?

3- Você tem alguma informação sobre a ajuda de indígenas de sua etnia ao lado da polícia na perseguição aos Tentenehar-Guajajara após o massacre do Alto Alegre?

4- Como ficou a relação entre os indígenas Canela e os Tentenehar-Guajajara após o conflito de Alto Alegre?

5- Vocês se consideram heróis por ter ajudado as forças policiais na captura dos indígenas que haviam praticado o massacre em Alto Alegre?

6- Os Indígenas “Canela” falam entre si sobre esse acontecimento?

7- Quais os lugares de memória na comunidade indígena referente a esse acontecimento?

8- Fale o que você sabe sobre a participação dos “Canela” no Conflito do Alto Alegre.

ATENÇÃO: Para informar ocorrências irregulares ou danosas, dirija-se ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), pertencente ao Centro de Estudos Superiores de Caxias. Rua Quininha Pires, nº 746, Centro. Anexo Saúde. Caxias-MA. Telefone: (99) 3521-3938.

São Luis-Ma, 09 / 05 / 2025

Ani Karompey Camela

Assinatura ou impressão datiloscópica do(a) Participante da pesquisa

Franc Lane Sousa Carvalho do Nascimento

Profa. Dra. Franc-Lane Sousa Carvalho do Nascimento

CPF: 804.578.943-34

Conselho de Classe

Osvaldo Pessoa Cavalcante

Osvaldo Pessoa Cavalcante

Pesquisador Participante

RG: 041283902010-9 CPF: 063.148.263-65

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO - PPG
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGHIST
MESTRADO PROFISSIONAL EM HISTÓRIA**

ENTRE SILENCIAMENTOS, ESQUECIMENTOS E MEMÓRIA:

As representações da participação dos indígenas canelas no conflito de alto alegre
segundo sua oralidade.

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA – INDÍGENAS “CANELA”

IDENTIFICAÇÃO: Ricardo Kutakré Canela

IDADE: 50

SEXO: ☒ Masculino () Feminino () Outro: _____

ESTADO CIVIL: ☒ Com companheiro(a) () Sem companheiro(a)

FILHOS: ☒ Sim () Não

ETNIA: RAMBOKAMEKRA' - CANELA

RESIDÊNCIA: Escalvado

- 1- Você já ouviu falar do Massacre de Alto Alegre?
☒ Sim
() Não
- 2- Como você tomou conhecimento desse fato?
- 3- Você tem alguma informação sobre a ajuda de indígenas de sua etnia ao lado da polícia na perseguição aos Tentenehar-Guajajara após o massacre do Alto Alegre?
- 4- Como ficou a relação entre os indígenas Canela e os Tentenehar-Guajajara após o conflito de Alto Alegre?
- 5- Vocês se consideram heróis por ter ajudado as forças policiais na captura dos indígenas que haviam praticado o massacre em Alto Alegre?
- 6- Os Indígenas “Canela” falam entre si sobre esse acontecimento?
- 7- Quais os lugares de memória na comunidade indígena referente a esse acontecimento?
- 8- Fale o que você sabe sobre a participação dos “Canela” no Conflito do Alto Alegre.

ATENÇÃO: Para informar ocorrências irregulares ou danosas, dirija-se ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), pertencente ao Centro de Estudos Superiores de Caxias. Rua Quininha Pires, nº 746, Centro. Anexo Saúde. Caxias-MA. Telefone: (99) 3521-3938.

São Luis-Ma, 09 / 05 / 2025

Ricardo Kutokré Camela

Assinatura ou impressão datiloscópica do(a) Participante da pesquisa

Franc. Lane Sousa Carvalho do Nascimento

Profa. Dra. Franc-Lane Sousa Carvalho do Nascimento
CPF: 804.578.943-34
Conselho de Classe

Osvaldo Pessoa Cavalcante

Osvaldo Pessoa Cavalcante
Pesquisador Participante
RG: 041283902010-9 CPF: 063.148.263-65

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO - PPG
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGHIST
MESTRADO PROFISSIONAL EM HISTÓRIA

ENTRE SILENCIAMENTOS, ESQUECIMENTOS E MEMÓRIA:

As representações da participação dos indígenas canelas no conflito de alto alegre segundo sua oralidade.

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA – INDÍGENAS “CANELA”

IDENTIFICAÇÃO: Joni Carlos Brito Cordeiro

IDADE: 58

SEXO: ☒ Masculino () Feminino () Outro: _____

ESTADO CIVIL: ☒ Com companheiro(a) () Sem companheiro(a)

FILHOS: ☒ Sim () Não

ETNIA: RANRO KAMEKRA' - CANELA

RESIDÊNCIA: Em Escalvado

1- Você já ouviu falar do Massacre de Alto Alegre?

☒ Sim

() Não

2- Como você tomou conhecimento desse fato?

3- Você tem alguma informação sobre a ajuda de indígenas de sua etnia ao lado da polícia na perseguição aos Tentenchar-Guajajara após o massacre do Alto Alegre?

4- Como ficou a relação entre os indígenas Canela e os Tentenchar-Guajajara após o conflito de Alto Alegre?

5- Vocês se consideram heróis por ter ajudado as forças policiais na captura dos indígenas que haviam praticado o massacre em Alto Alegre?

6- Os Indígenas “Canela” falam entre si sobre esse acontecimento?

7- Quais os lugares de memória na comunidade indígena referente a esse acontecimento?

8- Fale o que você sabe sobre a participação dos “Canela” no Conflito do Alto Alegre.

ATENÇÃO: Para informar ocorrências irregulares ou danosas, dirija-se ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), pertencente ao Centro de Estudos Superiores de Caxias. Rua Quinhá Pires, nº 746, Centro. Anexo Saúde. Caxias-MA. Telefone: (99) 3521-3938.

São Luis-Ma, 09 / 05 / 2023

Josi Carlos Ruy Camela

Assinatura ou impressão datiloscópica do(a) Participante da pesquisa

Franc Lane Sousa Carvalho do Nascimento

Profa. Dra. Franc-Lane Sousa Carvalho do Nascimento

CPF: 804.578.943-34

Conselho de Classe

Osvaldo Pessoa Cavalcante

Osvaldo Pessoa Cavalcante

Pesquisador Participante

RG: 041283902010-9 CPF: 063.148.263-65

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO - PPG
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGHIST
MESTRADO PROFISSIONAL EM HISTÓRIA

ENTRE SILENCIAMENTOS, ESQUECIMENTOS E MEMÓRIA:

As representações da participação dos indígenas canelas no conflito de alto alegre
segundo sua oralidade.

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA – INDÍGENAS “CANELA”

IDENTIFICAÇÃO: Antonio Kacora Canela

IDADE: 54

SEXO: () Masculino ☒ Feminino () Outro: _____

ESTADO CIVIL: ☒ Com companheiro(a) () Sem companheiro(a)

FILHOS: ☒ Sim () Não

ETNIA: RAMKORAMEKRA' - CANELA

RESIDÊNCIA: Aldeia Velha

1- Você já ouviu falar do Massacre de Alto Alegre?

☒ Sim

() Não

2- Como você tomou conhecimento desse fato?

3- Você tem alguma informação sobre a ajuda de indígenas de sua etnia ao lado da polícia na perseguição aos Tentenchar-Guajajara após o massacre do Alto Alegre?

4- Como ficou a relação entre os indígenas Canela e os Tentenchar-Guajajara após o conflito de Alto Alegre?

5- Vocês se consideram heróis por ter ajudado as forças policiais na captura dos indígenas que haviam praticado o massacre em Alto Alegre?

6- Os Indígenas “Canela” falam entre si sobre esse acontecimento?

7- Quais os lugares de memória na comunidade indígena referente a esse acontecimento?

8- Fale o que você sabe sobre a participação dos “Canela” no Conflito do Alto Alegre.

ATENÇÃO: Para informar ocorrências irregulares ou danosas, dirija-se ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), pertencente ao Centro de Estudos Superiores de Caxias. Rua Quininha Pires, nº 746, Centro. Anexo Saúde. Caxias-MA. Telefone: (99) 3521-3938.

São Luis-Ma, 30 10 5 12025

Antônio Kauore Camelo
Assinatura ou impressão datiloscópica do(a) Participante da pesquisa

Franc. Lane Sousa Carvalho do Nascimento

Profa. Dra. Franc-Lane Sousa Carvalho do Nascimento
CPF: 804.578.943-34
Conselho de Classe

Osvaldo Pessoa Cavalcante
Osvaldo Pessoa Cavalcante
Pesquisador Participante
RG: 041283902010-9 CPF: 063.148.263-65

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO - PPG
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGHIST
MESTRADO PROFISSIONAL EM HISTÓRIA

ENTRE SILENCIAMENTOS, ESQUECIMENTOS E MEMÓRIA:

As representações da participação dos indígenas canelas no conflito de alto alegre
segundo sua oralidade.

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA – INDÍGENAS “CANELA”

IDENTIFICAÇÃO: Ruth Parkrit Canela

IDADE: 29

SEXO: () Masculino ☒ Feminino () Outro: _____

ESTADO CIVIL: () Com companheiro(a) ☒ Sem companheiro(a)

FILHOS: ☒ Sim () Não

ETNIA: RAMKOKAMEKRÁ - CANELA

RESIDÊNCIA: Aldéia Rutha

1- Você já ouviu falar do Massacre de Alto Alegre?

☒ Sim

() Não

2- Como você tomou conhecimento desse fato?

3- Você tem alguma informação sobre a ajuda de indígenas de sua etnia ao lado da polícia na perseguição aos Tentenchar-Guajajara após o massacre do Alto Alegre?

4- Como ficou a relação entre os indígenas Canela e os Tentenchar-Guajajara após o conflito de Alto Alegre?

5- Vocês se consideram heróis por ter ajudado as forças policiais na captura dos indígenas que haviam praticado o massacre em Alto Alegre?

6- Os Indígenas “Canela” falam entre si sobre esse acontecimento?

7- Quais os lugares de memória na comunidade indígena referente a esse acontecimento?

8- Fale o que você sabe sobre a participação dos “Canela” no Conflito do Alto Alegre.

ATENÇÃO: Para informar ocorrências irregulares ou danosas, dirija-se ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), pertencente ao Centro de Estudos Superiores de Caxias. Rua Quininha Pires, nº 746, Centro. Anexo Saúde. Caxias-MA. Telefone: (99) 3521-3938.

São Luis-Ma, 30 / 05 / 2025

Ruth Portait Comela

Assinatura ou impressão datiloscópica do(a) Participante da pesquisa

Franc Lane Sousa Carvalho do Nascimento

Profa. Dra. Franc-Lane Sousa Carvalho do Nascimento

CPF: 804.578.943-34

Conselho de Classe

Osvaldo Pessoa Cavalcante

Osvaldo Pessoa Cavalcante

Pesquisador Participante

RG: 041283902010-9 CPF: 063.148.263-65

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO - PPG
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGHIST
MESTRADO PROFISSIONAL EM HISTÓRIA**

ENTRE SILENCIAMENTOS, ESQUECIMENTOS E MEMÓRIA:

As representações da participação dos indígenas canelas no conflito de alto alegre
segundo sua oralidade.

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA – INDÍGENAS “CANELA”

IDENTIFICAÇÃO: Aloé Kahkum canela

IDADE: 23

SEXO: ☒ Masculino () Feminino () Outro: _____

ESTADO CIVIL: ☒ Com companheiro(a) () Sem companheiro(a)

FILHOS: ☒ Sim () Não

ETNIA: RAMKOKAMEKRA'-CANELA

RESIDÊNCIA: Aldéia rulta

1- Você já ouviu falar do Massacre de Alto Alegre?

() Sim

☒ Não

2- Como você tomou conhecimento desse fato?

3- Você tem alguma informação sobre a ajuda de indígenas de sua etnia ao lado da policia na perseguição aos Tentenehar-Guajajara após o massacre do Alto Alegre?

4- Como ficou a relação entre os indígenas Canela e os Tentenehar-Guajajara após o conflito de Alto Alegre?

5- Vocês se consideram heróis por ter ajudado as forças policiais na captura dos indígenas que haviam praticado o massacre em Alto Alegre?

6- Os Indígenas “Canela” falam entre si sobre esse acontecimento?

7- Quais os lugares de memoria na comunidade indígena referente a esse acontecimento?

8- Fale o que você sabe sobre a participação dos “Canela” no Conflito do Alto Alegre.

ATENÇÃO: Para informar ocorrências irregulares ou danosas, dirija-se ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), pertencente ao Centro de Estudos Superiores de Caxias. Rua Quininha Pires, nº 746, Centro. Anexo Saúde. Caxias-MA. Telefone: (99) 3521-3938.

São Luis-Ma, 30 / 05 / 2025

Alex Kahlum Camela

Assinatura ou impressão datiloscópica do(a) Participante da pesquisa

Franc Lane Sousa Carvalho do Nascimento

Profa. Dra. Franc-Lane Sousa Carvalho do Nascimento

CPF: 804.578.943-34

Conselho de Classe

Osvaldo Pessoa Cavalcante

Osvaldo Pessoa Cavalcante

Pesquisador Participante

RG: 041283902010-9 CPF: 063.148.263-65

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO - PPG
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGHIST
MESTRADO PROFISSIONAL EM HISTÓRIA**

ENTRE SILENCIAMENTOS, ESQUECIMENTOS E MEMÓRIA:

As representações da participação dos indígenas canelas no conflito de alto alegre
segundo sua oralidade.

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA – INDÍGENAS “CANELA”

IDENTIFICAÇÃO: Sago Sakje Canela

IDADE: 25

SEXO: ☒ Masculino () Feminino () Outro: _____

ESTADO CIVIL: ☒ Com companheiro(a) () Sem companheiro(a)

FILHOS: ☒ Sim () Não

ETNIA: RANKORAME KRA' - CANELA

RESIDÊNCIA: Aldéia Velha

1- Você já ouviu falar do Massacre de Alto Alegre?

☒ Sim

() Não

2- Como você tomou conhecimento desse fato?

3- Você tem alguma informação sobre a ajuda de indígenas de sua etnia ao lado da polícia na perseguição aos Tentenchar-Guajajara após o massacre do Alto Alegre?

4- Como ficou a relação entre os indígenas Canela e os Tentenchar-Guajajara após o conflito de Alto Alegre?

5- Vocês se consideram heróis por ter ajudado as forças policiais na captura dos indígenas que haviam praticado o massacre em Alto Alegre?

6- Os Indígenas “Canela” falam entre si sobre esse acontecimento?

7- Quais os lugares de memória na comunidade indígena referente a esse acontecimento?

8- Fale o que você sabe sobre a participação dos “Canela” no Conflito do Alto Alegre.

ATENÇÃO: Para informar ocorrências irregulares ou danosas, dirija-se ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), pertencente ao Centro de Estudos Superiores de Caxias. Rua Quininha Pires, nº 746, Centro. Anexo Saúde. Caxias-MA. Telefone: (99) 3521-3938.

São Luis-Ma, 50 105 12025

Lago Sálvio Canela

Assinatura ou impressão dactiloscópica do(a) Participante da pesquisa

Franc. Lane Sousa Carvalho do Nascimento

Profa. Dra. Franc-Lane Sousa Carvalho do Nascimento

CPF: 804.578.943-34

Conselho de Classe

Osvaldo Pessoa Cavalcante

Osvaldo Pessoa Cavalcante

Pesquisador Participante

RG: 041283902010-9 CPF: 063.148.263-65

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO - PPG
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGHIST
MESTRADO PROFISSIONAL EM HISTÓRIA**

ENTRE SILENCIAMENTOS, ESQUECIMENTOS E MEMÓRIA:

As representações da participação dos indígenas canelas no conflito de alto alegre
segundo sua oralidade.

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA – INDÍGENAS “CANELA”

IDENTIFICAÇÃO: Dalla Rue Canela

IDADE: 21

SEXO: ☒ Masculino () Feminino () Outro: _____

ESTADO CIVIL: () Com companheiro(a) ☒ Sem companheiro(a)

FILHOS: ☒ Sim () Não

ETNIA: RAMKOKAMEKRA' - CANELA

RESIDÊNCIA: Encachado

1- Você já ouviu falar do Massacre de Alto Alegre?

() Sim

☒ Não

2- Como você tomou conhecimento desse fato?

3- Você tem alguma informação sobre a ajuda de indígenas de sua etnia ao lado da polícia na perseguição aos Tentenehar-Guajajara após o massacre do Alto Alegre?

4- Como ficou a relação entre os indígenas Canela e os Tentenehar-Guajajara após o conflito de Alto Alegre?

5- Vocês se consideram heróis por ter ajudado as forças policiais na captura dos indígenas que haviam praticado o massacre em Alto Alegre?

6- Os Indígenas “Canela” falam entre si sobre esse acontecimento?

7- Quais os lugares de memória na comunidade indígena referente a esse acontecimento?

8- Fale o que você sabe sobre a participação dos “Canela” no Conflito do Alto Alegre.

ATENÇÃO: Para informar ocorrências irregulares ou danosas, dirija-se ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), pertencente ao Centro de Estudos Superiores de Caxias. Rua Quininha Pires, nº 746, Centro. Anexo Saúde. Caxias-MA. Telefone: (99) 3521-3938.

São Luis-Ma, 09 105 12025

Allo Rue canila
Assinatura ou impressão datiloscópica do(a) Participante da pesquisa

Franc Lane Sousa Carvalho do Nascimento
Profa. Dra. Franc-Lane Sousa Carvalho do Nascimento
CPF: 804.578.943-34
Conselho de Classe

Osvaldo Pessoa Cavalcante
Osvaldo Pessoa Cavalcante
Pesquisador Participante
RG: 041283902010-9 CPF: 063.148.263-65

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO - PPG
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGHIST
MESTRADO PROFISSIONAL EM HISTÓRIA**

ENTRE SILENCIAMENTOS, ESQUECIMENTOS E MEMÓRIA:

As representações da participação dos indígenas canelas no conflito de alto alegre
segundo sua oralidade.

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA – INDÍGENAS “CANELA”

IDENTIFICAÇÃO Paulo Santiago Propat Canela

IDADE: 18

SEXO: ☒ Masculino () Feminino () Outro: _____

ESTADO CIVIL: ☒ Com companheiro(a) () Sem companheiro(a)

FILHOS: ☒ Sim () Não

ETNIA: PAN KOKAME KRA - CANELA

RESIDÊNCIA: Escalvado

1- Você já ouviu falar do Massacre de Alto Alegre?

☒ Sim

() Não

2- Como você tomou conhecimento desse fato?

3- Você tem alguma informação sobre a ajuda de indígenas de sua etnia ao lado da polícia na perseguição aos Tentenehar-Guajajara após o massacre do Alto Alegre?

4- Como ficou a relação entre os indígenas Canela e os Tentenehar-Guajajara após o conflito de Alto Alegre?

5- Vocês se consideram heróis por ter ajudado as forças policiais na captura dos indígenas que haviam praticado o massacre em Alto Alegre?

6- Os Indígenas “Canela” falam entre si sobre esse acontecimento?

7- Quais os lugares de memória na comunidade indígena referente a esse acontecimento?

8- Fale o que você sabe sobre a participação dos “Canela” no Conflito do Alto Alegre.

ATENÇÃO: Para informar ocorrências irregulares ou danosas, dirija-se ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), pertencente ao Centro de Estudos Superiores de Caxias. Rua Quininha Pires, nº 746, Centro. Anexo Saúde. Caxias-MA. Telefone: (99) 3521-3938.

São Luis-Ma, 09 / 10 / 2025

Paulo Domingos Pontes Sando

Assinatura ou impressão datiloscópica do(a) Participante da pesquisa

Franc Lane Sousa Carvalho do Nascimento

Profa. Dra. Franc-Lane Sousa Carvalho do Nascimento

CPF: 804.578.943-34

Conselho de Classe

Osvaldo Pessoa Cavalcante

Osvaldo Pessoa Cavalcante

Pesquisador Participante

RG: 041283902010-9 CPF: 063.148.263-65

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO - PPG
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGHIST
MESTRADO PROFISSIONAL EM HISTÓRIA

ENTRE SILENCIAMENTOS, ESQUECIMENTOS E MEMÓRIA:
 As representações da participação dos indígenas canelas no conflito de alto alegre
 segundo sua oralidade.

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA – INDÍGENAS “CANELA”

IDENTIFICAÇÃO : David Karatío Canela

IDADE: 30 Anos

SEXO: ☒ Masculino () Feminino () Outro: _____

ESTADO CIVIL: ☒ Com companheiro(a) () Sem companheiro(a)

FILHOS: ☒ Sim () Não

ETNIA: RAMKOKAMEKRA-CANELA

RESIDÊNCIA: Aldéia Escalvado

1- Você já ouviu falar do Massacre de Alto Alegre?

☒ Sim

() Não

2- Como você tomou conhecimento desse fato?

3- Você tem alguma informação sobre a ajuda de indígenas de sua etnia ao lado da polícia na perseguição aos Tentenehar-Guajajara após o massacre do Alto Alegre?

4- Como ficou a relação entre os indígenas Canela e os Tentenehar-Guajajara após o conflito de Alto Alegre?

5- Vocês se consideram heróis por ter ajudado as forças policiais na captura dos indígenas que haviam praticado o massacre em Alto Alegre?

6- Os Indígenas “Canela” falam entre si sobre esse acontecimento?

7- Quais os lugares de memória na comunidade indígena referente a esse acontecimento?

8- Fale o que você sabe sobre a participação dos “Canela” no Conflito do Alto Alegre.

ATENÇÃO: Para informar ocorrências irregulares ou danosas, dirija-se ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), pertencente ao Centro de Estudos Superiores de Caxias. Rua Quinhã Pires, nº 746, Centro. Anexo Saúde. Caxias-MA. Telefone: (99) 3521-3938.

São Luis-Ma, 24 / 02 / 2025

DAVID CAROLLO CAMELA

Assinatura ou impressão datiloscópica do(a) Participante da pesquisa

Franc Lane Sousa Carvalho do Nascimento

Profa. Dra. Franc-Lane Sousa Carvalho do Nascimento
CPF: 804.578.943-34
Conselho de Classe

Osvaldo Pessoa Cavalcante

Osvaldo Pessoa Cavalcante
Pesquisador Participante
RG: 041283902010-9 CPF: 063.148.263-65

APÊNDICE B – Autorização da instituição e autorização da FUNAI para ingresso em Terra Indígena.



DECLARAÇÃO DE AUTORIZAÇÃO DA INSTITUIÇÃO

Fernando Falcão, Maranhão. 02/05/2024

Eu, Iromar Preaká Canela declaro, a fim de viabilizar a execução do projeto de pesquisa intitulado: **ENTRE SILENCIAMENTOS, ESQUECIMENTOS E MEMÓRIA: As representações da participação dos indígenas canelas no conflito do alto alegre segundo sua oralidade**), sob a responsabilidade dos pesquisadores: **Franc-Lane Sousa Carvalho do Nascimento e Osvaldo Pessoa Cavalcante** a pesquisa de campo será realizada na Aldeia Escalvado no Município de Fernando Falcão, conforme Resolução CNS/MS 466/12, assume a responsabilidade de fazer cumprir os Termos da Resolução nº 466/12, do Conselho Nacional de Saúde, do Ministério da Saúde e demais resoluções complementares à mesma (240/97, 251/97, 292/99, 303/2000, 304/2000, 340/2004, 346/2005 e 347/2005), viabilizando a produção de dados da pesquisa citada, para que se cumpram os objetivos do projeto apresentado.

Esperamos, outrossim, que os resultados produzido possam ser informados a esta instituição por meio de Relatório anual enviado ao CEP ou por outros meios de praxe (especificar o meio caso deseje – palestra, folder e demais).

De acordo e ciente,

Iromar Preaká Canela
CPF: 009.594.343-99
Cacique da Aldeia Escalvado

Iromar Preaká Canela
Cacique
Aldeia Escalvado
Fernando Falcão-MA

21/05/2025 21:57

SEI/FUNAI - 8605457 - Ofício



8605457

08620.001255/2025-61



MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS
FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS
ASSESSORIA DE ACOMPANHAMENTO AOS ESTUDOS E PESQUISA

OFÍCIO Nº 446/2025/AAEP/FUNAI

Brasília, data da assinatura eletrônica.

Ao Senhor
OSVALDO PESSOA CAVALCANTE
Pesquisador
programa de pós-graduação em História - PPGHIST
Universidade Estadual do Maranhão - UEMA
E-mail: osvaldopessoa8@gmail.com

Assunto: Ingresso em Terra Indígena
Referência: Processo n.º 08620.001255/2025-61

Prezado Senhor,

1. Encaminha-se em anexo o documento digital **Autorização de Ingresso em Terra Indígena n.º 75/AAEP/2025**, para conhecimento e demais providências.
2. Sem mais para o momento, a Assessoria de Acompanhamento aos Estudos e Pesquisas (AAEP) segue à disposição para esclarecimentos necessários por meio dos telefones (61) 3247-6022 / 6024 ou aaep@funai.gov.br

Anexos: I - **Autorização de Ingresso em Terra Indígena n.º 75/AAEP/2025**

Atenciosamente,

(Assinado Eletronicamente)
JOANDERSON GOMES DE ALMEIDA
Assessor da Presidência-Funai
Portaria de Pessoal SE/MPI n.º 228, de 08/08/2024



Documento assinado eletronicamente por **Joanderson Gomes de Almeida, Assessor(a)**, em 21/05/2025, às 15:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

21/05/2025 21:57

SEI/FUNAI - 8603318 - Autorização de Ingresso em TI Pessoa Física



8603318

08620.001255/2025-61



MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS
FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS

ASSESSORIA DE ACOMPANHAMENTO AOS ESTUDOS E PESQUISA

Autorização de Ingresso em Terra Indígena nº 75/AAEP/2025

IDENTIFICAÇÃO			
NOME:	OSVALDO PESSOA CAVALCANTE	PROCESSO Nº:	08620.001255/2025-61
NACIONALIDADE:	Brasileira	IDENTIDADE:	
INSTITUIÇÃO/ENTIDADE:	Universidade Estadual do Maranhão/UEMA		
PATROCINADOR:			
OBJETIVO DO INGRESSO			
Realizar o projeto de pesquisa científica intitulado "ENTRE SILENCIAMENTOS, ESQUECIMENTOS E MEMÓRIA: As representações da participação dos indígenas canelas no conflito do Alto Alegre segundo sua oralidade".			
EQUIPE DE TRABALHO			
NOME	NACIONALIDADE	DOCUMENTO	
*****	*****	*****	
LOCALIZAÇÃO			
TERRA INDÍGENA:	Kanela/Aldeias Velha e Escalvado	POVO INDÍGENA:	Rankokamekrá-Canela
COORDENAÇÃO REGIONAL:	Maranhão (CR-MA)	CTL:	CTL - Barra do Corda II
VIGÊNCIA DA AUTORIZAÇÃO			
INÍCIO:	Maio de 2025	TÉRMINO:	Julho de 2025
Autorizo.			
RESSALVAS:			
- Esta autorização não inclui licença para uso de imagem, som e som de voz dos indígenas, para além do objeto desta autorização; - Esta autorização não inclui acesso ao conhecimento tradicional associado à biodiversidade; - Esta autorização não inclui acesso ao patrimônio genético;			

5/2025 21:57

SEI/FUNAI - 8603318 - Autorização de Ingresso em TI Pessoa Física

- Remeter à Assessoria de Acompanhamento aos Estudos e Pesquisas – AAEP/Presidência/Funai, mídia digital contendo: relatórios, artigos, livros, gravações audiovisuais, imagens, sons, outras produções oriundas do trabalho realizado e informações sobre o acesso na internet.



Documento assinado eletronicamente por **Joenia Wapichana, registrada civilmente como Joenia Batista de Carvalho, Presidente**, em 21/05/2025, às 15:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site:

[http://sei.funai.gov.br/sei/controlador_externo.php?](http://sei.funai.gov.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0)

[acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](http://sei.funai.gov.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **8603318** e o código CRC **A17474F9**.

Referência: Processo nº 08620.001255/2025-61

SEI nº 8603318

IDENTIFICAÇÃO			
NOME	OSVALDO PESSOA CARVALHO	PROCESSO	08620.001255-61
NACIONALIDADE	Brasileira	IDENTIDADE	
DISTRITO DO INTERESSADO: Município: Estado: Município: UF: CEP:			
PÁG. 1 DE 1			
OBJETIVO DO ACESSO			
Realizar o projeto de pesquisa científica intitulada "CENTRO SILÊNCIAMENTO, REQUÊSITOS E MEMÓRIA" - acompanhamento da participação dos indígenas nas atividades do Ato Aberto realizado na realidade.			
GRUPO DE TRABALHO			
NOME	NACIONALIDADE		ASSINATURA
OSVALDO PESSOA CARVALHO	BRASILEIRA		
LOCALIZAÇÃO			
TERRA INDÍGENA:	Rua da Aldeia Velha e Estrada	POVO INDÍGENA:	Krahônkra e Xetó
COORDENADA REGIONAL:	Maranhão (CR-MA)	CTU:	CTU - Ilhéus do Conde II
VALIDADE DA AUTORIZAÇÃO			
INÍCIO:	Maio de 2025	TERMINO:	Dezembro de 2025
Assinatura:			
RESSALVAS:			
• Esta autorização não inclui licença para uso de imagens, sons e/ou de vídeo dos indígenas, para além do objeto desta autorização; • Esta autorização não inclui acesso ao computador, tablet ou celular pessoal do interessado; • Esta autorização não inclui acesso ao patrimônio público;			

APÊNDICE C – Parecer consubstanciado do CEP

CENTRO DE ESTUDOS
SUPERIORES DE CAXIAS -
CESC/UEMA

PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: ENTRE SILENCIAMENTOS, ESQUECIMENTOS E MEMÓRIA: As representações da participação dos indígenas canelas no conflito de alto alegre segundo sua oralidade

Pesquisador: FRANC LANE SOUSA CARVALHO DO NASCIMENTO

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 80570524.4.0000.5554

Instituição Proponente: UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 6.935.349

Apresentação do Projeto:

O projeto de pesquisa cujo título ENTRE SILENCIAMENTOS, ESQUECIMENTOS E MEMÓRIA: As representações da participação dos indígenas canelas no conflito de alto alegre segundo sua oralidade, nº de CAAE 80570524.4.0000.5554 e Pesquisador(a) responsável FRANC LANE SOUSA CARVALHO DO NASCIMENTO. Trata-se de um estudo com abordagem qualitativa referenciada teoricamente na História Social e na Nova História Indígena (de forma respectiva e complementar). As estratégias e metodologias foram escolhidas para privilégio maior à História com fontes orais, adequado aos sujeitos Canela que serão parte fundamental deste percurso.

O cenário da realização desse estudo será desenvolvido no município de Fernando Falcão-MA, mais especificamente nas Terras Indígenas 'Canela', onde vivem dois grupos indígenas Timbiras, sendo eles, os Ramkokamekrá-Canela e os Apanyekrá-Canela. Tendo como localidades principais para a realização da pesquisa a Aldeia Porquinho habitada pelos Apanyekrá, a Aldeia Escalvado e Aldeia Velha, ambas habitadas pelos Ramkokamekrá.

Os participantes desta pesquisa serão 20 indígenas com idades acima de 18 anos, sendo, 7 moradores da Aldeia Porquinhos, 7 moradores da Aldeia Escalvado e 6 moradores da Aldeia Velha.

De início, serão entrevistados(as) os(as) anciões(ões), por deterem maiores experiências

Endereço: Rua Quinhinha Pires, 746 ramal 6382

Bairro: Centro

UF: MA

Município: CAXIAS

CEP: 65.600-000

Telefone: (98)2016-8175

E-mail: cepe@cesc.uema.br

**CENTRO DE ESTUDOS
SUPERIORES DE CAXIAS -
CESC/UEMA**



Continuação do Parecer: 6.935.349

quanto a vivência da comunidade indígena e sendo potenciais conhecedores(as) das memórias indignas dos 'Canelas', quanto sua participação nos desdobramentos da Hecatombe do Alto Alegre. Posteriormente, serão submetidos às entrevistas indígenas com idades entre 30 a 59 anos, com intuito de saber se estes tiveram acesso a algum tipo de informação sobre o acontecimento que é o objeto de pesquisa deste trabalho. Por fim, serão entrevistados indígenas com idades entre 18 a 29 anos. Objetivando assim, através de suas narrativas, chegarmos a uma compreensão se estas comunidades autóctones, tenham a dimensão da relevância de sua participação no Conflito do Alto Alegre, para assim, chegarmos ao entendimento dos lugares de memória deste povo.

Quanto à coleta de dados, foi apresentado que é necessário grande rigor metodológico para a análise específica desses dados coletados à luz da História, sem que se desvie o trajeto para as ciências sociais, como a Antropologia. Contudo, o debate interdisciplinar estará, certamente, presente na obra, inclusive, encontrando base nos próprios métodos propostos pela Nova História. Podemos chamar atenção a outro elemento importante. Em se tratando de construir um objeto ligado à memória, portanto às mentalidades, este estudo toma parte à História Social. Portanto, os dados coletados por meio das entrevistas, serão analisados de forma sistemática, separando e recortando determinados aspectos significativos das narrativas dos entrevistados, para buscar uma interconexão entre eles. Para que, a partir dos desdobramentos da investigação, possa se chegar a novos caminhos sobre a temática abordada e estimular a formulação de novas indagações. Outrossim, esses dados serão submetidos à Análise de Conteúdos. Sendo esta uma técnica voltada para a interpretação dos dados coletados, objetivando o entendimento amplo de seu sentido, a partir da decifração dos elementos contidos no objeto estudando, sejam eles implícitos ou explícitos.

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo geral:

Analisar as representações construídas pelos Ramkokamekrá-Canela e Apaniekrá-Canela em sua oralidade, quanto à participação dessa etnia nos eventos ocorridos em decorrência do Conflito de Alto Alegre.

Objetivos específicos:

- Contextualizar o Conflito de Alto Alegre e o envolvimento dos sujeitos que dele participaram;
- Compreender os fatores que provocaram a inserção dos indígenas da etnia Canela no Conflito

Endereço: Rua Quinhinha Pires, 746 ramal 6382

Bairro: Centro

CEP: 65.600-000

UF: MA

Município: CAXIAS

Telefone: (98)2016-8175

E-mail: cepe@cesc.uema.br

**CENTRO DE ESTUDOS
SUPERIORES DE CAXIAS -
CESC/UEMA**



Continuação do Parecer: 6.935.349

de Alto Alegre, sob condições específicas;

- Debater a desproporcionalidade das representações historiográficas ligadas ao Conflito de Alto Alegre, sob o ponto de vista dos contatos entre a sociedade envolvente e as etnias indígenas;

- Analisar, a partir de sua oralidade, as representações construídas pelos indígenas da etnia Canela sobre sua participação no Conflito de Alto Alegre.

- Construir um livro ilustrado (em formato digital) com as narrativas dos Canela acerca de sua participação no Conflito de Alto Alegre, destinado aos (às) professores(as) para uso na Educação Básica.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Os riscos apresentados no projeto são para os participantes da pesquisa e constam tanto no TCLE, quanto no item referente aos aspectos ético-legais na Metodologia do projeto, inclusive com o mesmo texto, o qual: 'Os riscos provenientes da pesquisa poderão estar no receio de alguns indígenas entrevistados em falar sobre a participação de membros de sua etnia no desdobramento do Conflito de Alto Alegre, pois, relembrar tal acontecimento poderá reacender uma rivalidade entre esta etnia e os Tentenhar-Guajajara. Sendo que o objetivo desta pesquisa é investigar a participação dos indígenas 'Canela' ao lado das forças policiais que impetraram perseguição aos Tentenhar-Guajajara que praticaram um ato violento em Alto Alegre na data de 13 de Março de 1901. Além do mais, os entrevistados poderão apresentar sentimento de inferioridade ao relembrar que mesmo estando do lado dos 'Vencedores' foram 'Vencidos', sendo tal fato evidenciado ao perceberem que os Canelas não são relatados na maioria dos estudos relacionados ao 'Massacre do Alto Alegre', levando ao esquecimento e silenciamento deste povo que, de qualquer forma, foram personagens atuantes neste evento histórico do início do século XX'.

A forma de minimizar os riscos apresentada pelos pesquisadores, foi que 'os riscos poderão ser reduzidos através de informações quanto à pesquisa, evidenciando aos participantes do estudo a importância de sua participação e da pesquisa, além da confirmação da confidencialidade de suas identidades e de suas respostas. Será feito diálogos individuais com cada indígena que for procurado para participar das entrevistas. Para assim, dirimir algumas eventuais dúvidas, diminuir receio de rivalidade entre etnias, e sentimento de inferioridade, de modo que possa haver um fortalecimento do vínculo entre participante com os pesquisadores. Assim, serão assegurados o sigilo acerca das identidades pessoais, profissionais e institucionais e o direito de não responder narrativamente quaisquer questões contidas no roteiro de entrevista'.

Endereço: Rua Quinhinha Pires, 746 ramal 6382

Bairro: Centro

CEP: 65.600-000

UF: MA

Município: CAXIAS

Telefone: (98)2016-8175

E-mail: cepe@cesc.uma.br

**CENTRO DE ESTUDOS
SUPERIORES DE CAXIAS -
CESC/UEMA**



Continuação do Parecer: 6.935.349

Quanto aos benefícios apresentados, foram: 'Os benefícios do estudo poderão ser desfrutados tanto pela comunidade indígena, ao fortalecer sua identidade e registrar suas memórias, quanto aos não indígenas, visto que após ser concluído, será produzido um material paradidático, contendo as narrativas dos indígenas Canela quando sua participação no Conflito do Alto Alegre segundo sua própria oralidade. Material esse, que poderá ser utilizado tanto nas escolas das comunidades indígenas quanto nas escolas não indígenas do Município de Fernando Falcão. Também, este material poderá ser utilizado como fonte de pesquisa para futuros trabalhos acadêmicos, além de ser um fomento às leis 10.639/2003 e 11.645/2008 que versam sobre a inclusão da temática indígena na Educação Básica'.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

A pesquisa é relevante, apresenta interesse público e o(a) pesquisador(a) responsável tem experiências adequadas para a realização do projeto, como atestado pelo currículo Lattes apresentado. A metodologia é consistente e descreve os procedimentos para realização da coleta e análise dos dados. O protocolo de pesquisa não apresenta conflitos éticos estabelecidos na Resolução nº 466/12 do Conselho Nacional de Saúde.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Os Termos de Apresentação obrigatória tais como Termos de Consentimento Livre e Esclarecido, Ofício de Encaminhamento ao CEP, Autorização Institucional, Utilização de Dados, bem como os Riscos e Benefícios da pesquisa estão claramente expostos e coerentes com a natureza e formato da pesquisa em questão.

Recomendações:

O (A) parecerista recomenda que seja melhor evidenciado no projeto de pesquisa e nas informações básicas do projeto os critérios de inclusão e exclusão dos participantes da pesquisa.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

O projeto está APROVADO e pronto para iniciar a coleta de dados e as demais etapas referentes ao mesmo.

Endereço: Rua Quinhinha Pires, 746 ramal 6382

Bairro: Centro

CEP: 65.600-000

UF: MA

Município: CAXIAS

Telefone: (98)2016-8175

E-mail: cepe@cesc.uema.br

**CENTRO DE ESTUDOS
SUPERIORES DE CAXIAS -
CESC/UEMA**



Continuação do Parecer: 6.935.349

Considerações Finais a critério do CEP:

Este Comitê de Ética em Pesquisa, órgão devidamente integrado à Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) tem o prazer de avaliar o projeto de pesquisa cujo ENTRE SILENCIAMENTOS, ESQUECIMENTOS E MEMÓRIA: As representações da participação dos indígenas canelas no conflito de alto alegre segundo sua oralidade, nº de CAAE 80570524.4.0000.5554 e Pesquisador(a) responsável FRANC LANE SOUSA CARVALHO DO NASCIMENTO. Assim, clarificamos que o parecer aqui exposto foi fruto de um trabalho coletivo, cuja decisão final ocorreu mediante reunião de colegiado. Portanto, parabenizamos a iniciativa dos(as) pesquisadores(as) em efetuar o Cadastro do Projeto de pesquisa junto à Plataforma Brasil, uma vez que a pesquisa envolvendo seres humanos é algo extremamente importante e que deve ser analisada com o máximo esmero e respeito. Desejamos uma pesquisa grandiosa e que os resultados sirvam para a melhoria da sociedade.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2346386.pdf	29/05/2024 13:52:28		Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	04_PROJETO_OSVALDO_MEMORIA_CANELA_CONFLITO_DE_ALTO_ALEGRE.pdf	29/05/2024 13:49:57	OSVALDO PESSOA CAVALCANTE	Aceito
Folha de Rosto	01_Folha_de_Rosto.pdf	29/05/2024 13:48:56	OSVALDO PESSOA CAVALCANTE	Aceito
Outros	12_Curriculo_Lattes_Osvaldo_Pessoa_Cavalcante.pdf	29/05/2024 13:46:05	OSVALDO PESSOA CAVALCANTE	Aceito
Outros	11_DECLARACAO_DE_CONFLITO_DE_INTERESSE CEP.pdf	29/05/2024 13:45:08	OSVALDO PESSOA CAVALCANTE	Aceito
Outros	10_DECLARACAO_CONFLITO_DE_INTERESSE.pdf	29/05/2024 13:44:26	OSVALDO PESSOA CAVALCANTE	Aceito
Outros	09_APPENDICE_A_ROTUIRO_DE_ENTREVISTA_INDIGENAS_CANELA.pdf	29/05/2024 13:43:36	OSVALDO PESSOA CAVALCANTE	Aceito
Outros	02_OFICIO_PARA_ENCAMINHAMENTO DO PROJETO DE PESQUISA.pdf	29/05/2024 13:42:08	OSVALDO PESSOA CAVALCANTE	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	05_TERMOS_DE_CONSENTIMENTO_LIVRE_E_ESCLARECIDO_TCLE.pdf	29/05/2024 13:41:07	OSVALDO PESSOA CAVALCANTE	Aceito
Orçamento	ORCAMENTO.pdf	24/05/2024 14:31:09	OSVALDO PESSOA CAVALCANTE	Aceito
Declaração de	03_Declaracao_dos_Pesquisadores_	24/05/2024	OSVALDO PESSOA	Aceito

Endereço: Rua Quinhinha Pires, 746 ramal 6382

Bairro: Centro

UF: MA

Município: CAXIAS

CEP: 65.600-000

Telefone: (98)2016-8175

E-mail: cepe@cesc.uema.br

**CENTRO DE ESTUDOS
SUPERIORES DE CAXIAS -
CESC/UEMA**



Continuação do Parecer: 6.935.349

Pesquisadores	CEP_UEMA.pdf	14:30:26	CAVALCANTE	Aceito
Declaração de Instituição e Infraestrutura	08_Declaracao_da_Instituicao.pdf	24/05/2024 14:29:05	OSVALDO PESSOA CAVALCANTE	Aceito
Cronograma	CRONOGRAMA_DE_TRABALHO.pdf	24/05/2024 14:25:29	OSVALDO PESSOA CAVALCANTE	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

CAXIAS, 06 de Julho de 2024

Assinado por:

MARIA EDILEUZA SOARES MOURA
(Coordenador(a))

Endereço: Rua Quinhinha Pires, 746 ramal 6382

Bairro: Centro

CEP: 65.600-000

UF: MA

Município: CAXIAS

Telefone: (98)2016-8175

E-mail: cepe@cesc.uema.br

APÊNDICE D – Parecer de mérito científico CNPq

23/04/2025, 13:19

SEI/CNPq - 2339098 - Ofício



CONSELHO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO CIENTÍFICO E TECNOLÓGICO
Diretoria Científica
Coordenação-Geral de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas
Coordenação dos Programas de Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais

OFÍCIO nº 8031/2025/COCHS/CGCHS/DCTI

Brasília, 31 de março de 2025

À Senhora
Joênia Wapichana
Presidente
Fundação Nacional dos Povos Indígenas - FUNAI
SCS - Quadra 09 Bloco B Ed. Parque Cidade Corporate
70.308-200 - Brasília - DF

Referência: Entrada em Área Indígena**Assunto:** Encaminhamento de parecer de mérito de solicitação de entrada em Área Indígena - Osvaldo Pessoa Cavalcante**Processo SEI nº:** 01300.002300/2025-78 *(Em caso de resposta, favor utilizar este número de referência)*

Senhora Presidente,

Para as devidas providências, encaminhamos os pareceres de mérito da consultoria *ad hoc*, referente ao pedido de autorização para ingresso em área indígena apresentado pelo Sr. Osvaldo Pessoa Cavalcante, pesquisador vinculado ao Programa de Pós-Graduação em História - Mestrado e Doutorado Profissional, da Universidade Estadual do Maranhão (PPGHIST-UEMA).

Atenciosamente,

Daniel Barbosa Cardoso

Coordenador dos Programas de Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais - COCHS



Documento assinado eletronicamente por **DANIEL BARBOSA CARDOSO**, Coordenador dos Programas de Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais, em 16/04/2025, às 09:23, conforme o art. 6º do Decreto nº 8.539, de 08 de outubro de 2015.



A autenticidade do documento pode ser conferida no site <http://sei.cnpq.br/verifica.html> informando o código verificador **2339098** e o código CRC **C9931438**.

Em caso de resposta, utilizar este número de referência -
01300.002300/2025-78

2339098

**Parecer de mérito científico referente a entrada do pesquisador
Oswaldo Pessoa Cavalcante em território de comunidade
indígena**

Considerando a Instrução Normativa no 01/presi, de 29/novembro/1995 que disciplina o ingresso em Terras Indígenas com finalidade de desenvolver Pesquisa Científica; o envio de toda a documentação exigida para a solicitação; a importância da presença do pesquisador Oswaldo Pessoa Cavalcante no território indígena dos Canela para o pleno desenvolvimento de sua pesquisa; a escassez da produção histórica sobre o conflito de Alto Alegre, fortalecendo o caráter inovador da pesquisa proposta, sou de **parecer favorável** à concessão da autorização pleiteada.