

UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL E SUDESTE DO PARÁ- UNIFESSPA
Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e
Sociedade na Amazônia

MILTON PEREIRA LIMA

**O DISCURSO DOS MISSIONÁRIOS DOMINICANOS SOBRE OS INDÍGENAS DO
ARAGUAIA NA REVISTA *CAYAPÓS E CARAJÁS***

MARABÁ

2019

MILTON PEREIRA LIMA

**O DISCURSO DOS MISSIONÁRIOS DOMINICANOS SOBRE OS INDÍGENAS DO
ARAGUAIA NA REVISTA *CAYAPÓS E CARAJÁS***

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia, da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, como um dos requisitos para a obtenção do título de mestre em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia.

Orientadora: Profa. Dr^a Idelma Santiago da Silva

Marabá

2019

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Biblioteca Setorial Campus do Tauarizinho

Lima, Milton Pereira

O discurso dos missionários dominicanos sobre os indígenas do Araguaia na revista Cayapós e Carajás / Milton Pereira Lima; orientadora, Idelma Santiago da Silva. — Marabá: [s. n.], 2019.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Campus Universitário de Marabá, Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia, Marabá, 2019.

1. Dominicanos – Missões – Conceição do Araguaia (PA). 2. Periódicos. 3. Missionários - Discursos. I. Silva, Idelma Santiago da, orient. II. Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia. III. Título.

CDD: 22. ed.: 271.2098115

MILTON PEREIRA LIMA

**O DISCURSO DOS MISSIONÁRIOS DOMINICANOS SOBRE OS INDÍGENAS DO
ARAGUAIA NA REVISTA *CAYAPÓS E CARAJÁS***

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia, da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, como um dos requisitos para a obtenção do título de mestre em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia.

Aprovado em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Idelma Santiago da Silva (Orientadora/UNIFESSPA)

Prof^a. Dr^a Nilsa Brito Ribeiro (Membro Interno/UNIFESSPA)

Prof^a. Dr^a. Iara Ferraz (Membro Externo)

Prof^o Dr^o Jerônimo da Silva e Silva (UNIFESSPA/ suplente)

*À minha mãe Esmeralda Francisca Alves,
(minha referência maior). Meu querido pai
Mariano Pereira Lima (in memoriam).*

*À Meca da Paz, Cássius da Paz Pereira e
Marcus Mariano da Paz Pereira, pessoas com
quem divido sonhos e a alegrias ...*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha orientadora, a professora Idelma Santiago Silva pela sua eficiente e satisfatória orientação. Fator primordial para a construção desta dissertação de mestrado. Sou grato às professoras Nilza Brito Ribeiro e Iara Ferraz pela participação na banca de qualificação. Da mesma forma que reconheço a relevância do Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas, Territórios e Sociedade na Amazônia - PDTSA - na pessoa do coordenador Hirã Possas e da professora Andrea Hentz de Mello.

Sou imensamente grato pelas conversas sobre ciência e pesquisa com o professor Drº José Rodrigues de Carvalho, pessoa com quem divido fileira na luta a favor de políticas públicas que atendam a juventude. Agradeço saudosamente ao poeta Eduardo Castro (*in memoriam*) pelo companheirismo e gosto pelas letras. Manifesto gratidão pela cumplicidade, hospitalidade e carinho de Gilson Penalva, Lorena Penalva e toda a sua solidária e afetuosa família.

Agradeço aos meus Brothers: Idevilsom Bandeira, Jader Moutinho, Thomas Davi Conceição e Chico Durãs.

Sou grato pelo acolhimento e atenção recebida em Belo Horizonte pelo professor/pesquisador Doutorando Ribamar Ribeiro Junior, assim como pelos responsáveis pelo arquivo da Província Dominicana Bartolomeu de Las casas, na pessoa dos senhores: Pr. Mario Taurinho e Jackson Augusto de Souza. E, à Vossa Excelência Reverendíssima bispo da Diocese Conceição do Araguaia: Mgr Dominique You. Obrigado eterno ao músico, poeta, e “Beato, bem-aventurado” - Manelão.

Enalteço e reconheço a relevância do trabalho dos docentes do PDTSA; em especial as aulas das professoras Hildete P. Dos Anjos, Nilza Brito, Jeronimo Silva e Silva, Hiram Possas, José Anchieta, Alixa e Célia Congílio. Suas aulas colaboram com a formação de uma base necessária para a elaboração deste trabalho de dissertação, assim como com a nossa imersão no mundo da pesquisa e do labor investigativo do strictu sensu.

Em especial manifesto meu carinho a todos os meus colegas da turma do PDTSA de 2017: Jessica Solorzano, Edina Mayorga, Keylla Lopes de Almeida, Erika Joselma da Silva Curvina, Richelly de Nazaré Lima da Costa, Victor Elpidio Haor Correa Dias, Fabricio Araújo Costa, Amarildo José Mazzutti, Claudiana Gomes Guido, Maria Regina Ceo Andrade, Jôyara Maria Silva de oliveira. Nossa caminhada valeu a pena, obrigado pelo companheirismo e tolerância.

Minha gratidão pela colaboração nos momentos de dúvida e insegurança, pelo apoio, pelas palavras de incentivo. Fica a saudade devido aos momentos de mútuas ajudas. Obrigado por me ouvir e dedicar suas atenções e parte do precioso tempo de suas vidas. Portanto, confidencio aqui que estar do lado de tão nobres colegas possibilitou-me crescer, aprender, amadurecer, enfim, dar valor ao conhecimento e aos bons momentos da vida.

“Como já observei, os modernos catequistas não aprendem as línguas indígenas. Já ouvi a um deles sustentar convencidamente a opinião de que nossos selvagens eram incatequizáveis por serem descendentes de Caim.”

(Couto de Magalhães.)

RESUMO

A presente dissertação propõe analisar o discurso dos missionários dominicanos sobre os indígenas do Araguaia na primeira metade do século XX. Dedicar-se ao estudo da fonte primária que é a Revista *Cayapós e Carajás*, um periódico produzido pelos dominicanos que atuavam na Catequese de Conceição do Araguaia entre 1922-1933. Além disso, recorre a outras produções dominicanas (ensaios, biografias, memórias) como fontes secundárias complementares, possuindo, ainda, como recurso de estudo, a literatura produzida por viajantes e exploradores. Neste trabalho objetiva-se analisar os sentidos constitutivos do discurso dos missionários dominicanos sobre os indígenas da margem do Araguaia. Outrossim, narrar o contexto histórico das relações entre missionários, indígenas e sertanejos em situação de fronteira, na primeira metade do século passado. Além de estudar a prática missionária religiosa e discursiva no momento da ação evangelizadora “educativa” dos dominicanos. A dissertação discorre em suas quatro seções sobre as relações interétnicas oriundas do jogo de interesse, portanto, evidencia o conflito e a alteridade, assim como as enunciações que demarcam classificação, rotulação e representação do “outro” como práticas divisoras de controle e de manutenção do poder. O estudo se fundamenta na teoria linguística e filosófica de Mikhail Bakhtin e de outros estudiosos da análise do discurso. Como este trabalho é de fundamento interdisciplinar, buscou-se apoio em estudos de linguística, antropologia e história.

Palavras chave. Revista Cayapós e Carajás. Missionários Dominicanos. Discurso. Araguaia Paraense.

ABSTRACT

This dissertation proposes to analyze the discourse of the Dominican missionaries on the Araguaia Indians in the first half of the 20th century. It is dedicated to the study of the primary source that is the Magazine Cayapós and Carajás, a periodical produced by the Dominicans who worked in the Catechesis of Conception of the Araguaia between 1922 -1933. In addition, other Dominican productions (essays, biographies, memoirs) are used as complementary secondary sources, and the literature produced by travelers and explorers is also used as a study resource. The objective of this work is to analyze the constitutive meanings of the discourse of the Dominican missionaries on the natives of the Araguaia margin. Also, to narrate the historical context of the relations between missionaries, natives and sertanejos in border situation in the first half of the last century. Besides studying the religious and discursive missionary practice in the moment of the "educative" evangelizing action of the Dominicans. The dissertation discusses in its four sections on interethnic relations originating from the game of interest, therefore, it shows the conflict and the otherness, as well as the enunciations that demarcate classification, labeling, and representation of the "other" as divisive, control and maintenance practices of power. The study is based on the linguistic and philosophical theory of Mikhail Bakhtin and other scholars of discourse analysis. As this work is of interdisciplinary foundation, it was sought support in studies of linguistics, anthropology, and history.

Key words. Revista Cayapós and Carajás. Dominican Missionaries. Speech. Araguaia Paraense.

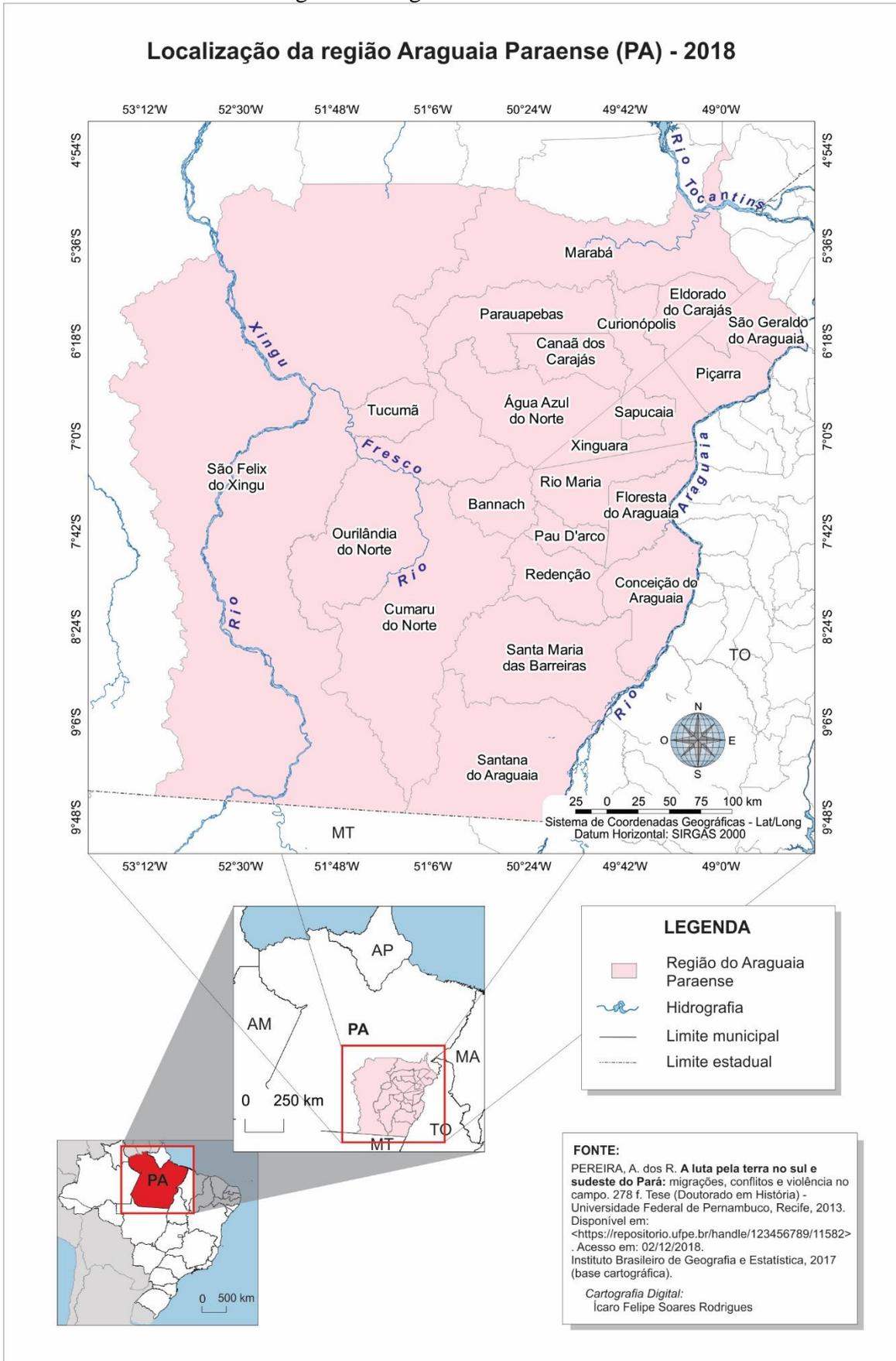
LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Araguaia Paraense - 2018	11
Figura 2: Mapa da Bacia do Araguaia, S/d.....	26
Figura 3: Crianças indígenas da Catequese de Conceição com seus pais, primeira década do século XX.	44
Figura 4: Sertanejos conduzindo um “carro de boi”, primeira década do século a XX.	51
Figura 5: Ideograma – Signo ideológico	64
Figura 6: Parte interna do Convento de Formosa, GO, 1959.	76
Figura 7: Convento Dominicano de Porto Nacional, To, s/d.	77
Figura 8: Colégio/Capela das Irmãs dominicanas, Conceição do Araguaia, Pa, s/d.....	77
Figura 9: Frade dominicano em visita à aldeamento indígena, primeiras décadas do século XX.	84
Figura 10: Visita do Marechal Candido Rondon a Conceição do Araguaia, ano de 1930.....	90
Figura 11: Capa do segundo número da revista “Nossos Índios Cayapós e Carajás”, outubro de 1922	94

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 RELAÇÕES ENTRE DOMINICANOS, INDÍGENAS E SERTANEJOS EM SITUAÇÃO DE FRONTEIRA NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX	19
1.1 A missão, os indígenas e a catequização	39
1.2 O sertão e o sertanejo	45
2 O APORTE METODOLÓGICO DE BAKHTIN	56
3 A PRÁTICA MISSIONÁRIA E DISCURSIVA – AÇÃO EVANGELIZADORA DOMINICANA NA REGIÃO DO ARAGUAIA PARAENSE	69
3.1. O perfil histórico e doutrinário da Ordem dos Pregadores.....	70
3.2 Antecedentes da ação evangelizadora da O.P no sertão do Araguaia	79
3.3 Educação e evangelização: a “pacificação” desempenhada pela O.P e sua relação com outros atores sociais.....	82
3.4 A Revista “Cayapós e Carajás”	92
3.4.1 A “santificação” dos “Cayapós e Carajás” pela ação missionária dos “Cães do senhor”	94
3.4.2 “Salvemos os nossos Índios”	102
3.4.3 O discurso sobre o “batismo dos indígenas”	107
4 O DISCURSO DOS MISSIONÁRIOS DOMINICANOS SOBRE OS INDÍGENAS DO ARAGUAIA NA REVISTA CAYAPÓS E CARAJÁS.....	111
4.1 Os “Selvagens” e o “deserto nas almas”	111
4.2 Os “bruxos” e “feiticeiros”	121
4.3 Os “nossos bons índios”	128
REFERÊNCIAS	153
ANEXOS	158

Figura 1: Araguaia Paraense - 2018



INTRODUÇÃO

O presente estudo aborda o discurso dos missionários dominicanos sobre os indígenas do Araguaia Paraense na Revista *Cayapós e Carajás*, na primeira metade do século XX. A Ordem dos Pregadores (Ordem Dominicana), uma ordem religiosa católica, fundou em 1897 uma catequese indigenista no Arraial de Conceição do Araguaia. Segundo a narrativa dos padres dominicanos, eles passaram a evangelizar os indígenas da região liderados pelo frei Gil Vilanova.

Já no ano de 1911, com a fundação da diocese de Conceição do Araguaia, emergiram povoados no mesmo território da localização da instituição religiosa. Ainda nesse mesmo período se instalou e se expandiu, em áreas de campos e matas, fazendas de criação de gado, ocasionando relações conflituosas com os antigos habitantes indígenas (MOREIRA NETO, 1960; VELHO, 1972).

Tendo a obra dominicana como fonte, assim como a literatura de outros autores que escreveram sobre o Araguaia, compreende-se que a formação histórica e cultural do território se relaciona com a criação da Catequese de Conceição do Araguaia. Dessa forma, tem-se como “objeto” de pesquisa o discurso dos missionários dominicanos sobre os indígenas do Araguaia na Revista *Cayapós e Carajás*.

Após a implantação da catequese dominicana, a região passou a ser visitada por um número maior de “viajantes”, “comerciantes de peles”, “coletadores de castanha”, de “drogas do sertão” e “caucho”, (IANNI, 1978), contornando sua fisionomia cartográfica, político-administrativa, e outros fatores econômicos, a partir da intervenção dos padres na virada do século XIX para o século XX.

A ação evangelizadora desempenhada pela Ordem dos padres Pregadores, narrada por eles mesmos através do seu discurso, se constitui como parte da problemática desse estudo. Dessa maneira, nesta dissertação, objetiva-se analisar os sentidos presentes no discurso dos padres dominicanos, que são enunciações a respeito dos indígenas da região aqui denominada de Araguaia Paraense. Outrossim, acrescenta-se como objetivo específico a narrativa do contexto histórico das relações entre missionários, indígenas e sertanejos em situação de fronteira, na primeira metade do século passado. Além do estudo da prática missionária religiosa e discursiva no momento da ação evangelizadora “educativa” dos dominicanos.

Um dos resultados dessa ação missionária foi a produção de um discurso materializado em formato de periódico, nomeado como Revista Cayapós e Carajás¹, que é o *corpus* de estudo desta dissertação. Dessa fonte,² pretende-se compreender os sentidos do discurso dos missionários dominicanos sobre agrupamentos indígenas no recorte temporal desta pesquisa, as primeiras décadas do século passado. Portanto, neste trabalho tem-se o discurso missionário como “objeto” de análise.

Este estudo é de natureza interdisciplinar³, nesse caso “definirmos interdisciplinaridade como junção de disciplinas” (FAZENDA, 2008, p.17), como “saberes interdisciplinares” que não se excluem, pelo contrário, reforçam as disciplinas e mantêm suas potencialidades. Além de possibilitar sua integração durante a compreensão sobre o “objeto” a ser estudado. Assim, a aproximação/investigação mediante a fonte de estudo não obedece a uma disciplina específica.

O referencial teórico e metodológico se ancora em Mikhail Bakhtin (1997; 2006), utilizando seu conceito de discurso como referência principal, assim como os procedimentos de análise da fonte. Incorpora-se ainda autores que discutem a abordagem bakhtiniana, tais como, Faraco (2009), além de teóricos de outras vertentes linguística, por exemplo Orlandi (1990; 1996), que apesar de não ser filiada à corrente teórica Bakhtiniana suas formulações a respeito da teoria do discurso são pertinentes na abordagem aqui empregada.

Da antropologia empregou-se o conceito de “pacificação” desenvolvido por João Pacheco de Oliveira (1998; 2016), e, para discutir as categorias de fronteira, serviu-se das proposições de José de Souza Martins (1996). Para debater as noções de “relações interétnicas” e “tutela” utilizou-se Lima (1995), além dos demais autores que estudaram tais temáticas.

Foram adotadas estratégias metodológicas da análise do discurso tendo Mikhail Bakhtin e seu “dialogismo” como referência teórico-metodológica. A partir das ideias e reflexões desse filósofo/linguista buscou-se uma aproximação junto a outros estudiosos que dialogam ou

¹ Trata-se de um periódico produzido pela Prelazia de Conceição do Araguaia entre os anos de 1922 a 1933, portanto, é parte da memória da Igreja Católica, especificamente resultado da ação evangelizadora dominicana. Ela tinha periodicidade de 4 edições ao ano, editada nos meses de julho, outubro, janeiro e abril. Era vendida e distribuída entre os seus fiéis, essencialmente das regiões sudeste, centro-oeste e sul do país, que as recebiam após pagar uma assinatura anual no valor de “R\$ 10.000 Mil Réis”. Um estudo mais detalhado do contexto da produção da revista será feito durante a apresentação das seções deste trabalho.

² A elaboração da revista Cayapó e Carajá obedecia aos seguintes procedimentos: as informações sobre os acontecimentos locais ou de outras regiões eram sistematizadas em Conceição do Araguaia e depois enviadas a Formosa, cidade situada no Estado do Goiás, lá a revista era impressa postada para o resto do país. Quanto a finalidade da revista tinha-se na sua contracapa a descrição do seu objetivo, que consistia em “arrecadar fundos” para manter e “financiar as Missões Dominicanas” do Araguaia e a “educação” de jovens indígenas no Colégio de São Domingos. Sob a “licença especial do bispo responsável, nesse caso Excia. Revma. D. Ranolpho da Silva Farias, bispo de Guaxupé Minas Gerais”.

³ Cf. FAZENDA, Ivani Catarina Arantes. **O que é interdisciplinaridade?** Editora Cortes, São Paulo, 2008, p. 202

adotam sua teoria. Esses últimos colaboram no desenvolvimento de procedimentos metodológicos e abordagens discursivas.

A seleção e a tematização referida se processaram após a obtenção da revista, que, conforme já foi dito, é a fonte principal da pesquisa. Isso ocorreu após uma visita de 10 dias no mês de junho, do ano de 2017, ao Arquivo Bartolomeu de Las Casas que é uma instituição composta por um convento tendo em anexo um arquivo, situado na cidade de Belo Horizonte Estado de Minas Gerais. O periódico é parte do conjunto de documentos denominados de “memória dominicana” e fica sob os cuidados do diretor Pr. Mario Taurinho e do arquivista, o senhor Jackson Augusto de Souza. Nesse arquivo encontra-se uma vasta coleção de textos⁴, mapas, relatórios, atas de fundação de cidades, vilas, escolas, hospitais, conventos e igrejas.

O arquivo reúne documentação das dioceses do Rio de Janeiro, Uberaba, Belo Horizonte, Goiás, Porto Nacional e Conceição do Araguaia. O acesso à fonte obedeceu a alguns passos com a ajuda de um aplicativo para smartfone que possibilita tirar foto, e, em seguida, escanear documentos. Assim, todos os números da revista foram convertidos em pdf, tornando possível seu “manuseio” e a digitação.

Os procedimentos metodológicos adotados no desenvolvimento da pesquisa efetivaram-se em uma primeira fase de seleção e tematização dos tópicos para análise, isso, após uma primeira leitura. Os passos seguintes foram a compilação de trechos do *corpus*. Esses, por sua vez, são temas de sentido ou signos linguísticos que, em si, constituem o material de análise. Essas partes passaram a ser nomeadas de “recortes”, delas ocorreu uma outra seleção de enunciados qualificados como “extratos”. Portanto, os “extratos” previamente selecionados foram submetidos à análise relacionando-se os tipos de discursos e suas matrizes ideológicas. Tais enunciados que, segundo a teoria bakhtiniana, integram “signos ideológicos”, são constitutivos de um “campo de produção discursiva” (BAKHTIN, 2006)

Contudo, em função da complexidade do *corpus* em razão dos onze (11) anos de publicação, que ocorreu entre 1922 e 1933, do século XX, além da sua grande variedade temática, fez-se necessária, ainda durante o segundo semestre do ano de 2017, uma delimitação por temas a serem investigados. Conforme já mencionado, isso porque o conjunto de todos os números da Revista Caiapós e Carajás constitui-se por mais de 400 páginas. O que obrigaria

⁴ Existe, ainda, relatórios de visitas às aldeias de diversos agrupamentos indígenas, relatórios de expedições de reconhecimento de localidades, processos judiciais, cartilhas de línguas indígenas e inúmeras fotos (da virada do século XIX para o XX). Há também nesse arquivo periódicos como as revistas Cayapó e Carajá, Santo Rosário e jornais, como o Diário dos Moços, A Cruz, entre outros. Além de uma infinidade de livros, dissertações de mestrado e tese de doutorado em língua portuguesa, francesa, italiana e latina.

realizar a análise de uma vasta extensão de material com uma grande amplitude de temas, o que tornaria a investigação extensa e prolixa.

Acredita-se que o estudo de uma fonte ainda não analisada sobre a perspectiva aqui proposta se constitui de certa relevância pelo seu ineditismo. Mais ainda quando ela se apresenta como uma contribuição ao conhecimento sobre determinadas dinâmicas sociais e territoriais da colonização do Araguaia Paraense.

Ainda sobre a relevância desse estudo, concorda-se com Gil (2002), ao afirmar que uma pesquisa deve lançar luzes sobre lacunas que ainda não dispõem de informações convincentes sobre um dado problema. Ademais, essa investigação poderá colaborar para futuras pesquisas no âmbito desse programa que tem as dinâmicas territoriais como centralidade ou mesmo para a proposição de novas abordagens da mesma fonte. Por fim, ressalta-se ainda que o presente trabalho estará à disposição para a apreciação e o debate em instituições educativas, movimentos sociais ou universidades.

Antes, porém, este estudo é um aprendizado, um trajeto que por si só é educativo para quem o realizou. De fato, essa é a importância de uma investigação em um curso em nível *strictu sensu*, que além da produção de conhecimento opera a formação intelectual e científica-acadêmica de quem desempenha o trabalho de investigação

A motivação em estudar o tema se dá devido ao fato de o pesquisador possuir graduação em história e há anos investigar assuntos da história regional, inclusive tendo algumas publicações a esse respeito. Dessa maneira, o interesse em tais estudos advém de uma trajetória acadêmica, além do fato de ter nascido, viver e morar⁵ em uma cidade que antes integrava o extenso município de Conceição do Araguaia.

Como filho de migrantes, há o interesse pelo movimento, pela história das relações que envolvem os grupos étnicos que compõem o lugar. Há, sobretudo, interesse em adquirir conhecimento sobre essa região que é destacadamente uma fronteira *locus* de conflitos. Ressalta-se que integrar a sociedade araguaiana é um fator que mobiliza e motiva a investigação sobre o “objeto” de estudo em questão. Diante de informações – documentos e fotos - a respeito de alguns temas envolvendo o Araguaia, preocupou-se em aprofundar o estudo sobre relações que historicamente envolvem atores de diversos segmentos e interesses, sejam eles religiosos ou político-econômicos.

Compreende-se que o periódico elaborado pelos dominicanos, ou seja, o seu discurso, é parte de sua prática missionária. Pois, no momento da evangelização, após a criação da

⁵ Participo há duas décadas de grupos que lutam pela educação pública e de sindicatos. Faço parte de movimentos culturais: poéticos, sarais e literários (Academia Redencense de Letras), entre outros.

catequese nas margens do rio Araguaia, “educava-se” os indígenas, moralizava-se os moradores do arraial, ao passo que se produzia uma narrativa discursiva sobre essa ação ideológica, político-religiosa e social. Constatou-se ser recorrente a menção às obras produzidas na virada do século XIX para o século XX, pelos migrantes franceses da “Ordem dos Pregadores” denominados como dominicanos.

Nesta pesquisa, essas obras vinculadas ao discurso dominicano, são denominadas de “fonte secundária”. Elas seguem uma tradição intelectual dos padres pregadores. São produções concernentes, entre outros temas, à prática religiosa. Sabendo do caráter e do grau de comprometimento dessa escrita com as diretrizes e princípios da ordem, a leitura desses livros e documentos obedeceu a um critério, hora de análise ou para a interpretação sobre o contexto histórico da ação missionária.

A literatura das memórias dos padres da ordem dos pregadores, adotada em um primeiro momento como “fonte secundária” e nas últimas seções como “fonte complementar”, não possui um verniz acadêmico-científico, pois trata-se de elaborações de cunho ensaísta, biográfico e “memorialista”. Seu estudo serve, antes de mais nada, para esclarecer as marcas do discurso dessa referida ordem religiosa. Por fim, servirá como material de suporte contextual, mas também é material de análise nessa pesquisa. As principais obras são as de Gallais (1942), Audrin (1947) e Thomaz (1936). Esses trabalhos são citados para narrar o discurso histórico e a ação evangelizadora dos dominicanos.

No que se refere ao posicionamento do pesquisador durante a ação de investigação, assume-se que a “lente” de quem pesquisa é comprometida culturalmente falando. Sabe-se que o olhar investigativo se relaciona com a vivência de quem realiza o estudo, isso devido ao fato de o pesquisador viver nas imediações onde a documentação foi produzida. Ou seja, reconhece-se que não há uma neutralidade do pesquisador diante de seu universo estudado. Assim, pode-se justificar este trabalho investigativo pelo fato de o mesmo pretender narrar parte dos “encontros e desencontros (MARTINS, 1996), ocorridos no Araguaia paraense.

A partir daí, busca-se a compreensão da formação de uma discursividade oriunda da Igreja que pretende representar⁶ o “outro”, idealizando-o religiosa, política e socialmente. Sabedor de que muitas pesquisas têm relação direta com o posicionamento ideológico do investigador, aqui, se reconhece não haver separação entre “homem-cultura-interpretação-mundo” (HISSA, 2013). Não por acaso, neste trabalho se aborda as relações e trajetórias dos migrantes desta região da Amazônia.

⁶ A noção de representação pelo viés da refração ou da “invenção” do outro a partir de “rotulagem”, “nomeações” pelo batismo, classificações” ou como práticas divisoras é chave neste estudo.

Dessa forma, as partes desta dissertação estão organizadas em seções e subtópicos, conforme a apresentação abaixo.

A primeira, denominada de “Relações entre dominicanos, indígenas e sertanejos em situação de fronteira”, trata do contexto das relações entre os atores envolvidos, da chegada dos missionários dominicanos de sua missão e da catequese, da presença dos indígenas e dos sertanejos na margem esquerda do rio Araguaia. E, tem como referência dissertações e teses, além de obras de “viajantes” como Silva (1948), de historiadores e na literatura dos próprios dominicanos franceses escrita à margem do rio Araguaia, motivados em criar sua catequese indígena.

A segunda seção da dissertação compõe uma exposição sobre a teoria do filósofo/linguístico Michael Bakhtin (1997; 2006), com suporte em duas de suas obras. Nelas estão a base teórica-metodológica que dão sustentação a este trabalho, para mais, apresenta-se as noções conceituais ou categorias teóricas elaboradas pelo pensador, as quais se recorreu nas seções onde se empregou a análise, terminologia está aplicada por analistas do discurso em trabalhos do gênero.

A terceira seção versa sobre a prática missionária e discursiva – ação evangelizadora dominicana na região do Araguaia Paraense. Para tanto, realizou-se um estudo sobre a prática missionária religiosa que também se configura como prática discursiva via sua materialidade enunciativa. Assim como em boa parte deste trabalho, estudou-se as publicações da “Ordem dos Pregadores” para evidenciar seu perfil histórico, discursos que antecederam a ação dos padres, seu modelo de “educação” e de “pacificação”, e a “anatomia” da revista “*Cayapós e Carajás*”. Embasou-se, no momento da análise, em trabalhos de exploradores como Couto de Magalhães, em sua obra “Viagem ao Araguaia” (1934) e “O selvagem” (2013), e nas pesquisas historiográficas sobre a região. Ao longo da tessitura textual analisou-se trechos dos recortes da revista Cayapó e Carajá (1922-1933).

Na última seção encontra-se a análise do discurso dos missionários dominicanos sobre os indígenas do Araguaia na revista *Cayapós e Carajás*. Nesse momento há o exame das argumentações dos “extratos” que discorrem a respeito da representação dos “Selvagens” e sua possível “catequização” ou “pacificação”. Antes, porém, se investiga a inscrição “Salvemos os nossos Índios”, ressalva feita pela ordem dos pregadores e que está descrita nas contracapas da revista. Em seguida, se elenca e se discute as acusações de “práticas de bruxaria” e “feitiço” elaboradas pelos padres contra indígenas.

Por último se analisa o tema do “aproveitamento”, da noção de “propriedade privada”, a possível remoção do “obstáculo” e a tentativa de incorporar no indígena a condição de cidadania, torná-lo um “bom índio”.

Por último, as considerações finais deste estudo versam sobre seus resultados, suas limitações e aprendizados, as possíveis abordagens e pesquisas que a fonte poderia possibilitar, além de demonstrar as relações existentes entre o discurso religioso e convergente com outras vertentes ideológicas. Narra-se sua simetria ao abordar os indígenas como pessoas à margem ou cabíveis no interior de uma política de adequação social.

1 RELAÇÕES ENTRE DOMINICANOS, INDÍGENAS E SERTANEJOS EM SITUAÇÃO DE FRONTEIRA NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX

Essa gente que, liberta de toda ‘superstição retrógrada’ e de todo ‘animismo’, só jura pela santíssima Trindade do Estado, do Mercado e da Ciência, respectivamente o Pai, o Filho e o Espírito Santo da teologia modernista. Tal credo fanático, de resto, é costumeiramente empurrado goela baixo dos índios por um estranho instrumento, ao mesmo tempo arcaico e modernizador, o Teosi (Deus) dos missionários [...], esses insuportáveis operadores de telemarketing do Capital⁷.

Esta seção trata do contexto histórico da chegada dos missionários dominicanos franceses à margem esquerda do rio Araguaia, mais precisamente do lado paraense, com motivação de criar sua catequese indígena. Esse empreendimento de fato ocorreu durante as primeiras décadas do século passado. Com isso, passou-se a narrar a ocorrência da migração de sertanejos para essa mesma região e as características das relações desses dois atores sociais (missionários e sertanejos) com os agrupamentos indígenas que já habitavam e desenvolviam suas tradicionais práticas culturais pelo território mencionado.

Para tanto, parte-se da leitura de inúmeras obras, artigos, dissertações e teses, bem como pesquisas que abordam a formação territorial que compõe a fronteira entre o antigo norte do Goiás (atual estado do Tocantins) e o lado sul do território do Estado do Pará, localização que aqui recebe a denominação de “Araguaia paraense”, outrora estudado por Silva (1948) e Oliveira (1941), que empregaram a terminologia “Vale do Araguaia”⁸. Nesses trabalhos constata-se ser recorrente a menção às obras produzidas na virada do séc. XIX para o séc. XX

⁷ CASTRO, Eduardo Viveiros de. Prefácio. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Palavras de um xamã Yanomami. Companhia das Letras: São Paulo, 2015, p.24.

⁸ Cf. OLIVEIRA, Américo Leonidas Barbosa de. **O Vale Tocantins-Araguaia**; possibilidades econômicas, navegação fluvial, Imprensa Nacional, Rio, Ministério da Viação e Obras Públicas, 1941

pelos migrantes franceses da “Ordem dos Pregadores” (O.P), denominados, segundo informa Bressanin⁹ (2013), pelo epíteto de dominicanos.

Nesta pesquisa, essas obras compõem o que chamamos de fonte secundária de estudo, e, em um primeiro momento de nosso trabalho, elas servem para contextualizar os contatos e relações entre habitantes (agrupamentos indígenas) e migrantes (sertanejos) do *locus* estudado.

Para tanto, a construção escrita dominicana que compõe uma vasta produção bibliográfica e documental é um recurso que ajuda na elaboração da fundamentação/contextualização histórica. Ela auxilia com impressões e evidências da conjuntura das relações entre os atores sociais do início do século XX, demonstrando, dessa forma, um quadro social específico. Igualmente serve para complementar a fonte principal desta pesquisa.

A produção dos dominicanos é utilizada para narrar o momento da ação de evangelização dos religiosos sobre os demais habitantes do Araguaia. Tal bibliografia é usada durante a análise aqui empregada. Dessa forma, trechos de livros dos dominicanos (bibliografias e memorialistas) fazem-se presentes através de citações, exemplificando a ação religiosa; e, embora seja fonte secundária, essa referência auxilia na compreensão do principal material de análise, uma vez que a mesma será feita sobre o discurso contido no *corpus documental* desta pesquisa: o conteúdo que compõe a revista “Os nossos Índios *Cayapós e Carajás*”¹⁰.

Como a revista foi escrita e difundida durante atuação evangelizadora, sendo ela um discurso que se materializava concomitante à ação da catequização, também é mencionada já nos primeiros capítulos deste trabalho. Recurso que ajuda no entendimento da conjuntura sócio-histórica, com a intenção de informar ao leitor as dimensões do nosso universo pesquisado.

As obras que contextualizam o momento histórico das relações e realizações sociais, citadas nesta pesquisa, são elaborações atravessadas por noções ideológicas cujo “objeto de estudo” se ancora, entre outras, no livro escrito por Audrin (1947), intitulado “Entre sertanejos

⁹ Segundo Bressanin “a ‘Ordem dos Frades Pregadores’, que designa os ‘Dominicanos’, tem sua criação após titulação concedida pelo Papa Honório III, em 1216, expressando a missão pela qual a Ordem nasceu, foi criada em 1214 por Domingos de Gusmão em Toulouse, na França e tinha como objetivo principal a pregação do Evangelho. Espalhados por toda a Europa, em alguns países da América espanhola: Peru, Chile, Argentina, Uruguai, México e Colômbia, pela África e outras regiões do mundo os dominicanos engajaram-se na missão do anúncio do Evangelho, na busca contínua de novos convertidos para o catolicismo e no combate às heresias que afrontavam a Igreja Católica”. BRESSANIN, César Evangelista Fernandes. **OS DOMINICANOS NO ANTIGO NORTE DE GOIÁS**. Anais do III Simpósio Nacional de História UEG, 2013.p.13-14.

¹⁰ Apesar do título completo desse periódico ser “Os nossos Índios *Cayapós e Carajás*”, utiliza-se neste estudo apenas as nomenclaturas que aparecem em destaque na revista “*Cayapós e Carajás*” para mencionar tal periódico.

e índios do Norte¹¹”. Uma biografia sobre o Bispo Dom Domingos Carrerot, tendo como cenário a ação dessa ordem religiosa, suas articulações eclesiásticas e o estabelecimento das várias catequese e postos de evangelização. Assim como a consolidação das missões criadas por esses religiosos no território brasileiro.

Outra obra bastante citada, seja em trabalhos acadêmicos ou “memorialistas”, é a intitulada “O Apóstolo do Araguaia”¹², de Gallais (1942). Da mesma forma, trata-se de uma biografia de frei Gil Vilanova, considerado o criador da catequese, assim como das duas missões¹³. O livro também narra a ação dominicana e as relações entre eles, os indígenas e outros moradores da região do Araguaia.

Retomando aos autores que auxiliam na exposição do nosso quadro histórico, utiliza-se, na realização deste estudo, entre outras obras, o livro “Nos sertões do Araguaia”, escrito por Silva¹⁴ (1948, p. 3), que de fato é um diário de viagens, e segundo o próprio autor, são “narrativas das expedições às glebas bárbaras do Brasil Central”.

Como ponto auxiliar na elaboração desta pesquisa, mobilizou-se ainda a categoria “fronteira”¹⁵ focada na noção teorizada por Martins (1996), como “local de encontro, de contato, de relações entre atores sociais de matrizes sociais e origens diversas. Na fronteira as relações são ‘as relações interétnicas, são relações de fricção interétnica’” (MARTINS, 1996, p. 29).

Dessa forma, por agregar os antigos habitantes indígenas e novos migrantes, o *locus* “araguaiano” condicionou-se em um lugar de encontros entre atores sociais que antes se desconheciam. E, em função de interesses diversos e distintos, tal fronteira ganha contornos conflituosos devido à “alteridade” que é parte desse fenômeno social (MARTINS, 1996).

Enfatiza-se, portanto, que as obras dominicanas citadas são parte da problematização e tematização do objeto de estudo, de modo que colaboram na construção histórica da pesquisa, evidenciando aspectos da ação religiosa e das “relações interétnicas” dos atores envolvidos socialmente na temporalidade aqui estudada.

Contudo, a fonte primordial deste estudo é o periódico em formato de revista denominado de “*Cayapós e Carajás*”, composto por uma série de números escritos e editados

¹¹ AUDRIN, José Maria, O.P. **Entre sertanejo e índios do Norte**: o bispo missionário Dom Domingos Carrerot. Rio de Janeiro: Púgil Ltda.

¹² GALLAIS, Estevão-Maria. **O Apóstolo do Araguaia**: Frei Gil Vilanova, Missionário Dominicano. Rio de Janeiro: Vera Cruz, 1942.

¹³ Simultâneo à criação do Arraial, portanto, da catequese para os não indígenas, os dominicanos criaram a catequese indígena nas proximidades a fim de catequisar os Kayapó.

¹⁴ SILVA, Hermano Ribeiro da. **Nos sertões do Araguaia**. Editora Saraiva S.A. São Paulo. 1948. p. 290.

¹⁵ MARTINS, José de Souza. **O tempo da fronteira**. Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. USP, São. Paulo, 1996, p. 29

pelos dominicanos no ato da ação missionária, ou seja, no decorrer de sua atuação evangelizadora no Araguaia, tanto após a criação da catequese indígena, como durante a manutenção dessa missão religiosa.

A primeira edição da revista “Cayapós¹⁶ e Carajás” data do ano de 1922 e traz nas suas primeiras páginas uma “Breve notícia sobre a Prelazia de Conceição do Araguaia”¹⁷. A narrativa presente no periódico passou a ser a versão recorrente sobre a chegada dos dominicanos e a fundação de sua catequese na fronteira que separa o antigo norte do Estado do Goiás, do Sul do Estado do Pará¹⁸, pois é ordinária a reprodução do discurso memorialista dos dominicanos por parte de diversos autores, pesquisadores e historiadores que versam sobre a formação territorial às margens do Araguaia, ou seja, descrevem sobre a colonização de parte da fronteira norte do Brasil.

A primeira fase da migração de pessoas oriundas de outras regiões do Brasil para essa parte do norte do território brasileiro é denominada por Velho¹⁹ (1972) e Martins (1996) como “frente de expansão”. Assim:

Os antropólogos, quando falam de “frente de expansão”, fazem-no basicamente para poupar palavras na definição daquilo com que se defronta o índio. Não estão dizendo nada de específico e definido. Estão dizendo que sobre os territórios tribais se move a fronteira populacional e cultural dos brancos. A noção de frente de expansão, nesse contexto, apóia-se essencialmente em subentendidos. Esses subentendidos afloraram nas duas últimas décadas, nos trabalhos dos autores que fizeram pesquisa na região amazônica. Para uns, a frente de expansão aparece como sendo expansão da sociedade nacional; para outros como expansão do capitalismo e para outros, até, como expansão do modo capitalista de produção, (MARTINS, 1996, p. 29)

¹⁶ A grafia usada atualmente é Kayapó, escrito com as letras K e Y, todavia, neste trabalho quando se referir à revista será usada a letra “C”, conforme está escrito na capa da revista, mas, ao se utilizar a nomeação dada a esses povos será usada a escrita Kayapó e Karajá, conforme se convencionou utilizar entre os indigenistas.

¹⁷ Conceição do Araguaia é uma cidade centenária localizada no Sul do Estado do Pará. Considerada a “Cidade Mãe” pelos araguaianos sulparaense; ainda no primeiro quartelão do século XX, era um município que agregava, no sentido norte sul, a fronteira da parte antiga do norte do Goiás, atual Tocantins, até Marabá, e se estendia de São Felix do Xingu à Santa Maria das Barreiras.

¹⁸ Sobre a vinda dos religiosos franceses ao território brasileiro, Audrin relata que “os Dominicanos aportaram ao Brasil apenas no último quarto do século XIX. Foi em outubro de 1881 que vieram iniciar aqui seu apostolado, escolhendo por campo de ação, não as futuras cidades do litoral, mas sim a província mais central do então Império, a pobre e remota Diocese de Goiás. (...). É um facto que a Ordem Dominicana, embora em plena florescência em Portugal, no tempo da Descoberta do Brasil, não aparece na conquista espiritual desta terra, junto aos numerosos Religiosos de Ordens diversas. Facto tanto mais estranho, à primeira vista, que nessa mesma época e nessa mesma América do Sul, os Dominicanos Espanhóis, seguindo os passos dos ‘Conquistadores’, estabeleciam-se no Peru, na Colômbia, no Chile, no Uruguai, no México, na Argentina.” (AUDRIN, 1947, p.39)

¹⁹ Cf. VELHO, Otávio Guilherme: **Frente de expansão e estrutura agrária**: Estudo do Processo de Penetração numa Área da Transamazônica. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1972

O pesquisador de “fronteira amazônica”, acima citado, discorre sobre a diversidade de olhares relativos a essa temática. Acrescenta ainda sobre a pluralidade das noções conceituais apontadas por geógrafos e antropólogos, entre outros cientistas, ao estudar essa região que em si compõe múltiplos sentidos, dependendo da abordagem e do recorte, da temporalidade e das categorias de estudo. Assim, sabe-se que podem ocorrer distintos esquemas interpretativos sobre a temática – “fronteira Amazônica”.

Ao se estudar temas relacionados à “fronteira” e às relações entre grupos étnicos, temas esses notadamente complexos, alguns estudos desenvolvidos por pesquisadores das ciências humanas costumam partir de seu próprio campo de formação. Assim, tais cientistas “viram, portanto, o que a fronteira lhes mostrava e o que estavam profissionalmente dispostos a ver” (MARTINS, 1996, p. 30).

Neste estudo busca-se compreender as relações sociais em locais de fronteira, ou seja, os “encontros e desencontros” a partir da noção de representação, ao se adotar uma postura interdisciplinar sobre temáticas do universo pesquisado. Sabe-se que os resultados das análises podem ser variados, uma vez que eles dependem tanto da formação científica e cultural de quem fez o estudo, como de sua referência quanto à disciplina científica, além do vínculo ideológico do pesquisador.

O que se convencionou denominar de “Amazônia Oriental²⁰” como categoria de estudo, se refere ao lugar de fronteira onde também se insere esta pesquisa. Todavia, em um recorte mais específico, o “Araguaia Paraense”. De fato, é possível encontrar reflexões epistêmicas e pressupostos científicos sobre essa parte das “Amazônias”, localizada nas proximidades dos rios Araguaia e Tocantins, em Velho (1972), Coudreau (1897), Ianni (1981), dentre outros.

A respeito da concepção usada para narrar a temporalidade/localidade, ou seja, o recorte histórico aqui desenvolvido, utiliza-se a denominação “Araguaia Paraense”²¹. Essa noção interpretativa aparece tanto em trabalhos acadêmicos, como não acadêmicos, isto é, em produções do tipo ensaios, livros, memórias e biografias. Entre as tais, cita-se as obras de

²⁰ Terminologia utilizada por diversos pesquisadores pertencentes a grupos ideológicos distintos, mas neste estudo preferimos lançar mão do termo “Araguaia Paraense”, por acreditarmos que ele possa caracterizar de forma mais precisa nossa pesquisa.

²¹ **O Araguaia Paraense**, como descrição geográfica apontada aqui, se refere ao território que é parte do Pará. Local onde em 1911 foi instalada a Diocese de Conceição do Araguaia, e mesma área que compreende a ação evangelizadora dos missionários dominicanos no que hoje se denomina como “Sul do Pará”. Também chamado de “**Vale do Araguaia**”, por se situar basicamente entre os rios Araguaia, Xingu, Itacaiunas e Tocantins. Embora a descrição mais precisa da localização da região onde atuavam os religiosos é apontada por Audrin: “vinte e cinco léguas abaixo, na margem paraense, (do Araguaia) encontrou de facto, depois de saltadas as violentas corre de iras de “Caldeirão” e de “Três Portas”, um ponto reconhecido até hoje como único em toda a extensão do Araguaia. A posição geográfica, verificada mais tarde por diversas comissões científicas, era exatamente: 8° 15', ao Sul da linha equatorial, a latitude de Recife”. (1947, p. 79)

Gallais (1944) e Audrin (1947). Estes autores, cientistas sociais ou não, convergiram ao racionalizar a versão sobre a migração para “Araguaia Paraense”, tendo como base documentos posteriores ao periódico - a revista “*Cayapós e Carajás*”²² - que traz logo nas suas primeiras páginas uma:

BREVE NOTICIA HISTÓRICA SOBRE A PRELAZIA DE CONCEIÇÃO DO ARAGUAIA. Em outubro de 1896, dois missionários da Ordem de S. Domingos, frei Gil Vilanova e frei Ângelo Dargaignaratz, com ardor de verdadeiros apóstolos e com as bênçãos a obediência ensaiaram a catequese no rio Araguaia. Depois de alguns dias de viagem, a umas duzentas léguas de Santa Leopoldina, encontraram, na margem paraense, um grupo de famílias cristãs. Foragidas pelas guerras fratricidas do norte de Goiás, viviam isoladas travando só relações com os índios Caiapós, cujas aldeias pouco distavam do arraial da Barreira de Santa Ana, nome da povoação. Os missionários aproveitaram-se desta ocasião e comunicaram-se com os chefes dos índios que lhes deram inteira confiança prometendo meninos para o futuro colégio. Entretanto a Providência tinha designado outro ponto para a catequese. Uma enchente extraordinária destruiu todas as casas do arraial. O explorador francês Henri Coudreau, enviado pelo governo paraense para reconhecer as fronteiras do rio Tapirapé, indicou aos missionários um lugar situado vinte e cinco léguas abaixo, muito favorável para o estabelecimento da catequese. (RCC, nº: 01, Ano:1922, p.03)

A citação desse primeiro trecho do nº 01 da RCC serve como elemento para a compreensão dos acontecimentos que podem explicar os primeiros passos dos missionários no “rio Araguaia”, ou seja, a missão catequética localizada à margem esquerda do rio.

Segundo a publicação dominicana, o local de fundação do que viria ser o Arraial de Conceição, assim como a justificativa da ocupação, foi uma escolha que se deu em função de fenômenos naturais, as “enchentes periódicas”. Fato que forçou a mudança da pequena população para um local mais elevado indicado por um explorador francês. Encontra-se ainda no trecho citado, a narrativa sobre o protagonismo missionário “com ardor de verdadeiros apóstolos e com as bênçãos a obediência ensaiaram a catequese no rio Araguaia”, (RCC, nº: 01, Ano:1922, p. 03), além dos primeiros contatos com os indígenas, que eram os principais alvos da missão de evangelização.

Em Gallais (1942) há a menção de que essa já era a quarta tentativa de frei Gil de encontrar um local para a edificação de sua catequese. Isso depois de passar pelo Arraial de Barreira e de Santa Leopoldina, situados no antigo norte do Goiás.

²² Doravante, para evitar repetições e facilitar a leitura adota-se a sigla RCC para nomear o periódico Revista *Cayapós e Carajás*.

O entrecruzamento na fronteira, que tem o rio Araguaia como limite natural, passa a ser o cenário da convivência entre sujeitos indígenas, religiosos e sertanejos. Assim, com a criação do Arraial na margem do Araguaia, essa rede de relações se aprofunda no solo de permanentes antagonismos, conflitos²³, acomodações e resistências.

O feito de frei Gil de Villanova foi, segundo a descrição da revista, articulado após os primeiros contatos com os Kayapó e os colonos sertanejos. “Os missionários aproveitaram-se desta ocasião e comunicaram-se com os chefes dos índios que lhes deram inteira confiança prometendo meninos para o futuro colégio”, (RCC, nº: 01, Ano:1922, p.03). A partir daí, iniciou-se a construção do lado paraense do rio. Sabe-se que a intenção dos religiosos sempre foi criar uma catequese²⁴ para educar e evangelizar os agrupamentos indígenas.

Assim foi que a 14 de abril de 1897, frei Gil, depois de ter rezado a missa debaixo de frondosa árvore, mandou construir duas choupanas e delineou a planta da povoação que mais tarde deveria ser a cidade de N^a. Sr^a. da Conceição do Araguaia, sede da futura prelazia. Muitas famílias vieram de longe estabelecer-se à sombra do novo cruzeiro, enquanto os missionários de S. Domingos, com o auxílio das Religiosas Dominicanas de Monteils, chegadas em dezembro de 1902 se empregavam na catequese dos índios Cayapó, aldeados perto de Conceição (R.C.C, nº: 01. Ano.1922. p.3).

Moreira Neto discorre sobre a migração de sertanejos nordestinos em um período anterior aos dominicanos:

Esse núcleo de fronteira foi constituído por uma seção destacada da frente expansionista que ocupou os campos do Arraias e do Páu D’arco. Como os primeiros colonizadores da Barreira, são vaqueiros do Maranhão e das regiões limítrofes de Goiás que, segundo testemunha Coudreau, transferiram-se para território paraense “após a guerra da Boa Vista”. Eram criadores esses pioneiros e pretendiam continuar como tal. (MOREIRA NETO, 1960, p. 31)

Foram os missionários da Ordem dos Pregadores que, após anos de tentativas, alcançaram o objetivo idealizado por outras matrizes religiosas, ou seja, a fundação da catequese no ano de 1897. Assim se instalou a pedra fundamental da principal base de apoio de

²³ Audrin afirma que: “Sabemos também, baseado em documentos oficiais, que em 1780, o Capitão Geral Fernando Delgado, levantou um “presídio” em frente e um pouco acima da Conceição atual. Este lugar continua sendo chamado de Santa-Maria-Velha. Infelizmente seus primeiros moradores foram trucidados em 1813 pelos Carajás”. (AUDRIN, 1947, p. 80)

²⁴Há nos escritos tanto de Ianni (1978), como de Gallais (1942), a afirmação de que foi Henri Coudreau quem informou a Fr. Gil o local seguro e adequado, longe das enchentes dos rios para se construir a nova catequese indígena, todavia, essa é uma afirmação presente também nos escritos dos dominicanos, isto é, nas primeiras páginas da Revista Cayapós e Karajás que tem publicação anterior aos textos dos autores acima citados, ou seja, no ano de 1922.

onde os dominicanos se lançariam mata adentro, no sertão paraense, em busca de novas almas.

O trecho da RCC “BREVE NOTICIA HISTÓRICA SOBRE A PRELAZIA DE CONCEIÇÃO DO ARAGUAIA”, acima analisado, pode ser encontrado em inúmeras edições da RCC ao longo da existência da revista. De certo, essa repetição serve para afirmar a “memória” e os feitos do fundador da catequese em questão. Em diversas edições reforça-se que tal realização somente se tornou possível em função da insistência de Frei Gil, que contou com a permissão dos superiores de sua ordem na Província Francesa de Toulouse. Conforme “determinou-se finalmente para esta, presumindo a licença do Padre Gallais, Provincial de Toulouse, e por motivos que este devia plenamente aprovar”, (AUDRIN, 1947, p.78).

No “caderno diário” de Silva²⁵ (1948), há a descrição de que havia, nos primeiros anos após a criação da catequese de Conceição, na fase inicial do novo arraial, aproximadamente:

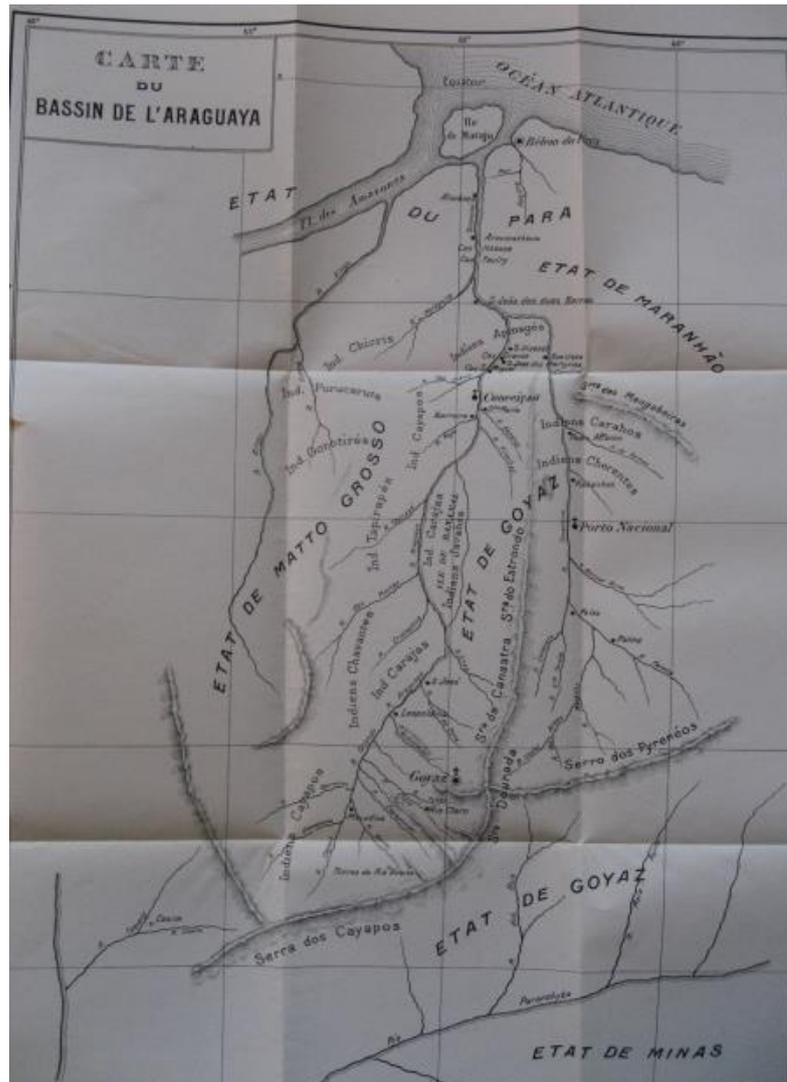
[...] umas 1.000 almas, afora os criadores de gado nos campos do interior. A mesopotâmia paraense entre **Xingu e o Araguaia** possuem uma topografia que pode ser caracterizada em síntese. Nas margens desse último rio prevalece uma faixa de mata de meia dúzia de léguas, abertas em seguidas nos “gerais”, ou campinas vastas, que terminam afinal na vegetação exuberante do Xingú (SILVA, 1948, p. 181, grifo nosso)

A nova área a ser desbravada pelos dominicanos, “Xingu e o Araguaia”, compõe um imenso território entre rios, vales, e montanhas, e é habitada por indígenas e sertanejos que moram em pontos distintos e distantes uns dos outros.

Abaixo há um mapa “desenhando” o lugar das relações “étnicas” em situação de fronteira, parte do recorte espacial que compõe este estudo.

Figura 2: Mapa da Bacia do Araguaia, S/d.

²⁵ SILVA, Hermano Ribeiro da. **Nos sertões do Araguaia**. Editora Saraiva S.A. São Paulo. (1948, p. 181)



Fonte: Arquivo Bartolomeu de Las Casas, BH.

Os missionários dominicanos eram exímios cartógrafos elaboradores de mapas. Este é um exemplo de mapa/traçado por eles e desenvolvido para descrever e se orientar entres as matas e montanhas da região.

A representação do mapa da “Bacia do Araguaia” diz respeito à descrição cartográfica da mesma localização que se convencionou chamar de “Araguaia Paraense”. Da mesma maneira, o mapa delineia parte do antigo norte de Goiás e trata da localização que, no início do século, passou a ser constantemente frequentada pelos dominicanos em razão de suas missões de catequização de indígenas.

Os padres missionários dominicanos guiados por suas aspirações e crenças, baseadas em seu projeto de evangelizar e de pôr em desenvolvimento seu ideário de “pacificação” dos indígenas do Araguaia, partiam sertão adentro rumo às aldeias dos agrupamentos indígenas.

Todavia, tal intento não parecia tarefa fácil, já que o mundo ao qual os franceses pretendiam lançar as luzes da fé e da civilização era tido como um “mundo bárbaro”.

Entre as regiões mais barbaras do Brasil está o **vale do Araguaia**, onde perdura diversos afluentes e mesmo em distendidos trechos das suas margens um mundo *Bruto* e indevassado. Ai dominam até hoje tribos de índios arredadas dos olhos cristãos, pois que nos recessos de suas amplitudes nem os catequistas, nem os aventureiros penetraram. (SILVA,1948, p. 21, grifo nosso).

As ideias definidoras do “sertão do Araguaia”, “vale do Araguaia”, ou se preferir “Araguaia Paraense”, descritas acima, relacionavam-se com a noção que se tinha sobre seus habitantes. Conforme Magalhães²⁶ (2013, p.23), tratava-se dos “ferozes e temíveis” indígenas. Percebe-se que Silva (1948) repete o discurso colonialista ao caracterizar tal fronteira como: “mundo *Bruto* e indevassado”, ou ainda, “aí dominam até hoje tribos de índios arredadas”, conforme sua argumentação.

A margem do Araguaia era habitada por inúmeros agrupamentos indígenas, muitos ainda hostis ao contato com os não-indígenas, isso devido aos históricos conflitos com caçadores de peles, pedras preciosas, e coletadores de castanhas e de outros recursos naturais.

De acordo com Moreira Neto (1960), com a instalação de criadores de gado na região as relações e o convívio, que já eram conflituosos, se intensificaram, isso se deu nos anos finais do século XIX e início do século XX, em função da chegada de uma leva de migrantes nordestinos que, após cruzar o Estado de Goiás, se estabeleceram nos dois lados do Araguaia, passando a viver de uma cultura agropastoril e de outras atividades econômicas.

Em 1904 a descoberta do caucho, nas matas do Rio Fresco e do Xingu, abriu uma nova era para Conceição. Milhares de imigrantes passavam, vindo de todos os Estados do Norte; outros se estabeleciam perto da povoação, aumentando assim o trabalho espiritual dos missionários. (RCC, nº. 01.Ano. 1922. p.4)

A teia social composta por missionários - no intento de evangelizar e “conduzir todas essas almas pagãs ao batismo e a fé católica” (RCC, nº. 06. Ano. 1923. p.4) - indígenas e sertanejos, e suas relações sociais, passa a ser a nova dinâmica territorial, no limite entre os dois estados, por onde correm as águas araguaianas. Portanto, essa era a nova dinâmica nas relações e no convívio dos habitantes do sertão.

²⁶ MAGALHÃES, General Couto de. **O SELVAGEM**. Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro – CDPB – Salvador, 2013

A estratégia dos religiosos era atrair os indígenas para depois “pacificá-los” segundo os padrões do Estado Brasileiro e orientados sob os valores culturais da religião e da moral ocidental de matriz europeia, ou melhor, o que se convencionou denominar de “civilização”.

Foi em consequência da habilidosa articulação de se relacionar e manter contato com os agrupamentos indígenas e demais atores sociais da região do Araguaia que os dominicanos, depois de realizar inúmeras incursões às aldeias, vilas, e freguesias, conseguiram se fixar em territórios próximos indígenas e não-indígenas, criando ao mesmo tempo o povoado e, em suas proximidades, uma aldeia de indígenas Kaiapó.

Uma das consequências do contato interétnico, segundo o sociólogo Otavio Ianni (1978), foi que, poucos anos após a chegada dos religiosos, ocorreu a exploração de produtos vegetais como “hevea brasilienses” ou “seringueira e a costiloa elástica ou caucho”, além das chamadas “drogas do sertão” (cravo, baunilha, salsaparrilha, cacau, castanha do Pará) e peles de animais e óleos.

Atraídas pela presença dos Missionários e pela miragem de terras novas, muitas famílias afluíam sem cessar dos sertões de Goiás, Maranhão e Piauí. Uma outra causa de transformação rápida e inaudita era a descoberta, em 1904, de uma riquíssima zona de "borracha" nas matas vizinhas. Chegaram logo às centenas os extratores da preciosa goma "castilhôa". Conceição tornou-se um dos importantes centros caucheiros da região amazônica, sobretudo após o encontro nas florestas dos seringueiros do Araguaia com os do Xingú. Era um movimento incessante de tropas chegando de todas as direções, atravessando o rio, parando alguns dias em Conceição antes de afundarem nas matas. Abriam-se casas de negócios, ao longo de ruas traçadas às pressas. Não era mais, portanto o povoado de Frei Gil, com sua simplicidade de costumes, seus hábitos religiosos, sua submissão ao Padres; com esse conjunto enfim de fisionomia moral e social, que fazia lembrar um pouco uma "redução" dos tempos do Paraguai. (AUDRIN, 1947, p. 85)

Ocorreu um movimento migratório de pessoas de diversas regiões do Brasil que, depois de cruzar o rio Araguaia rumo ao povoado de Conceição do Araguaia, construíram moradia, comércio, e se estabeleceram na vila, ou adentraram na mata à procura de recursos para a sobrevivência, fato que provocou um aumento populacional e, conseqüentemente, um novo cenário demográfico. Houve também a ocorrência de novos problemas com os quais os religiosos não estavam habituados.

Não por acaso, a catequese tinha uma “fisionomia” e uma estrutura de organização que Audrin afirma “lembrar uma redução dos tempos do Paraguai”, (1947, p. 85), uma clara alusão a um paradigma de controle sobre uma determinada população sob circunstâncias específicas, nesse caso, a evangelização.

Após os primeiros anos do século passado, de 1903 em diante, estava ameaçado o controle político sobre o povoado. Com a presença cada vez maior de migrantes, exploradores do látex, comerciantes, aventureiros, entre outros, o que estava em disputa era a liderança política e doutrinária dos dominicanos, sobretudo, corria-se o risco de perder as almas que deveriam ser salvas. Estava em xeque o principal empreendimento dos dominicanos no Araguaia: a catequização dos indígenas.

Havia na região produtos que atraíam os novos migrantes, produtos esses que possuíam alto valor comercial tanto no mercado nacional como internacional; e, segundo Almeida (2008, p. 25), “favorecendo o deslocamento de força de trabalho nordestina para a Amazônia”, fluxos migratórios e exploração auxiliaram para que parte do território brasileiro em questão experimentasse um rápido desenvolvimento urbano, essencialmente nas capitais Belém e Manaus²⁷.

Esse era o cenário histórico do Araguaia da primeira década do século XX. Essa era a formação da fronteira do sul do Pará que passa a obedecer a uma orientação/controlar a partir da ótica política moldada segundo as práticas religiosas e culturais dominicanas. Controle esse, muitas vezes implementado em ações e estratégias de colonização e de controle social que, por sua vez, não são isentos de interesses políticos, próprios de uma tessitura social vinculada à economia e alinhadas a grupos de interesses do Estado brasileiro.

Tem-se, mormente, um novo desenho territorial, criaram-se os povoados: Pau D’arco, Santa Maria, Sant’ Ana da Barreira. Mas, era a criação da catequese de Conceição que, segundo Audrin, se consolidou “como uma longa e ardente aspiração dos dominicanos franceses da província de Toulouse” (1947, p. 77).

Tal convicção de consolidação da Catequese pode ser entendida pelo fato dos religiosos já terem fincado raízes no estado vizinho (Goiás) “com a criação entre outras de uma paróquia ainda no de 1883, pelo bispo de Goiás” em Porto Nacional (GALLAIS, 1942, p. 123); além do Pará constituir-se como uma nova fronteira a ser desbravada a fim de “salvar as almas” do lado esquerdo do Araguaia.

As marcas dos conflitos e exemplos de antagonismo já mencionados em Martins (1996) e Oliveira (2016), estão evidentes em narrativas que demonstram a permanente resistência dos

²⁷ Alfredo Wagner Berno de Almeida argumenta que: Trata-se de situações de mobilização de força de trabalho pela empresa seringueira. Podemos verificá-la também na implementação do Plano de Defesa da Borracha, desde 1912, e nas políticas governamentais para a seca em 1915 e 1930. Vamos encontrá-la ainda nas campanhas da “Batalha da Borracha”. ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Antropologia dos Archivos da Amazônia**. Editora, Casa 8. Fundação Universidade do Amazonas, 2008. Rio de Janeiro, p. 15-153.

indígenas. A fronteira da Amazônia, aqui contextualizada, era habitada por distintos povos indígenas. O relato de Ianni (1978, p. 9) expõe que “os índios eram principalmente os Karajás, que habitavam as margens do Araguaia, e os Cayapós, que habitavam mata a dentro”. Esse sociólogo descreve acontecimentos violentos entre indígenas Karajá e não indígenas migrantes que passaram a habitar as margens do Araguaia.

Com a expansão do comércio da borracha, além da violência física dos confrontos entre os atores sociais citados, procedeu-se a transformação de parte dos indígenas em mão de obra: “transformaram-se índios em caucheiros ou seringueiros” (IANNI, 1978, p. 28). Essa transformação parece ser um dos resultados do contato entre indígenas e não indígenas. Não obstante, o encontro interétnico ocasionou tanto violência física como simbólica.

Igualmente, há descrição de conflitos segundo as próprias obras dos dominicanos, como expõe Audrin: “injustiça flagrante e comum nos sertões, que foi sempre causa principal de atritos e conflitos sangrentos, atribuídos por pura calúnia, aos indefesos autóctone” (1946, p. 220).

O livro “O Apóstolo do Araguaia” do Frei Estevão Maria Gallais, também membro da Ordem dos Pregadores, narra os encontros conflituosos entre indígenas e a população dos sertões nas proximidades da fronteira aqui mencionada: “contavam como de noite tinham assaltado o seu galinheiro e feito mão baixa dos seus frangos, carregando os três mais belos porcos, ” (GALLAIS, 1942, p. 80). Em outra passagem do livro há a descrição de um possível assassinato de uma menina, filha de colonos, morta por ataque atribuído aos Kaiapó.

No entanto, a autenticidade dos fatos acima mencionados é questionável, pois tais narrativas não possuem um rigor comprobatório a partir de fontes ou documentos seguros. Esses relatos são ensaios e obras de gênero literário não científico, e portanto, não obedecem a um rigor acadêmico. São narrativas e leituras de falas de populares, contos, dizeres que os religiosos ouviam durante suas expedições pelo sertão, a procura de indígenas para evangelizar. Contudo, as narrativas sobre mortes, seguidas de possíveis casos de canibalismo, podem ter relação com uma memória anterior que fazia menção ao canibalismo indígena em outros períodos e locais do Brasil.

Nesse ínterim, inúmeras descrições de ataques a vilarejos, sítios e fazendas são narradas:

O fogo ainda não estava extinto, e a primeira coisa que o infeliz pai notou foi a cabeça e os ossos de sua filha, que os índios tinham feito assar e haviam devorado. Recolheu esses tristes restos e levou-os para casa. Viam-se ainda os ossos vestígios dos dentes dos canibais. Os Caiapós não são antropófagos por profissão, é só raramente e por exceção é que sedem a tentação de comer carne humana. Naquele dia, sem dúvida não tinham sido felizes na caça;

compreenderam talvez que o galinheiro do homem estava muito bem guardado; logo, em desespero de causa, acharam que não tinham coisa melhor a fazer do que comer-lhes a filha, cuja a comer, aliás, só podia ser apetitosa, foi esse aliás, o único caso de canibalismo que os missionários encontraram no correr de suas excursões (GALLAIS, 1942, p. 81).

O que pode explicar tais narrativas é a marca da “alteridade” (MARTINS, 1996, p. 26), que parece ser o traço presente nas relações entre os habitantes da fronteira da “Amazônia Oriental”. É evidente que havia pelo menos uma cultura de desconfiança e medo entre os moradores do sertão e os indígenas, Gallais (1942) e Audrin (1947) afirmam que os Kayapó, juntamente com os Karajás, entre outros, eram apontados como “selvagens”.

Segundo esses autores, os indígenas eram temidos principalmente por criadores de gado e agricultores. O que se sabe é que os habitantes das matas, por terem outra noção de pertença ao território, associando-o as suas práticas culturais, como caça, pesca e plantio, desconhecem os limites de fronteiras²⁸ segundo as normas da cultura dos não-indígenas.

Cabe ressaltar que as narrativas que descrevem os indígenas como não “civilizados”, “canibais”, “violentos”, “instáveis”, “bravos”, enfim, aqueles que necessitam se adequar a uma cultura de relações baseada na convivência mútua - leia-se “pacificação”, (OLIVEIRA, 2016), no sentido de adequação, tanto de formação de consciência como territorial - têm por base discursos de poder, pois “onde quer que haja circulação de discursos, lá estarão as relações de poder”, (NEVES, 2009, p. 105). Entende-se que essas representações são a materialização de relações permeadas por relações de poder.

A “pacificação” e a “civilização” são dois termos costumeiramente repetidos nos discursos dos evangelizadores, onde se lê: “será ainda possível a **pacificação e civilização** desses silvícolas tão bravios e tão fugitivos?” (RCC, nº. 07. Ano. 1924. p.7, grifo nosso). Mesmo que os significados dos termos citados tenham relações históricas e culturais, as consequências dessa ação, promovida pela referida ordem, foram: **genocídio, pacificação e racismo;** conforme argumenta Oliveira (2016), tal tríade perversa objetivava “promover uma guerra de conquista contra as ‘nações indígenas’” (OLIVEIRA, 2016, p. 324, grifo nosso). Segundo esse estudioso, tratava-se da conquista, principalmente, dos territórios habitados pelos indígenas.

²⁸ O termo “fronteira”, utilizado no trecho acima, serve antes de tudo para se descrever a localização segundo a tradição da geografia física, todavia, este estudo apoia-se na noção de fronteira segundo a orientação de José de Sousa Martins: “o que há de sociologicamente mais relevante para caracterizar e definir a fronteira no Brasil é, justamente, a situação de conflito social. E esse é, certamente, o aspecto mais negligenciado entre os pesquisadores que têm tentado conceituá-la. Na minha interpretação, nesse conflito, a fronteira é essencialmente o lugar da alteridade”. (MARTINS, 1996, p.27)

Cabe se perguntar “em que medida e como o homem civilizado pode tomar posse de uma terra que o selvagem [...], ocupa desde tempos imemoriais?” (GALLAIS, 1942, p. 83). Nota-se que entre outros assuntos - como a fundação da catequese e a conversão das almas ao catolicismo (batismo), o casamento e as políticas indigenistas - a posse da terra também era tema habitual no discurso dos missionários.

Destarte, o missionário Frei Gil Villanova e seus aliados estavam empenhados em “civilizar” os moradores indígenas do Araguaia, “Foi devido a esta afluência inesperada que, decorridos poucos meses, o que devia ser um aldeamento reservado aos Caiapós, tornou-se uma pequena vila, com sua igreja, sua escola primária”. (AUDRIN, 1947, p. 79)

Portanto, “salvar as almas” (slogan escrito nas contracapas da revista *Cayapós e Carajás*), assim como cristianizar, significava igualmente “pacificar”, e essa era uma das metas a ser alcançada, da mesma forma que consolidar sua já fundada catequese desde outubro de 1896, (RCC, nº: 01. Ano.1922. p. 3). Para tanto, após conseguir alguns meninos para catequizar, cedidos pelos Kayapó o religioso se dirigiu à capital, Belém, a fim de arrecadar recursos para sua recém e precária catequese, então Arraial de Conceição do Araguaia.

O governo do Pará, Dr. José Paes de Carvalho, acolheu o Dominicano com espanto, e no mesmo tempo com entusiasmo. Maravilhado pela empresa iniciada no extremo sul do seu território, prometeu eficaz e fiel apoio, e logo, cumulou de presentes e valiosos auxílios este inesperado desbravador dos sertões paraenses. Frei Gil tornou-se um verdadeiro herói aos olhos de todos. Os homens políticos, como as autoridades eclesiásticas, uniram-se num concerto de louvores e de generosidades (AUDRIN, 1947, p. 79).

No período da chegada e da consolidação da catequese nas margens do Araguaia, entre os estados do antigo Norte do Goiás e do Pará, as relações entre os dois entes federativos eram pautadas na desconfiança. Isto pois existiam dúvidas e disputas quanto aos limites de suas fronteiras. Não por acaso o governo paraense contratou o explorador francês Henri Coudreau²⁹ para realizar estudos sobre os limites territoriais na parte sul do Estado.

Outro interesse do governo paraense nas terras ao sul se referia à intensa mobilização de exploradores de recursos naturais, como já citado. Tanto que se tornou inconstante a população de Conceição, sendo que, no ano de 1900, após 3 anos da sua fundação, a vila contava com apenas 200 pessoas e a aldeia dos Kayapó com 400 à 500 indígenas.

²⁹ Segundo Luz, Henri Coudreau era um explorador profissional, que mostrara eficiência em seus trabalhos de exploração na Guiana Francesa e que agora, contratado pelo governo do Pará, desenvolvia os estudos do curso do Rio Araguaia e suas riquezas minerais e vegetais. Também realizou levantamento para determinar os limites do Estado do Pará. LUZ, Isaú Coelho. **Rastros e pegadas**. (KELPS: GOIÂNIA, 2011, p. 79)

O historiador Isaú Luz, que é morador de Conceição do Araguaia, esclarece em sua obra “Rastro e pegadas” (2011), que já em 1904 “estourou na região sul paraense o ciclo da borracha [...] Conceição era o portal de entrada para essa nova frente de trabalho e sua população chegou a 4.800 habitantes” (2011, p. 281-282).

Quanto aos métodos e às características da missão, assim como seus objetivos, doutrinários/catequização, desempenhados pelos dominicanos, a historiadora Claire Pic (2014) - que desenvolveu pesquisas em arquivos da ordem na França em Toulouse, e no Brasil, em Belo Horizonte - descreve que as estratégias de conversão dos indígenas se assemelhavam às práticas de outras denominações religiosas que antecederam os dominicanos na conversão das almas.

Le projet développé par les dominicains à Conceição do Araguaia reproduit de nombreuses caractéristiques des aldeamentos capucins. Le projet d'évangélisation est axé sur les enfants qui leur sont confiés et sur la sédentarisation des adultes. Ce qui paraît le différencier des expériences passées c'est que les missionnaires n'ont pas contraint les Amérindiens à s'installer à Conceição mais ont gagné leur confiance en leur offrant des cadeaux, et qu'ils ne forcent pas les enfants à rester au couvent. Par contre, le projet est ouvertement acculturateur puisque le but est de former des couples d'amérindiens chrétiens intégrés à la société brésilienne et d'en finir avec « la vie sauvage », donc avec la culture kayapó. De plus, comme pour les aldeamentos capucins, des chrétiens s'installent à Conceição et les dominicains endossent le rôle de curés et doivent gérer les relations souvent conflictuelles entre Amérindiens et Brésiliens.³⁰ (PIC, 2014, p. 94).

Repetindo as estratégias de “isolamento” dos indígenas, os dominicanos atraíam e concentravam em um espaço a população indígena e os não-indígenas em locais distintos, e todavia, próximos uns dos outros, seguindo esse padrão, a catequese de Frei Gil e seus apoiadores tomou forma. Para a implementação da prática catequista e “educacional” essa foi a primeira ação a ser implementada. Com as plantas da vila e da aldeia elaboradas, a partir do

³⁰ “O projeto desenvolvido pelos dominicanos na Conceição do Araguaia reproduz muitas características dos aldeamentos capuchinhos. O projeto de evangelização é focado nas crianças que lhes são confiadas e na sedentarização de adultos, o que parece diferenciá-lo das experiências passadas é que os missionários não obrigaram os nativos americanos a se estabelecerem em Conceição, mas ganharam sua confiança oferecendo-lhes presentes e que não forçam as crianças a permanecer em casa (no convento). Por outro lado, o projeto é abertamente educacional, já que o objetivo é formar casais de ameríndios cristãos integrados na sociedade brasileira e terminar com a "vida selvagem", assim com a cultura kayapó. Os cristãos se instalam em Conceição e os dominicanos assumem o papel de sacerdotes paroquiais e devem gerir as relações muitas vezes conflituosas entre ameríndios e brasileiros”. (PIC, 2014, p. 94). PIC, Claire. **Les dominicains de Toulouse au Brésil (1881-1952)** : de la mission à l'apostolat intellectuel . (Tese de doutorado), Histoire. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2014. Français.

confinamento territorial, iniciou-se a “tutela”³¹, ou seja, a política de controle que é efetuada juntamente com a ação evangelizadora, que se torna mais eficiente.

Para Oliveira (2016), a “crença na salvação do indígena” idealizada em regimes de “tutela” e “pacificação”, desenvolveu-se, *a priori*, fundamentada na “crença numa missão civilizadora da elite dirigente fator essencial para prover a administração de uma fonte indispensável de legitimidade”, (OLIVEIRA, 2016, p. 25), que mais tarde relegou os indígenas a condições de não-cidadãos, e daí, não detentores de direitos, obrigando-os a iniciarem o protagonismo de suas próprias formas de sobrevivência.

Com a intensificação das relações interétnicas, os indígenas, de certa forma, aprenderam a “jogar” e “‘jogando o mesmo jogo’, e isto significa que existe entre eles um determinado potencial de diversificação e de expansão de seus relacionamentos sociais” (BARTH, 2011, p. 196), os indígenas passaram a buscar novas articulações, estratégias de lutas e relações sociais no convívio interétnico, ou seja “jogar o jogo” do não-índio possibilitou tanto sua afirmação identitária, como fortaleceu seus traços étnicos, a expansão de suas atividades e seu próprio potencial demográfico.

Voltando para a catequese dominicana, o fato de os missionários terem uma base de apoio de onde poderiam se lançar rumo ao interior do estado engendrou uma nova territorialidade. Em uma dinâmica mais aguda, promoveu-se uma ação de “pacificação” de grupos indígenas que, em parte, se deu em função desses passarem a aceitar as regras, normas morais e sacramentos, como o casamento, o batismo e a adoção de nomes cristãos. Assim como as relações de troca a partir da lógica da “tutela”.

Por outro lado, isso tornou menos complexa a exploração de recursos naturais por parte de comerciantes oriundos de outras regiões do país. Passando inclusive a “negociar” com grupos indígenas, as “porteiras” para a migração se abriram, convergindo com a formação de novos povoados, freguesias e “corrutelas”³² como as próximas dos rios Arraias e Pau D’arco.

Agora, pelo menos duas novas territorializações estavam em processo de formação: a dos indígenas, no momento obrigados a interagir com outros atores chegantes aos seus antigos territórios; e os grupos de sertanejos com suas práticas culturais e econômicas. Essa nova

³¹ Cf. LIMA, Antonio Carlos de Sousa. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Vozes, Petrópolis, RJ, 1995.

³² Cf. MOREIRA NETO, Carlos A. **A Cultura Pastoril do Pau d’ Arco**, Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, INPA, CNPq, n° 10, março, 1960

configuração espacial tinha ainda os religiosos como mediadores, Haesbaert³³ (2004), denomina essa dinâmica de “hibridização do lugar”,

Portanto, todo território é, ao mesmo tempo e obrigatoriamente, em diferentes combinações, funcional e simbólico, pois exercemos domínio sobre o espaço tanto para realizar “funções” quanto para produzir “significados”. O território é funcional a começar pelo território como recurso, seja como proteção ou abrigo (“lar” para o nosso repouso), seja como fonte de “recursos naturais” – “matérias-primas” que variam em importância de acordo com o (s) modelo (s) de sociedade (s) vigente (s) (HAESBAERT, 2004, p.3)

Entende-se que juntamente com a hibridização do território ocorre a “hibridização cultural”. Ao se ter a convivência em um mesmo lugar entre grupos étnicos distintos tem-se as relações interétnicas. A configuração territorial que ora se formava se “hibridizava”, conforme Haesbaert (2004) de certa maneira acabava promovendo o fenômeno da “desterritorialização”³⁴ de territórios tradicionalmente habitados pelos indígenas. O uso dos recursos, ou seja, a “funcionalidade” e o “simbolismo” desse território passam a sofrer uma concorrência por parte de outros atores sociais. A partir desse momento efetuava-se uma territorialização que Caixeta nomeia como “simbólica” (2013, p. 130), tendo as margens do Araguaia como espaço de construção de identidades³⁵.

O termo desterritorialização é conceituado por Haesbaert (2007) como:

Uma problemática territorial _ e, conseqüentemente, a uma determinada concepção de território. Para uns, por exemplo, desterritorialização está ligada à fragilidade crescente das fronteiras, especialmente das fronteiras estatais _ o território, aí, é sobretudo um território político. Para outros, desterritorialização está ligada à hibridização cultural que impede o reconhecimento de identidades claramente definidas _ o território aqui é antes de tudo simbólico, ou um espaço de referência para a construção de identidades. (HAESBAERT, 2007, p. 35)

Nesse contexto, o território do “Araguaia Paraense” tornou-se lugar de disputa, uma dinâmica de territorialização, conformação e reconfiguração, tendo como base a criação da

³³ HAESBAERT, Rogério. **DOS MÚLTIPLOS TERRITÓRIOS Á MULTITERRITORIALIDADE**. UFRGS, Anais. Porto Alegre, setembro, de 2004. P.3

³⁴: HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: Do fim dos territórios à multiterritorialização**. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro, 2007. p. 35.

³⁵ A partir de uma organizada pesquisa sobre a história da região, assim como sobre as marchas dos dominicanos à procura de “novas almas”, “durante as ‘Santas Missões’, dos ‘missionários’ dominicanos em Goiás no final do século XIX”; isto é, o encontros e desencontros da tríade/social (os atores sociais – religiosos, indígenas e sertanejos), estudou-se como culminou a formação da capela, da comunidade cristã, e a “remoção” de parte dos povos Caiapó para as proximidades esquerda, portanto paraense do Rio Araguaia. CAIXETA, Vera Lúcia. As “santas” Missões dominicanas em Goiás no final do século XIX, Escritas, Volume 5, SP: 2013, p. 127-144.

aldeia habitada pelos Kaiapó, nas proximidades da vila de Conceição do Araguaia, assim como a própria vila, que era formada por sertanejos oriundos de diversos lugares. Esses agrupamentos de moradores receberam orientação política e ideológica dos religiosos. E, assim, processou-se a interação entre eles baseada ora em trocas materiais ou, simbólicas, ora sob tensas e conflituosas relações de resistências.

O projeto missionário possibilitou uma maior conexão entre os vilarejos mais distantes. Os religiosos frequentemente realizavam visitas tanto às aldeias como nos pequenos povoados já existentes nas primeiras décadas do século XX.

Quadro 1: Povoados, rios e agrupamentos indígenas no Araguaia Paraense (1900-1930)

ARAGUAIA PARAENSE ENTRE 1900 – 1930, ATUAL “SUL DO PARÁ/ALTO XINGÚ”		
RIOS	ALDEIAS (AGRUPAMENTOS INDÍGENAS)	POVOADOS
Rio Araguaia/Arraias	Índios Caiapó	Conceição do Araguaia
Rio Araguaia/Pau D’arco	Índios Chikris	São Domingos do Pau D’arco
Rio Araguaia	Índios Carajás	Santa Maria/ S. Anna
Rio Araguaia/Tapirapé:	Índios Tapirapés	Santa Terezinha
Rio Gamelleira/Pau D’arco	Índios Chikris	Gamelleira
Rio Trairão	Índios Chikris	Triupho
Alto Rio Fresco	Índios Djorés	Novo Cipó

Fonte: Gorotires. Prelazia de Conceição do Araguaia. 1936. Organizado pelo autor.

Quadro 2: Rios, vilas, fazendas e povoados habitados por sertanejos/indígenas

RIOS	VILAS, FAZENDAS E POVOAMENTOS
Rio Capanã	Nova Olinda
Rio Salobo	Porto da Cruz
Rio Pau D’Arco	Flor de Ouro
Rio Arraias	Porto do Paz
Rio Liberdade	Cachoeira da Fumaça
Rio Gamelleiras	Cachoeira Grande
Rio São Bento	São Felix - Varjão

Fonte: Gorotires. Prelazia de Conceição do Araguaia. 1936. Organizado pelo autor.

Outros povoados também formados nessa temporalidade são: Solta (atual cidade de Redenção), Novo Horizonte, Pau D’arco (atual cidade de Pau D’arco), Mata Geral (atual vila de Mata Geral), pertencente ao Município de Redenção, Arraias (atual vila de Alacilândia, município de Conceição do Araguaia).

Resguardando aspectos proporcionais, houve uma consonância entre os “projetos” da Igreja e do Estado. Ambos, apesar de terem objetivos muitas vezes distintos, convergiam quanto à política de adequação das populações indígenas aos moldes e padrões da sociedade republicana recém-formada,

O processo de territorialização, delineado no final do século XIX e transformado em política indigenista oficial na primeira década do século XX, estava voltado precisamente para as situações de expansão da fronteira econômica, em que existiam populações que mantinham uma relativa autonomia política e atualizavam padrões culturais contrastantes com os dos regionais não indígenas. Tal política foi conduzida diretamente pelo Estado por meio de uma agência indigenista especializada que, definindo as terras destinadas aos indígenas, promovia a pacificação das relações locais entre estes e os regionais. (OLIVEIRA, 2016, p. 272)

O próprio “governo central” quando opera suas “políticas públicas”, exemplo disso é a atuação do Serviço de Proteção ao Índio, - SPI -, age conivente ou mesmo sendo o próprio idealizador e implementador de políticas que se convencionou chamar de “pacificação”, segundo os estudos de Lima (1995) e Oliveira, (2016).

O Estado tem tido historicamente o papel de articulador de intervenção na Amazônia, tanto estatal como privada, desconhecendo sistematicamente as vozes e reclames de seus moradores, suplantando as “particularidades das coletividades humanas”, dos “movimentos sociais”, enfim, favorecendo a dupla ação de “controle e ignorância”.

Segundo Almeida (2009, p. 95) “um dos principais elementos do desconhecimento da Amazônia, como já foi observado, tem sido produzido pelos aparatos de poder centrado no Estado”, que efetivamente operacionaliza a lógica de intervenção estatal/privada. Bem como, simultaneamente, cuida da divulgação no imaginário nacional de preconceitos e estereótipos como “figuras típica”, “povos tradicionais”, “retrato do Brasil,” (ALMEIDA, 2008, p.33), articulando discursos que negam ou desconfiguram as marcas históricas da colonização amazônica.

A “pacificação” de indígenas no Brasil constitui-se como uma política de Estado que tinha os agentes do Serviço de Proteção ao Índio como linha de frente, priorizando zonas conflituosas, como a do “Araguaia Paraense”. Nela, a presença de povos indígenas, sertanejos e agentes comerciantes de recursos das florestas e dos rios, constituía a “teia social” propensa a relações interétnicas onde a concepção do “outro” como oposição, “diferença” e “alteridade”, era a regra.

1.1 A missão, os indígenas e a catequização

Conservando as devidas especificidades, ocorreu, nas missões dominicanas no Araguaia do lado paraense, uma síntese histórico-cultural de outras missões religiosas antecedentes, implementadas em outras regiões brasileiras, no caso das missões dominicanas/francesas o caráter político administrativo tinha feições de um sistema “pedagógico-religioso”.

É bem conhecida a estratégia catequética que tal imagem dos ameríndios motivou: para converter, primeiro civilizar; mas, proveitosa que a precária conversão dos adultos, a educação das crianças longe dos ambientes nativos; em lugar do simples pregar da boa nova, a constante da conduta civil dos índios _ reunião, fixação, sujeição e educação para inculcar a fé, era preciso antes dar ao gentio lei, e rei. (CASTRO, 1992, p. 24)

A priorização da “educação das crianças longe dos ambientes nativos, a polícia constante da conduta civil dos índios, fixação, sujeição e educação”, são as mesmas estratégias de catequização de outras missões, que foram repetidas na fronteira do atual Sul do Pará, nos arraiais às margens dos rios, em vilarejos, e em agrupamentos indígenas distantes. Após a aglutinação dos indígenas num dado local, conforme Pic (2014) passava-se ao processo de “educação” que era a “ponta de lança” cultural dessa ação religiosa, e por esse processo “educativo”, moral, inculcava-se os costumes/tradições não-indígenas que deveriam ser incorporados pelos agrupamentos indígenas.

Na primeira edição do ano de 1922, da revista Cayapó e Carajás, são apresentados os futuros “estudantes” da “CATEQUESE DOS CAIAPÓS”.

Faz alguns meses, chegou em Conceição um grupo de Índios Cayapós, pertencentes à pequena aldeia de Croatá. Eram nove homens, cinco mulheres e seis crianças. Foram logo ter com o Snr. D. Frei Sebastião. Vinham cumprir o prometido e entregar-lhe cinco meninos para catequizá-los. São estes: 1º - Rufino Oka, 12 anos, que já teve aqui um princípio de catequese, faz quatro anos; é ainda pagão. 2º - Ângelo Kudjuré, 10 anos, batizado na aldeia por Frei Francisco. 3º - Cícero Kongrã, 7 a 8 anos, batizado por Frei José e afilhado de dona Archaja. 4º - Bendjainá, 7 anos, ainda pagão. 5º - Bedjié, 5 anos, o Benjamim da turma, também pagão. São todos órfãos de pai e mãe, menos Bendjainá que ainda tem a mãe. Foram confiados aos cuidados da veneranda e carinhosa viúva e Terceira Dominicana D. Archaja, chamada “Mãe dos Cayapós”. É uma das dedicadas **matronas** que muito auxiliaram o finado Frei Gil e os seus companheiros e sucessores na obra da Catequese. Todas as despesas da educação desses pequenos indígenas correm por conta do Snr. Prelado. Esperam-se outros, meninos e meninas, daqui a pouco. As crianças do sexo feminino serão entregues às mui dedicadas Irmãs Dominicanas, exímias catequistas e mestras. Brevemente os cinco Cayapósinhos iniciarão o

estudo do B-A B-A sob a direção das referidas Religiosas. Dois dias depois da sua chegada, **já bem vestidos**, asseados e de cabelos cortados, foram levados à igreja na hora da novena de S. Domingos. Era interessante ver os olhos e a fisionomia desses pequenos silvícolas, silenciosos, atentos, admirados e contentes. – Aos quatorze Cayapós, pais, tios ou padrinhos dessas crianças, que aqui passaram cinco dias completos, deu-se comida, roupa e instrumentos agrícolas. Reunidos na pequena e modestíssima sala de visitas do Snr. Prelado, foram-lhes dispensados conselhos morais e normas de bem viver. Assim que souberem as orações principais e tiverem dado provas de docilidade, de bom comportamento e de perseverança, os meninos ainda pagãos serão batizados e ser-lhes-ão dados os nomes escolhidos por seus queridos protetores e padrinhos, (RCC. Nº 1. Ano. 1922. p. 5, grifo nosso)

Nesse importante trecho da revista, tem-se a menção de umas das figuras mais relevantes no processo de “educação” das crianças indígenas - as religiosas dominicanas - um exemplo dessas “educadoras” é a “veneranda e carinhosa viúva e Terceira Dominicana D. Archaja, chamada ‘Mãe dos Cayapós’”, que veio à Conceição juntamente com outras religiosas, depois da criação da catequese, em auxílio dos dominicanos, isso em função de uma requisição de Frei Gil de Vilanova após uma de suas visitas aos seus superiores, a Toulouse na França.

Voltando ao que chamamos de imposição cultural via educação, que os dominicanos chamam de “B-A B-A”, são os primeiros ensinamentos da educação que caracterizamos como “pedagógico-religioso”. Outra imposição também já referida era a das tradições/costumes, a saber: “já bem vestidos, asseados e de cabelos cortados” conforme recomendação das “matronas” e a boa prática cristã.

A respeito dos primeiros “estudantes” indígenas, apontados pela revista, pode-se destacar o fato de que quase todos eles eram órfãos. Essa característica pode estar vinculada com a resistência dos pais Caiapós. Ainda na referência aponta-se que uns já possuem nomes cristãos, apesar da afirmação de que ainda “são pagãos” e logo irão ser batizados, recebendo seus nomes cristãos.

A culminância do projeto missionário dominicano dava-se com a realização da “primeira comunhão”, do “batismo” e do “casamento”³⁶. Simultaneamente, ocorria a incorporação de hábitos, como vestuários e o desenvolvimento de certos costumes (como ir à missa), entre outras obrigações católicas. A partir da adoção de tais comportamentos, os

³⁶ Exemplo da efetivação dessas instituições católicas é a publicação na RCC do casamento e batismo da indígena D. Josepha - **Casamento** – “No itaury, povoaçãozinha na bocca da cachoeira do mesmo nome, abaixo do Lago Vermelho, unidos pelos sagrados laços do matrimonio, D. Josepha, moça da **nação dos Gaviões** e o christão Felix Francisco da Trindade. D. Josepha da Mata Lima tem uns 25 annos de idade e foi baptisada pelo santo e saudoso finado Frei Guilherme, um dos dedicados companheiros do inolvidável Frei Gil. Ella é de boa estatura e compleição forte como o gentil de onde é oriunda”. (RCC, nº. 02. Ano.1922. p.10),

indígenas passavam a ser reconhecidos como “civilizados” aos arquétipos ocidentais, ou seja, “pacificados”.

A criação da catequese de Conceição do Araguaia, antes de tudo, favoreceu uma ação de “pacificação” de agrupamentos indígenas. Essa ação que obedecia a critérios previamente idealizados, enfim, ação pensada pelos dominicanos, permitiu a ocorrência mais intensa de relações entre os diversos grupos étnicos baseados em seus diversos interesses, inclusive o dos dominicanos.

A importância dos missionários dominicanos, indicados logicamente para a tarefa ingente da pacificação das hordas Caiapós, coisa aliás, conseguida em várias aldeias. Das numerosas ramificações dessa nação, perduram num estado bruto os Gorotires (matas do Rio Fresco), os Chikris (florestas do Itaipava), os Purukarús (noroeste do Rio P’Arco), de cujas tabas o bispo D. Sebastião vem tentando aproxima-se com longas resignadíssimas insistências encativar-lhes a amizade (SILVA, 1948, p.34)

A presença de indígenas na fronteira “Araguaiana” sulparaense é apresentada na edição de nº 4 do mês de abril do ano de 1923.

OS INDIOS DA PRELAZIA DE CONCEIÇÃO DO ARAGUAIA - Os Cayapós e os Carajás são as tribos mais vizinhas da sede da prelazia, aquelas a quem os missionários podem mais facilmente levar o conhecimento da nossa santa religião. Há, porém muitas outras tribos disseminadas pela grande área da prelazia (250.000 km² aproximadamente). Eis uma breve resenha desses Índios: Tapirapés – raça tupi – três aldeias; muito **fáceis de se amansar**. Rio Tapirapé, afluente esquerdo do Araguaia. Gorotires – raça Cayapós – **muito bravos**, em guerra constante com os seringueiros e caucheiros. Rio Fresco e alto Xingu. Djorés – raça Cayapó – conhecidos só por informações dos Índios Cayapós; cabeceira do Rio Fresco. Niakangakri – raça Cayapó, mesmo rumo. Chicris – raça ainda não identificada – meio bravos – entre o Araguaia e os afluentes direitos do Itacayunas. Catetés – raça ainda não identificada – **meio bravos** – cabeceiras dos rios Itacayunas e Cateté. Sororós – raça ainda não identificada; vagam pelas cabeceiras do Rio Sororó, afluente direito do Itacayunas, defronte da povoação Santa Isabel do rio Araguaia. Anembés – raça tupi – matas do Lago Vermelho, tribo em completa decadência; dez índios só em 1919. Gaviões – raça Cayapó, matas defronte São João, Marabá, Itaury, margem direita do Tocantins. Tornaram-se de novo **bravos** desde 1912 assaltando viajantes ou moradores. Fronteiras da prelazia. (Arquidiocese de Belém.) Apinagés – raça Cayapó; mansos, fronteiras da Prelazia. (Arquidiocese de Porto Nacional.) (RCC. Nº 4. Ano. 1923. p. 4. Grifo nosso)

O periódico nomeia, nesse trecho, os inúmeros agrupamentos indígenas, suas características e suas possibilidades de “amanso”. A esse respeito, parecia haver uma classificação baseada em estágios de docilização/catequização dos indígenas. Os dominicanos denominavam de “muito bravos” indígenas ainda não contactados, portanto, segundo a RCC

não “amansados”. Havia, ainda, os “meios bravos”, aqueles com os quais já se tinha algum contato e eram passíveis de serem catequisados, e, por fim, os “bravos” indígenas, que mesmo após passarem por um período de doutrinação havia retomado seus costumes.

As representações apresentadas entre aspas descrevem uma dicotomia na subjetivação a partir do que parecem entender os missionários sobre o “outro”. Por exemplo, as classificações “amansados” em oposição a “bravos”. Outras classificações que demarcam representações a partir de *práticas divisoras*³⁷ e dicotômicas são as representações de “selvagens” e “civilizados”, termos replicados na RCC e utilizados pelos evangelizadores franceses para caracterizar, segundo sua própria medida e entendimento dos estágios de “civilidade” dos indígenas.

O trecho citado descreve também a “jurisdição” das referidas dioceses ou arquidioceses, sua localização, segundo referências físicas geográficas, e uma síntese das relações com os não indígenas. Com isso, fica evidente que a imensa área da diocese de Conceição do Araguaia era local de habitação de inúmeros agrupamentos indígenas de variados grupos étnicos que faziam uso cultural, de caça e plantio nesse extenso território.

O convívio com exploradores, viajantes, comerciantes e missionários europeus, constituem narrativas de conflitos em função de haver entre esses atores sociais permanentes relações de poder. É em função desses conflitos que se dá a importância da “pacificação” mencionada por Silva (1948) e justificada nas obras dos dominicanos.

Mais tarde, já em 1909, foi criada a Comarca de Conceição e a vila, elevada à condição de cidade. Assim foram fundadas as bases para o crescimento de outros povoamentos, como o da vila Barreira de Sant’Ana. Antes disso, na mesma época da criação da catequese, foram articuladas a criação de “duas aldeias das **Arraias** e do **Pau d’Arco**” (AUDRIN, 1947, p.81, grifo nosso). Eram dessas duas aldeias que vinham os meninos para serem “educados” em Conceição, em um número de aproximadamente 20 crianças, nessa primeira etapa da catequização.

O primeiro momento dessa fase da catequização não foi de fácil manejo para os religiosos e isso tem como razão a mudança de rotina que foi necessário desenvolver nos indígenas e o choque de hábitos sofrido pelas crianças por terem que viver em um ambiente controlado e longe da família, o que tornava comum sua fuga.

Dessa forma:

Era um constante vaivém de **pequenos selvagens** malcriados, preguiçosos,

³⁷ Na última secção deste estudo tem-se uma análise mais aprofundada sobre as práticas divisoras.

brigadores e ladrões, que deviam ser vigiados dia e noite, que sumiam de repente escondidos nos galhos das árvores, e que pela menor repreensão, revoltavam-se e lançavam "à cara" dos Padres sua calcinha e camisa, para voltarem nuzinhos à aldeia, ou esconderem-se nas matas vizinhas. (AUDRIN,1947, p. 82, grifo nosso)

As fugas, buscando as “matas vizinhas”, as escaladas em árvores e a desobediência, eram formas de resistência das crianças/”estudantes” indígenas, que, por isso, eram consideradas pelos padres como “preguiçosas”. Outra forma de contrapor ao domínio da Ordem era lançar “à ‘cara’ dos padres sua calcinha,” pois “a nudez dos índios é uma materialidade significativa que desorienta a memória católica do europeu que aqui chegou”, (NEVES, 2009, p.41). Além disso, esse ato pode ser entendido como uma maneira de negar os costumes dos cristãos, uma vez que antes do contato com os não-indígenas os habitantes das matas não usavam tais vestimentas ao estilo ocidental. Neves³⁸ (1990) destaca que a nudez foi, entre outros fatores, o que mais chamou a atenção dos colonizadores “na Carta de Caminha, a nudez também é o primeiro comentário significativo sobre os índios” (2009, p.41); e aos dominicanos coube cobrir os corpos dos seus catequizados.

Contudo, com a “repreensão” proferida no discurso citado, havia a intensão de controle sobre as práticas e costumes dos indígenas, e isso exigia dos catequizadores e das “matronas” uma permanente vigilância, um olhar “panótico” para evitar que seus “pequenos selvagens” se evadissem do ambiente “catequético/civilizador” em direção às matas mais próximas.

Um das medidas adotadas para tentar assegurar a permanência das crianças indígenas na catequese foi a permissão e a multiplicação das visitas dos pais dos estudantes aos locais de evangelização/catequização.

Com a intenção de reprimir os hábitos culturais indígenas e de convertê-los em cristãos civilizados, os religiosos impuseram suas práticas alimentares. Sua alimentação, a base da caça e pesca, tendia a ser suplantada por uma dieta nos parâmetros da alimentação dos não-indígenas e seus costumes, como o aconselhamento do uso do vestuário como forma de tapar a nudez dos indígenas. Muito embora na convivência diária os alimentos tradicionais dos indígenas, como a farinha de mandioca e a carne de caça constituíssem a principal base da alimentação da maior parte dos habitantes da catequese.

³⁸ Cf. NEVES, Ivânia dos Santos. **A invenção do índio e as narrativas orais Tupi**. (Tese) apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem, da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009

Figura 3: Crianças indígenas da Catequese de Conceição com seus pais, primeira década do século XX.



Fonte: Arquivo da Província Dominicana Belo Horizonte, 1911.

Na imagem acima tem-se o nítido contraste entre o que os religiosos denominavam de “selvagens” e “civilizados”, “bravos e “mansos”. Nota-se isso segundo a postura dos pais – no plano de trás e sem roupas - e das crianças - no plano abaixo e vestidos - os homens adultos ainda não catequizados aparecem em posições corporais aleatórias, enquanto que as crianças estão comportadamente sentadas e com as mãos sobre o colo, o que indica um gesto de reverência.

Para mais, observa-se a diferença entre os cortes de cabelo dos adultos e das crianças e esse é outro fator resultante do processo da evangelização. Há outrossim, a evidente “civilidade” ao se ter os pais postando armas e adereços de sua cultura, enquanto que as crianças sustentam apenas chapéus ao estilo do não-indígena, conforme os “bons modos cristãos”.

Da imagem acima se pode inferir que as crianças já possuíam alguma “orientação” ou “ensinamento”. Nela há a representação dos pais, tidos como “bravos” (RCC, nº: 02. Ano.1922. p. 05), e das crianças, consideradas “mansas”, (RCC, nº: 02. Ano.1922. p. 06) e, portanto, educadas ao adotarem posturas corporais cabíveis em uma dada ordem sociocultural.

A imagem/cenário demonstra um claro contraste visual, um diferencial entre dois mundos, uma fronteira identitária, no momento em que as crianças indígenas se apresentam como uma “fronteira étnica” nas relações de resistência versos controle no lado esquerdo do rio

Araguaia. Elas foram subjetivadas segundo o protótipo de cidadão, aparecem (na imagem) já dotadas de retidão, vestidas e com o chapéu devidamente acomodado sobre seu colo.

A ilustração das crianças demonstra uma possível extirpação de elementos da cultura e da identidade indígena. O que pode ser visto nos seus cortes de cabelo e nas vestimentas, próprios da cultura dos não indígenas. Exigências da disciplina e conduta moral cristã.

Contrários aos costumes ditos civilizados têm-se os pais indígenas, que resistem ao colonizador estando desalinhados com a moral do civilizador, eles compõem a parte de cima da foto em um claro descompasso visual - não vestidos, pintados, não perfilados, adornados segundo suas tradições, dessa forma, “não civilizados”. Tem-se, portanto, a repetição de dicotomias, a linha divisora variadas vezes narradas na RCC.

Cabe ressaltar que a foto foi tirada no momento da visita dos pais às crianças residentes da catequese de Conceição, local onde elas permaneciam por um tempo recebendo “educação” e “catequização” até sua conversão e batismo.

1.2 O sertão e o sertanejo

Em Silva (1948), há a argumentação de que os sertanejos pertenciam às camadas menos abastadas da sociedade e provinham geralmente “dos habitantes do sertão, constitui-se de mamelucos, mulatos e cafuzos, sendo em evidente minoria os brancos puros” (SILVA 1948, p.14). No que se refere especificamente aos sertanejos dessa parte do Araguaia, Vaz³⁹ (2013) diz que a região se constituía de migrantes de outras partes do Brasil, pessoas muitas vezes fugindo de zonas de conflito ou da pobreza, em busca de oportunidades e meios de sobrevivência.

Frei Gallais⁴⁰, em sua obra “Entre os índios do Araguaia” (1954), descreve os sertanejos como sendo “honestos, corajosos, dóceis” (GALLAIS, 1954, p.24-25). Defende que o “sertanejo” é sábio, pois, devido à longa vivência no ambiente do “Sertão bruto” (idem), adquiriu sabedoria de vida através da lida diária, do cuidado e da domesticação dos animais, do preparo da alimentação para as viagens (a carne seca), das trilhas mata adentro, além de um eficaz conhecimento das rotas fluviais, pois muitas viagens eram realizadas em pequenos barcos.

³⁹ Cf. VAZ, Vania. **A formação dos latifúndios no sul do Estado do Pará: terra, pecuária e desflorestamento.** (Tese de Doutorado). UNB, Brasília-DF, 2013.

⁴⁰ GALLAIS. Pe. Estevão Maria. **Entre os índios do Araguaia.** Tradução de Otaviano Esselin. Editora Praça da Sé, Salvador, 1954, p. 24-25

O padre Gallais, ao qualificar os sertanejos como homens cristãos e, portanto, “honestos” e “dóceis”, elabora uma identificação que se contrapõe à representações dos indígenas, muitas vezes descritos como “bravos” e “selvagens”, enfim, um paradoxo ao “outro” civilizado. O discurso religioso utiliza termos/qualidades opostas ao se referir ao sertanejo e ao indígena. São atribuições identitárias “inventadas”, por isso a natureza das relações de negação ou aceitação da existência do outro.

O sertanejo é, para Silva (1948), o morador do sertão, o homem e a mulher que tiram seu sustento da terra. Na maioria das vezes eram pessoas que desenvolviam atividades agrícolas, que, via de regra, não eram atividades voltadas para o comércio, já que a prática comercial dos primeiros migrantes araguaianos era em pequena escala e em uma “‘relação comercial’ entre produtores muito mais de trocas de produtos do que de compra e venda”, (SILVA, 1948, p.17)

Para Gallais (1954) e Audrin (1947) o “sertanejo” era a gente de zonas pouco habitadas, era um lugar de “encantos que reserva aos olhos e à alma a maravilhosa natureza do **sertão**, apesar da sua fisionomia **selvagem**”, (AUDRIN, 1947, p. 67, grifo nosso). O padre da O. P. narra o “sertão” como fronteira antagônica de “encanto”, “maravilhosa natureza”, apesar de sua “fisionomia selvagem”. O sertão é a fronteira entre os territórios indígenas e o dos sertanejos, daí advém sua natureza contraditória e conflituosa.

A identificação do “sertão” como lugar de paradoxos tem relação com a sua ocupação, ao mesmo tempo habitado pelo sertanejo considerado “civilizado” e por indígenas tidos como “não civilizados”, segundo a concepção dos narradores missionários. Esse lugar constitui-se como um “espaço/paisagem” de menor intensidade de relações conforme os padrões “liberais modernos”. Principalmente no que se refere ao comércio e aos avanços tecnológicos, compunha territórios da parte central do Brasil, onde o acesso engendrava desafios,

Não pensem, vós que andais pelas belas estradas de França, que se trata aqui de uma estrada de rodagem, nacional ou departamental, dotada de muitas obras de arte. Aquí, no sertão, quando querem abrir uma estrada, cortam matos e matinhos, queimam tabocais, de vez em quando derrubam árvores frondosas, avançando lentamente, guiando-se pela marcha do sol e por alguns dados mais ou menos vagos e incertos. (AUDRIN, 1947, p. 55)

Amado⁴¹ (1995) expõe que, ao longo dos últimos séculos da formação histórica do Brasil, a categoria “sertão” tornou-se usual tanto na vida acadêmica quanto na literária e popular.

No início do século XIX, “sertão” estava de tal modo integrado à língua usada no Brasil, que os viajantes estrangeiros em visitas ao país registraram a palavra, utilizando-a várias vezes em seus relatos: Pohl (1976: 249,287), por exemplo, mencionou os "Veríssimos sertões Goianos", e chamou a atenção para "essa área perdida, escondida, esse “Sertão das Gerais”, enquanto Saint-Hilaire (1937:378) usou "sertão" em mais de um livro, sempre designando "as áreas despovoadas do interior do Brasil. Quando digo 'despovoadas', refiro-me conhecimento aos habitantes civilizados, pois de gentios e animais bravios está povoada até em excesso". (AMADO,1995, p.143)

O termo “sertão” adquiriu lugar de destaque em muitas narrativas (inclusive nas obras dominicanas) e era usado para descrever o mundo menos habitado, onde suas populações tinham características administrativas, econômicas e modos de vida considerados distintos em relação aos centros populacionais.

A noção conceitual que descreve/representa o mundo do sertanejo passa, dessa maneira, a pertencer ao arcabouço narrativo da história do Brasil. Torna-se, segundo Amado (1995, p.146), “uma categoria cultural ‘Sertão’ e ocupa ainda lugar extremamente importante na literatura brasileira, representando tema central na literatura popular”, significando, entre outros sentidos, áreas distantes de centros demográficos.

Assim como são descritas a convivência com os indígenas, nos sertões goianos e paraense, pelos missionários, têm-se inúmeras referências à vida cotidiana dos sertanejos nos locais próximos às zonas de matas. Tais localidades pareciam ser âmbitos de atuação preferenciais de evangelização dos padres dominicanos que chegam ao Araguaia (ano de 1896).

Na concepção de sua catequese esses missionários articularam agrupamento humano, conforme explicado anteriormente, seguindo modelo já praticado por outros religiosos, em outras regiões, e passaram a agrupar os indígenas de vários grupos étnicos, assim como os sertanejos que habitavam locais dispersos nas “proximidades do povoado” denominado “Santa Anna” (RCC, nº 1. Ano.1922. p.2).

O frei da Ordem dos Pregadores, Tournier⁴² (1942), entendia que:

⁴¹ AMADO, Janaína: **Região, Sertão, Nação**. PONTO DE VISTA. Estudos históricos. Rio de Janeiro.01. 8, n. 15, 1995, p. 145-151, (ARTIGO)

⁴² TOURNIER, Reginaldo O.P. **Lá longe no Araguaia**. Tradução de Soares de Azevedo. Prelazia de Conceição do Araguaia. 1942.

O sertanejo entende viver e morrer como cristão católico, fiel às crenças e preceitos da Igreja Católica, de quem se orgulha a ser **filho submisso**. Herdou as tradições religiosas dos antepassados que, nos sertões da Bahia, Maranhão, Piauí, Ceará e Goiás, foram evangelizados, outrora, pelos missionários jesuítas e franciscanos, dos quais as velhas crônicas referem os prodígios trabalhos, (TOURNIER, 1942, p.19, grifo nosso)

Com esse perfil de “**filho submisso**”, o sertanejo era considerado pelos religiosos como pessoas, almas convertidas ao cristianismo (com hábitos e costumes que convergiam com os idealizados pelos evangelizadores) esses novos migrantes eram sempre bem-vindos ao arraial. Cabe ressaltar que esses mesmos costumes faltavam aos indígenas, eles não eram submissos, por vezes eram concebidos como ignóbeis ou mesmo infames praticantes de atos e hábitos que careciam se adequar ao jeito de “viver e morrer dos cristãos” e era esse o motivo da promoção do projeto de frei Gil.

Tais características compunham a moral/cultura das “muitas famílias cristãs que vieram de longe estabelecer-se à sombra do novo cruzeiro” (RCC, nº 1. Ano.1922. p.3), cujo o exercício do trabalho se resumia à pequenos criadores de gado e caçadores que viviam da prática agropastoril. (MOREIRA NETO, 1960) e (VAZ, 2013).

A pesquisadora Vaz (2013), explica que a efetiva migração “sertaneja na fronteira” ocorreu com a vinda dos nordestinos, uma boa maioria deles oriundos do Maranhão, essa narrativa parece ser unânime entre os pesquisadores e ensaístas/biógrafos que estudam a formação e a migração do “Araguaia Paraense”.

O conjunto de textos denominado “Memória Dominicana”, escrito pelos religiosos, narra a presença de exploradores e os contatos com Indígenas, bem como narra a própria ação evangelizadora. Há também nessas obras as descrições/representações da presença de “sertanejos” no território dos dois lados do Rio Araguaia.

O livro GOROTIRÉS⁴³ de publicação da Prelazia de Conceição do Araguaia (THOMAZ, 1936), menciona a presença de “sitiantes” e “sertanejos” vivendo nas proximidades dos rios ao longo do Sul do Pará. Durante uma viagem de Conceição à São Felix, aproximadamente entre as décadas de 1900-1920, os religiosos contam que “depois de horas passando pelo sitio do Cel. Norberto, descansamos um estante à beira do Grotão. Passando depois Rodeador, [...] e às 6 horas no Olho d’água propriedade de Sr. Joaquim onde pernoitamos” (THOMAZ, 1936, p. 9)

⁴³THOMAZ, Sebastião. O.P. **Gorotires**, Prelazia de Conceição do Araguaia. IMPLIMATUR.1936. Rio de Janeiro.

Essa longa viagem visava alcançar o rio Salobro, mas antes “no segundo dia estamos na fazenda do sr. Jacinto Motta” (THOMAZ, 1936, p. 9). Percebe-se que esses “sertanejos” eram base de apoio aos viajantes, sendo que “esses lavradores e caucheiros muito valiam aos viajantes, e as estradas iam se conservando muito mais abertas”, (1936, p. 10) da mesma forma que “havia morando na base da Serra Geral com bons roçados e ricos capinões nas proximidades da Mata Geral populações campesinas” (THOMAZ, 1936, p. 10).

Tecia-se a teia da tríade de sujeitos araguaianos, a saber: indígenas, missionários e sertanejos. A pesquisadora Vaz (2013) alega que esses últimos vieram antes ou simultaneamente à presença dos religiosos, passando a exercer atividades de agricultores/criadores de gado, e morando em pequenos grupos ou fazendas, dispersos nos dois lados do Araguaia.

A trajetória natural de expansão de novas terras para o rebanho, unida à necessidade de fuga dos conflitos fomentados por grandes latifundiários, na região goiana de Boa Vista do Tocantins, no final do século XIX, fez com que alguns grupos cruzassem o rio Araguaia e chegassem à margem paraense. Entre os relatos deixados pelos dominicanos e outros estudos realizados por viajantes e observadores, esses pequenos grupos passaram a se exilar na margem paraense do rio Araguaia, entre os anos de 1892 a 1896. A segunda metade do século XIX, foi marcada pela intensificação das disputas pela posse da terra em muitas áreas do território goiano, um fato que foi se intensificando desde 1850, com a Lei de Terras, a qual desencadeou a proliferação de posses irregulares (VAZ, 2013, p. 40)

A formação de fazendas foi outra “ponta de lança” da colonização (OLIVEIRA, 2016, p. 271). Esse foi, todavia, o processo ocorrido no caso da fronteira em questão, pois, já na virada do século XIX para o XX, havia inúmeros sitiantes e sertanejos vivendo no extenso território onde se formaria a Diocese do Araguaia (do rio Araguaia ao rio Xingu). As moradias no extenso sertão passaram a ser usadas como pousadas e serviam de pontos de apoio aos missionários durante suas visitas às tribos que compunham a área da diocese já citada.

Já nas duas primeiras décadas do século passado se intensificou o fenômeno migratório para o que mais tarde se tornaria o sul e o sudeste do Pará (VELHO 1979; SILVA 2007). Não é por acaso que, após a datação citada, esse território de fronteira engendrou-se em um amplo território de criação de gado. E concomitante a isso, transformou-se em uma zona de permanentes conflitos agrários⁴⁴.

⁴⁴ Cf. PEREIRA, Airton dos Reis. **Do posseiro ao sem-terra: A luta pela terra no Sul e Sudeste do Pará**. Editora UFPE, Recife, 2015. E, Jean Hébette. HÉBETTE, Jean. **Cruzando fronteira: 30 anos de estudos do campesinato na Amazônia**. Belém: ADUFPA, 2004 (vol. I, II, III e IV).

No que se refere ao trabalho, à economia e às formas de produção no sertão araguaiano, Silva (1948) aponta que a economia:

[...] fundamental da região sertaneja prende-se à criação de gado e a agricultura rudimentaríssima. À custa da primeira atividade, os seus habitantes fazem as transações comerciais com os negociantes e os boiadeiros, que aparecem de ano em ano, ao início das chuvas, afim de realizar as suas aquisições. A lavoura dá-lhes os escassos cereais com que provem a alimentação da família, tornando-se raros aos que tinham das sobras algum lucro. [...] . No sertão o gado equivale ao mais ambicionado patrimônio que é dado a um mortal reunir. De tal arte os fenômenos econômicos giram obrigatoriamente em torno da sua posse. Resta a legião dos párias, compreendidas pelos que não possuem gado e cujo o nível de vida se acerca de um barbarismo desolador. (SILVA, 1948, p.17-18)

O cenário de relações de dependência dos que não possuíam recursos (gado) com os que possuíam manteve-se quase inalterado ao longo de décadas, assim, houve insignificante mobilidade social. Essa ordem social prosseguiu quase intacta em função das dificuldades que a própria constituição social e geográfica impunha aos moradores. Sendo os rios as “rotas de viagens, isso apenas nos meses de inverno e as estreitas eram trilhas perigosas”, (GALLAIS, 1944. p. 85). Esses eram os únicos meios de acesso aos distantes povoados.

Salienta-se que a manutenção dessa estrutura social decorria de o fator do sertanejo adquirir ou não posse de gado (rebanho), produzir o próprio alimento ou ter sua criação para seu sustento ou comércio/troca. Por isso, dependia menos da propriedade privada da terra, uma vez que a criação dos rebanhos ocorria em campos abertos, como os de Pau D’arco, estudados por Moreira Neto (1960). Em função disso, estruturou-se uma relação de trabalho de dependência, nesse ínterim: os que não possuíam gado/rebanho tornaram-se, segundo Silva (1948), “agregados, que são propriamente os peões”.

Esses peões viviam em pequenas porções de terra de outrem e o “pagamento dos seus trabalhos efetuava-se pelo sistema da ‘sorte’, termo perfeitamente adequado, pois significa a percentagem que lhes cabe dentre as crias de que cuidam, apartadas pelo dono um ano após o nascimento” (SILVA, 1948, p. 18).

Nas áreas em expansão, onde transcorriam as relações sociais, de comércio e de trocas envolvendo as populações, isso é, aqueles que habitavam tal território compunha-se:

Essencialmente expansão de uma rede de trocas e de comércio, de que quase sempre o dinheiro está ausente, sendo mera referência nominal arbitrada por quem tem o poder pessoal e o controle dos recursos materiais na sua relação com os que explora, índios ou camponeses. O mercado opera, através dos comerciantes dos povoados, com critérios monopolísticos, mediados quase

sempre por violentas relações de dominação pessoal, tanto na comercialização dos produtos quanto nas relações de trabalho (sendo aí característica a peonagem ou escravidão por dívida), (MARTINS, 1996, p.31-32)

As relações sociais nas áreas de expansão ou de fronteiras, consideradas como “violentas” e de “dominação”, nomeadas de “peonagem”, são relações características de lugares habitados por grupos étnicos variados. Onde, parte do convívio entre os atores sociais presentes nesses territórios era através de relações de exploração, quase sempre do mais forte sobre o “outro”.

O comércio e a troca nas áreas de fronteiras baseavam-se em uma conformação de poder dos que tinham posse dos meios produtivos, leia-se aí - terra e gado - sobre aqueles que não possuíam esses recursos. Nesse contexto, as populações indígenas, quando não empurradas para áreas mais distantes dos locais de criação de rebanho, eram também vítimas de relações comerciais exploratórias.

Tal dinâmica de relações promoveu um genocídio indígena:

O processo de povoação que, com rapidez e intensidade dramática, incidiu sobre a sub-tribo Kayapó de Pau D’arco, terminando por extingui-la totalmente (dos 2.500 índios relacionados em 1902 pelo fundador da missão restavam, em 1940, segundo Niemuendajú, duas ou três dezenas; o autor no curso da pesquisa realizada em 1957 conseguiu localizar uma única sobrevivente Irã-amráre, vivendo entre os Górotire) (MOREIRA NETO, 1960, p.77)

O impacto da “pacificação” em determinados agrupamentos indígenas foi perverso, conforme demonstra Moreira Neto, com a presença cada vez mais intensa de migrantes e o surgimento de novos povoados, dando combustível aos conflitos interétnicos. Apenas da virada do século passado aos anos seguintes que o crescimento demográfico indígena foi retomado, segundo o antropólogo Turner (1992), que defende que mesmo com as relações interétnicas, povos como os Kayapó conseguiram manter sua cultura e estender suas zonas de contato.

Figura 4: Sertanejos conduzindo um “carro de boi”, primeira década do século a XX.



Fonte: Arquivo da Província Dominicana Belo Horizonte, 2017.

A acomodação de sitiante e depois de fazendas que estavam localizadas da extremidade da margem do rio Araguaia, do lado paraense, até as margens do rio Xingu, colaborou na formação geográfica territorial do que hoje se denomina Sul do Pará.

Contribuiu para essa territorialização a descoberta das áreas de extração do látex, que atraiu “centenas de aventureiros que, atraídos pelo caucho, afluíam de todos os recantos do Brasil [...], entregavam-se em Conceição a todos os vícios, antes de penetrarem no ‘inferno verde’” (AUDRIN, 1947. p. 87). O etilismo, a embriaguez, mencionada por Audrin, era um dos principais adversários dos religiosos:

Não é que Conceição se tenha transformado em paraíso terrestre e que ali fosse desconhecida as consequências do pecado original. A cachaça tinha os seus fervorosos adeptos e embriaguez aparecia com todo o seu cortejo de vícios. (GALLAIS, 1942, p. 213 – 214)

A exploração do caucho e a criação de gado, segundo Velho (1972), constituíram-se como primeira “frente de expansão” na fronteira do Araguaia paraense. Em Martins (1996, p.27), o termo frente de expansão “expressa a concepção de ocupação do espaço de quem tem como referência as populações indígenas”, assim, no momento em que surgem os criadores de rebanho, as relações entre os grupos étnicos em situação de fronteira passam a ser marcadas pela violência, em função da “alteridade”⁴⁵

⁴⁵ Segundo Martins, por ser palco de conflitos de múltiplos agentes sociais a “fronteira lugar de alteridade” (1996, p. 27). Para o autor, **alteridade** é o limite entre o “Eu” e o “Outro”, sendo que a fronteira é lugar privilegiado

[...] diante da fronteira demográfica, da fronteira da “civilização”, estão as populações indígenas, sobre cujos territórios avança a frente de expansão. Entre a fronteira demográfica e a fronteira econômica está a **frente de expansão**, isto é, a frente da população não incluída na fronteira econômica. Atrás da linha da fronteira econômica está a frente pioneira, dominada não só pelos agentes da civilização, mas, nela, pelos agentes da modernização, sobretudo econômica, agentes da economia capitalista (mais do que que simplesmente agentes da economia de mercado), da mentalidade inovadora, urbana e empreendedora. Digo que se trata de uma primeira datação histórica porque cada uma dessas faixas está ocupada por populações que, ou estão no limite da História, como é o caso das populações indígenas; ou estão inseridas diversamente na História, como é o caso dos não índios, sejam eles camponeses, peões ou empresários, (MARTINS, 1996, p.30, grifo nosso)

O recorte temporal deste estudo não pretende analisar a segunda categoria utilizada por Martins, ou seja, a “frente pioneira”, pois trata-se de um segundo momento da composição migratória demográfica e empresarial da região, sendo mais caracterizada e evidente de meados do século XX, em diante. Todavia, interessam aqui as relações sociais e os atores sociais característicos desse momento histórico.

Sabe-se que a questão da terra era uma temática recorrente nessas relações, inclusive como parte da motivação dos conflitos já apresentados, pois a “frente pioneira” também se desenrolava em uma “frente econômica” ou “fronteira econômica”. Para tanto, a posse da terra a fim de desenvolvimento de projetos de exploração das matas, e atividades agropastoris, envolvia aqueles historicamente limitados da participação política ou apagados da narrativa oficial que Martins os delega como atores sociais do lado de fora a “margem da história”, ou seja, “indígenas”, “camponeses” e “peões”.

Outro fator relevante para o alargamento das relações, assim como das fronteiras no “Araguaia Paraense”⁴⁶ foi a criação, em 1911, da diocese de Conceição do Araguaia; “ad

dessas marcações que se delineiam por um processo de rotulagem e de diferenciação, “refiro-me [...] à liminaridade própria dessa situação, a um modo de viver no limite, na fronteira, e às ambiguidades que dela decorrem, (1996, p.12, grifo nosso).

⁴⁶ A nova conformação territorial da parte sudeste do estado do Pará, o que hoje se denomina de Sul do Pará, ganhou contornos geográfico/administrativo graças à criação da Prelazia de Conceição do Araguaia que trazia os limites do novo território. Audrin menciona que “o território eclesiástico vinham determinados da forma seguinte: - ao Sul: o Rio Tapirapé, das suas cabeceiras até sua confluência com o Araguaia; - ao Nascente: o Rio Araguaia, da barra do Tapirapé até a vila de São João do Araguaia (outrora São João das Duas Barras\ ponto de encontro do Araguaia e Tocantins; - ao Norte: o pequeno trecho do Tocantins até a foz do Rio Itacaiúnas, junto à vila de Marabá; e daí, uma linha imaginária de Marabá à vila de Altamira, do Rio Xingú; - ao Poente: o Rio Xingú, de Altamira até a foz do Rio Fresco; o curso do Rio Fresco até suas cabeceiras; e enfim, uma linha imaginária correndo destas até as cabeceiras do Rio Tapirapé. A nova Prelazia ficava limitada: ao Sul, pelo Bispado de Cuiabá; ao Leste, pelo então Bispado de Goiás; ao Norte, pelo Arcebisado de Belém do Pará; ao Oeste, pela Prelazia de Santarém” (1947, p.101)

*perpetuam res memoriam*⁴⁷”, ato administrativo românico levado a cargo pelo Papa Pio X, por meio da Bula Papal de 18 de abril de 1911⁴⁸.

Dessa forma, a fundação da Diocese de Conceição foi atendida em função de um pedido de:

Don Santino da Silva Coutinho, Arcebispo de Belém, sob cuja jurisdição eclesiástica estavam todas essas longínquas regiões, criou a Prelazia de Nossa Senhora da Conceição do Araguaia, dando como limites o Araguaia, o Rio Itacayuna, o Rio Xingú, o Rio Fresco, o Tapirapé, escolhendo a 26 de agosto de 1912 o superior da catequese, o Rmo Domingos Carrerot, que a 10 de outubro do mesmo anno foi sagrado Bispo de Unanopolis. O novo prelado chegou a prelazia, a 6 de fevereiro de 1913. (RCC. Nº 1. Ano.1. 1922. p. 03)

Com isso, supre-se a necessidade do Arcebispo de Belém, autor da solicitude de “abarcар” um imenso território habitado por grupos indígenas diversos, pois, com base nas estratégias dos próprios religiosos, os agrupamentos indígenas necessitavam serem “salvos” segundo os paradigmas da tradição “Romanos Pontífices”.

A finalidade da criação da nova prelazia era a propagação da fé cristã, que para seus idealizadores tinha como objetivo a “salvação das almas” dos futuros fiéis católicos: os indígenas. Assim foi lançada a pedra de fundação da nova “província eclesiástica”. Outra meta a ser alcançada pela Santa Sé era o auxílio à Arquidiocese de Belém, que, devido às grandes distâncias, permanecia isolada das almas dessas partes do Pará.

Então, para que se desempenhasse eficientemente o ministério cristão, em abril de 1911, criou-se “*Ad universas orbis Ecclesias*”, que significa: “para todo o conjunto da Igreja”; ajuste que, na prática, determinava aos membros católicos a responsabilidade pela construção de tal “ministério missionário católico” e traçava os limites entre as dioceses de Belém e Conceição⁴⁹.

A partir de então, a localização dos limites esquerdo do Araguaia até o Rio Xingu e o Itacaiunas teria como sede episcopal a cidade de Conceição do Araguaia.

Essa Bula dava à Conceição todas as diretrizes e prerrogativas de uma sede eclesiástica, inclusive de criação de uma catedral, assim como lhe determinava as mesmas leis e obrigações observadas pelo Concílio de Trento e o Concílio Plenário da América Latina, outrora celebrado em Roma em 1899, ao determinar que suas regulamentações deveriam fazer menção e obedecer a tais convenções.

⁴⁷ Do Latim: “Para a lembrança perpétua das coisas” (tradução nossa).

⁴⁸ DOCUMENTO: tradução em português da Bula de criação da Prelazia de Conceição do Araguaia, s/d.

⁴⁹ Com isso, mais uma vez a prática e estratégia do colonizador de dividir para conquistar. Percebe-se ainda a constante ação de divisão territorial mesmo no interior das representações de poder da Igreja que criar novas demarcações e limites para a atuação de suas ordens.

A criação da notória diocese acontece em um momento histórico poucos anos após a promulgação da República do Brasil, período de transição em que a composição do regime republicano impõe uma dinâmica jurídica diferenciada da anterior. Na imperial havia minimamente uma “aproximação” entre Igreja e Estado, enquanto que no novo quadro político as relações de poder entre Estado e o Vaticano tenderiam a se dissolver, resultando em um afastamento entre Santa Sé e o poder secular.

Todavia, nesse primeiro momento, tais relações permaneceram quase intactas, não havendo mudanças substanciais a ponto de a ação missionária evangelizadora não sofrer restrições em suas práticas de catequização.

Ademais, nas primeiras décadas do século seguinte, o XX, a presença da Diocese de Conceição do Araguaia, no marco do “Araguaia Paraense”, vai convergir com uma política estatal de povoamento orientada pela ação da SPI, e de manutenção de uma política de vigilância e exploração econômica na região, o que possibilitou, de certa forma, a integração tanto geográfica/econômica e administrativa do sudeste do Pará às outras regiões do estado, e, conseqüentemente, a outros estados da federação.

Inquestionavelmente, as articulações de frei Gil Vilanova deram origem à criação da descrita prelazia e colaboraram para vincular conexões políticos/culturais de tal maneira que a cúria direcionou ações e adequou comportamentos de pessoas de matizes e origens profusas; em vista disso, as cidades do Araguaia tornaram-se território orientado sob o signo da “diferença”.

2 O APORTE TEÓRICO-METODOLÓGICO DE BAKHTIN

A palavra é uma espécie de ponte lançada entre mim e os outros. A palavra é o território comum do locutor e do interlocutor. (BAKHTIN, 1997)

Conforme apontado anteriormente, na parte introdutória deste texto onde se apresenta o arcabouço metodológico que esta pesquisa se apoia, ao analisar o discurso religioso lança-se mão de conceitos pensados ou elaborados por Bakhtin. Dessa forma, o russo compõe o referencial teórico-metodológico⁵⁰ fundamental desta dissertação, pois sabe-se que sua construção filosófica ampara estudos linguísticos, historiográficos e de outras ciências humanas. Faz-se ainda o uso de leituras de autores filiados ou que utilizam a Análise do Discurso (AD), como por exemplo: Orlandi (1987), Borges (2013), Ferrari (2008), Neves (2009), dentre outros.

Considerando o *corpus* documental, a RCC, e consciente de que este estudo é interdisciplinar, busca-se a aproximação de teóricos do campo da antropologia, como Oliveira (1998; 2016), Lima (1995), Turner (1992) e Poutgnat e Streiff-Fenart (2011), e da história, com a leitura de Pic (2016) e Hinnebush (1975). Além desses autores, estudou-se ainda, as obras e autores, aqui chamadas de fonte secundária, que correspondem aos livros dos próprios dominicanos e de viajantes, a exemplo do que foi feito na secção anterior.

Apesar do nosso “dispositivo teórico⁵¹” interpretativo aqui se aproximar de noções conceituais do campo da linguística, não se empregou a “linguagem desta ciência”, ainda que no desenvolvimento de nossa análise se encontre o uso de seus termos, como por exemplo da “formação ideologia”, “interdiscurso” e “campos de enunciação”. Portanto, mesmo assim, “o jogo de linguagem⁵²” aqui empregado tende a se deslocar mais para o campo sócio/historiográfico ao qual pertencem enquanto “comunidade científica”.

O emprego da teoria bakhtiniana, e de outros autores da AD, como referencial para a análise do discurso religioso, se dá pelo fato de o *corpus* estudado ser uma “produção discursiva” materializada em um formato de discurso e, assim, imerso em um contexto histórico

⁵⁰ O filósofo russo Mikhail Mikhailovich Bakhtin, norteia a metodologia de análise; assim, centrou-se em duas de suas obras, a saber: *Marxismo e Filosofia da Linguagem* (2006) e *Estética e Criação Verbal* (1997), pois nelas estão contidas parte das formulações conceituais mais expressivas desse autor.

⁵¹ Orlandi esclarece que “**dispositivos interpretativos** são ferramentas interpretativas para se “desvendar” ou clarear a opacidade do texto” (2016. p. 25).

⁵² Cf. KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 1-53; p. 132-186.

próprio das relações sociais de grupos, ou seja, relações variadas e complexas, e por isso, “relações dialógicas” (FARACO, 2009, p.62).

Afinal, os discursos são formados por enunciados característicos das “condições econômicas que associam um novo elemento da realidade ao horizonte social, [...], e são as mesmas forças que criam as formas da comunicação ideológica (cognitiva, artística, religiosa, etc.)”, (BAKHTIN, 2006. p. 45).

Bakhtin é, portanto, o referencial teórico chave neste estudo. No presente tópico serão desenvolvidos os conceitos que foram utilizados como fundamento para a constituição da pesquisa. A ideia é aproximar-se de noções básicas do autor russo, de suas elaborações teóricas, e dizer como elas poderão se tornar suporte para a análise do *corpus* desta pesquisa. Para tanto, esse trabalho tem como fonte os pressupostos teóricos/filosóficos das obras bakhtinianas: *Marxismo e Filosofia da Linguagem* (2006) e *Estética e Criação Verbal* (1997); onde estão contidas as formulações conceituais pertinentes a este estudo.

A seguir, tem-se algumas noções conceituais bakhtinianas sobre seus estudos da língua enquanto “pluridiscursividade”, (FARACO, 2009, p. 83).

Entende-se que os estudos filosóficos/linguísticos forjados pelos ideais bakhtinianos são oportunos para se depreender as nuances que o discurso coloca em funcionamento no interior de uma dada “esfera discursiva”. Dessa forma, serão abordados, doravante, os pressupostos selecionados que melhor respondem às peculiaridades do “objeto” desse estudo. As categorias que serão trabalhadas fazem referência ao “dialogismo”⁵³ de Bakhtin (1997), que trata da relação que cada enunciado tem com outros enunciados já ditos anteriormente, pois todo enunciado é relacional.

Segundo o autor:

É inteiramente válido para o todo do enunciado e para a relação que ele estabelece. Não podemos compreendê-lo do exterior. A própria compreensão é de natureza dialógica num sistema dialógico, cujo sistema global ela modifica. Compreender é, necessariamente tornar-se o terceiro num diálogo [...], mas a posição dialógica deste terceiro é uma posição muito específica. O enunciado sempre tem um destinatário (com características variáveis, ele pode ser mais ou menos próximo, concreto, percebido com maior ou menor consciência). [...], este destinatário é o segundo (mais uma vez, não no sentido aritmético) (Bakhtin, 1997, p. 355 - 356)

Sobre essa dinâmica da enunciação que diz respeito à relação entre locutor e interlocutor, Bakhtin a considera como atos de “compreensão responsiva”, uma ação ativa que

⁵³ (BAKHTIN, 1997, p. 355-356)

envolve os participantes da comunicação; para ele, o ato de enunciar é uma resposta, portanto, a compreensão é essencialmente não passiva. Enunciar é dar uma resposta, é um signo formulado para responder a outros signos.

A esse processo, próprio das relações de classes, Bakhtin (2006) teoriza que uma “ação ativa” ocorre sempre durante a interação/comunicação quando se está diante do dito do “outro”, ou ao elaborar respostas às outras enunciações.

Outra construção filosófica bakhtiniana adequada à análise deste estudo diz respeito à noção de “discurso”. Para ele, essa materialidade verbal tem formação no contraditório, no desencadeamento da formação da ideologia moldada no cotidiano do “discurso interior e exterior”,

Toda a sua atividade mental, o que se pode chamar o “fundo perceptivo”, é mediatizado para ele pelo discurso interior e é por aí que se opera a junção com o discurso apreendido do exterior. **A palavra vai à palavra.** É no quadro do discurso interior que se efetua a apreensão da enunciação de outrem, sua compreensão e sua apreciação, (BAKHTIN, 2006, p.151 Grifo nosso)

Nesses termos, a formação ideológica possui vínculo com a estrutura psíquica. Todavia, Bakhtin esclarece que o fator psíquico antes foi internalizado pelo social. Vive-se em permanente rede de relações, sejam elas as mais diversas possíveis. Nesse “jogo”, nesse exercício das relações sociais plurais, a palavra é internalizada ganhando força de sentido. Então, dada a dinamicidade dos acontecimentos, ocorre o “esquecimento” das origens de tais palavras e essas passam a formar o “quadro mental” de representação que cada um possui.

Com isso, Bakhtin está argumentando que a palavra e a nossa formação discursiva não nascem espontaneamente de nossa mente. Mas, é sim o resultado, antes de tudo, de relações dialógicas de interação social no solo da historicidade e da materialidade dos acontecimentos concretos.

Ao argumentar, por exemplo, que “a palavra vai a palavra”, Bakhtin defende que todo discurso se formula na relação com outro discurso, que, por sua vez, já se encontra na cadeia discursiva. “Pois o signo interior por excelência é a palavra. O discurso interior” (2006, p. 64). Por isso, a palavra vai a palavra sempre na dinâmica da relação dialógica. A formação do discurso não está nem no sistema enquanto pura estrutura, nem no psíquico dos indivíduos. Mas sim nas relações sociais, e, é nela que ocorre a disputa dos sentidos.

Os tipos de discursos estão associados às formas de comunicação que, por sua vez, se vinculam a campos específicos da atividade humana. Em o “discurso de outrem” (2006, p. 147), o linguista/filósofo apresenta alguns conceitos de sua teoria no que se refere ao discurso.

Acreditamos que um fenômeno assim altamente produtivo, “nodal” mesmo, é o do discurso citado, isto é, os esquemas lingüísticos (discurso direto, discurso indireto, discurso indireto livre), as modificações desses esquemas e as variantes dessas modificações que encontramos na língua, e que servem para a transmissão das enunciações de outrem e para a integração dessas enunciações, enquanto enunciações de outrem (BAKHTIN, 2006, p. 145)

Sobre a noção de discurso, Bakhtin focaliza o termo “discurso citado”, que tem relação com outras palavras que sempre permeiam o discurso de cada falante. Devido a isso, o autor russo considera que essa noção nada mais é do que “o discurso no discurso, a enunciação na enunciação. Mas é, ao mesmo tempo, um discurso sobre o discurso, uma enunciação sobre a enunciação” (2006, p. 147), formulados a partir de temas engendrados dentro de tramas lingüísticas contextualizadas.

No que se refere à relação entre linguagem, formação da consciência, ideologia e discurso, Fiorin⁵⁴ (1998) especifica:

Bakhtin diz que a “consciência constitui um fato sociológico”, pois a realidade da consciência é a linguagem. [...] . Sem a linguagem não se pode falar em psiquismo humano, mas somente em processo fisiológico ou processo do sistema nervoso, pois o que define o conteúdo da consciência são fatores sociais, que determinam a vida concreta dos indivíduos nas condições do meio social. O discurso não é, pois, a expressão da consciência, mas, a consciência é formada pelo conjunto dos discursos interiorizados pelo indivíduo ao longo de sua vida. (FIORIN, 1998, p. 35)

Ressalta-se como características do discurso o fato de ele ser articulado para fins específicos, idealizado por interesse de grupo, jamais aleatório. Sendo assim, se caracteriza pela função e pelo objetivo, o que pressupõe, portanto, que ele se orienta por uma ideologia⁵⁵ que, segundo Orlandi⁵⁶, “são interpretações distintas sobre um mesmo objeto. São as interpretações que são dadas as realidades historicamente construídas, as relações imaginárias que cada sujeito dá a sua existência” (ORLANDI, 2014)

⁵⁴ FIORIN, José Luiz. **Linguagem e ideologia**. Série Princípios. Editora Ática. São Paulo. 1998.

⁵⁵ Não obstante, “todo produto da ideologia leva consigo o selo de individualidade do seu ou dos seus criadores, mas este próprio selo é tão social quanto todas as outras particularidades ideológicas” (BAKHTIN, 2006. p.58), já para Marx, a ideologia como “falseamento da realidade” é uma construção das classes, sejam elas os “proprietários da propriedade privada” ou os “proletários”, (2007. p.80). Todavia, o russo demarca que o signo individual tem vinculação com o social, ou seja, ele é modelado pela interação; há, portanto, uma estreita ligação entre língua e ideologia, sendo que essas correspondências são inter-relações recíprocas, orientadas, é verdade, mas sem excluir uma contra-ação permanente.

⁵⁶ ORLANDI, Eni Puccinelli. “**Sentidos em Fuga**”. (Palestra). FAPEMING – APQ 00245 12, 2014.

Tendo uma concepção da linguística, assim como da ideologia, considerando seus papéis fundamentais na formação da linguagem, assim como na formação da consciência e da ideologia, Bakhtin expõe que há ideologia não apenas nas grandes estruturas, a exemplo do Estado ou nas instituições. Há, de fato, ideologias hegemônicas, mas elas são atravessadas por ideologias do cotidiano que afetam as “esferas de atividade humana” em suas especificidades de relações. Bakhtin não concebe a existência de uma única ideologia agindo na formação da consciência de todos.

Não é demais repetir que Bakhtin caracteriza a natureza do discurso como concebido dentro de uma situação concreta, o que equivale dizer que ela seja ideologicamente construída em razão de acontecimentos ocorridos em uma dada convivência histórica.

Em relação ao discurso e seu funcionamento, Orlandi aponta que em análise do discurso “entender o funcionamento do texto⁵⁷” (2006. p.23) é um dos passos a ser dado pelo analista para se chegar a interpretação daquilo que está sendo analisado, isto é, o texto.

A unidade da análise do discurso é o texto. E o texto é uma unidade significativa. Para ser texto é preciso ter textualidade. A textualidade por sua vez é a função de relação do texto consigo mesmo e com a exterioridade. Pensando não a função do texto mais seu funcionamento. Não palavras que significam, mas o texto, quando uma palavra significa ela tem textualidade, ou seja, porque sua interpretação deriva de um discurso que a sustente, que a provê de realidade significativa. Exemplo “O” no banheiro masculino e “A” no feminino, não é a letra ou a palavra, mas as condições de produção de uma textualidade. (ORLANDI, 2006. p. 21)

O sentido é a textualidade do discurso e esse como materialidade só ganha significância mediante a interpretação que lhe é atribuída. Essa interpretação se opera e se torna possível dentro de um contexto concreto específico, assim, o signo linguístico é ao mesmo tempo linguístico e histórico. Orlandi (2006, p.21), afirma que ele (o signo) não é apenas um conjunto de enunciados portador de uma significação, é, antes disso, um processo que se desenvolve de múltiplas formas de acordo com determinadas situações sociais.

Sabe-se que a elaboração escrita ou não escrita (texto) a ser analisado em AD é denominada por Orlandi (2006) como “objeto discursivo”. Explica a pesquisadora que todo “objeto discursivo” possui sua temporalidade, de forma que é conhecido que tal produção é resultante de um dado momento da história e, por isso, constitui-se de uma historicidade.

⁵⁷ORLANDI, Eni Puccinelli. Lagassi, Rodrigues. **Análise do discurso**. Introdução a ciência da linguagem discurso e textualidade. Campinas. Pontes: 2006.

De acordo com a noção exposta acima, a linguagem serve para fins específicos, pois ela possui rastros de acomodações ideológicas. E, portanto, um dos passos na compreensão do “objeto discursivo” (aqui diz respeito ao texto religioso) é o entendimento do seu funcionamento, a interpretação sobre sua materialidade textual e sobre as sinuosidades apresentadas por esse mesmo discurso.

Retornando à linha teórica de Bakhtin, o filósofo argumenta que “a palavra é o fenômeno ideológico por excelência” (2006, p. 34). Da mesma forma, diz que “a palavra é o modo mais puro e sensível de relação social”. Para ele, os processos constitutivos da linguagem se explicam dentro do sistema linguístico a partir de três “esferas da realidade”: física, fisiológica, psicológica, (2006, p. 69). Depois disso, Bakhtin continua sua teorização expondo duas teorias linguísticas diametralmente opostas, a saber: “o subjetivismo idealista e o objetivismo abstrato” (2006, p. 70).

O “subjetivismo idealista” entende a língua como construção evolutiva e permanente, pautada em uma relação de acertos e erros historicamente concebidos; sendo assim, resultante do psiquismo individual. Enquanto que o “objetivismo abstrato” compreende a língua como um sistema duro, submetido às normas e leis linguísticas próprias. A formulação linguística formulada por Bakhtin contrapõe tanto o “objetivismo abstrato” como o “subjetivismo idealista”, uma das bases de sua teoria são as relações sociais.

Bakhtin crítica a noção de língua quando essa é entendida como “convencional e arbitrária” (2006, p.84), noção advinda da vertente estruturalista que se originou das formulações teórico-linguísticas de Ferdinand Saussure⁵⁸, a quem Bakhtin acusa de ser o representante primeiro do objetivismo abstrato. A crítica do russo ao “Curso de Linguística Geral” consiste no fato de que essa teoria tenta separar “aquilo que é social” - a língua - “daquilo que é individual” - a fala.

Bakhtin não compartilha da ideia de que o sistema linguístico seja formado externamente à consciência do indivíduo. Para ele, a linguagem é um sistema de signos social e histórico (BAKHTIN, 2006), por meio da qual os falantes (os atores sociais) dão sentido ao mundo e a sua realidade. Pois, só assim se pode dar condições para a interpretação dos contextos culturais em que se vive.

⁵⁸ De fato, a elaboração linguística e filosófica de Saussure se encontra entre as mais referendadas quanto a construção da linguística enquanto ciência, sua teoria da Semiologia lançou as bases para a edificação do “estruturalismo”. Não se pretende neste texto diminuir sua relevância enquanto pensador. A intenção é apenas comparar brevemente noções metodológicas-teóricas concebidas por Bakhtin diante das de Saussure.

Outra formulação filosófica de Bakhtin na esfera da linguística, pertinente a esse estudo, concerne à noção de “signo ideológico”. O linguista diz que qualquer instrumento ou objeto, produto do consumo, pode se tornar signo ideológico, desde que submetido a um processo histórico, representando não mais o objeto em si, mas algo que vai além da sua funcionalidade. Ele cita como exemplo o “pão e o vinho” que se tornaram signos religiosos. Da mesma forma ele menciona o caso da “foice e do martelo” que, usados na bandeira do partido comunista, adquirem status de signo ideológico.

Os signos também são objetos naturais, específicos e, como vimos, todo produto natural, tecnológico ou de consumo pode torna-se signo e adquire, assim, um sentido que ultrapasse suas próprias particularidades. O signo não existe apenas como parte de uma realidade; ele também reflete e refrata uma outra. Ele pode distorcer essa realidade, ser-lhe fiel, ou apreendê-la de um ponto de vista específico, etc. Todo signo está sujeito aos critérios de avaliação ideológica (isto é: se é verdadeiro, falso, correto, justificado, bom, etc.). O domínio do ideológico coincide com o domínio dos signos: são mutualmente correspondentes. Ali onde o signo se encontra, encontra-se também o ideológico. Tudo que é ideológico possui um valor semiótico. (BAKHTIN, op. cit. p.30)

A língua adentra o campo ideológico no momento que ela passa a representar o objeto para além do mero instrumento, transformando-o em signo. A linha tênue que separa o “instrumento/objeto” do signo é o seu uso ideológico concebido, segundo denomina Bakhtin, “campo de criatividade ideológica”, momento da refração da realidade, isto é, o *locus* social onde a utilização da ideologia adquire sentido e uso a partir do interesse de um dado grupo social, que assim o faz de acordo com seus fins específicos.

Cada signo ideológico é não apenas um reflexo, uma sombra da realidade, mas também um fragmento material dessa realidade. Todo fenômeno que funciona como signo ideológico tem uma encarnação material seja como som, como massa física, como cor, como movimento do corpo ou como outra coisa qualquer. Nesse sentido, a realidade do signo é totalmente objetiva [...] , um signo é um fenômeno do mundo exterior o próprio signo e todos os seus efeitos (todas as ações, reações e novos signos que ele gera no meio social circundante) aparecem na experiência exterior. (BAKHTIN, op. cit. p.31)

Assim, para compreender o sentido do signo faz-se necessário compreender sua cadeia ideológica. Pois os signos se formam a partir da relação com outros signos e engendrando novos signos. Eles se revelam norteados pela interação da consciência individual dos atores sociais ao se relacionarem com outros indivíduos. O signo ideológico constitui uma discursividade, de outro modo, são palavras que constituem enunciados, compostos por valores que são disputados

por uma comunidade linguística. “O signo é um palco onde são traçadas batalhas” (BAKHTIN, 2006) de sentidos pelas classes sociais.

Consequentemente, em todo signo ideológico confrontam-se índices de valor contraditórios. O signo se torna a arena onde se desenvolve a luta de classes. Esta plurivalência social do signo ideológico é um traço da maior importância. Na verdade, é este entrecruzamento dos índices de valor que torna o signo vivo e móvel, capaz de evoluir. O signo, se subtraído às tensões da luta social, se posto à margem da luta de classes, irá infalivelmente debilitar-se, degenerará em alegoria, tornar-se-á objeto de estudo dos filólogos e não será mais um instrumento racional e vivo para a sociedade. (BAKHTIN, 2006, p.45-46)

Outra característica do signo ideológico em Bakhtin é seu caráter de dupla face. Segundo o autor, “todo signo ideológico vivo tem, como Jano, duas faces. Toda crítica viva pode tornar-se elogio, toda verdade viva não pode deixar de parecer para alguns a maior das mentiras” (2006, p. 46). É típica a composição dialética na sua dinâmica de significação, a contradição e a disputa são condições para que o signo permaneça ativo, vivo. Fora dessa condição ele torna-se obsoleto, e, por conseguinte, morre.

O tema está indissociavelmente ligado ao signo ideológico. Os dois sofrem influência das mesmas forças que lhes concebem existência. Ambos se fazem “presente na palavra que se reflete na língua”, (2006, p. 45). Assim, em última análise, baliza-se que a composição do signo ideológico engendra materialidade a partir de uma historicidade em uma realidade social. Para esse teórico, o discurso é ideológico enquanto manifestação da linguagem que pode ser verbal ou não verbal. Conformando um conjunto de enunciados ou simplesmente uma palavra, é algo que pode ser interpretado, que pode dar sentido.

A noção de realidade para cada indivíduo está associada às acomodações dos fenômenos ideológicos, que são a realidade concreta dos signos sociais. Dessa forma, o modo de se manifestar no mundo orientado pela consciência possui relação com as condições materiais de existência e com as maneiras como ocorrem as interações sociais.

Como já foi dito, sobre a materialidade do discurso, o signo também possui relação com a temporalidade a partir do seu uso social, ele poder ter o sentido cambiado dependendo do tempo histórico.

A língua, enquanto sistema de comunicação e interação nas sociedades, possui suas marcações temporais (BAKHTIN, 2006). A primeira marcação é a da fala, o “momento concreto” em que ocorre a necessidade da utilização da fala, enquanto “atos individuais” (2006,

p. 83). Para, logo em seguida, vir a marcação da significação, momento em que os signos ganham sentido, ou seja, superam a condição de um mero sinal gráfico.⁵⁹

Pode-se relacionar a formação do signo ideológico a partir do seguinte ideograma:

Figura 5: Ideograma



Para que se constitua o signo ideológico é necessário que haja disputa no solo das lutas de classe, o que pressupõe que isso se dá em dado momento histórico, bem como sob influência da construção de valores socialmente concebidos e num processo dinâmico “de refração e de deformação do ser”. (BAKHTIN, 2006, p. 46). Noutros termos, signos ideológicos possuem prazo de validade, pois podem perder o seu valor a depender da própria dinâmica social e histórica da disputa por poder.

⁵⁹Para Bakhtin, a diferença entre sinal e signo é que o primeiro tem conteúdo imutável, assim, não pode ser substituído, nem refletir, nem refratar nada, é apenas um instrumento técnico que designa um objeto específico. Já o signo é mais amplo e absorve o sinal, sendo possível sua compreensão em um contexto de relações entre os sujeitos. (2006, p.96)

Destarte, o signo é a materialidade física e social do discurso que, por sua vez, tem como unidade básica material o texto, e esse, por não ser neutro, ancora-se em uma ideologia de grupo. Pois “os tipos de discursos estão associados às formas de comunicação, que por sua vez se vinculam a um campo da atividade humana” (2006, p. 43). O campo de atividade humana é o local onde são produzidos os discursos e recebem por Bakhtin o nome de “campos de comunicação”⁶⁰ ou “esferas comunicacionais” (2006, p. 69).

Em conformidade com o pensamento bakhtiniano, os signos ideológicos comportam os valores, bem como espelham e constituem os sujeitos que os utilizam. Os signos ideológicos têm como característica a coexistência com o círculo cultural e histórico, assim como o molda e são moldados por ele. É nesse círculo cultural/social que são idealizados e “acomodados” os signos, na ideologia e na consciência, adquirindo significação no solo das esferas comunicativas, que é a via por onde tais signos transitam.

A ideologia não pode derivar da consciência, como pretendem o idealismo e o positivismo psicologista. A consciência adquire forma e existência nos signos criados por um grupo organizado no curso de suas relações sociais. Os signos são o alimento da consciência individual, a matéria de seu desenvolvimento, e ela reflete sua lógica e suas leis. A lógica da consciência é a lógica da comunicação ideológica, da interação semiótica de um grupo social. Se privarmos a consciência de seu conteúdo semiótico e ideológico, não sobra nada. A imagem, a palavra, o gesto significante, etc. constituem seu único abrigo. Fora desse material, há apenas o simples ato fisiológico, não esclarecido pela consciência, desprovido do sentido que os signos lhe conferem. (BAKHTIN, 2006, p.34)

Para compreender o signo linguístico em Bakhtin, é necessário entender que ele se forma fundado na relação de interesses entre grupos e com base na tríplice estrutura: “ideologia – consciência – linguagem”. Na dinâmica da constituição dialética do signo ideológico, a palavra é compreendida como o “palco” de permanente disputa com intuito de imprimir essa ou aquela significação. A partir dessa observação pode-se depreender que a palavra é em si um “signo neutro”, pois não possui valor semântico, sendo na verdade uma “arena onde ocorre a disputa de sentidos” (BAKHTIN, 2006. p. 35).

Bakhtin assinala que os enunciados são o elo pelos quais a interação se torna possível. Denota, ainda, que o enunciado é a representação de uma dada realidade que, ao mesmo tempo que retrata a realidade, nela se refrata, portanto, a resignifica.

⁶⁰ Para o autor russo os “Esferas Comunicacionais” ou “Campos de Produção de Discurso”, onde se vinculam a fala e a língua, se relacionam com as três dimensões da realidade - física, fisiológica e psicológica (BAKHTIN, op. cit. p.69)

A exemplo do “signo”, os enunciados circulam sempre dentro de determinadas “esferas comunicacionais”. Nelas são forjados inúmeros enunciados, cada um com sua especificidade e sua constituição de gênero. A título exemplificativo pode-se citar a esfera midiática, religiosa, jurídica, educacional, etc.

Cada uma com qualidades específicas e buscando constituir uma linguagem própria, mas que sempre possui relação com outras esferas, embora isso encontre dificuldades para se efetivar, haja vista que existe contrarreação por parte das outras forças. O que leva a uma contínua correlação entre imposição e reação relativa aos campos de produção de enunciados.

De certo, esferas comunicativas diferentes irão produzir enunciados diferentes. E é daí que se originam os “gêneros discursivos” que são os dizeres possíveis conforme cada esfera.

O enunciado reflete as condições específicas e as finalidades de cada uma dessas esferas, não só por seu conteúdo (temático) e por seu estilo verbal, ou seja, pela seleção operada nos recursos da língua — recursos lexicais, fraseológicos e gramaticais —, mas também, e sobretudo, por sua construção composicional. Estes três elementos (conteúdo temático, estilo e construção composicional) fundem-se indissolivelmente no todo do enunciado, e todos eles são marcados pela especificidade de uma esfera de comunicação. Qualquer enunciado considerado isoladamente é, claro, individual, mas cada esfera de utilização da língua elabora seus tipos relativamente estáveis de enunciados, sendo isso que denominamos gêneros do discurso” (BAKHTIN, 1997.p.278)

Dessa maneira, a enunciação se relaciona com o dinamismo da própria linguagem. Assim, pode ser vista como um processo interacional que ocorre dentro de uma teia discursiva (a comunicacional verbal) a partir de um diálogo entre interlocutores. Os gêneros discursivos compõem-se de uma interminável fonte de produção de enunciação, pois eles se constituem em função das práticas sociais da “atividade humana” que parece se estender até a infinidade de possibilidades, elevando também ao mesmo nível a elaboração dos tipos de enunciados.

Em Bakhtin, a língua é concebida a partir das situações concretas de sua utilização, ou seja, é concebida a partir da fala, de enunciados, e do conteúdo dos dizeres (no plural pois para o filósofo jamais há um único dizer. Todo dizer contém em si outros dizeres já ditos antes).

Outra categoria oportuna a este estudo diz respeito ao fenômeno da “refração”, condição de representação de mundo, como expõe a teoria bakhtiniana. Estudar o discurso pelo viés ideológico, implica em entender o processo de significação da palavra.

Toda refração ideológica do ser em processo de formação, seja qual for a natureza de seu material significante, é acompanhado de uma refração ideológica verbal, como fenômeno obrigatoriamente concomitante. A palavra

está presente em todos os atos de compreensão e em todos os atos de interpretação. Todas as propriedades da palavra que acabamos de examinar – sua pureza semiótica, sua neutralidade ideológica, sua implicação na comunicação humana ordinária, sua possibilidade de interiorização e, finalmente, sua presença obrigatória, como fenômeno acompanhante, em todo ato consciente – todas essas propriedades fazem dela o objeto fundamental do estudo das ideologias. As leis da refração ideológica da existência em signos e em consciência, suas formas e seus mecanismos, devem ser estudados, antes de mais nada, a partir desse material que é a palavra (2006. p.36-37)

Onde se materializa toda a potencialização de possibilidades de significação. A palavra, como foi exposto acima, comporta qualquer valor simbólico, qualquer valor social ou ideológico. Ela, por ser neutra, é social, assim foi e é historicamente disputada pelos sujeitos norteados pelos seus interesses. Nesse processo, ela reflete os próprios sujeitos que a utiliza (representa seu mundo) ao passo que se refrata permanentemente em função dessa utilização. Ela é a base da comunicação humana, concebida sobre um terreno interior e exterior à consciência humana.

O processo comunicacional e a produção de enunciações envolvem sujeitos. Todavia, nem sempre apenas “passivo” ou outro “ativo”. Os sujeitos são implicados nesse procedimento de comunicação. Bakhtin argumenta não haver durante a comunicação apenas aquele que fala – o “locutor” - e aquele que escuta – o “ouvinte” – mas:

De fato, o ouvinte que recebe e compreende a significação (linguística) de um discurso adota simultaneamente, para com este discurso, **uma atitude responsiva ativa**: ele concorda ou discorda (total ou parcialmente), completa, adapta, apronta-se para executar, etc., e esta atitude do ouvinte está em elaboração constante durante todo o processo de audição e de compreensão desde o início do discurso, às vezes já nas primeiras palavras emitidas pelo locutor. A compreensão de uma fala viva, de um enunciado vivo é sempre acompanhada de uma atitude responsiva ativa (conquanto o grau dessa atividade seja muito variável); toda compreensão é prenhe de resposta e, de uma forma ou de outra, forçosamente a produz: o ouvinte torna-se o locutor. (2006, p.291. Grifo nosso)

A “atitude responsiva ativa”, da qual Bakhtin se refere, se deve ao fato de que todo discurso proferido, no caso da RCC – a palavra escrita – tem um destinatário. Se dirige a um leitor, que, por sua vez, não é passivo diante do discurso impresso na revista. Tais leitores, ao se depararem com o texto, assumem posições, e, portanto, uma “atitude responsiva ativa”. Ele pode concordar ou discordar, total ou parcialmente, de tal discurso.

O todo do enunciado já não é uma unidade da língua (nem uma unidade do “fluxo verbal” ou da “cadeia discursiva”), é uma unidade da comunicação

verbal que não possui uma significação, mas um sentido (um sentido total relacionado com um valor: a verdade, a beleza, etc.; que implica uma compreensão responsiva, comporta um juízo de valor). A compreensão responsiva de um todo verbal é sempre dialógica. (BAKHTIN, 1997, p.355)

As palavras em si não “possuem uma significação”, é o ouvinte nas suas relações dialógicas, sejam elas quais forem e em que circunstâncias o enunciador se encontre, que o mesmo passa a dar valor aos signos ou significado às palavras, de modo que cada enunciado é uma resposta a outros.

O que surge desse processo discursivo, a partir das “esferas de comunicação”, é o que Bakhtin denomina de enunciados. Para esse filósofo tal processo constitui-se de duas partes: “o discurso interior e discurso exterior”. E é em função desse processo que acontece a formação da consciência, que só se exterioriza quando se expressa na dinâmica da comunicação, isto é, no ato de fala, enfim, na hora da enunciação.

Nesse ínterim, a fala e o discurso se alinham. Dizer algo para alguém é conferir a articulação de um discurso dirigindo-o sob dadas circunstâncias. Cabe, mais uma vez, lembrar que a produção dos discursos ocorre sempre em contextos distintos e sob condições específicas, tanto sociais como históricas.

3 A PRÁTICA MISSIONÁRIA E DISCURSIVA – AÇÃO EVANGELIZADORA DOMINICANA NA REGIÃO DO ARAGUAIA PARAENSE

Plantaram a Cruz de Jesus Cristo nos domínios de Satã, alargando de um modo natural os limites de civilização cristã e da Pátria Brasileira integrada. (RCC, n°: 03. Ano.1923. p.10)

Deus o quer! Grita o ilustre e venerado chefe, fazendo echo á própria voz do Vigario de Christo, Pio XI, que não cessa de repetir a ordem divina. “Ide e ensinae todas as nações” Que a Melicia Dominicana, como nos séculos passados, esteja sempre na primeira linha. (RCC, n°: 34. Ano.1931. p.22)

Neste capítulo objetiva-se realizar um estudo sobre a prática missionária religiosa dominicana, que também se configura como uma prática discursiva, na região do Araguaia Paraense. Isso, em razão desta pesquisa focar sua análise no discurso materializado na Revista “Cayapós e Carajás” (1922-1933), tal como em publicações diversas da “Ordem dos Pregadores” (O.P.)⁶¹. Aliás, sabe-se que a produção de uma narrativa discursiva era parte da prática missionária.

Esta etapa da pesquisa menciona ainda, como fonte bibliográfica, obras que são narrativas de viajantes e exploradores, como por exemplo, Couto de Magalhães, que possui dois trabalhos referenciados pelos dominicanos e por pesquisadores da região do Araguaia. São elas “Viagem ao Araguaia” (1934), e “O selvagem” (1876), obras que ajudam na interpretação do “objeto” de estudo e auxiliam no entendimento do contexto estudado.

Para compreender a teia de relações na qual a RCC foi articulada, assim como estudar as dimensões político ideológicas do seu discurso, apoiou-se nos trabalhos entendidos como ferramentas teórico-metodológicas, a saber, os estudos antropológicos realizados por Oliveira (2016) e Lima (1995). Por fim, utilizou-se com o mesmo critério, ou seja, fins teóricos, a

⁶¹ Conforme mencionado na seção anterior, cita-se nesta parte do estudo, para fins de contextualização e compreensão das relações sociais entre os atores sociais investigados, as publicações de: Audrin (1947), “Entre sertanejos e índios do Norte”, Gallais (1942), “O Apóstolo do Araguaia”, e Thomaz (1936), “Gorotirés”.

elaboração historiográfica e reflexões investigativas de Hinnebusch (1975), Pic (2014) e Santos (1996).

Compreende-se que o periódico produzido pelos dominicanos, que compõe o *corpus* desta pesquisa, é parte da sua prática missionária, pois, no momento da evangelização, após a criação da catequese nas margens do Rio Araguaia, os indígenas eram “educados” e os moradores do arraial eram moralizados, ao passo que era produzida uma narrativa discursiva sobre essa ação religiosa, social e, portanto, ideológica.

Sabe-se que a prática missionária dominicana era, ao mesmo tempo, prática social e discursiva, pois toda prática social é também uma prática discursiva já que as relações são mediadas pela palavra, pela interação e pelo discurso.

O discurso da O.P se articulou, tomou corpo e materialidade em formato de inúmeros livros publicados tanto na Europa como no Brasil, sendo que parte deles servem de substância e extrato para o estudo aqui desenvolvido.

Estudar a prática religiosa e sua tessitura contextual histórica/política inclui apresentar antecipadamente os atores sociais executores dessa ação. Dessa forma, passa-se a apresentar nas linhas seguintes quem era a referida ordem religiosa, quais as suas características, como se deu sua vinda e presença no Brasil e, particularmente, sua atuação na região que é o universo desta pesquisa. Assim, busca-se a compreensão sobre suas múltiplas relações e como se deram suas articulações com outros atores sociais.

3.1 O perfil histórico e doutrinário da Ordem dos Pregadores

Segundo o historiador Hinnebusch⁶² (1975), a Ordem dos Frades Pregadores, do latim *Ordo Praedicatorum*, foi fundada pelo espanhol Dominique de Guzmán (1170 - 1221). Quando se adotou o lema: *Laudare, Benedicere, Praedicare* (louvar, bendizer e pregar). Isso, após concessão de autorização da Santa Sé, na pessoa de Vossa Santidade, o Papa Honório III, no ano de 1216. Para o estudioso norte americano, “Guiado pelo Espírito Santo, ele – Dominique - fundou a primeira Ordem apostólica, combinando consagração contemplativa e apostólica” (HINNEBUSCH, 1975, p.4) .

A ordem dos dominicanos procedia pregando aquilo que ela nomeava como “verdades bíblicas”, conseguindo, dessa forma, a constituição de comunidades religiosas, edificadas inicialmente no sudeste da França. Nos séculos seguintes, a ordem expandiu-se por outras partes

⁶² HINNEBUSCH, William A., O. P, **The Dominicans a Short History**, New York, Alba House, 1975, p.4 - (Os dominicanos uma curta história).

da Europa com a missão de, ao mesmo tempo, pregar a “verdade” e combater os “hereges”. Concomitantemente, houve a expansão e a construção de conventos que serviam tanto de moradia como de estudo para os seus membros.

Na virada do ano 1500, os missionários dominicanos cruzaram as fronteiras do Oriente, segundo consta na obra de Hinnebusch (1975), alinhados com o ardor espiritual de seu fundador, mormente cognominado de São Domingos. Doravante, nos séculos seguintes, saindo da província dominicana sediada nas Filipinas, os missionários partiam “para conquistar o Japão para o evangelho”, conforme afirma Gallais (1942. p.55).

Todavia, a expansão da ordem por outros continentes em busca de mais almas para a conversão se mostrou árdua e conflituosa. A trajetória da ordem fora composta por inúmeras conturbações, fosse de ordem religiosa ou política. A ampliação da pregação em terras não cristãs desenvolveu-se de fato após a superação de algumas crises pastorais internas ocorridas no século XIII. Soma-se a isso a luta por equilíbrio de poder em razão das “rivalidades com a ordem dos franciscanos”.

Outra instabilidade política/religiosa foi o sobrepujamento da polêmica participação da O.P em “processos da inquisição”⁶³, conforme narra Hinnebusch (1975, p. 29), o que levou os dominicanos a reavaliar seus métodos, tais como, por exemplo, “conversões em massa” (GALLAIS, 1942, p.38) e perseguições de outras matrizes religiosas – islâmicos e protestantes. Esse reexame da sua própria ação apostólica ocorreu durante a reforma em que a ordem estava envolvida nos anos quinhentistas.

Antes da dita reforma, a ordem ganhou notoriedade em processos inquisidores em toda a Europa. Um desses inquisidores foi Heinrich S. Kraemer, membro dominicano responsável pela famosa obra *Malleus Maleficarvm*⁶⁴ de 1487. Trata-se de uma espécie de “manual de perseguição” às “bruxas”, nessa obra se encontra a descrição e a orientação sobre como identificar e punir mulheres acusadas da prática de “bruxaria”.

Portanto, em razão do envolvimento político/social dos dominicanos e de seu histórico como inquisidores, além de outras práticas, lançou-se sobre a O.P uma intensa conflagração política, momento em que recaiu sobre a mesma o desencadeamento de perseguições durante a Revolução Francesa. Para Santos⁶⁵ (1996) “os frades dominicanos foram os alvos preferenciais

⁶³ Audrin narra - Entre índios e sertanejos do Araguaia - que o imperador D. Pedro II, ao saber da possível vinda dos dominicanos ao Brasil teria dito: “não preciso de inquisidores no Brasil” (1947. p. 42)

⁶⁴ Cf. KRAEMER Heinrich e Sprenger James. **O Martelo das Feiticeiras**. Edições BestBolso. Tradução: Paulo Fróes, Rio de Janeiro, 2015.

⁶⁵ SANTOS, Edivaldo Antônio dos. **Os dominicanos em Goiás e Tocantins (1881-1930)**. Fundação e consolidação da missão dominicana no Brasil. Dissertação de Mestrado em História das Sociedades Agrárias da UFG, 1996, p. 14.

do governo liberal instaurado na França [...] . O início da Revolução Francesa em 1789 abriu um século de crises e perseguições para toda a Igreja Católica” (SANTOS, 1996, p. 14). A partir daí “os dominicanos foram presos, exilados, às vezes mortos, e centenas deles fugiram da França”, (HINNEBUSCH, 1975, p.96).

Na clássica obra historiográfica “OS DOMINICANOS: Uma Breve História” de Hinnebusch (1975), há um detalhamento das conturbações oriundas do cenário de guerra no qual estava imersa a Europa e, por conseguinte, uma narrativa sobre as perseguições à ordem de São Domingos:

Dominicans were imprisoned, exiled, sometimes killed, and hundreds of them fled from France. These events were duplicated when the French armies defeated the First Coalition of European powers. France took possession of the Low Countries and the left bank of the Rhine. German princes compensated for their lost possessions by confiscating Church property⁶⁶. (HINNEBUSCH, 1975, p.96)

Passou-se, assim, um século de crise, inclusive de divisão interna da Igreja quanto à questão da liderança papal. Houve também desavenças nos bastidores da O.P, em razão de articulações entre os seus membros a respeito de disputas sobre as províncias religiosas e quem deveria governá-las. Esse foi o tempo aproximado decorrido entre os séculos XVIII e XIX, época de desajustes políticos que impediram a expansão dominicana.

No tocante à política liberal “revolucionária” e revanchista que se desenrolava na Europa, Audrin lembra:

Um grave acontecimento tinha vindo, com efeito, perturbar a vida dos Dominicanos Franceses. Como aliás todos os outros Religiosos, acabavam de ser expulsos do território nacional, depois de desapropriados de seus conventos e igrejas (AUDRIN, 1947, p. 28).

Portanto, um século de conturbações de contextos de guerras, e de perseguições, envolveu a O.P. Tais crises a impediram de se lançar em novas incursões religiosas na França. Após a revolução nesse país, ocorreram desapropriações patrimoniais. Há evidências sobre a perda de bens materiais, territórios, conventos e igrejas, o que contribuiu fortemente impedindo

⁶⁶ Os dominicanos foram presos, exilados, às vezes mortos e centenas deles fugiram da França. Esses eventos foram duplicados quando os exércitos franceses derrotaram a Primeira Coalizão de potências europeias. A França tomou posse dos Países Baixos e da margem esquerda do Reno. Príncipes alemães compensaram suas perdas confiscando propriedades da Igreja.

os padres de lançarem novos projetos evangelizadores rumo a outros continentes. Enfim, a O.P foi impossibilitada de desenvolver novas missões e estabelecer outros campos de “rebanhos”.

Sobre o perfil de atuação dessa ordem religiosa, sabe-se que desde o início da criação da O.P sua ação de evangelização se dava ao mesmo tempo em que ocorria uma ação educativa, através de seu discurso doutrinário em escolas e universidades, portanto, era indissociável a ação religiosa da prática educacional.

Dominic laid the foundation for the Order's doctrinal mission and is the founder of its system of schools. He sought to ensure a solid theological training for his sons. The Constitutions drawn up under his presidency in 1220 called for the founding of a theological school in each priory and regulated the activity of professors and students. As the Order grew numerically and geographically, it built an elaborate scholastic organization that provided a network of schools; priory schools, provincial schools of philosophy and theology, and a graduate program pursued at general houses of studies⁶⁷, (HINNEBUSCH, 1975, p. 20)

Após a morte de Dominique, já havia - no continente europeu, nos conventos dessa ordem em funcionamento regular - inúmeras escolas como as descritas na citação acima. A estimativa é de que no ano de 1217, existia em torno de 404 escolas dominicanas de teologia que envolviam também o ensino de outras disciplinas.

Mais adiante se pode perceber que essa dinâmica de associar evangelização e educação - educação com um viés de teologia/doutrinação cristã, como práticas indissociáveis - será exportada para outras partes do mundo, inclusive para o Brasil. De modo igual, observara-se que as ações dos dominicanos vão além de atos religiosos e tarefas específicas da catequização, alcançando e realizando também intervenções no contexto sociopolítico.

Outra marca da ação dominicana durante sua atuação evangelizadora é a produção de obras literárias notadamente narrativas/descritivas, ensaísticas, biográficas ou memorialistas, que serviriam ao auxílio dos demais membros da ordem durante seus trabalhos na “pregação da palavra”. Dessa forma, “os missionários escreveram livros para ajudar seus companheiros”. (HINNEBUSCH, 1974, p. 33). Pode-se citar como exemplo dois livros, já referidos na seção

⁶⁷ “Dominique lançou as bases para a missão doutrinal da Ordem é o fundador do seu sistema de escolas. Procurou assegurar um sólido treinamento teológico para os membros da ordem. Pediu a fundação de uma escola de teologia em cada convento e regulou a atividade de professores e estudantes. À medida que a Ordem crescia numericamente e geograficamente, construiu-se uma especialidade elaborada e organização que possibilitou criar uma rede de escolas. Sendo elas, escolas provinciais de filosofia e teologia, além de um programa de pós-graduação que funcionavam em casas gerais de estudos, geralmente associado às universidades. As escolas desenvolviam os níveis mais baixos de ensino e as de teologia os níveis mais altos de estudos”.

anterior, são eles: “O Apóstolo do Araguaia”⁶⁸, de autoria do frei Estevão Gallais (1906), e “Entre Sertanejos e Índios do Norte”⁶⁹, do também frei José Maria Audrin (1946). Essas são apenas uma pequena amostra de produções escritas e originárias da O.P, articuladas no momento da sua ação evangelizadora.

No solo onde os dominicanos pisaram, atuando como missionários, seja na África ou nas outras partes da própria Europa, na Ásia ou na América Latina, os frades pregadores produziram sua discursividade em suportes textuais diversos, descrevendo sua ação evangelizadora bem como títulos com temas diversos, geralmente relacionados ao contexto da época e do lugar social onde eles se encontravam. Em função da extensa e diversificada produção de obras escritas por parte desses frades, muitos de seus membros passaram a ser reconhecidos como religiosos intelectuais⁷⁰.

Antes de proceder com a narrativa histórica, cabe ressaltar que no século passado ocorreu a atualização dos princípios doutrinários da ordem missionária. Eles foram expostos por Cadore⁷¹ (2013), apresentando suas características essenciais como a fé, e reafirmando seus princípios em uma carta-ata de divulgação, resultante do encontro mundial realizado na Croácia há cinco anos. Nesse documento a ordem demarca seus preceitos, quais sejam: o caráter “carismático da pregação, a pregação da palavra de deus, exigências de pregação, a profundidade do **estudo**, um estilo de vida, uma ordem em evolução, uma vida apostólica, boa notícia para todos,” (CADORÉ, 2013, p. 28, grifo nosso).

Nessa mesma conferência mundial dominicana, traçou-se uma definição quanto à relevância de sua história, assim como se confirmou suas práticas de pregação da fé, produção de conhecimento e caridade.

Como frades, irmãos e irmãs da Ordem de Pregadores, somos herdeiros de uma história comum rica e complexa, que nos encoraja a proclamar o Evangelho através da pregação apostólica. Esta história continua modelando os membros da família dominicana. A Ordem contribuiu muito para o

⁶⁸ Trata-se de uma biografia retratando parte da vida do missionário dominicano frei Gil Vila Nova e sua chegada e contato com os povos indígenas do Araguaia e sertanejos, culminando com a fundação da Catequese de Conceição do Araguaia.

⁶⁹ Obra também de cunho biográfico, que tem como personagem principal o bispo Dom Domingos Carrerot nela, evidencia-se a narrativa sobre a ação evangelizadora dos dominicanos numa escala nacional.

⁷⁰ A esse respeito Hinnebusch afirma que: “ao longo dos séculos, mais de 5.000 escritores produziram milhares de volumes. Não podemos dar uma amostra delgada do que foi escrito no século XIII. As obras em teologia, escrituras e filosofia foram as mais numerosas. Muitos frades comentaram os livros da Bíblia. Equipes de frades em Paris produziram várias concordâncias das Escrituras e corrigiram a versão da Vulgata. Albert o grande, um gênio universal, escreveu livros sobre animais, minerais, vegetais e botânica, além de um comentário enciclopédico sobre a filosofia de Aristóteles e trabalhos em teologia e sobre as escrituras”. (op. cit. p. 23).

⁷¹ Cf. CADORÉ Bruno. *Actas*. Del capítulo general de definidores de la orden de predicadores celebrado en Trogir. Capitulum Generale Ordinis Predicatorum Tragu III. [Edición em lengua española. Croácia]. 2013, p. 28

humanidade em todos os continentes: inteligência da fé, **pesquisa filosófica**, promoção e reflexão sobre direitos humanos, obras de arte, obras de erudição, obras de caridade. No entanto, os membros da Ordem foram, freqüentemente, abaixo das exigências de sua missão. Devemos ter, então, a coragem para examinar e reconhecer também os aspectos sombrios ou discutíveis da nossa história (CADORÉ, 2013, p.28, grifo nosso)

Por esse motivo, seja em fases de crescimento, conquista ou retrocesso, a O.P reestabelece continuamente novos contatos passando a fundar outras missões preferencialmente em lugares remotos de difícil acesso.

Retomando a narrativa historiográfica sobre a O.P, após o término das crises que envolveram os dominicanos, a ordem religiosa reafirmou o que eles mesmo nomeiam de “entusiasmo missionário.” Assim, a partir do ano de 1822, os dominicanos iniciaram as atividades de evangelização e abriram “escolas na América, mais especificamente nos estados do Kentucky nos Estados Unidos, e em parte de Porto Rico” (HINNEBUSCH, 1975, p. 103), lançando depois bases catequéticas nos estados de New Orleans, California e Wisconsin.

A vinda dos dominicanos à América Latina também não foi um feito dos mais harmoniosos. Perseguidos e expulsos da França em função da revolução naquele país, os frades O.P, saindo principalmente de Salamanca, na Espanha⁷², tentavam emigrar para a América Latina, em especial para o Brasil. Entretanto, como o liberalismo ganhava terreno nessa parte do continente, inclusive no Brasil, mesmo que a coroa brasileira estivesse em derrocada, muitos não viam com bons olhos a chegada dos religiosos. Assim, “as leis do Brasil imperial, além de outros obstáculos, vedavam expressamente a entrada de religiosos estrangeiros. Estas leis, fruto do liberalismo reinante, estava presente em quase toda a América Latina” (SANTOS, 1996, p. 25).

A entrada da ordem no Brasil apenas tornou-se possível em função da autorização dada pelo governo brasileiro ao bispo D. Pedro de Lacerda, em 1877. Os primeiros dominicanos a chegarem ao Brasil, em 1878, segundo a afirmação de Gallais, foram o Rev. padre Damião Signerin e seu companheiro Fr. Benedito Sans, que saíram de Bordéus na França e aportaram no Rio de Janeiro sob “os cuidados dos Padres Lazaristas” (GALLAIS, 1942, p. 36). Ambos retornaram à França após serem acometidos por febre amarela.

Entretanto, um ano depois dessa primeira experiência, lançando-se de uma base católica que era parte da Diocese de Goiás, os dominicanos chegaram ao Triângulo Mineiro em 1881. Depois disso, tentaram criar um posto avançado de catequização de indígenas na região.

⁷² O próprio Frei Gil Vilanova foi professor nessa renomada universidade antes da sua vinda ao Brasil. Audrin, dizia que “as notícias dos progressos contínuos da Missão do Brasil enchiam de entusiasmo os jovens Dominicanos exilados em Salamanca” (1947. p.49)

Uberaba designada pela Divina Providência para ser a primeira fundação dominicana no Brasil, dependia então da jurisdição do Bispo de Goiás, embora fosse situada no Estado de Minas-Geraiz. Era nessa época uma modesta cidade do chamado "Triângulo Mineiro", isto é, dessa parte do Estado limitada, ao Sul, pelo Rio Grande, sua divisa com São Paulo; - ao Norte, pelo Rio Paraíba, divisa com Goiás. (AUDRIN, 1947, p. 43)

Indo mais ao norte em busca de indígenas, os dominicanos fundaram, em 1886, a “aproximadamente 1.000 quilômetros de Goiás” (GALLAIS, 1942, p. 59) outra catequese que passaria a ser chamada de Porto Imperial, atualmente, Porto Nacional.

A seguir, veja fotos⁷³ de instituições religiosas e de ensino fundadas e mantidas pela O.P, a disposição das fotos segue a trajetória dos dominicanos no Brasil do século XIX ao XX.

Figura 6: Parte interna do Convento de Formosa, GO, 1959.



Fonte: Arquivo Las Casas, Belo Horizonte.

⁷³ Teve-se acesso a uma grande quantidade de fotos disponíveis no arquivo dominicano em Belo Horizonte, o costume de tirar “retrato” das suas missões e de suas práticas missionárias pareciam convergir com um funcionamento e intencionalidade de demonstrar, promover, tornar públicas seus feitos junto aos agrupamentos indígenas, estendendo dessa forma suas zonas de influência para outras partes e segmentos da sociedade brasileira.

Figura 7: Convento Dominicano de Porto Nacional, To, s/d.



Fonte: Arquivo Las Casas, Belo Horizonte.

Figura 8: Colégio/Capela das Irmãs dominicanas, Conceição do Araguaia, Pa, s/d.



Fonte: Diocese de Conceição do Araguaia.

O trajeto em que foram construídos os conventos acima, ou seja, Goiás, Tocantins e Pará, converge com o mesmo percurso trilhado por Fr. Gil Vilanova, partindo de Porto Nacional - seu ponto de apoio - e chegando, em 1897, à margem do rio Araguaia do lado paraense, para,

enfim, fundar sua catequese indígena e o arraial que passou a ser local de moradia também de sertanejos:

Assim foi que a 14 de abril de 1897, frei Gil, depois de ter rezado a missa debaixo de frondosa árvore, mandou construir duas choupanas e delineou a planta da povoação que mais tarde devia ser a cidade de Nossa Senhora da Conceição do Araguaia, sede da futura prelazia. Muitas famílias cristãs vieram de longe estabelecer-se à sombra do novo cruzeiro, enquanto os missionários com o auxílio das religiosas Dominicanas de Monteils, chegadas em dezembro de 1902 se empregavam na catequese dos índios Cayapós, aldeados perto de Conceição (RCC, nº: 01. Ano.1922. p.03)

Com isso, estavam fincadas as bases dominicanas no Pará, que iniciariam, dessa forma, o trabalho de evangelização do aldeamento citado. Fr. Gil havia conseguido anteriormente, em função de sua articulação e estratégias de contatos, um pequeno grupo de indígenas para iniciar sua tão almejada missão de catequista.

A partir de um inventário pertencente ao arquivo dos dominicanos no convento da cidade de Belo Horizonte, a pesquisadora francesa Clare Pic (2014) traçou um perfil sobre a origem dos frades pregadores vindos ao Brasil entre os anos 1881 e 1915:

Há cerca de 60 dominicanos, mas nem todos foram missionários: há os Padres Signerin e Sans, dominicanos que vieram ao Rio para estudar as possibilidades de fundação em 1878 e os Padres: Gallais e Tapie que eram visitantes canônicos. Portanto, não há apenas missionários neste catálogo. Entre estes dominicanos, existem 44 franceses e 16 estrangeiros, geralmente europeus, incluindo 7 portugueses; os outros são essencialmente italiano ou espanhol. A presença de dominicanos estrangeiros pode ser explicada de várias maneiras, primeiro, o exílio dos dominicanos da província de Toulouse, na Espanha e na Itália após as expulsões francesas, poderia gerar vocações para a missão brasileira nesses países – lá, a presença de muitos portugueses é compreensível pelo fato de que os dominicanos de Portugal nunca se estabeleceram no Brasil, a missão francesa lhes dá a oportunidade. (2014, p.67)

Outro perfil característico dos frades da O.P, também definido pela mesma pesquisadora considerando o mesmo recorte temporal acima, confirma que esses pregadores possuíam idades entre 25 e 35 anos. Segundo consta nas obras de Audrin (1947), as lideranças de Toulouse tinham preferência por enviar missionários jovens ao Brasil. A ordem justificava tal preferência em função da resistência ao clima e em razão das diversidades que eles teriam que enfrentar adentrando o sertão do Brasil, assim como as longas distâncias entre as dioceses.

A seguir, expõe-se as primeiras tentativas de evangelizar os indígenas do Araguaia, processo desempenhado por agentes do Estado⁷⁴ ou por membros da Igreja, ações essas que antecederam a ação evangelizadora da O.P. Outrossim, detalhar-se-á os passos dados pelos missionários a procura pelas crianças indígenas, bem como suas estratégias de convencimento, após os contatos, e a desconfiança dos indígenas durante os encontros com os religiosos.

3.2 Antecedentes da ação evangelizadora da O.P no sertão do Araguaia

Um clima de desconfiança pairava sobre alguns agrupamentos indígenas, entre eles os Kayapó, pois “frequentemente, tais índios já haviam sido de algum modo atacados ou ameaçados por seringueiros, criadores ou por frentes extrativistas, e foi justamente em função disso que se tornaram arredios e avessos ao homem branco” (OLIVEIRA, 2016, p.170). Em razão de algum contato com comerciantes da frente de expansão, muitos indígenas haviam se afastado de suas antigas áreas de moradia, indo se instalar mata a dentro.

Na edição da revista *Cayapós e Carajás* de 1924, foi publicada uma “notícia” que menciona as dinâmicas das relações interétnicas e da dispersão dos indígenas:

Os “Gorotires”, localizados antigamente, e ainda hoje em grande parte, nas matas que medeiam entre o Rio Fresco e o Rio Xingu, vivem em continua inimizade e em perpetuas guerras com os caucheiros, ou cristãos extratores da borracha e habitantes das margens de um e outro rio. (RCC, nº: 07. Ano.1924. p.06)

É neste contexto que o explorador, político e militar Couto de Magalhães (1863) narra que o surgimento de inúmeras fazendas para a criação de gado nas proximidades do rio Araguaia provocou a expulsão de diversos indígenas dessa mesma área. A mesma constatação é exposta por Gallais quando afirma que a criação de gado fez com que indígenas “abandonassem três aldeias (1942, p.101).

Percebe-se que o contato entre povos indígenas e não indígenas (os migrantes, que aqui chamamos de sertanejos) se deu sob a dinâmica de uma relação conflituosa, mesmo antes da

⁷⁴ Os agentes do Estado, nesse caso, não se tratam dos servidores do SPI, as primeiras tentativas de pacificação e de catequização de indígenas, ainda durante o segundo reinado no Brasil, foram desempenhadas por leigos ou por pessoas a serviços de vossa majestade.

presença dos padres dominicanos. Na obra⁷⁵ “Viagem ao Araguaia⁷⁶” de Magalhães⁷⁷, encontram-se inúmeros relatos sobre a tentativa de evangelizar tais indígenas. Um desses relatos fala em “fundar o Colégio de Santa Isabel no qual se propunha educar, à custa do governo, crianças de ambos os sexos de diferentes tribos que povoavam o Araguaia” (MAGALHÃES, 2016, p. 176).

No século XIX, Magalhães tentava implantar a qualquer custo seu projeto de transporte fluvial, portanto, a navegação do rio Araguaia. Tal empreendimento contava com a mão de obra indígena que deveria fornecer a “energia” necessária para o deslocamento de suas embarcações a vapor. Para tanto, os indígenas precisariam estar perfeitamente adaptados a essas condições de fornecedores de matéria prima, no caso, a lenha. Foi dessa forma que se criou “o Colégio de Santa Isabel que deveria fornecer à colonização um contingente precioso, educando a população indígena, mas não deu os resultados esperados” (GALLAIS, 1942, p. 179). Contudo, Magalhães afirma que caciques de agrupamentos indígenas da região frequentaram o colégio: “os chefes haviam sido educados no Colégio Isabel e falavam português” (2016, p. 181). Eram eles que davam as ordens para os demais indígenas amontoarem pilhas de madeira as “achas” às margens dos rios por onde as embarcações passariam durante as viagens, recolhendo-as, dessa forma, para servir de combustível nas caldeiras das embarcações a vapor.

A aquisição dessa lenha era feita por meio de permuta de calças, camisas, chapéus, machados, foices, facas, canivetes, tesouras, anzóis, linhas de pescar, espelhos (oh! O espelho é objeto de alto preço para o índio!), fumo, cachimbos, missangas, etc., escolhidos à vontade do capitão e dados em quantidade, sempre correspondente ao valor das achas recebidas a bordo. (MAGALHÃES, 2016, p. 47)

Isso demonstra a importância da participação dos indígenas nos planos do ex-Governador de Goiás. A inauguração da navegação do rio Araguaia significava oficialmente a

⁷⁵ MAGALHÃES, Couto de. **Viagem ao Araguaia**, São Paulo, Brasiliense, XXVIII, 2016 (4ª edição), 1863, p. 176

⁷⁶ Apesar de a obra citada ter a primeira edição no ano de 1863, utilizou-se neste trabalho a edição mais recente 4ª do ano de 2016.

⁷⁷ A antropólogo Turín (2012), organizou uma pequena biografia de Magalhães, veja: “Nascido em 1837, bacharel formado pela Faculdade de Direito de São Paulo, José Vieira Couto de Magalhães ocupou, na década de 1860, os cargos de presidente das províncias de Goiás, Mato Grosso e Pará. Em 1868, ele fundava a Empresa de Navegação a Vapor do Rio Araguaia e, em 1875-76, obtinha do governo imperial a concessão da linha férrea da Minas and Rio Railway Ltd. Em 1876, publicava o livro *O Selvagem*, cuja produção fora encomendada pelo próprio imperador, tendo em vista a Exposição Universal do Centenário da Independência dos Estados Unidos, ocorrida na Filadélfia. Filiado ao partido liberal de São Paulo, teve um papel de destaque no projeto de modernização do Brasil imperial. Um ano depois de assumir a presidência da província de São Paulo, renuncia por não apoiar o regime republicano. Monarquista convicto até a morte, Couto de Magalhães pode ser caracterizado como um indivíduo que procurou revitalizar o projeto político do Segundo Reinado em meio à crise que se instalou após a década de 1860”. TURÍN, Rodrigo. **O “selvagem” entre dois tempos: A escrita enográfica de Couto Magalhães. Viva história**. Belo Horizonte, Vol. 23, 2012, p. 781 – 803

abertura do comércio na região e nada poderia se opor a tal realização. Nesse ínterim, um duplo desafio se apresentava ao general e seus aliados: a navegação e a catequização dos agrupamentos indígenas do Araguaia, portanto, a “resolução do grande problema da catequese dos índios e da navegação” (Magalhães, 2016, p. 36) e a “educação” dos indígenas convergia com a idealização de desenvolvimento comercial.

O projeto de ligação, via navegação do interior do Brasil Central – sertão - pelo Araguaia, depois do “Prata ao Amazonas”, tinha a estima do próprio imperador que nomeou o general Magalhães como “diretor dos serviços de catequização nessa região” (MAGALHÃES, 2016, p. 45). Essa era a forma de catequização leiga, experimentada na região antes dos dominicanos.

O cargo de “diretor dos serviços de catequização” veio a calhar com o plano empresarial do militar/político. Não por acaso, o momento da inauguração da obra - a navegação primeira do Araguaia - contou com a presença de uma plateia composta por autoridades do estado do Goiás e de estados vizinhos, que se ergueram em vivas ao imperador e à religião do estado⁷⁸.

Os dominicanos eram conhecedores das ações de Magalhães no sertão do Araguaia, isso se comprova a partir das citações em diversos livros que tinham o general/explorador como referência. O Colégio Santa Isabel, já mencionado antes, também faz parte da narrativa de Gallais - segundo ele, sobre as crianças ali internadas: “muitas morreram” (GALLAIS, 1942, p.177). O frade da O.P também menciona os centros de catequese articulados por Magalhães que, na tentativa de evangelizar os indígenas, fracassam.

Embora caiba ressaltar que as práticas de aproximação e contato, assim como de relacionamento, com os indígenas foram replicadas pelos dominicanos, uma dessas estratégias é a de presentear os pais das crianças indígenas que seriam evangelizadas, exemplo de ação realizada por muitos viajantes. Prometer presentes era o expediente preferencial de Frei Gil na tentativa de alcançar crianças para seu projeto de “educação”.

O padre Vilanova, aliás, fazia promessas tentadoras. Educar as crianças até aos quinze ou dezesseis anos; os pais poderiam ir vê-los em Porto Nacional, onde lhes seria feito o melhor acolhimento, terminada a educação deles, voltariam à aldeia, com vinte novilhas que o padre se comprometia a oferecer-lhes. (GALLAIS, 1942, p. 133)

⁷⁸ O general Couto de Magalhães sabia da antecedência de outras tentativas de evangelização feitas em aldeamentos nas proximidades, segundo ele “Santa Maria da Araguaia fundada e criada pelo ilustríssimo franciscano Frei Savino de Rimini” (2016, p. 47).

Quando havia visitas nas aldeias, as crianças eram tratadas pelos religiosos com especial atenção, a intenção era agradá-las a fim de obter a confiança dos jovens. Esses que “durante todo o dia não largavam os padres, que durante a refeição lhes havia dados grandes pedaços de carne”, (GALLAIS, 1942, p. 134), e assim, aos poucos os missionários avançavam, ganhando experiência no trato com os indígenas.

Os próprios dominicanos justificam suas ações e estratégias para conquistar a confiança dos indígenas, ao dizer:

O sistema da Catechese adoptado é com efeito cristianizar e civilizar o índola que o queira, sem violência, sem constrangimento, atraindo-o pela amizade, pelo bom trato, pela beleza da vida christã, pelo interesse da própria raça, protegida, defendida, favorecida e elevada pela religião, pela instrução e pelo trabalho, a um plano superior, igual ao dos outros Brasileiros. (RCC, nº: 26. Ano.1928. p.07)

A lógica pela qual os dominicanos operavam era de sua primazia ou adequação segundo seus pensamentos e ações de “assimilação” e “aculturação” do outro. Sua religião era o fator ao mesmo tempo agregador e desagregador que teria o poder de “elevar” a moral dos indígenas ao patamar do restante da população dos demais brasileiros. A educação e a evangelização adquiridas pelos agrupamentos indígenas eram calcadas na moral cristã “O **Padre nosso** é que tem custado um pouco a aprender” (RCC, nº 2. Ano: 1922. p. 08). Acreditava-se que tal fé poderia moldar o indígena segundo as noções de trabalho, propriedade, “civildade” e outros valores morais da sociedade ocidental.

3.3 Educação e evangelização: a “pacificação” desempenhada pela O.P e sua relação com outros atores sociais

A educação que os padres dominicanos ofereciam aos indígenas estava necessariamente associada aos sacramentos da Igreja Católica⁷⁹. Educar era ensinar as primeiras letras, ler e escrever, mas, da mesma forma, era iniciar os educandos nas conversões religiosas da Igreja Católica, para que eles se enquadrassem nas normas da doutrina cristã.

⁷⁹ Adilson Bispo é atualmente professor da rede estadual de ensino, antes disso ele foi padre atuante na região do Sul do Pará e manteve forte ligação com os membros da O.P. Ele diz, em entrevista no dia 13/10/2017, que os sacramentos da Igreja Católica são sete ao todo: 1. Batismo, 2. Confissão, 3. Confirmação ou crisma, 4. Eucaristia ou primeira comunhão, 5. Matrimônio, 6. Ordem, 7. Unção dos enfermos. BISPO, Adilson. Entrevista concedida a Milton Pereira Lima. Redenção, 13 outubro de 2017. [Gravação].

No Lago Vermelho, grande povoado situado abaixo de Marabá e dentro ainda dos limites Norte da Prelazia, existem duas moças pertencentes à hoje extinta nação Tapira. Iracema, a mais nova, recebeu boa educação de uma família cristã. Tem quatorze anos de idade, sabe as orações e pontos principais da Doutrina, sabe também ler, escrever e costurar e sua voz afinada e de timbre agradável sobressai nas cantorias do Terço e da Missa. Sua caligrafia causa inveja a muitas companheiras de Escola. (RCC, nº: 04. Ano.1923. p.08)

Avaliava-se o desenvolvimento da educação voltada aos indígenas a partir das habilidades adquiridas e demonstradas dentro dos moldes das práticas religiosas. Por exemplo: saber cantar os hinos, saber orar, rezar o terço, enfim, demonstrar conhecer os fundamentos da doutrina católica.

Uma espécie de culminância dessa “educação” seria a incorporação de hábitos e costumes cristãos por parte dos indígenas. Um destes costumes, tido como fundamental a “boa vida cristã”, era essencialmente o casamento. “[...] Maria não foi tão feliz na educação, mas espera-se encaminhá-la e ampará-la com o casamento religioso” (RCC, nº: 04. Ano.1923. p.09). Essa instituição era normalizada e documentada até então pela Santa Sé, sendo, dessa maneira, aceita pelo Estado brasileiro enquanto organização civil da nação.

Os casamentos cristãos entre Índios são um dos mais belos frutos da Catequese. No dia da Páscoa a impulsão foi dada; preparamos para o dia 22 de abril a união cristão de dois casais Cayapós, pais de Lauro e Marcolina, crianças da Catequese. Mas 4 ou 5 enlaces matrimoniais estão se aprontando para o mês de maio ou junho. (RCC, nº: 05. Ano.1923. p.12)

Para além da normatização de documentação, segundo Oliveira (2014), o casamento “desempenha um papel central na vivência religiosa dos cristãos: conferindo sacralidade a determinados acontecimentos e situações, reativando periodicamente a ligação entre o homem e o divino”⁸⁰. É por isso que o matrimônio entre indígenas era tão caro aos religiosos.

O processo de evangelização, a partir da perspectiva da crença dos frades pregadores, se alinhava com a política do Estado brasileiro de “pacificação” dos agrupamentos indígenas do Araguaia. Pic (2014) analisa que “A pacificação dos ameríndios era necessária para ocupar o interior do país, mas, também, permite afirmar a presença do Estado nas fronteiras ocidentais do país” (2014, p.206). Segundo a historiadora, essas áreas eram de difícil acesso aos agentes promotores das políticas públicas estatais. Era a interpretação de que as “fronteiras ainda eram

⁸⁰ cf. OLIVEIRA, José Machado, Anderson, MARTINS, Willian de Sousa. **Dimensões do catolicismo no império português**. (Séculos XVI – XIX), Ed. Garamond. Rio de Janeiro 2014, p. 55

frágeis no início do século XX” (Idem), e, ao se educar e “pacificar” os moradores dessas zonas do sertão, os religiosos prestavam valiosos serviços de integração desses povos ao resto do país.

O antropólogo Oliveira argumenta que:

É com um profundo constrangimento que o antropólogo ou o historiador que estuda hoje a temática indígena vê o uso que vem recebendo na mídia, nas políticas públicas e nas falas cotidianas a categoria de “pacificação”. O mesmo, é claro, aplica-se igualmente aos seus termos derivados, como “pré” e “pós-pacificação”, ou “comunidade pacificada”, utilizados ora para demarcar momentos cruciais e distintos da história de um segmento da sociedade brasileira, ora para definir a sua condição sociológica atual (2016, p. 317)

Apesar do uso da categoria “pacificação”, neste estudo ela não será analisada e não haverá um aprofundamento teórico a seu respeito. No entanto, esse termo será utilizado para demonstrar a estrutura social e histórica na qual os diversos agrupamentos indígenas estavam inseridos conjunturalmente, de tal forma que lhes era imposta uma condição de interação interétnica de acomodações e conflitos mediante a persistente resistência dos indígenas.

A Figura nº 7, abaixo, ilustra o ambiente onde se aplicava as estratégias e métodos para alcançar a “pacificação”, ou seja, as visitas dos missionários às aldeias. Essa imagem é das proximidades da catequese de Conceição do Araguaia e foi tirada à época da ação de evangelização, nas primeiras décadas do século XX.

Os padres realizavam viagens às aldeias periodicamente. Sua intenção era manter a interação com os indígenas e desenvolver a catequização junto a esses agrupamentos. Eram feitas missas e acompanhamentos diversos, sendo que na época certa de amadurecimento doutrinal - quando os indígenas já estivessem aptos a receber as ordenações da doutrina católica - realizava-se o “batismo” ou o “casamento” ao estilo cristão. A partir daí o indígena recebia um nome dado pelos missionários.

Figura 9: Frade dominicano em visita à aldeamento indígena.



Fonte: Arquivo Dominicano Bartolomeu de Las Casas, s/d

A figura acima demonstra uma das diversas visitas que missionários realizavam junto aos aldeamentos indígenas. Durante essas estadias os religiosos dedicavam uma cuidadosa atenção às crianças, pois sabiam do seu potencial de catequização. Uma estratégia de aproximação, e posterior convencimento para a prática da catequização, era o habitual método de presentear, portanto, dar brindes aos indígenas, conforme explica Lima “doação de bens (brindes) industrializados e produtos primários para lavoura, verdadeiro jogo de sedução” (LIMA, 1995, p.136).

Nesses termos o antropólogo esclarece que:

Fora o Estado “o agente encarregado de intervir na vida social indígena era prioritariamente o *missionário*, “especialista na significação” encarregado de transmitir os valores *civilizados*. Ser civilizado confundia-se com ser *cristão*,” (LIMA, 1995, p.98)

O processo de educação desenvolvido pelos dominicanos, tinha a “pacificação” como um dos resultados dessa ação. De posse de alguma experiência e relativo conhecimento da língua e da cultura dos indígenas (AUDRIN, 1947), além do domínio de técnicas de contato, os padres operavam a “significação” e a incorporação de seus valores aos indígenas. Como insinua a imagem, a noção de “pacificação” da O.P tinha uma conotação próxima à do Estado, onde, ao se contatar os indígenas, tentava-se ser o mais fraterno possível.

Foi dessa mesma forma que “os processos de “pacificação” passaram a ser a marca distintiva do indigenismo brasileiro, símbolo de um tratamento fraterno dado às populações mais primitivas ainda existentes no País.” (OLIVEIRA, 2016, p. 322). Esse antropólogo argumenta que a atuação dos representantes do SPI foi desempenhada com as características “leiga e fraternal”.

Assim, tais políticas públicas pensadas para os indígenas foram idealizadas pelo Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon. Esse militar e indigenista defendia que “só seria cabível uma ‘proteção leiga e fraternal’ que lhes permitisse uma lenta e espontânea evolução. Rondon⁸¹ atuou, sobretudo, na atração e pacificação de povos ditos isolados” (OLIVEIRA, 2016, p. 170).

Com a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), “tal política foi conduzida diretamente pelo Estado por meio de uma agência indigenista especializada” (OLIVEIRA, 2016, p. 272), isto é, os agentes do SPI. Esse novo entendimento, sobre quem deveria “tutelar” os agrupamentos indígenas põe em confronto duas concepções opostas sobre quem seriam esses “pacificadores”. Surge, daí em diante, a política dos dominicanos, tendo a si mesmo como protagonistas de tal ação e a ação dos indigenistas a serviço do SPI, que possuía suas ressalvas quanto à atuação dos dominicanos⁸².

Mas, a vontade de “poder” atravessava a atuação dessas instituições. Havia um “jogo” velado de disputa de território simbólico de “poder tutelar”⁸³ “na realidade estas instituições são virtualmente *campos de disputa*, em que variados interesses estão em jogo” (LIMA, 1995, p.120). Demandava-se espaço de atuação, verbas, reconhecimento público e autonomia administrativa; e, com isso, os atritos eram inevitáveis.

As alterações na relação entre Igreja/Estado, afora o inequívoco predomínio de positivistas ligados ao *Apostolado Leigo* nas fileiras do SPILT⁸⁴, seriam fundamentais para o afastamento da ideia de *catequese* (entendida como uso de membros de ordens religiosas na qualidade de funcionários de uma administração estatizada para o trabalho direto com os indígenas. O substantivo seria a presença militar e o uso do termo *proteção*. O uso instrumental do

⁸¹ Oliveira (2016), argumenta que “para a opinião pública, Rondon se apresentava como um abnegado idealista, um santo soldado, ou um missionário leigo que, em seu prolongado trabalho no interior dos sertões, estabeleceu um modo humanitário e inovador de relacionamento com os índios. Por outro lado, sua carreira como militar disciplinado e, depois, como gestor da agência indigenista (SPI), lhe assegurava o reconhecimento e a confiança de amplos e fortes setores da burocracia de Estado” (p. 245).

⁸² Pic afirma que “desde a sua criação, o SPI competia com missionários católicos” (2014, p. 206)

⁸³ Cf. LIMA, Antonio Carlos de Sousa. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis, Vozes, RJ, 1995.

⁸⁴ A sigla apresentada na citação de Lima (1995), significa Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais

termo proteção era fato consciente e parte da luta pela laicização e dos recursos materiais que envolviam (LIMA, 1995, p.115)

Quem devia “proteger” quem tinha a competência de “tutelar?” Quem era mais capaz na realização da ação de “pacificação” dos indígenas? Aqui, tais questões têm cunho mais retórico do que investigativo. Todavia, sabe-se que após a criação do SPI ensaiava-se possíveis alterações na relação entre Igreja/Estado no que se refere à política indigenista.

Tanto os agentes do SPI como seus defensores entendiam que “esses padres, tanto protestantes como católicos, são geralmente estrangeiros, não estando, portanto, em condições de cooperar para a nacionalização brasileira dos nossos índios” (PIC, 2014, p.205). Eles eram contrários, principalmente, à catequização realizada pelos missionários protestantes vindos da América do Norte. Para a pesquisadora “desde o final do século XIX, os missionários protestantes norte-americanos chegaram ao Brasil para evangelizar” os indígenas (PIC, 2014, p.206). Todavia, esses eram acusados de agir em função de seus interesses, ou de estarem apenas usando seus catequizados para obter vantagens econômicas.

Os membros e partidários do SPI eram seguidores do pensamento do Marechal Cândido Rondon que:

Considerava os povos indígenas como formas de humanidade que se encontravam nos mais rudimentares estágios evolutivos. Em termos de religião e de princípios gerais, estariam no estado fetichista, não sendo conveniente, por meio da catequização, forçá-los a passar abruptamente para as formas religiosas monoteístas (OLIVEIRA, 2016, p.170)

Doravante, com a presença de novos atores sociais disputando espaço no trabalho de “pacificação”, tornou-se mais complexo/problemático aos dominicanos manterem-se como patronos “guardiões” dos “Cayapós e Carajás”. Independente das concepções que se tinha sobre quem deveria ser o agente da “pacificação” conduzida, ora por agentes leigos (representante do Estado), ora por representantes da Igreja, abria-se um cenário de antagonismo sobre quem deveria realizar a “proteção/salvação” dos indígenas.

La concurrence entre « catéchèse laïque » et « catéchèse religieuse » se cristallise surtout autour de l’obtention des subventions de l’État, les missions tentant de conserver leurs aides alors que les défenseurs du SPI argumentent que seuls les agents de l’État devraient en bénéficier. À cette époque, la présence des religieux étrangers est régulièrement critiquée par les membres des élites libérales, souvent anticléricales, qui promeuvent la politique de catéchèse laïque contre la catéchèse religieuse des congrégations étrangères. (PIC, 2014, p.206).

De maneira geral, as maiores e mais fortes críticas feitas pelos membros do SPI e pelos dominicanos eram direcionadas aos missionários protestantes acusados de se promoverem ou usarem os indígenas a fim de espoliar suas terras. Veja, “está com efeito confiada a guarda dos cristãos e indígenas da zona Araguaya seriamente ameaçados na sua independência e na sua fé com a entrada de intrusos de mercenários pastores – os protestantes” (RCC, nº: 22. Ano.1927. p.11).

Estes eram os “apontamentos” convergentes dos agentes do indigenismo leigo e também do indigenismo de matriz clerical sobre os pastores protestantes. Não obstante, Orlandi⁸⁵ defende que a ação promovida por indigenistas, e seus mecanismos formatadores da pacificação, operou com base tanto na ciência, como na religião, neste caso “(a antropologia, a linguística) e a religião (a catequese)”,(1990, p. 57). Segundo essa pesquisadora, articulou-se tais saberes a fim de tornar o indígena acessível, “docilizá-lo”.

A ciência torna o índio absorvível, compreensível, e sua cultura, legível; o indigenismo o torna administrável; a catequese o torna assimilável. Diríamos, pois, que a compreensão amansa o conceito índio, a pacificação amansa o índio como corpo e a conversão amansa o índio como espírito, como alma. Essa domesticação representa o processo pelo qual ele deixa de funcionar, com sua identidade, na constituição da consciência nacional. (ORLANDI, 1990, p.57)

Foi submetida a essa complexa teia de relações, segundo a autora, que a identidade indígena passaria a sofrer processos ou ajustes. Os valores desses povos, agora reexaminados e postos em xeque, tornaram-se culturalmente “invisíveis”. Após a “pacificação”, os indígenas assumiriam um *status* de aptos ao convívio em sociedade. Assim, deveriam ser capazes de se relacionarem em pé de igualdade com os demais cidadãos da república brasileira.

O indígena passaria, a assumir a identidade de brasileiro. É certo que tais pressupostos não se materializaram de fato, longe disso. “O índio é relegado a um lugar de exclusão na formação da identidade do Brasil” (ORLANDI, 1990, p.56). Foi imposto aos indígenas, de forma em geral, uma condição de cidadania não ativa, não participativa. Eles passaram a ser tratados como “protegidos/tutelados” do Estado. Segundo uma lógica ambígua, uma espécie de escória/problema, tratados como um empecilho ao nacional desenvolvimentismo político administrativo que se configuraria durante as primeiras décadas do Brasil republicano.

⁸⁵ ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Terra à vista** Discurso do confronto: velho e novo mundo. Editora Cortez, São Paulo, Campinas, 1990

Retomando a temática das relações entre os “pacificadores”, mesmo tendo suas ressalvas quanto à catequização dos indígenas realizada por religiosos, Marechal Cândido Rondon visitou, no dia primeiro de abril de 1930, a cidade de Conceição do Araguaia, veja:

APRECIACÃO DO GENERAL RONDON – Em viagem de inspeção ao Serviço de Proteção aos Índios o General Rondon passou algumas horas apenas em Conceição do Araguaia. Mesmo assim, sua Exia. Quis visitar os Missionários Dominicanos e o Colégio Santa Rosa das irmãs da mesma ‘Ordem e ao retirar-se deixou por escrito uma apreciação elogiosa desse instituto educativo da infância sertaneja, cristã e indígena. Referindo-se em conversações a civilização dos selvícolas o ilustre visitante confessou que a catequese religiosa que mais se coaduna com a índole do nosso aborígene, embora o governo aceite todas as colaborações, (RCC, nº: 36. Ano.1930. p.05)

Ao final dessa mesma “notícia” que relata a visita do diretor do SPI à Conceição do Araguaia, e no que se refere as suas relações com essa instituição governamental, a redação da revista conclui a matéria afirmando: “são felizmente ótimas, isto é, de muita estima e conjunção de esforços” (RCC, nº: 36. Ano.1930. p.05). Uma possível interpretação do esforço em declarar as boas relações entre religiosos e o “patrono” da SPI pode ser uma tentativa de descrever a aceitação das ações “educativas” dos frades da O.P e de sua atuação indigenista.

O fato é que a rivalidade sobre quem deveria cuidar da catequização ou “pacificação” dos agrupamentos indígenas, ou seja, se deveria ser uma atuação e responsabilidade "secular" ou religiosa, tem motivações em “torno da obtenção de subsídios estatais” (PIC, 2014. p.206). A noção de que o trato das políticas públicas caberia ao Estado desempenhar, era unânime entre os seguidores de Rondon e pelos membros do SPI que defendiam a exclusiva ação estatal na atuação da política indigenista.

A exclusividade quanto ao trato com os indígenas foi sutilmente questionada pelos dominicanos via RCC. Em seu periódico os missionários parecem querer ensinar ou dá o exemplo de como outros “pacificadores” devem agir ao “pacificar”, além disso, eles reforçam a argumentação quanto a eficiência de sua prática.

A questão de aldeamento de aborígenes é, com efeito, sempre complexa e delicada, devido à pesca, à caça, às águas, mattas para roça, às inimizades e invejas tão frequentes entre os gentios e as desconfianças naturais entre civilizado e selvagens. Acresce que certas moletias epidêmicas costumam aparecer nos aglomerados indígenas situados à proximidade dos civilizados e a morte impiedosa apavora, irrita, enfurece os selvícolas e os torna menos amigos dos seus vizinhos e protectores, quando não verdadeiros inimigos. Falta a espectoría do governo, _ manda a verdade dizel-o, _ a força attrahente, suavizadora e convecedora da ideia religiosa, e a sua bella obra de protecção

aos índios torna-se por isso incompleta e menos eficiente quando poderia lograr resultados largos e duradouros (RCC, nº: 33. Ano.1930.p.6).

Os resultados da “pacificação” dos religiosos podem ser duradouros devido ao fato de interferirem na subjetivação das pessoas. Portanto, trata-se de uma ação “convencedora”, que se pretende eficiente porque tende a ser alinhadora, uma ação que molda, discrimina, nomeia, padroniza, engendra costumes e hábitos, sugere comportamento, rotula, enfim, evangeliza/civiliza.

Mesmo com suas limitações, desde o início, o SPI implementou dezenas de postos de “pacificação” por várias partes do Brasil, inclusive em zonas de fronteira como Conceição do Araguaia e áreas circunvizinhas, ativando métodos ditos de “aculturação” e “proteção” dos territórios e culturas dos indígenas.

Na imagem abaixo, veja o marechal Rondon em sua visita à Conceição do Araguaia em inspeção à catequese dos dominicanos, em 1930.

Figura 10: Visita do Marechal Cândido Rondon a Conceição do Araguaia, ano de 1930.



Fonte: Arquivo da Las casas, Belo Horizonte.

Após a visita ao posto de catequização dos dominicanos no convento onde indígenas eram “educados”, o representante do Estado foi recebido por autoridades do município conforme é retratado na foto acima.

O criador do SPI “Le Service de Protection des Indiens est créé en 1910, à l’initiative de Cândido Rondon, militaire et explorateur brésilien, qui fut son premier directeur” (PIC, 2014, p. 205). Como diretor/fundador do SPI Rondon já gozava de grande notoriedade a essa altura. Era uma personalidade conhecida no Brasil, tanto que os missionários evidenciaram em mais de uma publicação da RCC a visita do indigenista. Como, por exemplo, na edição de número 36 do ano de 1930, com o título: “APRECIÇÃO DO GENERAL RONDON”, apresentada na citação precedente.

Em outra publicação da revista, nomeada “AINDA O ILUSTRE GENERAL RONDON”, percebe-se o claro objetivo de aproximação dos missionários em direção ao diretor do SPI:

[...] O General folgou em vêr nesse ponto um missionário catholico e animou seu utilíssimo e patriótico empenho de arrebancar as ovelhas tresmaltadas e concitou o povo a concertar a deteriorada Capella, cujo aspecto causava má impressão ao visitante. [...] Foi Frei Luis que acolheu no porto do desembarque o ilustre militar e que o apresentou às pessoas gradas do lugar e ao povo em geral. A primeira e imediata visita fel-a General à Igreja e ficou bem impressinado pelo asseio e boa ordem que notou no sagrado recinto e externou logo francamente esta sua bôa impressão, [...] A cara do Governo, disse jocojamente o General aos circuntantes, nunca a vistas. Aqui felizmente vêdes a cara do vosso quarido Padre Missionario e lhes ouvis, como deveis ouvir, os ensinios e conselhos. Os Padres Missionarios trabalham a beneficio do povo, dos Índios, [...]. (RCC, nº: 35. Ano. 1931.p. 11-12).

O certo é que a partir de 1910, com a criação do SPI, com a consolidação da catequização dos dominicanos e com o surgimento de missões protestantes nas proximidades do Araguaia, as “cercas” da “pacificação”, da “tutela” e da “proteção” pairaram sobre as terras indígenas.

Com efeito, para Oliveira, enquanto a política do marechal Rondon e seus seguidores muito contribuiu para abrandar “as violências praticadas contra os indígenas no interior do País” (2016, p.175), por outro lado, também colaborou com ações de exploração econômica de suas terras e com seu próprio extermínio, sendo que não “conseguiram preservar o habitat desses povos ou assegurar o controle sobre os seus antigos territórios (OLIVEIRA, 2016, p.175). Tal desfecho é o resultado da ação de “pacificação” idealizada por religiosos e pelo próprio Estado via SPI.

Nesse cenário, em que os indígenas estavam à mercê da ação educadora, ou seja, da evangelização de missionários, bem como a carga da política de pacificação imposta pelo SPI, lhes impunham uma encruzilhada: deveriam, ao mesmo tempo, “servir a Igreja e ao Estado”, e portanto, eram, dessa forma, “alvos” de uma “salvação dual”.

3.4 A Revista “*Cayapós e Carajás*”

Intenciona-se aqui caracterizar a RCC, os motivos para a sua criação, produção, distribuição e o perfil de seus leitores. Assim como apresentar seus principais temas e a relação desses com acontecimentos do contexto no qual a revista foi criada.

Como já se mencionou, é intrínseco aos membros da O.P seu espírito apostólico e intelectual. No Araguaia, na parte onde se implantou a catequese de frei Gil, a tradição de produzir uma escrita sobre si mesmos e sobre o contexto, envolvendo a ação de evangelizar, foi mantida pelos “cães fieis”⁸⁶ de Santo Domingo⁸⁷.

Todavia, concorda-se com Caixeta⁸⁸ (2014), ao afirmar que uma documentação não compõe em si uma demonstração fiel de um momento histórico ou de uma realidade. É, antes de tudo, “uma prática social exercida dentro de determinadas condições de produção. Assim, as narrativas escritas arquivistas não são o “retrato” fiel do passado, pois envolvem seleção, interpretação e distorções” (2013, p. 128).

Na tentativa de apresentar seu trabalho de evangelização, mantendo seu perfil histórico e princípios na pregação, os frades da O.P igualmente publicaram, a partir de suas experiências no Araguaia, a RCC:

Sobre Cayapós e Carajás, que, de acordo com sua legenda, é " O orgão da Catequese Indígena da Prelatura da Conceição do Araguaia". Na primeira página, a menção "Salvemos nossos Índios", "Salvar nossos índios", anuncia claramente os objetivos da revista que busca divulgar o trabalho dos missionários sobre os ameríndios para arrecadar fundos. Existem várias maneiras de apoiar este trabalho: pode-se simplesmente assinar a revista, ou se envolver mais através da subscrição de outras quatro pessoas, o que permite obter o título de "zeladores" (zelator). Pode-se também "patrocinar" um indígena, pagando anualmente o montante necessário para a sua adoção pelas irmãs dominicanas da Conceição do Araguaia e sua educação no internato até no final de sua educação. O indígena evangelizado escolhe no final de sua

⁸⁶ Essa terminologia: “cães fiéis” será melhor explicada a seguir no momento da apresentação da capa da RCC.

⁸⁷ Cf. Bispo, [Entrevista], Redenção, 2017, esclarece que: *Canis* vem de Cão, portanto, os Cães do senhor. Da mesma forma que Dominicanos aqueles que seguem São Domingos.

⁸⁸ CAIXETA, Vera Lúcia. As “**santas**” **Missões dominicanas em Goiás no final do século XIX**, Escritas, Volume, 5, SP: (2013, p. 128).

evangelização se ele quer fazer um casamento católico com outro indígena evangelizado ou às vezes com um cristão. (PIC, 2014, p. 58)

A historiadora Pic (2014) esclarece em sua tese que uma das razões da existência da revista é anunciada em sua própria contracapa: “arrecadar fundos para a manutenção da missão dos indígenas e da própria catequese”. Entretanto, outra evidente ação dos religiosos consistia na divulgação e na defesa de seu trabalho em um contexto mais amplo. Nota-se essa intencionalidade quando se observa a quem era destinada, afinal, seus leitores, em regra, não moravam nas proximidades da catequese, aliás, quiçá no estado do Pará.

A função da revista era arrecadar fundos, mas também manter uma regularidade discursiva típica de uma esfera de comunicação do campo de enunciação religioso. Por isso ela engendra toda uma carga semântica voltada para tal. Portanto, seu objetivo é claro, apesar de ser dito de forma subliminar, e consiste em formar opinião a respeito do trabalho realizado pela O.P na região do Araguaia. Assim, tem-se a publicação de uma entrevista favorável à ação de evangelização:

ENTREVISTA – Perguntou Soares de Azevedo, redator da “União”, ao Exmo. Sr. Dr. Arthur Bernardes quando Presidente do Estado de Minas. “Vossa Excelência acha eu as Congregações religiosas prestam assignalados serviços na Catequese dos Índios? Acha que elas mereciam o apoio oficial, a exemplo dos Estados Unidos, que subvencionam missões de Jesuítas?” Respondeu o Sr. Dr. Arthur Bernardes: “As missões religiosas têm sido muito úteis à civilização dos Índios, como o foram outrora nos tempos coloniais em que o apostolado de Nobrega e Anchieta e de outros abnegados sacerdotes realizou a catequese dos silvícolas e conteve os colonizadores na faina de escravizá-los ou exterminá-los, (RCC, nº: 04. Ano.1923. p.11).

Percebe-se, desse modo, uma dupla função da revista. Primeiramente, o objetivo de seus idealizadores em levar uma mensagem quanto ao seu tratamento junto aos agrupamentos indígenas. Segundo arrecadar fundos para sua causa. E, por fim, havia o propósito de se afirmar e justificar a ação da catequização e civilização dos indígenas. Segundo os frades: “está demonstrado que a catequese leiga não dá resultado satisfatório” (RCC, nº: 33. Ano.1930.p.6).

A maior dificuldade, pois, “se encontra em estabelecer um serviço completo de catequese as poucas tribos de Índios nômades” (RCC, nº: 02. Ano.1922. p.05). Por isso, tentava-se, dessa forma, esclarecer a determinados setores da política e da sociedade civil, sobre a importância da catequização conduzida pela O.P nas áreas de fronteira do “sertão araguaiano”.

A revista citada é uma reivindicação e uma afirmação dos religiosos de sua capacidade de catequizar, enquanto, por outro lado, é a negação da eficiência de outras tentativas anteriores

realizadas por agentes leigos de catequização. Em algumas “notícias”, editadas na RCC, percebe-se a intenção, por parte dos dominicanos, em estabelecer uma parceria entre si e o Estado no tocante à campanha de “civilizar” os indígenas.

Quanto ao financiamento - sabe-se que um veículo de comunicação se mantém em função de seus patrocinadores ou assinantes - ao final de cada uma das edições da RCC, há uma lista das pessoas por ela denominada de “Benfeitores insígnies”, “Benfeitores”, “Padrinhos”, “Zeladores” e “Assinantes”. Trata-se de uma nomenclatura ou “título” pelo qual todos esses “colaboradores” recebiam as revistas. Entretanto, esse quadro era composto por moradores das regiões do centro oeste e sudeste do país, como: Poços de Caldas, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, São Sebastião do Paraíso, São João da Boa Vista, Juiz de Fora, São José do Rio Pardo, Uberaba, Cruzeiro, Vargem Grande e Vitória.

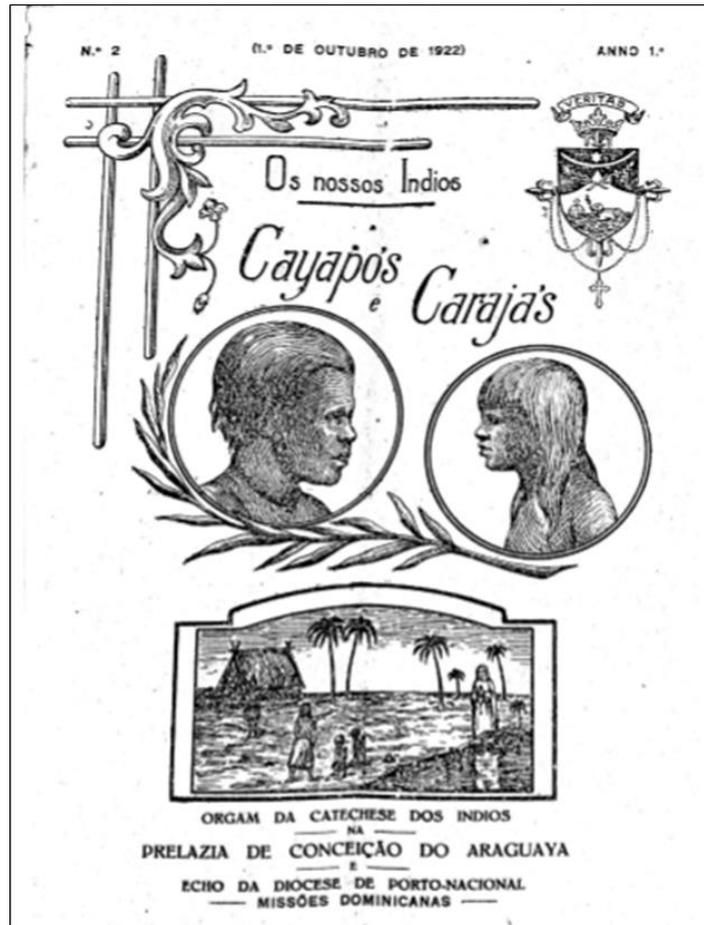
Destarte, para “vender” a ideia de missão indígena na região do Araguaia, torná-la conhecida e aceita a ponto de cristãos de outras partes do Brasil financiarem essa ação, foi preciso a criação de um suporte textual. Na linguagem jornalística denominado de “veículo de comunicação” – a revista – precisava ser apresentada consoante à “esfera da criação ideológica” (FARACO, 2009, p.52), enfim, segundo as características da “esfera de enunciação” religiosa.

Para tanto, a Prelazia de Conceição do Araguaia passou a editar, a partir de 1922, segundo a denominação de “Cayapós e Carajás”, portanto, um “Orgam da Catechese Dois Índios”, (RCC, nº: 01. Ano.1922, Capa), que corresponde à materialidade discursiva aqui analisada.

3.4.1 A “santificação” dos “Cayapós e Carajás” pela ação missionária dos “Cães do senhor”

A seguir, é feita a exposição da capa da revista RCC, que compõe o *corpus* documental desta pesquisa. Em seguida, são apresentadas sua composição e representações, assim como algumas reflexões quanto a sua constituição, símbolos e sentidos.

Figura 11: Capa do segundo número da revista “Os nossos Índios Cayapós e Carajás”, outubro de 1922



Fonte: Arquivo Las Casas, Belo Horizonte.

A capa da RCC permaneceu a mesma ao longo de 11 anos de sua publicação. A partir de sua criação, a revista passa a ser a via de enunciação sobre as relações entre missionários e indígenas, demonstrando a ação doutrinária religiosa dos padres e outras práticas sociais. Na parte central da capa há o desenho de um menino e uma menina indígenas, cada um dentro de círculos ou auréolas. Na área superior, em centralidade, há o título: “Os nossos Índios *Cayapós e Carajás*”. Tais desenhos estão representados como um esplendor em torno da cabeça dos indígenas. Entende-se, com isso, que se trata de uma aproximação com as imagens católicas. Uma clara intenção de aproximação de representações tidas como sagradas, a exemplo dos “santos católicos”. Há a pretensão da reprodução da santificação dos “selvagens”.

As imagens das crianças indígenas na capa da revista pretendem dimensionar a ascensão acima do humano, alcançar a projeção a um plano ou condição de vida “outra”, idealizada, “santificada”, uma representação ideológica própria do universo alegórico da Igreja.

Não foi uma eventualidade a montagem da capa RCC contendo crianças na parte central, a escolha de crianças para catequisar obedecia a uma articulação, idealizada. A esse respeito, a

preferência por evangelizar crianças tinha como base um planejamento, além de obedecer a um objetivo a ser traçado pelos missionários.

Em contraposição à predileção pela cristianização de pessoas com menos idade, transcorria uma política de rejeição e rotulação com certos “velhos pajés” indígenas, tema que será retomado na última seção deste estudo.

Neste caso, há o processo de incorporação do “outro”, uma lógica do pertencimento. Mas, a partir da posse, não por acaso tem-se em todas as capas o enunciado - “Os nossos índios” – em função da idealização de posse pela repetição do slogan, como também em todas as contracapas das 41 edições da RCC não por acaso a enfática defesa da missão “salvemos nossos Índios”.

Ainda é parte da capa, uma identificação de um “ramo”, uma planta comumente utilizada em rituais da Igreja. Trata-se de uma imagem ilustrativa empregada segundo a tradição de reprodução do “sagrado”. “Historicamente, as relações entre cultura e natureza nas sociedades ocidentais se caracterizaram pela ideia de que a primeira deve dominar e englobar a segunda. Conhecer a natureza serve apenas ao objetivo final de controlá-la.” (BARBOSA; DRUMMOND, 1994, p.6).

A tradição cristã e o mundo ocidental tentam “montar um cenário” visto na capa com a “cabana” e a natureza já domada como sendo a habitação dos indígenas. Isto é, o desenho demonstrando o território em questão e engendrando uma hibridização do território considerado pelos colonizadores como lugar/território passivo de ser “civilizado”. Há, portanto, a negação do ambiente segundo sua representação “selvagem”.

Na capa da RCC é possível observar, também, no canto superior do lado esquerdo, um brasão em formato de “cálice”. A época, esse era o símbolo dos dominicanos, o qual constituía-se por dois ramos cruzados e dentro do desenho do cálice, na parte de baixo. Há ainda, a caracterização de um *cão*⁸⁹ deitado com uma “chama” em sua boca. Na frente do cão há o desenho de uma bola atravessada por uma cruz que, por sua vez, possui outra cruz em seu topo.

O ex-clérigo diocesano da diocese de Conceição do Araguaia, Adilson Bispo, que conviveu por décadas com os dominicanos, explicou, em uma entrevista em 2017, que o desenho do “cálice” no brasão dominicano faz referência ao sangue de Cristo “servido” nas cerimônias católicas. Bispo diz, ainda, que o *cão* representa a fidelidade dos padres

⁸⁹ Bispo explica que a expressão em Latim: *Dominis*, é referente a Deus, enquanto que *Canis* significa cão. É daí, que vem a expressão: *Cães do senhor*. Da mesma forma que dominicanos são aqueles que seguem São Domingos. (2017), entrevista.

dominicanos a Deus, enquanto que a “flama” na boca do cão se refere ao fervor apostólico desses missionários. Pois, segundo suas próprias narrativas, eles são capazes doar suas próprias vidas – como teria feito Frei Gil Vilanova.

O martírio em prol da causa missionária configurava a coroação de um dominicano, Hinnebusch (1975), que afirma que inúmeros missionários foram levados a cabo em suas tentativas de evangelizar regiões do Oriente.

Ainda há no brasão dominicano a palavra “VERITAS”, inscrição em latim que pode ser vista na parte de cima do brasão. Ele é, segundo o entrevistado, a “verdade” religiosa, a razão da fé missionária. Portanto, compõe o evangelho cabendo à O.P levá-la aos confins do mundo.

Na parte de baixo da capa, vê-se o desenho composto por quatro pessoas, além de uma “santa”. Pelos traços do desenho, possivelmente são indígenas, duas de pé e duas ajoelhadas diante da representação da “Imaculada Conceição”. Segundo Gallais, trata-se da imagem da “santa padroeira” (1942, p.8) da Catequese de Conceição do Araguaia, a qual o pregador e fundador Frei Gil Vilanova homenageou, já que seu pai Mateus Vilanova era devoto da mesma.

Assim, “quarenta anos mais tarde, quando fundou às margens do Araguaia a obra a que, apesar de tudo, havia de ligar seu nome, colocou-a sob a proteção da Imaculada Conceição” (GALLAIS, 1942, p.6). O rodapé da capa é finalizado com a inscrição: “Echo da Prelatura de Porto Nacional Missões Dominicanas” (CAPA, RCC, 1922-1933).

Voltando ao tema do financiamento da RCC, sabe-se que para a obtenção dos supostos “títulos” criados pelos articuladores da revista e citados anteriormente, era necessária uma contribuição financeira mais substancial e regular, em troca, receber-se-ia uma espécie de “tributo”, que era um objeto fabricado pelos indígenas da Catequese de Conceição do Araguaia. Abaixo há um quadro com a descrição dos objetos feitos pelos indígenas dessa catequese.

Quadro 3: Objetos feitos pelos indígenas da Catequese de Conceição do Araguaia. (Enviados pelo Prelado de Conceição em homenagem aos Benfeitores da Catequese)

NOME DA TRIBO	NOME INDÍGENAS	NOME VERNÁCULO	USO
Índios Cayapó	Kób	Cacetes	Armas
	Ko	Porretes	Armas
	Ropi	Lanças	Armas
	Djudjé	Arcos	Armas
	Kuruá	Flechas	Armas

	Opoktiré	Chapéus de penas	Adornos festival
	Krandjé	-	Adornos festival
	Nirica	Resplendor	Para sustentar as pernas do krandjé
	Krainmorô	Coroas de penas	os meninos novinhos
	Ukredji	Gravatas	Adorno festival
	Monhanmuiakro	Enfeites	Para o pescoço de moço ou moça, caindo atrás nas costas
	Ngôb	Brincos de orelhas	Crianças, meninas e moças
	Padjetook	Braceletes trançados	O braço
	Padje	Braceletes sem tranças	Entre o cotovelo e o ombro
	Ain	Cinturão	Carregar as criancinhas, a mãe o põe a tira colo
	Baridjuá	Fuso	Pôr no furo grande que os homens e moços praticam nas orelhas
Índios Apinagés	Metedjié	Ligas	Moças, põe-se, entre o pé a barriga da perna
	Méprépo	Cintos	Homens nos dias de festas
	Meoprepé	Ligas	Põe-se entre o joelho e a barriga da perna
	Burteu	Patronas	Para levar em viagem objetos miúdos
Índios Gaviões	Djudjé	Maracá	Instrumento de música para dança
	Kurúa-nhi-kop	Arcos e flechas	Arcos: armas. Flechas: com pontas de osso

Fonte: RCC (nº: 01. Ano.1922. p.11). Prelazia de Conceição do Araguaia, 1922. Adaptação do autor.

Uma revista é uma mídia, um suporte textual criado com uma intenção que vai além de estabelecer comunicação com possíveis leitores. Qualquer suporte textual obedece a um planejamento prévio. Possui definição de pautas pensadas para alcançar resultados idealizados *a priori*. No caso da RCC, os sentidos dados aos enunciados escapam ao discurso religioso, os temas das “notícias” são atravessados por outros “discursos”, dialogam com outros enunciados, e portanto, fazem ressoar outras vozes na dinâmica da composição da consciência social.

A esse respeito sabe-se que “a consciência só se torna consciência quando se impregna de conteúdo ideológico (semiótico: significado, sentido, significação), e a partir da interação social” (BAKHTIN, 2006, p. 31). O que o autor russo está defendendo é que a consciência tem

relação direta com as interações sociais do mundo dos sentidos e significados, portanto, tem a ver com a ideologia.

A RCC é um instrumento carregado de sentidos e significação, por onde se propaga o discurso religioso. Por isso, engendra forte carga ideológica, sendo, assim, o discurso de um dado grupo de interesse. Dessa forma, como qualquer outro “veículo de comunicação”, a revista faz mais que comunicar, ela orienta, tenta educar, expõe ponto de vista, produz opinião, vincula, apela, argumenta, aconselha, ordena, enfim, tem seu funcionamento.

Estando a serviço de grupos organizados *a priori*, obras literárias ou mesmo periódicos, como a RCC materializa-se em função de uma causa, seja ela política, religiosa, comercial, ou outros fins, a revista engendra em si a intencionalidade histórica e social no enredo de disputas da formação da consciência de seus públicos alvos. São, antes de tudo, mecanismos de aquisição, manutenção e permanência da posse de poder.

Longe de operar na eventualidade, essencialmente, a RCC materializa-se como um instrumento de enunciação que reproduz representações durante o processo de persuasão do “outro”, de si e do mundo. Seu alcance era nacional, pois era uma revista lida por pessoas de áreas bem distantes do local de onde ocorria a ação da pregação. A RCC, era, portanto, uma tentativa de estabelecer um diálogo com interlocutores catalogados pela Catequese de Conceição do Araguaia e pelo bispo responsável por essa congregação.

Durante dez anos de publicação da RCC, pela Diocese de Conceição do Araguaia, a revista possuía como leitores, evidentemente, pessoas da mesma matriz religiosa, o catolicismo, podendo ser classificada como uma produção literária de cunho religioso. Entretanto, em função da variedade dos temas e conteúdo nela veiculados - como por exemplo a matéria: “Palestras ethnologicas: o Selvagem” (RCC, nº: 04. Ano.1923. p.12) -extrapolava a fé católica e alcançava assuntos políticos, econômicos, dentre outros.

Contudo, a grande frequência dos temas tratados na RCC era a conversão, o batismo e o casamento dos indígenas, dos mais variados agrupamentos. Além das ações dos próprios dominicanos, como, por exemplo, suas visitas às aldeias, viagens dos bispos e notícias sobre a divulgação do trabalho de catequização dos dominicanos publicadas em outros veículos de comunicação, como jornais de circulação nacional⁹⁰.

30 São apresentados na RCC, títulos publicados em jornais como: Jornal do Commercio, (RCC, nº: 27. Ano.1929. p.3), O Globo (RCC, nº: 27. Ano.1929. p.6-8), Jornal do Brasil (RCC, nº: 27. Ano.1929. p.9)

Com a intenção de apresentar e exemplificar parte dos assuntos repercutidos na RCC, o quadro abaixo demonstra alguns dos títulos⁹¹ das matérias frequentemente noticiadas no periódico entre os anos 1922 e 1923. Na parte dos anexos deste trabalho encontra-se um quadro onde se pode ler todos os títulos dos assuntos narrados/tratados pelos dominicanos em sua revista, da primeira à última edição.

Quadro 4: Títulos das notícias das três primeiras edições da RCC

REVISTA CAYAPÓS E CARAJÁS: TÍTULOS DOS NÚMEROS 1ª A 3ª (1922-1923)		AN O
N-1ª	Breve notícia histórica sobre a Prelazia de Conceição do Araguaia.	Julho/1922
	Organização: padrinhos, benfeitores, insignes.	
	A catequese dos Cayapós.	
	Notícias diversas.	
	Apóstolo do Araguaia: Divulgação do livro	
N-2ª	Breve notícia histórica sobre a Prelazia de Conceição do Araguaia.	Outubro/1922
	Organização: padrinhos, benfeitores, insignes.	
	Palestras etnológicas: o selvagem, descrições antropológicas, e linguísticas.	
	Visita aos Apinagés.	
	Os Gaviões.	
	Catequese de Conceição.	
	Colégio Santa Rosa.	
Lista dos auxiliares das catequese dominicanas		
N-3ª	Organização: padrinhos, benfeitores, insignes.	Janeiro/1923
	Catequese dos Carajás.	
	Batismo de Caiapós.	
	Visita aos Apinagés.	
	Flor das Selvas.	
	Das selvas ao convento.	
Lista dos auxiliares das catequese dominicanas.		
1ª EDIÇÃO	Breve notícia histórica sobre a Prelazia de Conceição do Araguaia.	Julho/1922
	Organização: padrinhos, benfeitores, insignes.	
	A catequese dos Cayapós.	
	Notícias diversas.	
	Apóstolo do Araguaia: Divulgação do livro	
2ª EDIÇÃO	Breve notícia histórica sobre a Prelazia de Conceição do Araguaia.	Outubro/1922
	Organização: padrinhos, benfeitores, insignes.	
	Palestras etnológicas: o selvagem, descrições antropológicas, e linguísticas.	
	Visita aos Apinagés.	
	Os Gaviões.	
	Catequese de Conceição.	
	Colégio Santa Rosa.	
Lista dos auxiliares das catequese dominicanas		
3ª E	Organização: padrinhos, benfeitores, insignes.	Ja ne

⁹¹ A repetição de títulos nas edições da RCC ocorre devido a muitas “notícias” iniciarem um assunto ou tema em um número da revista e continuar em outra, dando sequência ao que estava sendo abordado.

Fonte: RCC (nº: 01,02,03. Ano.1922-1923). Prelazia de Conceição do Araguaia. Adaptação do autor.

Voltando ao contexto das relações entre atores sociais relacionados ao tema da pesquisa, concebe-se que havia uma conexão nas ações entre os religiosos, os representantes do Estado e os viajantes, no que se refere à troca de informações sobre a região do Araguaia, local onde a catequese de frei Gil Vilanova se instalou.

Muitas vezes, os ditos “viajantes” e “exploradores” das matas e rios eram financiados por grupos privados ou pelo poder público. Esses atores sociais compartilhavam informações sobre rotas de viagens, localização de povoados, fazendas e presídios. Informavam quais rios eram navegáveis, dividiam o conhecimento sobre coordenadas geográficas e possíveis formas de comercialização de plantas e recursos minerais, bem como sobre a exploração da mão obra indígena, enfim, quaisquer dados que lhes auxiliariam nas expedições.

O olhar externo sobre os agrupamentos indígenas do Araguaia, efetuado por “viajantes”, “militares”, “religiosos”, “agentes públicos”, dentre outros, era um vislumbre a partir de si sobre o “outro”, em que havia uma identificação a partir de seus próprios valores e padrões culturais e econômicos; assim, “a atribuição de uma primitividade aos indígenas” era uma noção de que os indígenas estavam marginalizados e necessitavam ser envolvidos a partir de uma lógica ocidental liberal.

Daí, foi estabelecido um panorama de exploração “derivado de novos interesses econômicos e de outras concepções políticas e morais” (OLIVEIRA, 2016, p. 27). Para esse mesmo estudioso, esse processo teve uma marca inconfundível nas relações interétnicas, qual seja, as relações de alteridade, característica recorrente na convivência política entre os atores sertanejos, missionários e indígenas.

Ressalta-se, entretanto, que, embora a evangelização desenvolvesse a docilidade nos agrupamentos indígenas, não se pode aqui entender que havia uma ação combinada entre igreja e Estado, como se previamente orquestrada, como um plano, *a priori*. Ambos buscavam objetivos diametralmente distintos, de modo que há no contexto das relações interétnicas um solo onde múltiplos interesses coexistiam.

De um lado, havia a intenção dos missionários de “salvar as almas” dos indígenas, plano traçado desde a chegada ao Araguaia por frei Gil Vilanova. Do outro lado, já nas primeiras décadas do século XX, houve a inserção dos agentes do comércio com claros objetivos de explorar as matas. Também, nesse mesmo contexto, os agentes do Estado, representado pela SPI, reclamavam para si a competência da “tutela” dos indígenas.

3.4.2 “Salvemos nossos Índios”

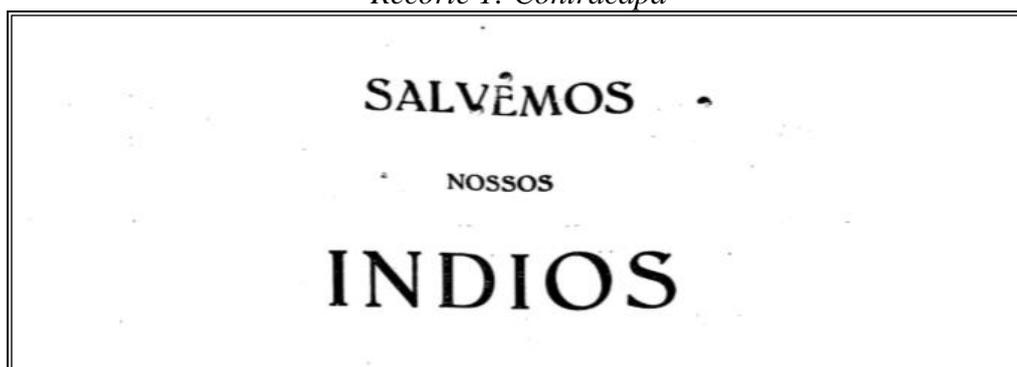
Como já foi mencionado, a RCC tinha, no seu expediente, uma explicação para sua existência. Segundo ela, era arrecadar fundos para a manutenção da missão indígena da Catequese de Conceição do Araguaia. Padres missionários, com o fim de serem auxiliados na obra da civilização dos índios julgaram útil “fundar a revista *Cayapós e Carajás*” (RCC, nº: 01. Ano.1922. p.04). Além da obtenção de recursos para a catequese, outro objetivo da revista era “tornar conhecidos seus trabalhos de missionários”, todavia, marca-se, ao final do texto, a intenção de “angariar fundos” para o bom auxílio da referida catequese.

O duplo anúncio, descrito acima, tinha a ver com o que a própria revista chamava de “organização”, tratava-se de uma rede de colaboradores e leitores (“benfeitores”), composta por pessoas de outras regiões do Brasil, que ordinariamente “auxiliavam” doando recursos financeiros para a manutenção da missão “araguaiana”. Esses “colaboradores”, possivelmente seguidores da religião católica, atendiam ao clamor enunciado nas contracapas de todas as edições da revista, o “Salvemos nossos Índios”.

Mas, qual o sentido do dizer “Salvemos nossos índios”? Segundo a lógica católica, “salvar” a alma tem relação com a “conversão” do indígena. Isso ocorre mediante a ação missionária. Para Orlandi (1990), o papel de mediar e o poder de transitar entre “mundos”, estabelecendo relações, era do missionário. Já que, para a “pacificação”, eram os indigenistas os delegados do poder de intermediar, de mediar a relação do índio com o mundo e com os outros índios; na “convenção” é ao missionário que é delegada essa “nobre” tarefa. (ORLANDI, 1990, p. 141)

A revista também era um instrumento de “convenção”, ela servia para ir além de “arrecadar fundos”. Era um dispositivo de divulgação da ação missionária e servia para tornar “conhecidos seus trabalhos”, fossem eles de evangelização ou de posicionamentos ideológicos.

Recorte 1: Contracapa



Fonte: RCC, nº: 01. Ano.1922. Contracapa.

Afirmar a intenção de “salvar” alguém, nesse caso, os indígenas do Araguaia, pode ser compreendido como um discurso possível dentro de uma determinada esfera comunicacional. Pois, “salvar as almas” dos indígenas era a missão a ser cumprida e que a RCC pretendia fazer crer. Mas, qual o sentido de dizer para além da lógica da fé cristã? Cabe aqui, então, tentar compreender que tal enunciado tem funcionamento discursivo e ocorre dentro de uma realidade temporal histórica.

O título da revista “Os nossos Índios *Cayapós e Carajás*”, enfatiza a noção de posse, possivelmente, devido ao cenário de disputa política sobre quem tinha a competência da ação de “pacificação”. No caso dos dominicanos, era ir além da tutela, cabia a eles o “salvação”. Essa ação era a efetivação da “catechese” dos agrupamentos indígenas pelos dominicanos, que chamavam os indígenas de “nossos”. Com isso, fica evidente a marca da posse na representação do “outro”.

Não se trata apenas de uma concepção carinhosa ou afetuosa, antes disso, tratava-se de uma demarcação de território simbólico daquilo que seria catequizável. A afirmação “nossos” índios se justifica contra a tentativa de conversão, por parte de missionários protestantes, da evangelização dos indígenas.

O enunciado “salvemos nossos índios”, anteriormente descrito no recorte nº 1, foi até aqui mencionado para analisar a designação, nomeação e rotulagem feita pelos catequizadores sobre os indígenas. Contudo, ao se considerar apenas o trecho “nossos índios” - dentro do contexto da política de “pacificação” e da tentativa de evangelização desempenhada por indigenistas que antecederam os dominicanos ou atores sociais que disputavam com os padres a “salvação das almas” - percebe-se uma concorrência quanto à competência de catequizar.

Os padres da O.P marcaram discursivamente na RCC que os grupos étnicos do Araguaia careciam de “salvação”. Portanto, percebe-se a reivindicação de um protagonismo sobre a competência de evangelizar os indígenas, uma vez que “a presença de um número crescente de missões protestantes norte-americanas” (PIC, 2016, p.210) colocava em risco o projeto dos padres pregadores, em função da ameaça desses missionários protestantes estadunidenses.

Nas falas, ou melhor, na escrita do *corpus*, há uma sutil discursividade a respeito de quem seria capaz de promover a ação de “salvação” da “alma” do indígena. Essa não era a intenção do agente leigo da “pacificação”. Caberia, portanto, ao pacificador clérigo esse recurso, pois, os missionários criaram os signos que dão sentido a sua pretensão de “salvação”. Sabe-se que os sentidos são construções sociais com bases materiais, nas palavras de Bakhtin:

“Todo fenômeno que funciona como signo ideológico, tem uma encarnação material, seja som, massa, física, cor, etc” (2006, p. 31).

Percebe-se, no texto da RCC, que a “palavra religiosa” pertence ao domínio de tal círculo ideológico. Sendo, dessa forma, uma representação do “outro” mediante orientação ideológica:

No domínio dos signos, isto é, na esfera ideológica, existem diferenças profundas, pois este domínio é, ao mesmo tempo, o da representação, do símbolo religioso, da fórmula científica e da forma jurídica, etc. Cada campo de criatividade ideológica tem seu próprio modo de orientação para a realidade e refrata a realidade à sua própria maneira. Cada campo dispõe de sua própria função no conjunto da vida social (BAKHTIN, 2006, p.31).

A representação que os missionários tinham do “outro” orientava-se pelo fato de eles estarem imersos em um mundo material e simbólico dentro de um contexto ideológico. Da mesma maneira que a presunção de poder “salvar, implica em uma subjugação axiológica do “outro”. Como também é a tentativa de apagamento das dimensões ontológicas daqueles que não compartilham do mesmo padrão cultural.

Destarte, a RCC era a materialidade por onde o discurso religioso dialogava com seus interlocutores, era o viés enunciativo que “dialogava” com os leitores que diga--se de passagem, não habitavam o Araguaia paraense⁹².

Conclamava-se em todas as contracapas da RCC “salvemos nossos índios” e, com isso, buscava-se, assim, uma interlocução com outras pessoas do mesmo grupo religioso dos dominicanos, pois cada enunciação, cada ato de criação individual é único e não reiterável, mas em cada enunciação encontram-se elementos idênticos aos de outras enunciações no seio de um determinado grupo de locutores (BAKHTIN, 2006, p. 77).

A RCC tinha claro objetivo de “dialogar” com leitores de regiões que estavam além das fronteiras da catequese de Conceição intencionando estabelecer significação por interlocução da causa religiosa no momento da realização:

A significação não está na palavra nem na alma do falante, assim como também não está na alma do interlocutor. Ela é o efeito da interação do locutor e do receptor produzido através do material de um determinado complexo sonoro. É como uma faísca elétrica que só se produz quando há contato dos dois pólos opostos. Aqueles que ignoram o tema (que só é acessível a um ato de compreensão ativa e responsiva) e que, procurando definir o sentido de

⁹² Ao final de cada número da RCC havia uma “LISTA DOS AUXILIARES DAS CATECHESSES DOMINICANAS” eram os “Benfeitores insígnies”, pessoas de outras regiões do Brasil que recebiam as edições da revista via correio.

uma palavra, atingem o seu valor inferior, sempre estável e idêntico a si mesmo, é como se quisessem acender uma lâmpada depois de terem cortado a corrente. Só a corrente da comunicação verbal fornece à palavra a luz da sua significação. (BAKHTIN, 2006, p.135)

A comunicação serve para manter laços, a palavra, nesse caso escrita, abordava temas que significavam tanto aos missionários como aos seus leitores. A RCC compreendia a “faísca elétrica” entre os “pólos” discursivos da catequese (locutor) e seus “benfeitores” (receptor). Assim, a significação era a “luz” da comunicação verbal que a tornava compreensível e, portanto, se encontrava dentro da historicidade discursiva a qual a revista era vinculada.

Os sentidos no discurso são atribuídos durante as relações entre os grupos sociais, pois, quando se tenta dar acepções às falas durante os diálogos, no momento do dialogismo, as palavras sofrem demandas de significação ao serem usadas pelos interlocutores. Pois, a “palavra é a arena” (*locus*) onde se pleiteia carimbar certos valores compartilhados pelos membros das dadas esferas enunciativas. O discurso é moldado na dialética do enfrentamento ideológico “o que está em jogo são efeitos de sentidos orientados por posições de onde os sujeitos enunciam, a partir das quais a palavra é preenchida de valor social de acordo com o grupo que a utiliza”. (RIBEIRO, 2014, p. 270)⁹³.

Segundo nos explica Bakhtin, o discurso jamais é acabado. Ele é um movimento contínuo de afirmação, negação e acomodação de sentidos na dinâmica da correlação de atribuição de valores, sejam eles morais, políticos ou de outras ordens.

Afirmar a intencionalidade de “salvação” é compreensível sabendo que tal dito compõe em si um signo ideológico materializado dentro de uma realidade discursiva. Sabe-se que a palavra adquire sentido coberta pelo signo que, por sua vez, é sempre ideológico. A difusão dos signos corre sempre em relação com outros signos da ordem do cotidiano, nesse caso, as significações dadas pelos padres em sua práxis social.

Os discursos possuem suas ramificações anteriores, são formulações em interdiscurso. Todo discurso, por conceber uma vontade de imprimir sentidos, é uma construção ideológica estabelecida no campo das relações que, em Bakhtin, ficou conhecida como dialogismo.

As práticas discursivas dos padres da O.P, motivadas pelo “fervor missionário” de São Domingos, têm a ver com a ação doutrinária, que aqui se materializa na esfera discursiva religiosa. Os missionários acreditavam na possibilidade de livrar o mundo da incredulidade.

⁹³ RIBEIRO, Nilsa Brito. **A disputa ideológica de sentidos**. Letras, Santa Maria. V.24.nº 48, jan. 2014, p. 261 – 280

Mas, ao afirmar “salvemos nossos índios”, os padres reduzem a representação do “outro” e rebaixam categoricamente o “outro”, como se o indígena fosse algo menor e que necessita ser salvo para poder ascender a um *status* no mundo onde os valores e costumes não são indígenas.

Os dominicanos acreditavam que seu trabalho consistia em levar a VERITAS - “verdade bíblica” - a todos os locais do mundo. E, catequisando no território do Araguaia Paraense afirmavam: “salvemos os nossos índios”. Ao dizê-lo, os missionários acabavam refletindo e refratando seu mundo diante daqueles que eles denominavam como “selvagens”. Para Bakhtin “o ser refletido no signo, não apenas nele se reflete, mas também se refrata” (2006, p. 45). Ao representar os indígenas, os missionários o faziam mediante a sua convicção moral, segundo a sua noção de mundo.

Dizer “salvemos nossos índios”, enfim, era representá-los na dinâmica da “tutela”. Reitera uma lógica discursiva mediante um contexto de política de pacificação e evangelização desempenhadas por ordens religiosas que disputavam com os dominicanos a “proteção” das almas “selvagens”. De modo que os dominicanos passaram a reivindicar protagonismo quanto à competência de pacificar os indígenas.

Da década de 20 em diante tem-se cada vez mais frequente “a presença de um número crescente de missões protestantes norte-americanas” (PIC, 2014, p.210) que colocava em risco o projeto dos padres pregadores em função da ameaça desses missionários protestantes estadunidenses que os dominicanos chamavam de:

INTRUSOS E MENTIROsos[...] intrujões que pretendiam colher fructos, na seara preparada por frei Gil e pelos dominicanos. Mostrei a estes homens por que faziam o papel de lobos em pelles de ovelhas, descriptos por Nosso Senhor. Chamei-os de semeadores de cizânia, pois acudiam a lançar o joio no campo trabalhado pelo Pae de família. Vinham estragar os trabalhos alheios e roubar o redil dos outros, (RCC, nº 13. Ano.1925. p. 02)

Era dessa maneira que se “noticiou” as “ameaças Adventícios”. A revista foi o canal por onde dominicanos podiam defender seu projeto e informar aos cristãos de outras regiões sobre a concorrência da salvação das almas indígenas. No exposto acima, eles acusavam missionários protestantes de tentarem colher os “frutos” plantados por frei Gil nos campos do Araguaia.

Com a publicação da RCC, os dominicanos passam a ter a possibilidade de propagandear suas ações e seus feitos, expondo a voz de seus aliados e ainda conseguir recursos para a sua catequese. Além de divulgar, em outras partes do Brasil, as “notícias” sobre a ação evangelizadora, os dominicanos defendiam seu estilo de promover a pacificação, se autoproclamando semeadores do campo do “Pai de família” e protetores dos rebanhos do sertão.

Repetir durante duas décadas na RCC, “nossos índios”, significa postular uma posição hierárquica capaz de “salvar” o “outro”, confere um *status* de “protetores”. Destarte, depreende-se que: “A classe dominante tende a conferir ao signo ideológico um caráter intangível e acima das diferenças de classe, a fim de abafar ou de ocultar a luta dos índices sociais de valor que aí se trava, a fim de tornar o signo monovalente” (BAKHTIN, 2006, p.46).

Há uma tendência a emplacar um discurso “monofônico”, “mono-semântico”; isso ocorre quando o locutor se encontra numa posição social específica em análise do discurso e isso se relaciona com o “lugar de fala” próprio de quem se sente possuidor da autoridade moral/social ao enunciar um dado tema.

A seguir, serão vistos temas e sentidos que atravessam o discurso e que preconizam a necessidade do batismo dos indígenas.

3.4.3 O discurso sobre o “batismo dos indígenas”

Já foi dito que a prática discursiva é a contraparte da prática social. Por isso, este trabalho analisa a prática discursiva contida na RCC sobre o “batismo”. A seguir, leia os dominicanos enunciarem o batismo de crianças Cayapós: “batizaram-se solenemente na Capela de Conceição do Araguaia: O pequeno Guilherme Bedjié, com sete anos de idade filho de Betedjú e de Gokoinbúra” (RCC, nº: 03. Ano.1923, p. 04).

Para Orlandi, ao se falar de batismo e de catequese fala-se de cristianismo. Em seguida, a autora questiona “como esse opera nos convertidos?” (1990, p. 133). Não por acaso, um dos passos importantes para a salvação dos indígenas era o seu batizado, e, ao “aceitarem” ser convertidos, assumiam uma condição de não “pagãos”, que era o requisito necessário para a “salvação” da alma indígena.

Batizar crianças era meta dos missionários e esse ato se repete da primeira até última edição da revista. A sagração desse sacramento por parte das crianças indígenas constitui uma das principais metas da “educação” dominicana. Na dinâmica da relação entre clérigos/indígenas, batizar significa também “educar”.

O discurso dominicano reproduzido na revista faz questão de justificar a aceitação voluntária do batismo pelos indígenas. Veja: “os pais, entretanto, desejam o batismo para os filhos e para eles próprios, quando pagãos ainda” (RCC, nº 04. Ano, 1923, p. 4). Percebe-se, entre uma página e outra da revista, justificativas e defesas do “espontaneismo” dos indígenas

quanto a sua aceitação do batismo: “Carajá olhava, e por certo refletia: o resultado final foi que em 1922, um grupo de índios foi ter-se com Dom Sebastião, e... pediu o batismo” [...]. “Vieram a mim espontaneamente” (RCC, nº 04. Ano, 1923, p. 09).

Com isso, os religiosos pretendem demonstrar que não havia coerção para a adesão de seu projeto missão, noutros termos, que os indígenas assim o faziam por vontade própria e por interesse em conhecer o deus cristão.

Não obstante, pode-se refletir sobre tal discursividade. Conforme já foi demonstrado, os contatos entre indígenas e missionários eram mediados pelos “brindes” ofertados pelos padres da O.P:

Depois da missa, as boas Irmãs, que tinham trabalhado dia e noite para confeccionar os vestidos dos neophylos e dos noivos, convidaram todos os Cayapós a tomar um bom café com copiosos biscoitos. Terminado o lunch, vieram todos os nubentes pedir a benção aos Padres na porta da sua residência e ... receber os presentes ou ferramentas: cada homem um machado e uma foice e cada mulher um cavador e uma tesoura, além dos numerosos pequenos **agradados**, como fumo, anzóis, alfinetes, linha, agulha etc. Estavam todos satisfeitíssimos. (RCC, nº 08. Ano, 1924, p. 10, destaque da revista)

Presentear os indígenas com objetos era uma conhecida estratégia de aproximação e “amansamento”, que objetivava estabelecer relações cotidianas e manter uma dependência de recursos materiais, já que os missionários “doavam” ferramentas úteis aos indígenas para o trabalho na roça e as atividades nas aldeias. Sobre essa estratégia de oferta de “brindes” aos indígenas, Lima explica que:

Invadir o território indígena, sem tentar chegar às aldeias, evitando a fuga ou um ataque desesperado, fixando-se em um centro e, partindo dele, realizar uma série de incursões pelas terras que bordejassem as aldeias, “minando todo o terreno com *brindes*, a principal arma de “paz” e de seu engodo, [...] (LIMA, 1995, p.171)

A pretensa generosidade missionária intencionava a conquista da confiança do indígena, aos poucos, ao longo de uma duradoura relação de trocas materiais e simbólicas, e sobrepunha-se à tradição cultural ocidental sobre costumes e tradições dos ditos “selvícolas”.

O “pedido” de batismo da parte do indígena que simbolizava sua “conversão” diante da crença dos padres da O.P pode ser entendido como a realização da vontade do missionário, mais que do indígena. De fato, é em função da ação dos padres que os indígenas passaram a conhecer tal sacramento, foi com um trabalho de aproximação, explicação e justificativa moral que indígenas passaram aceitar a ideia do batismo e do casamento cristão.

Na obra “Terra à vista discurso do confronto: velho e novo mundo”, Orlandi esclarece que “a verdade é que o índio, em seu contato com o branco, já sabia a essas alturas que a vida valia pouco, que corria risco constante. Era isso que jogava no batismo. O batismo era uma ameaça” (1990, p. 133). Em resumo, ninguém adere ao desconhecido. Antes da adesão é necessário haver a mediação de um agente responsável por aquilo que se vai aderir. “O batismo é instrumento de catequese e medeia vida e morte (ORLANDI, 1990, p. 132).

A “salvação” às margens do Araguaia se daria após a orientação oriunda do evangelho enquanto possibilidade de catequização. Mas, essa doutrina só se tornou conhecida no meio indígena em função da pregação dos evangelizadores da O.P. Isso em função dos missionários terem “livre trânsito entre os diversos atores moradores do sertão, passando a intermediar relações diversas e se colocando “entre uns e outros, o seu poder circula e se alicerça”. (ORLANDI, 1990, p. 141). Dessa maneira, o batismo era o instrumento mediador entre a vida e a morte, entre a possibilidade ou não de salvação. O sacerdote era o agente da mediação entre a condição de “pagão”-“selvagem” e “batizado” – “civilizado”. Segundo Orlandi (1990), o missionário é um agente do entremeio, “de mediação de relações”, e assim sendo, ele é um agente das relações de poder, posto que:

Na catequese, eram interpretes na relação dos índios com a colonização (povoamento, toada de terra, governo, etc.). Ao mesmo tempo em que se salvava a alma do índio, controlavam as formas de contato dos índios com a civilização ocidental. (ORLANDI, 1990, p. 137)

No contexto das práticas doutrinadoras católicas, batizar é uma ação que antecede a possibilidade de redenção, uma vez que catequisar/batizar são ações convergentes e enunciados que reivindicam para si a patente no ato de salvar. Assim, compõem uma linguagem com a finalidade de sentido de convencer ao leitor sobre a possível retirada do indígena “das trevas”, e, dessa forma, trazê-lo para o lado da cristandade, o lado da “civilização”, e retirando-os dos “domínios de satã” (RCC, nº: 03. Ano.1923. p.10).

O discurso da salvação tenta dar o sentido de livrar o indígena de seu mundo, que segundo a representação do missionário, é ruim. Como afirmava Thomaz, resgatar os indígenas que habitam “nas trevas da morte”, (1936, p.14). O signo ideológico “salvemos nossos índios” denota uma posição valorativa comprometida com a percepção de mundo dos religiosos.

Faraco explica que a teoria bakhtiniana expõe a noção de criação, composição e reformulação do signo ideológico e atribui tal feito aos grupos sociais. Portanto, “são as classes

dominantes” (2009, p.71) que tentam impor significado ao signo, neste caso, signos que pretendem-se ser hegemônicos, uma vez que ele é sempre produto de interesse.

Dizer “salvemos nossos índios” expõe sentidos que escapam da esfera discursiva religiosa. Essa pretendida ação tinha como objetivo a catequização e, portanto, a “pacificação” dos indígenas enunciada por articuladores políticos desde antes da chegada dos dominicanos ao Araguaia.

Salvar, nesse caso, significa integrar o indígena à sociedade brasileira sob condições desfavoráveis aos moradores das matas. Não é simplesmente incorporá-lo à sociedade. É, antes disso, a possibilidade de acessar suas terras e submeter seu padrão de vida.

4 O DISCURSO DOS MISSIONÁRIOS DOMINICANOS SOBRE OS INDÍGENAS DO ARAGUAIA NA REVISTA *CAYAPÓS E CARAJÁS*

Tal palavra foi semeada em toda parte, limitando, orientando, refreando o pensamento e a experiência viva. (BAKHTIN, 1997, p. 372)

Após a identificação da recorrência de certos temas enunciados na produção escrita da O.P, reproduzidos na RCC, pretende-se descrever e analisar nesta seção o discurso dos missionários dominicanos sobre os indígenas durante sua ação evangelizadora, na primeira metade do século XX. Discurso notadamente cunhado por temas que são signos ideológicos (BAKHTIN, 2006), uma produção de enunciados cultural e historicamente construídos na dinâmica de atribuição de sentidos.

A partir do recorte de fragmentos, os quais denominamos de “extratos”, que são partes do *corpus documental* (RCC), é feita a análise temática do discurso já referido. Para tanto, tem-se a seleção de temas/enunciados compreendidos como marcas discursivas distintivas da “esfera de comunicação religiosa”. São enunciados que fazem parte da “esfera comunicacional” eclesial. Mas, não são isolados de outras “esferas comunicacionais, ” ou, “esferas da realidade” (BAKHTIN, 2006, p. 69).

Aqui se estuda o “domínio cultural”, produto resultante das relações intrínsecas aos “gêneros discursivos” (BRITO, 2018, p. 50), materializados em palavras/signos semanticamente orientados a partir de argumentos axiológicos⁹⁴; já que “muitas vezes o adjetivo ideológico aparece como equivalente a axiológico” (FARACO, 2009, p. 47). Segundo o filósofo russo “o tema ideológico possui sempre um índice de valor social” (BAKHTIN, 2006, p. 44).

4.1 Os “Selvagens” e o “deserto nas almas”

“Cayapós e Carajás” são muito gratos ao “Mensageiro do S. Rosario” de Uberaba pela delicada homenagem que prestou em Maio á obra

⁹⁴ O uso nesse estudo do termo “axiológico” acompanha a produção teórica de Faraco (2009), ao interpretar Bakhtin e seu círculo no sentido de que “a significação dos enunciados tem sempre uma dimensão valorativa, expressa sempre um posicionamento social valorativo” (p.47).

*da Catechese dominicana no Brasil, ornando as suas páginas com o **delicioso e sugestivo quadro que representa um índio de joelhos aos pés do grand-de santo e imortal missionário Bartholomeu de Las Casas.** (RCC, n°: 34. Ano.1931. p. 24,25, grifo acrescido)*

Os missionários concebiam a si mesmos como detentores de paradigmas e da condição moral/espiritual capaz de conduzir a alma “selvagem” à salvação. Isto é, eles entendiam que seu arcabouço valorativo religioso, sua fé e sua cultura, que também é base dos pilares do “velho mundo”, poderiam ser implantados ou incorporados aos habitantes do “novo mundo”. Portanto, os enviados da Santa Sé julgavam que estariam aptos a “resgatar das trevas” (THOMAZ, 1936) as almas que eles consideravam pagãs - aqueles que eles denominavam de “selvagens”.

Ao chegar ao Araguaia os missionários se deslumbravam com a possibilidade da conversão de um mundo “tudo selvagem...”, diziam que o sertão se assemelhava ao:

DESERTO NAS ALMAS...tudo selvagem.... Levas de Karajás esperavam a salvação. Habitantes das praias, esses valentes tapuias passavam a vida num continuo vae-e-vem pelo rio majestoso. Nenhum Karajá batizado! Numa terra tão prodiga de luz as almas jaziam nas trevas da morte. (THOMAZ, 1936, p.14)

Diante desse entendimento, abria-se aos padres da O.P um campo de oportunidade para a ação catequizadora, pois “Levas de Karajás esperavam a salvação” da mesma forma que “Nenhum Karajá batizado!”. Dizer que o Araguaia é constituído por habitantes que tinham um “DESERTO NAS ALMAS” é afirmar que os indígenas poderiam ser catequizados, uma vez que suas almas estavam “vazias”. Já o signo “deserto” pode ser uma referência às passagens bíblicas, a exemplo do momento da provação de Cristo no deserto. Há ainda, no texto citado, uma “transvaloração” de sentido ou de refração de mundo, incluindo a simbologia da demonização “das trevas da morte”.

Compreende-se que há uma tentativa de dar sentido à palavra “salvar” segundo a perspectiva de atribuir, tanto os valores como as práticas religiosas e “educacionais” do mundo cristão, aos agrupamentos indígenas. Buscava-se, dessa maneira, “resgatar” o “outro” da condição de pagão enquanto habitante do mundo “selvagem”.

Sabendo que palavras têm uso social e histórico, aqui pode-se perguntar qual seria a finalidade da palavra “selvagem” no contexto apresentado? Bakhtin defende que as palavras

são os meios pelas quais se pode alcançar objetivos, “a palavra como meio (na língua), e a palavra como algo pensado”, (BAKHTIN, 1997, p. 374). Entende-se a palavra “selvagem” materializada em um signo ideológico que funciona como uma ponte para uma finalidade específica, “a palavra pensante pertence ao domínio das finalidades. A palavra enquanto última e suprema finalidade” (BAKHTIN, 1997, p. 374).

Aliás, o signo “selvagem” está presente em inúmeros textos da RCC. Nas diversas “PALESTRAS ETHNOLOGICAS”, há a descrição de “o selvagem”. Tal referência sobre os indígenas era a denominação usual para demarcar a fronteira entre o civilizado e o não civilizado, entre quem era pagão ou não. “Selvagem” era a marca linguística referencial dos missionários na identificação do “outro”. Como se pode ver no recorte⁹⁵ a seguir.

Recorte nº 2.

PALESTRAS ETHNOLOGICAS O SELVAGEM

Muitos imaginam que é fácil definir o selvagem: pensam que o Índio reduz-se só a um typo e que não há nada mais parecido com um índio do que outro índio. Erro grande. É o erro dos que na raça africana só reconhecem um original e que na raça amarela não sabem distinguir um japonês dum anamita ou dum habitante da china.

No entanto depois de algum tempo de convivência com os Índios, é fácil distinguir as raças diversas e atribuir a cada nação as particularidades que a caracterizam.

Conceição do Araguaya é lugar favorável para recolher dados e informações e centralizar todas as averiguações. A cidade é a sede da catechese catholica da tribu “Cayapó” e da tribu Carajá. De vez em quando offerecem alguns “Akues” da tribu “cherente”. Os “Tapirapés”, os “Javaés”, os “Gaviões” são de fácil alcance. Quanto ás tribos dos mansos “Jurunas”, dos bravos “Gorotirés”, dos cruéis “Assurinís”, uma viagem ao “Rio Freesco” e ao “Xingú” pode nos proporcionar o ensejo de encontrar certos índios dessas tribos que se prestam a nos fornecer meios de formar um juízo verdadeiro e exacto sobre a raça á qual pertencem.

Econtrando um índio devemos olhar para o seu typo anthropologico, isto é, para as feições do seu corpo.

De raça para raça tudo difere: forma de nariz, maçãs do rosto, olhos, physionomia geral, forma das mãos, dos pés, etc... É o segundo índice ethnologico.

O terceiro índice é o linguístico. Notam-se algumas palavras: agua, fogo, terra, comer, beber, etc. – uma dezena será suficiente para achar o grupo de língua de que deriva a língua da tribu.

Mais tarde algum sábio especialista fará um estudo mais profundo, e mais scientifico: essas são porém as linguas geraes. Com ellas um simples observador chega a se convencer logo da grande variedade que existe nas tribos indígenas.

(RCC, nº: 02. Ano.1922. p. 05)

⁹⁵ A reprodução da RCC foi obtida por nós em formato de scanner, de acordo com os seguintes passos: foi feita uma fotografia da revista e logo em seguida sua digitalização, todavia, devido às condições de luz e outros empecilhos, o recorte ficou ineleável, e por isso optou-se pela digitação na integra dos trechos a serem analisados.

O suplemento acima demonstra a constatação da existência do “outro” segundo o ponto de vista dos missionários sobre as características etnológicas dos indígenas. Os religiosos observam que, antes de tudo, os indígenas são “selvagens”, mesmo com as diferenças entre as “tribos”. Peculiaridades entre o que eles chamam de “nações”, “raças”, considerando os atributos físicos, os costumes, os “utensílios tatuagens buracos nos lábios o nas orelhas”, além dos aspectos linguísticos.

O discurso referido é marcado como signo identitário que caracteriza todos os indígenas, segundo a descrição dos religiosos, ao fato de serem “selvagens” ou “mansos”. Essa dicotômica identificação nada mais é que uma gradação quanto à representação do indígena segundo uma condição anterior à “pacificação”. Pelo menos esse é o sentido do dito dos religiosos em função de sua ação.

Os trechos destacados do recorte nº 2, exposto abaixo, revelam um diálogo de seu autor com categorias conceituais características da ciência antropológica, termos usuais do início do século XX. Veja-os em destaque abaixo:

“raça” “nação” “tribu” “Cayapó” e “da tribu Carajá”.

“Juízo verdadeiro e exacto sobre a raça á qual pertencem”

“Econtrando um índio devemos olhar para o seu typo anthropologico, isto é, para as feições do seu corpo”.

“De raça para raça tudo difere: forma de nariz, ma-ças do rosto, olhos, physionomia geral, forma das mãos, dos pés, etc...”

“O segundo índice ethnologico”.

“O terceiro índice é o linguístico”.

“Mais tarde algum sábio especialista fará um estudo mais profundo, e mais scientifico: essas são porém as linhas geraes. Com ellas um simples observador chega a se convencer logo da grande variedade que existe nas tribos indígenas”.

Os dominicanos apresentam, ainda, o que eles chamam de “índice de valor”. Segundo eles, trata-se de uma noção “etnográfica” peculiar da antropologia, usada na revista para distinguir os tipos físicos e a linguagem dos indígenas. Com isso, tenta-se “definir o selvagem” se apoiando na ciência para validar o seu discurso. A partir da diversidade antropológica nomeia-se “as feições do seu corpo” tendo a linguagem da ciência antropológica como ancoradouro.

No momento que o discurso religioso se ampara em outros, se evidencia a fronteira entre as “esferas discursivas”, mormente que uma esfera enunciativa esteja atravessada por outras. A

isso Bakhtin denomina de dialogia, esclarecendo que não há enunciados isentos das influências de outros enunciados.

Para Bakhtin, “o enunciado deve ser considerado acima de tudo como uma resposta a enunciados anteriores dentro de uma dada esfera” (1997, p.317), até mesmo o receptor, no momento em que ouve uma mensagem, tem papel responsivo no diálogo, na medida em que o discurso é sempre uma resposta a outros discursos. O exemplo do discurso religioso mesclado com termos antropológicos são evidências da tentativa de aproximação entre as esferas discursivas, é o dizer eclesiástico se justificando a partir do científico. O interesse se sobrepõe aos sentidos paradoxais das duas esferas discursivas.

A esse respeito entende-se que, assim como qualquer esfera de produção discursiva, o gênero discursivo religioso interage com outros gêneros. Isso permite tanto a manutenção de suas características, como sua renovação.

Não se pode esquecer que o enunciado ocupa uma posição definida numa dada esfera da comunicação verbal relativa a um dado problema, a uma dada questão, etc. Não podemos determinar nossa posição sem correlacioná-la com outras posições. E por esta razão que o enunciado é repleto de reações-respostas a outros enunciados numa dada esfera da comunicação verbal. (BAKHTIN, 1997, P. 317).

O discurso se constitui a partir de posições valorativas, segundo Faraco (2009), são “posições axiológicas”, assim, ele tem sempre eminente caráter dialógico e ideológico.

Portanto, há na RCC uma pretensão de “pressupostos científicos”, como os signos: Scientifico, Ethnologico Ethnologica, Raça, Tribu [...], e sentidos construídos para validação de um dado discurso perante os seguimentos distintos da sociedade. Nos textos da RCC o discurso idealizado pela palavra dominicana sempre se apoia na linguagem da ciência. Como se vê, as terminologias próprias da antropologia física, citadas acima, são referendadas no discurso religioso a fim de se justificar e dar sentido a sua ação.

Percebe-se o discurso de representação do “outro” como possuidor de sentidos orientados em interesses de grupos sociais. Vê-se na prática discursiva que se pretende imprimir “rotulagem”, “diferença” e “assimetria”, enfim, a fronteira entre quem é “civilizado” e quem é “Selvagem”. Há na RCC um discurso com traços do antagonismo que concebe o indígena como inapto ao convívio social, como aquele que necessita ser adequado.

A repetição de signos ideológicos que denotam hierarquia sociocultural, entre eles “selvícola” ou “selvagem”, em argumentos como: “os “Gaviões” são de fácil alcance. Quanto às tribos dos mansos “Jurunas”, dos bravos “Gorotirés”, dos cruéis “Assurinis”; repete-se

discursivamente da primeira à última edição da RCC a prática divisora, classificadora, e denota-se um limite entre ser ou não ser “civilizado”.

Mesmo que o discurso religioso engendre termos e conceitos de sua esfera comunicativa, é atravessado por uma verbalização de outras esferas ideológicas. No recorte analisado, fica evidente a aproximação do discurso religioso ao científico; pois a fala/escrita do missionário possui uma materialidade discursiva que tenta representar o indígena no solo de significações usuais da antropologia, mas, estrategicamente, articulados no texto religioso.

A retratação e representação das etnias é repetidamente acompanhada de assimetrias e dicotomias. O indígena é caracterizado como não possuidor de “traços culturais” ocidentais. Aliás, usa-se o cabedal científico/cultural denominado de civilizado para refratar o indígena. A representação é sempre um olhar a partir de si para o “outro”. “Mais tarde algum sábio especialista fará um estudo mais profundo, e mais científico”. O discurso da RCC pretende ser válido já que se ampara no discurso científico.

Havia, segundo a perspectiva missionária, a necessidade de adequação “civilizatória” dos indígenas, uma vez que eles não possuíam cidadania. Sendo assim, estariam fora da lei e não tinham religião. Portanto, não tinham um Deus, nem a expectativa de “salvação” ou de “humanização” de suas almas⁹⁶.

O projeto de pacificação que previa ascensão à cidadania indígena refratava apenas uma não-cidadania. Uma cidadania de segunda classe, ou mesmo sequer seriam considerados cidadãos. Por isso, a significação do indígena como cidadão era a conformação da representação dos valores dos religiosos ao tentarem significar o indígena. Para Bakhtin, a significação é também uma refração do mundo.

A construção dos signos ideológicos ocorre “dentro das esferas de produção imaterial (assim, a arte, a ciência, a filosofia, o direito, a religião, a apolítica, são as ideologias”, (FARACO, 2009, p. 46). Destarte, segundo Bakhtin, todo enunciado é uma posição de valor, é uma posição ideológica.

Por isso, não há representação sem significação, o sentido é construído socialmente no solo das relações ideológicas. Descrever o indígena como um “selvagem” é concebê-lo como algo passível de modelagem, doutrinável, “deserto nas almas”, um desprovido de atributo

⁹⁶ A isso Faraco denomina de “doutrina de refração” se baseando em Bakhtin, ao teorizar a “refração” e “reflatação” do mundo. Uma vez que os signos refretem e refratam o mundo, o significando a partir de quadros sociais valorativos.(2009, p.50),

espiritual. Segundo Thomaz, os indígenas eram almas “desertas e pagãs” (1936, p28)), um rebanho, uma possibilidade de evangelização, e portanto, de salvação.

O sentido da fé dos missionários é, dessa forma, o seu sentido de mundo, sua significação moral e ideológica (própria de sua esfera discursiva). Fé, aliás, que os indígenas teriam que professar negando suas tradições. Após a catequização os indígenas deveriam abandonar as suas práticas culturais, consideradas pelos missionários como “pagãs” ou “feiticeira”. Constata-se assim, a repetição da prática divisora missionária. Esse tema será retomado mais adiante.

Extrato nº 1

O SELVAGEM

Muitos imaginam que é fácil definir o selvagem: pensam que o Índio reduz-se só a um tipo e que não há nada mais parecido com um índio do que outro índio. (RCC, nº: 02. Ano.1922. p. 05)

Extrato nº 2

Conceição do Araguaia é lugar favorável para recolher dados e informações e centralizar todas as averiguações. A cidade é a sede da catequese católica da tribo ‘Cayapó’ e da tribo Carajá. De vez em quando oferecem alguns “Akues” da tribo “Xerente”. Os “Tapirapés”, os “Javaés”, os “Gaviões são de fácil alcance. Quanto as tribos dos mansos “Jurunas”, dos bravos “Gorotires”, dos cruéis “Assurinís”, uma viagem ao “Rio Fresco” e ao “Xingu” pode nos proporcionar o ensejo de encontrar certos índios dessas tribos que se prestam a nos fornece meios de formar um juízo verdadeiro e exato sobre a raça a qual pertencem. (R.C.C, nº: 02. Ano.1922. p. 05)

Extrato nº 3

VISITA AOS APINAGÉS

Desnecessário é dizer que o terço foi oferecido pela **conversão** dos Índios. Ia repousar quando chegou uma visita de importância. Era o capitão Pedro, da aldeia vizinha chamada do Gato Preto, que vinha cumprimentar-me e convidar-me a visitar no dia seguinte a sua aldeia. Estava muito bem vestido e rodeado do seu séquito. Conversamos amistosamente por espaço de uma hora. Asseverava-me que estavam todos muitos satisfeitos da minha visita, embora curta e que queriam batizar todos os seus filhos e mesmo casar-se cristãmente. Respondi que por esta vez batizaria umas poucas crianças das mais novas porque faltavam padrinhos cristãos e estava desprevenido de roupas apropriadas. (RCC, nº: 02. Ano.1922. p. 06)

Os três fragmentos citados convergem para o mesmo ponto, a condição dos indígenas de não cristãos, e portanto, almas do lado de fora dos domínios da Santa Sé. Segundo a representação “axiológica” dos missionários, os indígenas eram “selvagens” incivilizados não seguidores do catolicismo, não adeptos dos valores e costumes dos padres da O.P. Após tal constatação, tem-se a missão catequética de Conceição, a RCC e sua enunciação dialógica “salvemos nossos índios”.

O “selvagem” compreende o signo discursivo utilizado pelos missionários para designar os agrupamentos indígenas, que mesmo se assemelhando fisicamente possuíam atributos outros que os diferenciavam, dessa forma, os padres afirmavam que outras pessoas os confundiam. Assim, diziam os religiosos “Muitos imaginam que é fácil definir o selvagem: pensam que o Índio reduz-se só a um tipo e que não há nada mais parecido com um índio do que outro índio”. Nessa argumentação há crítica e defesa dos padres ao explicarem, a quem desconhece o assunto, que há “diferenças” entre os indígenas, não apenas físicas, como também culturais. A alegação dos religiosos se baseia naquilo que eles chamam de “índice de valor”, pois, antes de tudo se deveria conhecer as assimetrias citadas. Contudo, a marcação enunciativa que caracteriza esses povos, repetida do início ao fim da RCC, é sua categorização de “selvagens”, e, portanto, catequizáveis.

Elenca-se na RCC atribuições de cunho valorativo classificatório sobre o “outro”. São caracterizações que apontam para distinções, onde se lê “as tribos dos mansos, dos bravos, dos cruéis”, são qualidades descritas pelos catequizadores, mas também se trata da evidência de que nem todos os indígenas se submetiam sem resistência à doutrina da catequese e da “pacificação”; o que obrigava o evangelizador/pacificador a classificá-los segundo suas próprias concepções e idealizações.

O discurso dominante, discurso de grupos, classificava os indígenas a fim de controlá-los. Dessa forma, havia “os índios entre os submissos (bons) e rebeldes (maus, selvagens” (ORLANDI, 1990, p. 141). Enfim, a separação entre quem poderia ser batizado e quem ainda necessitava de doutrinação, já que o batismo também significa nomeação, domínio.

O projeto de pacificação dos padres da O.P os obrigava a traçar um perfil idealizado por eles mesmos sobre o “outro”, “encontrar certos índios dessas tribos que se prestam a nos fornece meios de formar um juízo verdadeiro e exato sobre a raça a qual pertencem”, juízo verdadeiro e exatidão identitária, da mesma forma idealizada segundo a lente cultural ocidental.

A catequese tinha entre seus objetivos a “conversão dos Índios”, e, segundo a narrativa da RCC, os próprios indígenas “queriam batizar todos os seus filhos e mesmo casar-se cristãmente”. No que se refere a esse tema, Orlandi afirma que “conversão” é ao missionário que é delegada essa “nobre” tarefa (ORLANDI, 1990). O missionário se impõe a fim de “reduzir” os indígenas aos seus deveres. “A palavra redução (mais tarde aldeamento) começa a ser aplicada no índio (“reduzi-lo a seus deveres”)” (ORLANDI, 1990, p. 141).

Conforme os padres da O.P, os indígenas, por serem passíveis de “salvação”, necessitavam da “conversão” cristã, sendo necessária a sua catequização. Dessa forma, muitas visitas realizadas pelos padres às aldeias tinham como objetivo o preparo “espiritual”, que

ocorria no mesmo momento em que se desenvolvia o trabalho “educacional”. Era aplicado o ensino das primeiras letras, depois da doutrina, da reza, e, em seguida, o batismo. Por último, o casamento entre os indígenas nos moldes do Cristianismo. Percebe-se que a denominação era uma prática constante imposta pelos religiosos sobre os indígenas.

Todos estes exemplos mostram que, se no estudo de uma situação interétnica, é sempre importante, [...] que se pergunte: “quem tem o poder de nomear? ”, o jogo complexo da rotulação étnica nunca se resume a uma pura imposição de identidade de dominante a dominado⁹⁷ (POUTGNAT; STREIFF-FENART, 2011. p. 149).

O batismo, enquanto sacramento da Igreja Católica, era a culminância de um longo trabalho de evangelização, atribuição religiosa que se dava com a concessão de um nome cristão ao indígena. Nomear/batizar – engendra uma operação classificatória, uma ação tanto de identificação como de controle. Segundo LIMA (1995), foi pelo “poder tutelar” desempenhado por agentes do SPI ou por missionários, justificando o fato de que os indígenas eram “violentos” “antissociais”, “perigosos” (LIMA, 1995, p.82), que a conquista se deu pelo viés da catequização dos padres ou pela “tutela” orientada pelas políticas públicas estatais.

Apresentava-se a catequização como anteprojetado de “civilidade” que daria conta da conversão do indígena. Passando antes, historicamente, pelo que se chamou de redução, operava-se a pacificação pela Igreja sendo ela uma das instituições com poderes constituídos próprios e capaz de operar na manutenção de ideologias dominantes, contribuindo, dessa maneira, para a manutenção das estruturas sociais.

De certa maneira, a ordem social política e econômica, assim como a conservação das estruturas hierárquicas e o poder das classes sociais na sociedade brasileira, estavam direta ou indiretamente ligados ao projeto político-religioso dos padres da O.P, que extrapolava a simples prática de batismo/nomeação como identificação civil, a rotulagem era a marca discursiva que tinha a intenção de demarcar a “fronteira dos grupos étnicos”⁹⁸, entre o civilizado e o

⁹⁷ POUTGNAT; STREIFF-FENART, Philippe. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth; tradução Elcio Fernandes. São Paulo: Ed, UNESP, 2011, p. 149.

⁹⁸ Sobre a formação dos grupos étnicos, Barth esclarece que “as distinções entre as categorias étnicas não dependem da ausência de mobilidade, contato e informação, mas implicam efetivamente processos de exclusão e de incorporação, através dos quais, apesar das mudanças de participação pertencimento ao longo das histórias de vida individuais, estas distinções são mantidas. Em segundo lugar há relações sociais estáveis, persistentes e frequentemente vitais que não apenas atravessam essas fronteiras como também muitas vezes baseiam-se precisamente na existência de status étnicos dicotomizados dito de outro modo, as distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais mas, ao contrário, (...)” BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador**: outras variações antropológicas. Tradução de Cunha Comerford. Rio de Janeiro, Contracapa livraria. 2000. p.25

“selvagem” que habitava as regiões “nesse recanto solitário do Araguaia, poderíamos dizer nesse deserto” (AUDRIN, 1947, p.140).

A identificação dos indígenas, segundo uma representação consoante com discursos que antecederam as ações dominicanas - como por exemplo de viajantes ou agentes do Estado - gera uma dialética relação de atribuição de valores morais e culturais entre os padres da O.P, sertanejos e indígenas nas cercanias do Araguaia.

Ao se realizar a leitura da materialidade escrita da O.P ao *corpus* RCC percebe-se a tentativa de seus escritores em estabelecer, a partir de seus gêneros discursivos, uma hegemonia narrativa cunhada em discursos anteriores, isto é, segundo Faraco (FARACO, 2009, p. 56) “essas múltiplas refrações do objeto”, constituem-se dos múltiplos discursos e suas representações.

O organismo humano não pertence a um meio natural abstrato, mas faz parte integrante de um meio social específico (por exemplo, o mecanismo dos reflexos condicionados) e ele abstrai completamente suas significações ideológicas mutáveis que são subordinadas as leis sócio históricas (BAKHTIN, 2006, p. 52).

A idealização do “outro” se faz mediante a formação da consciência que, por sua vez, segundo Bakhtin, sempre é social. A representação do indígena refletia o horizonte social do missionário. Assim, vale destacar que “nenhum Karajá batizado! Numa terra tão prodiga de luz as almas jaziam nas trevas da morte” (THOMAZ, 1936, p.15).

Retomando a discussão inicial deste tópico, ressalta-se que se dizer “nas trevas da morte” atribui o sentido de uma condição de perdição da alma, pelo menos segundo a tradição não cristã. Portanto, fica evidente a urgente necessidade da salvação dos “selvagens”. O que estava em xeque era não apenas o indígena dito “selvagem”, mas também seus territórios de vida. A selva nomeada de “terra tão prodiga de luz” também representava *locus* de incivilidade, uma vez que os:

[...] textos sagrados, atribui aos lugares incultos. No Velho Testamento há 254 referências pejorativas a "deserto", "desperdício", "selvagem" etc. No Novo Testamento termos equivalentes aparecem 35 vezes. Na mitologia grega clássica, também, as florestas e os lugares ermos eram habitados por deuses secundários ou entidades malignas. Na cultura popular do norte da Europa, na Idade Média, esses mesmos lugares eram identificados com densas florestas povoadas por elementos sobrenaturais temíveis... (BARBOSA; DRUMMOND, 1994, p.11)

As “trevas⁹⁹” carentes de luz, neste caso, significam ocupar o lugar das práticas e dos costumes indígenas, era implantar a fé católica apostólica romana no sertão “selvagem” nos territórios onde viviam os indígenas. E assim seriam salvas suas almas.

A prática discursiva na RCC é uma prática de representação de dicotomias. Se idealiza o indígena sempre no seu desprestígio, o desqualificando. “Marcando-se, assim, em seu discurso a diferença, a desigualdade, o preconceito, o distanciamento, a invisibilidade, a negação, a exclusão, a divisão, a brasilidade, a cidadania” (BORGES, 2013, p.171). Traça-se uma representação do ‘outro’ a partir da negação de sua posição social, com a negação de suas práticas culturais. Enfim, de ponta a ponta, a discursividade missionária são enunciações que significam e funcionam como práticas divisoras.

4.2 Os “bruxos” e “feiticeiros”

Por que os missionários consideravam seu método de “pacificação” mais eficiente do que os praticados pelos agentes da pacificação leiga do SPI? Qual o sentido na afirmação de que “pajés”, “velhos” e “velhas” são promotores de intrigas, mentira e feitiçaria? Antes de seguir com a análise, cabe contextualizar sobre as condições de produção do discurso religioso que tematiza sobre a prática de “bruxaria”. Na seção anterior deste estudo discutiu-se sobre o envolvimento dos dominicanos com a inquisição católica. Apresentou-se que eles foram acusados de participar dos “Tribunais da Inquisição que varreram a Europa de norte a sul, leste e oeste, torturando e assassinando em massa aqueles que eram julgados heréticos ou bruxos”. (FRÓES, 2015, p. 82).

A pauta da “bruxaria”, portanto, não era novidade no cotidiano da Ordem dos Pregadores. Entre os dominicanos, um dos mais notórios inquisidores medievais foi Heinrich Kramer¹⁰⁰, autor do “Martelo das Bruxas” que é um manual de “caça às bruxas”. Ele, após

⁹⁹ A esse respeito Audrin justifica “E querendo dar aos nossos leitores uma idéia nítida e completa da sua atividade pastoral, diremos e mostraremos que se revestiu de dois aspectos: a conduta vigilante das ovelhas fiéis do rebanho cristão, e no mesmo tempo, a procura solícita das “outras ovelhas” que o Divino Pastor lhe pedia retirar das “trevas e da sombra da morte”, e trazer ao verdadeiro aprisco: os pobres e tão numerosos índios do Araguáia”. (1947, p.119)

¹⁰⁰ Fróes ao falar sobre “O Martelo das Bruxas ou Feiticeiras” e sobre seus autores, explica que essa obra era tida “como um guia para reconhecer, capturar e punir bruxas, o livro foi condenado pela Universidade de Colônia, instituição para a qual foi submetido para aprovação, por instigar atos antiéticos, ilegais e contrários à doutrina católica.” Ainda assim, o livro foi muito utilizado pelas cortes seculares e Kramer continuou sendo convidado para fazer pregações sobre o assunto. James Sprenger (1435-1495) foi admitido como noviço na Ordem dos Pregadores em 1452, tornou-se posteriormente mestre e deão da faculdade de teologia da Universidade de Colônia e então foi indicado como Inquisidor das províncias de Mainz, Trier e Colônia. Apesar de ser com frequência apontado como coautor de O martelo das feiticeiras, junto a Heinrich Kramer, historiadores afirmam que seu papel foi o de colaborador, e que sua influência foi usada para atribuir caráter oficial à publicação de Kramer. (2015, 170)

tornar-se membro do O.P, e depois de ter autorização via bula Papal¹⁰¹, passa a condenar mulheres sob a acusação de pratica de “bruxaria”. Conforme demonstra (FRÓES, 2015, p. 258) “Ordem dos Monges Dominicanos, tenham sido por Cartas Apostólicas delegados como Inquisidores de tais depravações heréticas, e ainda sejam Inquisidores”.

Com tal alegação, a ordem iniciou uma “cruzada” contra aqueles e aquelas que, segundo o manual do padre dominicano, se encaixavam como praticantes de bruxaria.

Toda essa energia criativa retirada do símbolo de Cristo e da Igreja foi transferida para o símbolo do Demônio e das bruxas, cada vez mais atacadas em nome do próprio Cristo e da Igreja. Configurou-se, assim, um quadro dissociativo grave e crescente em função da própria pujança do mito. Deformado e cerceado, por um lado, o mito formou a Inquisição e sua demonologia. Por outro, foi conseguindo criativamente integrar o padrão de alteridade na consciência individual e coletiva, caminhando para o Renascimento e através deste para o humanismo científico e sociodemocrático moderno. (FRÓES, 2015, p. 200)

No passado, padres da O.P consideravam distintos grupos de pessoas das sociedades europeias medievais como pagãs/heréticas, isso por elas serem adeptas de rituais que, segundo os preceitos da Santa Sé, eram considerados condenáveis. Outrossim, de julho de 1922 em diante, os autores da RCC passaram a classificar alguns moradores das matas do Araguaia como praticantes de “Bruxarias” (RCC, nº: 26. Ano.1928. p.03), condenando muitos dos seus costumes como práticas pagãs.

Ao analisar textos da época colonial da América espanhola e portuguesa, o historiador Ronaldo Vainfas¹⁰² chama a atenção para “os embates culturais deflagrados pela expansão europeia na América” (2010, p. 23). Ele denomina esse “estranhamento” de “combate com a própria sombra”, uma vez que os conquistadores estavam diante de uma controvérsia. “[...] reconhecer o outro – inventariar as diferenças que o separavam do homem cristão ocidental – afirmar seu ego, isto é, hierarquizar as diferenças, rejeitando o desconhecido por meio da animalização e da demonização. [...]” (VAINFAS, 2010, p. 23).

Os padres da O.P, de certo modo, acabaram repetindo no Araguaia uma posição hierárquica cultural ao optar por reinventar o “outro”, tendo suas próprias representações de

¹⁰¹ Fróes menciona que: “o papa Inocêncio VIII dá plenos poderes, chamando-lhes meus queridos filhos, aos **Inquisidores dominicanos** e professores de teologia, Kramer e Sprenger, que escreveram o Malleus” (2015, p. 170, grifo nosso)

¹⁰² VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. In: -. *Idolatrias e Colonialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 19-37

“demónios” e “bruxarias” como base cultural para marcar as assimetrias e os valores culturais existentes nos não cristãos.

Ao dizer “dominam toda a tribo graças ao seu pretendido poder” (RCC, nº: 26. Ano.1928. p.03), os clérigos da O.P acabavam reconhecendo o lugar e a posição hierárquica¹⁰³ que os “velhos”, “velhas” e os “pajés” ocupavam dentro dos agrupamentos indígenas. Sabe-se que a relevância social dos “velhos” adivinha de sua ancestralidade e do domínio de saberes específicos.

O conhecimento indígena sobre suas formas de cura, sobre ervas e suas propriedades, dos ritos e rituais de passagem, dos saberes e memórias, propiciava aos “pajés” um *status* de mediador entre o mundo físico e o mundo sobrenatural. De certa forma, saberes singulares também conferiam uma posição social que adivinha da tradição oral indígena e elevava os “velhos e “velhas” a um certo grau hierárquico que chocava e rivalizava com a autoridade moral/espiritual dos missionários sobre aquilo em que se deve crer.

De fato, segundo a concepção apostólica, o alvo a ser combatido deveria ser “o grande impedimento à conversão” (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 25), ou seja, os costumes indígenas vistos como pagãos/não cristão. O antropólogo ironiza ao se reportar à fase da evangelização da época colonial¹⁰⁴, e às relações entre jesuítas e Tupinambá dizendo “os missionários não viram que os “maus costumes” dos Tupinambá eram sua verdadeira religião” (1992, p. 25).

De certa maneira, os saberes e costumes identificados na pessoa dos “pajés e “velhos” indígenas passaram a rivalizar com a tradição cristã. Eles exerciam e usufruíam de certa autoridade tanto no campo “místico/religioso”, como nas práticas de curandeirismo, e sua persistente atuação engendrava barreiras para a conversão ao catolicismo. De fato, é em função dessa rivalidade que se justifica o combate ao “outro”. Se demonizou e rotulou o indígena como

¹⁰³ Sobre a organização política e social dos indígenas esclarece-se que: “os líderes exercem suas funções de acordo com as orientações das tradições herdadas dos seus ancestrais. O posto de cacique é geralmente herdado de pai para filho entre os pertencentes a clãs ou a linhagens superiores, ou de uma combinação entre estes e seus afins, ou aliados políticos ou econômicos. Os conselheiros e os auxiliares do cacique também devem ocupar um lugar na lógica da estrutura social do grupo. Tal estrutura segue uma orientação cosmológica constituída desde a criação do mundo, expressa nos mitos de origem e reproduzida e revivida por meio dos ritos e cerimônias. A organização cosmológica orienta a vida social, política e espiritual dos indivíduos e grupos, na medida em que se definem quais são os valores a serem observados e as consequências que podem gerar quando não são obedecidos”. (BORGES apud SANTOS, 2013, p. 63).

¹⁰⁴ Os estudos de Vainfas (1995) e Viveiros de Castro (1992), abordam um período anterior ao desta investigação. Tratam da fase da colonização das “Américas”, eles servem a este estudo para demonstrar a tradição apostólica de “rotulação”, estranhamento, momento que os religiosos tentam encontrar no outro aquilo que era próprio de sua cultura, de seu mundo, assumindo uma posição de alteridade.

bruxo durante a representação de signos e crenças oriundos do “velho mundo”, agora reinventados no “novo mundo”.

Portanto, o projeto de “salvação” dos padres concebia os representantes dos costumes “pagãos”, não ocidentais, como mantenedores de práticas e crenças que impediam a adesão à “boa nova” por parte dos diversos grupos étnicos do Araguaia. Diante disso, conforme a RCC, os clérigos passam a rotulá-los como “mentirosos” e “bruxos”.

A seguir, tem-se as acusações, materializadas na RCC, que pesavam sobre os “velhos”, “velhas” e os “pajés” membros das várias etnias indígenas do Araguaia.

I. Acusações de bruxaria e feitiçaria

Os índios creem na existência de um Ser Supremo, mas o reputam demasiadamente condescendente e nada fazem para honra-lo, considerando coisa muito mais importante precaver-se da malícia dos maus espíritos. As **Bruxarias** são exercidas pelos **velhos** e **velhas** que dominam toda a tribo graças ao seu pretendido poder. (RCC, nº: 26. Ano.1928. p.03, grifo nosso);

Triste e terrível **feitiçaria** que tanto desharmoniza e infelizita os gentios que torna-se tão grande obstáculo para a Catechese! É a obra lidima do Espírito da **inveja e da mentira**, o Tyrano que ainda domina no mundo um bilhão de seres humanos. (RCC, nº: 23. Ano.1928. p.14, grifo nosso);

II. Acusações da prática de feitiço

Uma aldeia Carajá da Ilha do Bananal acusou um **velho** da aldeia vizinha de ter lançado **feitiço** donde teria resultado a morte dum chefe Carajá. Os filhos deste resolveram matar o **feiticeiro**. A morte do feiticeiro acendeu o ódio no coração dos parentes que por sua vez foram atacar os assassinos e conseguiram balar um jovem Carajá”. (RCC, nº: 07. Ano.1924. p.08, grifo nosso).

_ Um dos grandes obstáculos que encontram a Catechese é **feitiço**, ao qual os Selvícolas atribuem quase todas as suas doenças. É uma crença cega, obstinada. No entanto e patente que os remédios que curam as doenças dos crhistãos, curam também, em condições iguais as moléstias dos Índios. _ **Depois do baptismo** é que esse medo quase terro, **do feitiço e feiticeiro** vai diminuindo. (RCC, nº: 06. Ano.1923. p.09, destaque da revista).

III. Acusação da prática de curandeirismo e feitiço

Há entre eles como em toda tribo indígena **curandeiros e tiradores de feitiço**. Assustamos ao tratamento de uma dor de barriga na própria pensão do Capitão Candjanabbi. Essa dor não passaria talvez de uma vulgar indigestão, visto que o incomodo aparecera depois de uma copiosa absorção de peixe e caça. O doente estava deitado na rede e barriga para o ar. O médico pitava, engolindo fumaça. Depois colocava à boca o umbigo do cliente e chupava com força, repetidas vezes. Finalmente, afastando-se um pouco, fazia esforços inauditos para provocar o vomito e lançar fora a doença que tinha aspirado. (RCC, nº: 10. Ano.1924. p.04)

Os missionários afirmavam que “as Bruxarias eram exercidas pelos” “velhos” e “velhas”” (RCC, nº: 26. Ano.1928. p.03). Os religiosos registraram em seus escritos que as

muitas etnias do Araguaia coexistiam em um “deserto, deserto nas terras, deserto nas águas” (THOMAZ, 1936, p.14), sendo necessário aos agrupamentos indígenas, aprender a viver conforme a crença e a “civilidade” ocidental. Tendo tais estranhamentos/antagonismos como tema de estudo, Vainfas narra a noção de “idolatria” ao comparar práticas socioculturais entre colonizadores e habitantes das américas, dizia ele:

Embebida de elementos demoníacos, a noção judaico-cristã de idolatria encontra na América, o seu território privilegiado, orientando o registro etnográfico e suas atitudes europeias em face do Outro. No olhar dos colonizadores, a idolatria, como o diabo estaria em toda parte: nos sacrifícios humanos, as práticas antropofágicas, no culto de estátuas, na divinização das rochas ou fenômenos naturais, no canto, na dança, na música. (VAINFAS, 1995, p. 26)

Os padres orientavam-se por pressupostos e simbologia, fossem do tipo “demoníacas” ou “santas”, próprias de seu credo. Diante disso, passavam a reprovar os costumes e as tradições mantidas pelos indígenas mais velhos conforme consta: “Os índios creem na existência de um Ser Supremo”. “As **Bruxarias** são exercidas pelos **velhos** e **velhas**”. “O médico pitava, engolindo fumaça”. Sobre a concepção de crença ou fé, afirma Viveiro de Castro (1992, p.39) que “a crença da tribo é a crença na tribo, é o ser e o perseverar da tribo”, suas práticas culturais são partes do ser indígena.

Todavia, esses costumes ditos “selvagens” não caberiam na sociedade brasileira. Orlandi destaca “o Estado silencia a existência do índio enquanto sua parte e componente da cultura brasileira” (1990, p.56). Para tanto, havia a ação missionária, a catequese/batismo, como instrumento de pacificação e apagamento da cultura indígena.

O mesmo discurso que cria práticas divisoras, que classifica, que nomeia e rotula, pretende moldar ou “inventar” um “outro” indígena pela via do “batismo”. Sabendo que “a Igreja nunca teve, nem tem neutralidade” (ORLANDI, 1990, p. 136), sua prática discursiva e ação doutrinária converge pelo viés do funcionamento da significação de enunciados e signos ideológicos próprios da esfera discursiva religiosa.

O discurso dominicano pretendia convencer que o batismo apagaria as práticas “**do feitiço e feiticeiro**” (RCC, nº: 06. Ano.1923. p.09, destaque da revista). Criaria via “invenção”, pela doutrinação, um indígena “cidadão/cristão”. Portanto, acabaria com o paganismo dos “Cayapós – Carajás”, e das demais etnias, o que significava, assim, a “conversão” aos costumes ocidentais. O funcionamento discursivo desenrolava-se no apagamento da autoridade dos “velhos”, “velhas” e dos “pajés”, a fim de quebrar sua hierarquia e influência social.

O fato de a RCC ter circulação nacional facilitava que as acusações de práticas de “bruxaria” e de “feitiço”, enunciadas no periódico contra “velhos” e “pajés” indígenas, chegassem onde o leitor/interlocutor estivesse. Referindo-os como mentirosos aponta para um funcionamento discursivo de tentar demonstrar que os supostos praticantes de bruxaria, ao agirem, desequilibravam as relações entre os próprios indígenas.

Pelo texto/discurso se pretendia demonstrar quem supostamente oferecia perigo aos demais indígenas. Tenta desmoralizar/criminalizar os acusados de práticas de “bruxaria” e, em seguida, a mesma discursividade da RCC apontava para a condição necessária à “salvação” da alma, ou a superação do domínio do poder dos “pajés”, a saber: o “batismo”. A enunciação dos missionários pretendia afirmar a “salvação” dos indígenas pela sua catequização.

Para os padres da O.P o batismo seria a coroação sacramental capaz de “elevar” o espírito do indígena ao patamar de temente a Deus. Ao passo que seriam submissos aos missionários e aptos a reconhecerem as “políticas públicas” estatais. Já:

O Estado estabelece com o índio uma relação tal que não são só as diferenças que se apagam: o próprio índio deixa de existir como índio. O modo como o Estado rege suas relações com a ciência, a religião e a política social, trabalha os sentidos destas. A necessária relação com Estado faz com que os discursos científicos, religioso e político se apresentem sob a modalidade do discurso liberal: o que se funda na igualdade jurídica de direitos e deveres. No entanto, tratar o índio como igual já é em si apagar a diferença que ele tem e que é cerne de suas relações. A mera aplicação do discurso liberal já é um mecanismo de apagamento. Essa fala se sustenta sobre a relação de dominação do branco; é porque considerando o índio como igual que pode desqualificá-lo, ou seja, esse discurso traz para o interior das categorias de igualdade estabelecidas pelo branco e pelas quais o índio passa a ser visto pelas qualidades que não são suas. (ORLANDI, 1990, p.58).

Dizer que o indígena precisa torna-se igual ao não indígena é negar sua dimensão axiológica. Significa dizer que o indígena não pode ser o que é enquanto concepção cultural. A representação do discurso religioso sobre o indígena é, antes de tudo, o discurso sobre sua própria prática. Enfim, era o “olhar europeu assombrado com sua própria exterioridade selvagem” (VAINFAS, 1995, p.25). Ele refrata seu mundo cultural/ideológico¹⁰⁵ ao representar o “outro”.

Se “salvar” significava “pacificar”, essa última ação postulava apagar os traços indígenas, pretendia estabelecer uma igualdade de cunho jurídico, tornaria o indígena conhecedor do “contrato social”, dos “diretos e deveres”, e em particular do “direito à

¹⁰⁵ O historiador argumenta que: “Os missionários e eclesiásticos, em geral, em quase tudo viam a idolatria diabólica como que estavam habituados a conviver no seu universo cultural, (VAINFAS, 1995, p. 26)

propriedade privada”, enfim, como dizia Couto Magalhães (2013), seria as etnias “aproveitarem” o projeto liberal de desenvolvimento. Assunto do próximo tópico.

A saída para a “salvação” dos indígenas materializava-se a partir da prática divisora missionária, mediante afirmações de designações sobre os indígenas que “podem funcionar como procedimento de exclusão/exposição da diferença”. Ao se dizer “feiticeiros” selvagens”, “bravos”, “ruins” “já está sendo estabelecida a diferença, a separação e a exclusão (BORGES, 2013, p.78).

Outro passo da prática divisora era a “oferta” da fé católica contra aquilo que os indígenas acreditavam (sua cosmologia); o que ocorria com a tentativa de convencimento da adoção da moral de cunho bíblico judaico-cristão em oposição à tradição cultural dos indígenas. A missão era resgatar das mãos do “diabo” a alma supostamente pagã dos indígenas, diziam os frades, “não menos certo que o conquistador por excelência é o que vai cantar o estandarte da Cruz muito além das fronteiras, numa terra em que, desde o pecado original, Satanaz reina como senhor incontestado” (GALLAIS, 1942, p. 57). Buscava-se a imposição da crença cristã como arauto em troca do abandono das práticas culturais e “crendices” ainda mantidas pelos “velhos”, “velhas” e “pajés”.

A prática divisora dominicana operava-se ainda em decorrência das inúmeras visitas dos padres às aldeias. Momento oportuno para a consagração de sua fé. Essa era a ação que objetivava a “salvação” da alma dos ditos pagãos. Assim, os padres enunciavam: “Que Nossa Senhora de Lourdes, Rainha da Conceição, seja a divina Estrela que conduza todas essas almas pagãs ao batismo e a fé católica” (RCC, nº: 06. Ano.1923. p. 10).

A motivação dos padres em desenvolver seu projeto de “salvar” os indígenas do dito mundo das “trevas”, revertendo sua condição de “pagãos”, respaldava-se nas “orações dos bons cristão”. Ou seja, seus leitores e colaboradores da RCC.

Regressamos dessa viagem aos Índios Tapirapés, satisfeitos e cheios de esperanças que as orações dos bons cristãos e pios leitores apressem a hora da cristianização e salvação dessa nação indígena tão digna de interesse”. (RCC, nº: 10. Ano.1924. p.04). “Iremos confiados nas fervorosas preces que muitas e dedicadas almas fazem por nós e pela salvação dos Índios (RCC, nº: 04. Ano.1923. p.06).

Outro estímulo à ação evangelizadora/pacificadora por parte dos padres da O.P se dava pelo que eles enunciavam de “aceitação” – “devoção” da fé, por parte dos seus catequizandos.

As mãos juntas na atitude de oração; Alice, carajazinha de 12 anos, simpática, junta as mãos e fitou os olhos sobre o prelado: e ambos, como se fossem uma pessoa só, signaram-se e rezaram devotamente a saudação angélica. (RCC, nº: 04. Ano.1923. p.07).

Como se vê, a incorporação da fé dos missionários por parte das etnias do Araguaia significava, antes de tudo, um processo de adequação cultural. Processo esse que, na lógica idealizada pelos missionários, tornava-se a consolidação do mais consistente método de “pacificação”. Superior a qualquer estratégia de tutela – proteção leiga. “O nó da questão, enfim, está na idéia de que a religião é a via real que conduz à essência última de uma cultura” (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p.39).

Era crível, por parte dos missionários, que a catequização oriunda da sua “educação” era uma maneira permanente e inalterada de consolidação da “civilidade” que se materializava na “conversão” do indígena ao estilo de vida cristão. Moderno, ocidental, não pagão. Era impor o “civilizado” sobre o “não civilizado”.

Não é demais repetir que os missionários e seus aliados tinham a consciência de que o batismo após a catequização tornava o morador da floresta ciente quanto a noção de pecado, de dever moral, de normas de convivência, e, por fim, sabedor do direito à propriedade privada. Tinha-se, doravante, um possível “instrumento” para o mundo do trabalho, obediente mantenedor do regime jurídico que rege o comportamento civil às normas do comércio.

Assim, mais que “tutelar” ou “pacificar”, os missionários acreditavam que seu projeto missionário poderia introduzir via “educação”, “catequização”, “batismo” e “casamento” as etnias indígenas no mundo considerado “civilizado”. Essa era a pretensão quanto à “salvação” religiosa que tinha efeito político ideológico, não importando as consequências dessa suposta salvação.

Os estudos de Moreira (1960), Oliveira (2016) e Turner (1992) defendem que as relações interétnicas ocorridas após as ações pacificadoras das ordens religiosas (ou leigas) facilitaram a introdução, em territórios indígenas, de agentes do comércio, impondo aos agrupamentos indígenas (entre esses os do Araguaia) uma dinâmica de violência e extermínio, obrigando-os à dispersão e fuga de suas terras, abandonando antigas práticas culturais, sujeitando-os à situação inferior à de cidadania (ORLANDI, 2016) e mão de obra descartável.

4. 3 Os “nossos bons índios”

Os sentidos do dizer “bons índios” - ou seja, admitir o indígena como “bom”, não esquecendo aí a afirmação de posse, apenas para lembrar da disputa da ação de pacificação com

outras forças ou instituições - têm funcionamento segundo a intenção de “Domesticar os selvagens”, da mesma maneira que representa a vontade de adequação do “outro” segundo as noções de propriedade, pois, ser bom aqui se refere a ser cidadão e respeitar o código civil e as leis vigentes no país. Ao se categorizar o indígena dito “selvagem” como bom se reconhece que ele passa a ver a terra com olhos do cristão.

Se pretendia a transformação/invenção dos indígenas retirando-o da condição de “obstáculo” e alcançando o seu “aproveitamento” na sociedade mediante as práticas de comércio, quem articulava tal mudança nos indígenas interessava-se de fato em viabilizar a atividade mercantil extrativista. O esforço de remoção de obstáculo, portanto, de “salvação” e “domesticação”, convergia com o projeto de incorporação econômica do “bom” indígena e do seu território.

Recorte nº 03

O SELVAGEM COMO ELEMENTO ECONÔMICO

O illustre general Couto de Magalhães escrevia, em 1876, no Prefácio da sua magnífica obra literária **O Selvagem**, livro hoje raríssimo, os seguintes conceitos:

O território do nosso imenso Brasil é de 291 mil léguas quadradas. Quase duas terças parte d’esse território, ou 180,000 leguas quadradas, não podem ainda hoje era pacificada por famílias cristãs, porque estão expostas às correias sanguinolentas dos selvagens.

Domesticar os selvagens ou fazer com que eles nos entendam o que é a mesma coisa equivale a fazermos a conquista pacífica de um território quase do tamanho da Europa, e mais rico do que ella.

Só essa conquista vale milhões, feita ella, porém, não conseguiremos somente a posse real da maior parte do território do império, conseguiremos também ás industrias, que por muitos anos serão as únicas possíveis no interior as extractivas e pastoris.

E logo adiante na Introdução, lêmos:

“... Um dos sábios que mais estuda e ama o Brasil, Mr. Ferdinand Denis, que sempre nos defende na Europa, encarecendo as nossas virtudes e attenuando os defeitos que necessariamente existem em um povo, que ainda não venceu o período de elaboração para constituir-se como nação homogênea, escrevia-me de Paris o anno atrasado, as seguintes palavras, a proposito do meu escripto – **Região e raças selvagens:**

– “Eu estou convencido de que a grandeza futura do nosso paiz depende do espirito de raça bem comprehendido.”

E’ assim. Este grande colosso, que se forma com o nome de Brasil, é um imenso cadinho onde o sangue europeu se veio fundir com o sangue americano. A futura população do Brasil não será uma, nem outra cousa.

Como na America do norte o anglo-saxonio fundindo-se com o pelle vermelha, produzio o Yank, representante de uma nova civilização; assim o latino fundido-se com o tupi produziu essa raça enérgica que constitue a quasi totalidade da população de S. Paulo e Rio Grande, e a maioria do povo do imperio.

Grande parte dos nossos compatriotas ainda não quer acreditar que o problema da população so será satisfactoriamente resolvida quando atendermos aos dous elementos o europeu e o americano.

A grande França pela voz eloquente do Snr. de Catrefages, nos está a bradar que, como a do branco aclimado pelo sangue do indígena.

E ao passo que importamos o branco, que nos é aliás essencial, me parece que devemos atender também a uma milhão de braços indígenas não menos preciosos, porque é a este, mesmo por causa de sua pouca civilização, que está reservada a missão de ser precursor do branco nos intertropicas, desbravando as terras virgens, desbravagem que o branco não suporta.

. . . Povoar o Brasil quer dizer:

1º importar colonos da Europa para cultivar as terras já desbravadas nos centros, ou próximas aos centros povoados.

2º Aproveitar para a população nacional as terras ainda virgens, onde o selvagem é um obstáculo . . . Tornar productiva uma população, hoje improdutiva, é, pelo menos tão importante como trazer novos brancos . . .” ”

(RCC, nº: 10. Ano.1924. p. 02-03)

Veja adiante os sentidos de alguns trechos do recorte nº 3, destacados a seguir para a realização da apreciação.

Extrato nº 4.

O territorio do nosso imenso Brasil é de 291 mil léguas quadradas. Quase duas terças parte d’esse territorio, ou 180,000 leguas quadradas, não podem ainda hoje era pacificada por famílias chritãs, porque estão expostas ás correiras **sanguinolentas dos selvagens**.

Só essa conquista vale milhões, feita ella, porém, não conseguiremos somente a posse real da maior parte do territorio do império, coseguiriamos também ás industrias, que por muitos anos serão as unicas possíveis no interior as extractivas e pastoris.

Domesticar os selvagens ou fazer com que eles nos entendam

Povoar o Brasil quer dizer:

Aproveitar para a população nacional as terras ainda virgens, onde o selvagem é um obstáculo
[...]

A compreensão do indígena como “problema”, “obstáculo” a ser removido, superado, combatido, enfim, controlado ante o regime de “tutela” (LIMA, 1995), ganha ao longo da formação da “consciência nacional” uma narrativa hegemônica. Não por acaso ocorre a criação do SPI e de outras políticas assistenciais que foram geradas para enfrentar tal “problema” (OLIVEIRA, 2016). Todavia, pretensões claramente econômicas e ideológicas tentavam alcançar a pacificação dessas etnias indígenas.

Afirmações sobre o “aproveitamento” do indígena, ditas por Couto de Magalhães e reproduzidas na RCC pelos dominicanos, são trechos do livro “O Selvagem”, de 1876, e tratam-se de um discurso taxativo, autoevidente, que busca enquadrar o indígena em uma condição de existência inapta ou que ameaça a vida em sociedade dos não indígenas. Cabe lembrar que a

literatura de Couto Magalhães exerceu influência¹⁰⁶ sobre a escrita da O.P, que se refere essencialmente ao tema da pacificação dos indígenas.

Os missionários consideravam Couto Magalhães “genial sertanista” (AUDRIN,1963, p.6). O político e empresário é representado discursivamente na literatura da O.P como um dos primeiros a tentar “civilizar” e “aproveitar” o indígena durante a realização de seus planos empresariais e políticos de navegação comercial dos rios Araguaia e Tocantins (recorte anterior), mais que isso, em parte da produção literária de Couto Magalhães, em “O Selvagem”, de 1876, obra elaborada depois de suas viagens e expedições pela bacia do rio Araguaia, o “sertanista” passa a defender concomitantemente o “aproveitamento” e a solução do “problema do Índio”.

Por conseguinte, os excertos destacados reforçam pelo menos três sentidos construídos por Couto Magalhães e reproduzidos nos discursos dos missionários, são eles:

- a) De que o indígena é violento, bravo e sanguinolento.
- b) A noção de que o indígena é um “selvagem” e precisa ser “domesticado” /“pacificado”.
- c) O indígena como obstáculo/problema a ser resolvido, assim como a ideia de aproveitamento do indígena no modo de produção típicas da atividade econômica capitalista ocidental.

O segundo trecho e antepenúltimo do extrato citado, complementam-se já que eles funcionam para justificar a adequação/domínio do indígena pelo viés econômico. “**Domesticar os selvagens** ou fazer com que eles nos entendam” são enunciações com sentidos distintos, a primeira paráfrase “domesticar os selvagens” é um termo utilizado muitas vezes nas relações ao trato como animais. Mas, nesse contexto pode ser entendido como ação de “docilizar”, “dominar”, “civilizar”, “educar”, “amansar”.

Ações, que na lógica do pacificar, são necessárias à [...] posse real da maior parte do território [...] conseguiríamos também às indústrias, que por muitos anos serão as únicas possíveis no interior as extractivas e pastoris. Ve-se que a finalidade de “domesticar” era favorecer à implementação da indústria, primeiro a extrativista e, em seguida, a instalação da empresa da criação de gado. Para tanto, era preciso o controle das regiões pastoris, por isso, objetivava-se o controle territorial após a “pacificação”.

A esse respeito Vaz estudou “A Formação dos Latifúndios no sul do Estado do Pará”, e a dinâmica da posse da terra, demonstrando as relações muitas vezes conflituosas entre pequenos e grandes proprietários, após a fase migratória denominada de “primeira frente de expansão, [...] composta por um grupo sertanejo pastoril de origem nordestina” (VAZ, 2015, p. 1). A

¹⁰⁶ Antes de morar em Conceição do Araguaia PA, os dominicanos já haviam se estabelecido em Porto Nacional e Formosa, a época, ambas as cidades pertencentes a província do Goiás.

autora chama de “empresa agropecuária” os empreendimentos surgidos na “segunda frente de expansão”, que são as atividades econômicas no sul do Pará, e necessariamente envolvem a posse da terra. Já essa fase destacada pela pesquisadora - a formação de fazendas implantadas na região, claro, após a “pacificação” dos indígenas, isto é, depois da implantação da catequese dominicana - possibilitou a migração de sertanejos e criadores de gado, dando origem a um discurso de cunho ideológico que ressalta as oportunidades para os migrantes adquirirem terras, “cultivar” as terras.

Assim, dialogando com “vozes” que os antecederam, o discurso da O.P materializado na RCC aconselha que: “1º importar colonos da Europa para cultivar as terras já desbravadas nos centros, ou próximas aos centros povoados”. Isso posto, sabe-se que o território do “Araguaia paraense” era habitado por indígenas, que também eram considerados como “obstáculo”, “problema”, “ameaça”, “perigo”.

O discurso missionário muitas vezes converge com o discurso republicano das primeiras décadas do século passado, que tinha o sentido de orientar a população, ou seja, os leitores da revista, quanto a “Aproveitar para a população nacional as terras ainda virgens, onde o selvagem é um obstáculo [...]”. Para tanto fazia-se necessário “fazer com que eles nos entendam”. Ainda na fundada república, ocorre outra pretensão de “tutela” dos agrupamentos indígenas, e assim, se cria o SPI, que se baseava nas ideias humanitárias de Candido Rondon ao desenvolver o serviço estatal de “proteção” dos indígenas. Todavia, tal serviço quiçá acabava auxiliando na remoção dos ditos “obstáculos” de suas terras. Uma vez que o discurso que enaltecia a “proteção” e o ato de “domesticar os selvagens”, proferido por Magalhães - embora ele não possuía o mesmo sentido ideológico de Rondon e resguardando as particularidades - se percebe as intenções de amansamento dos indígenas.

O esforço e a articulação do SPI e dos “pacificadores” clericais funcionavam como uma “tutela” para além dos agrupamentos indígenas, era igualmente um cerco sobre os territórios ditos “selvagens” para a proteção e o uso dessas regiões pelos não indígenas, favorecendo a sua entrada, posse e permanência da/sobre a habitação dos indígenas. Retomando as ideias de Magalhães, assim tornava-se possível “fazermos a conquista pacífica de um território quase do tamanho da Europa, e mais rico do que ella”. Esse é, entre outros, o sentido da enunciação “Povoar o Brasil”.

Dessa forma, o autor de “O selvagem”, indiretamente colaborou com a argumentação dos dominicanos. Repete-se que esses últimos leram e reproduziram tal discursividade em suas obras, Audrin em 1947 e 1963 e Gallais e 1942, e na própria RCC citam o sertanista como uma espécie de agente civilizador. Couto propõe a “inclusão” do indígena na sociedade brasileira

argumentando sobre seu “aproveitamento”, termo que denota dizer remoção do “problema” para exploração tanto do indígena como do “sertão”.

Não obstante, as áreas metropolitanas com suas imensas populações e seu estilo de vida considerado “civilizado” e “desenvolvido”, com sua dinâmica sócio ideológica voltada para as relações de produção e consumo, tomam o “sertão” como local de reserva e provimento, um estoque a ser explorado:

Tudo o que se passa fora destes espaços sociais é definido como “sertão” ou “fronteira”, locus de recursos que podem vir a ser apropriados pelos cidadãos da metrópole que para ali se deslocam de forma permanente ou eventual. Os moradores dessas regiões, caracterizados como “outros”, isto é, exteriores à sociedade, passam à condição de despojos de guerra ou refugiados, vistos em consequência como desprovidos de direitos e investidos em obrigações não claramente estabelecidas. (OLIVEIRA, 2016, p. 18)

Segundo a compreensão de pacificadores, sejam eles missionários que buscavam o batismo dos indígenas, dos agentes do SPI e a política de “tutela” de Candido Rondon com sua visão “humanitária, leiga e fraternal”; e de Couto Magalhães com suas pretensões comerciais todos, evidentemente, de maneira particular, representavam os indígenas como “outro”, por serem moradores de áreas de fronteira, local, segundo Martins (1996), de enfrentamento e formação da alteridade, da idealização do “outro”.

A seguir, continua-se a narrativa e a análise sobre as evidências do discurso missionário quanto ao “aproveitamento”, “proteção” e “civilização” “dos bons índios”. Além da defesa do papel exclusivo da ação de pacificação por parte dos padres da O.P.

Recorte nº 4.

NO SENADO FEDERAL

Do discurso pronunciado, em 22 de Julho do anno passado, pelo ilustre e bemquisto Senador Dr. Olegario Pinto, relativamente ao problema da **protecção, civilização e aproveitamento dos indígenas** das bacias do Tocantins e Araguaya, extrahimos os seguintes trechos referentes a acção religiosa missionaria:

Não fossem, como muito bem salientou o nobre representante do Amazonas (Dr. Aristides Rocha), as missões religiosas, e com certeza não existiria mais esse serviço nos nossos sertões.

Por felicidade, alguns padres dominicanos, uns em Conceição do Araguaya, outros em Porto Nacional, nesta cidade o virtuoso bispo D. Domingos Carrerot e naquela D. Sebastião,

operoso prelado, muito se esforçam para que os nossos selvagens entrem para a comunhão social.

, No Alto Tapajós também há uma missão de religiosos que trabalha com grande ascrifício e premência de recursos, nessa obra de catechese, como aliás, há outras em todo o Brasil.

O Sr. Olegario Pinto, A supressão da Inspecio-ria (*) de Indios em Goyas foi mais do que um erro, foi um crime. Quer o Senado a prova?

(*) Acerca da extincta Inspectoria dos Indios, permita-nos o digno Senador goyano muitas ressalvas. Exclusivamente leiga, essencialmente burocrática e excessivamente apparatusa, vivia gastando rios de dinheiro para alcançar resulta-dos quase nulos. Só com outros moldes e outro espirito, não prescindindo nunca de acção missionaria, é que uma Inspectoria indígena poderia produzir fructos.

Quando o grande e inesquecível brasileiro, o general Couto de Magalhães, empreendeu e executou a navega-ção do rio Araguaya, ligando Goyas ao Pará, foram seus melhores auxiliares índios de diversas tribos. Em menos de um anno despunha Couto de Magalhães de crescido nume-ro de hábeis machinistas, conhecedores de todos os segre-dos das machinas desses navios. Tripulando botes, escaleres e canôas, os índios levavam-nos com segurança, conhece-dores que eram dos perigos que aquella navegação repre-sentaa.

O Sr. Eurico Valle. - não se póde tratar seria-mente da catechese sem primeiro cuidar da navegação do Araguaya.

O Sr. Olegario Pinto. – Não lhes sendo estranhas as grandes cachoeiras, sabiam evital-as.

Para mostrar a grande intelligência desses nossos pa-tricios tapuyas, basta dizer que uma pequena índia educada em um collegio de irmãs dominicanas, existente em Porto Nacional, tanto talento revelou que foi mandada á França, onde fez um brilhante curso, recebendo ordens e estando hoje em Conceição de Araguaya, prestando relevantes ser-viços, procurando difundir a instrucção entre os pequenos selvícolas e, ao mesmo tempo, chamar ao convívio social os índios da sua tribu.

Em boa hora a Santa Sé nomeou administrador apostólico da Prelazia de S. José do Tocantins, em Goyas, monselnhor Francisco Ozamis Costa, notável orador sacro, provector educador, conhecido professor de muitos institutos de ensino e jornalista de nota.

A grande ilha do Bananal, maior do que todo Portugal, verdadeira joia perdida no Araguaya, faz parte dessa prelazia (***). Até monsenhor Ozamis pretende, com o au-xilio dos índios, abrir novas estradas para que possam ser transportados os productos oriundos de sua agricultura e outros.

(**) Devido, porem, á enorme distancia que separa essa ilha da zona habitada e da sede da Prelazia de São José do Tocantins, sem caminhos ainda de acesso á mesma ilha, o bispo de Porto Nacional e o prelado de Conceição têm continuado a visitar os Indios Javahés, ha-bitantes dela e a preparar nella futuras colônias agrícolas e industri-aes.

Nota da Revista

O pouco, Sr. Presidente, que se tem feito em meu Estado isto consola – é única e exclusivamente devido ao espirito de humanidade dos missionários catholicos.

... **O Sr. Aristides Rocha**. – O resultado das missões religiosas é patente.

... **O Sr. Olegario Pinto**. – D. Domingos, bispo do Porto Nacional, empregou cerca de 12 contos em pás e outros utensílios destinados aos selvícolas. Mandou prepa-rar o barco que devia transportar esse presente que desti-nára aos índios, mas, ao passar pela cachoeira do Lageado, o barco soçobrou e D. Domingos perdeu o valor do car-regamento.

Ora, essa cachoeira é uma daquelas para as quaes, há 10 annos, figura no orçamento verba destinada ao me-lhoramento da navegação. Mas ninguém cuida disso e a-quelle trecho do rio continua obstruído”.

(RCC, nº: 24. Ano.1928. p. 06)

Antes de operar a análise propriamente dita, cabe um esclarecimento quanto às condições de produção do discurso apresentado no recorte. Resumidamente, apontar quais fatores contribuem na produção de sentido dos enunciados, já que cada materialidade discursiva emerge de relação e fatores socioculturais, assim ele é resultante das relações de cada época, portanto, tem sua historicidade.

os lugares que os sujeitos ocupam em uma dada formação social condicionam as condições de produção discursivas, definindo a posição por eles ocupada no discurso. Ao funcionamento das formações sociais está articulado o funcionamento da ideologia, relacionado à luta de classes e às suas motivações econômicas. (BORGES, 2013, p. 53)

Não obstante, tem-se o discurso pronunciado em 22 de julho do século passado, no Rio de Janeiro, ou seja, o ano de 1927, pelo “ilustre e bem quisto senador Dr. Olegário Pinto” que tratou do problema da proteção, civilização e aproveitamento indígenas das bacias do Tocantins e Araguaia, [...] (RCC, nº: 24. Ano.1928. p. 06).

O senador (emissor do discurso) ao dizer expõe uma posição ideológica, portanto, de grupo, dentro de “uma esfera de produção imaterial” (FARACO, 2009, p. 46), isto é, o Senado Federal, que é parte dos aparelhos de Estado. Assim, sua mensagem se dirige aos receptores, sejam eles outras autoridades ou outros senadores; seu tema (a mensagem) é o “aproveitamento do índio” e seu papel nas relações com os não indígenas, isso durante a primeira fase da história do Brasil republicano.

Após a implantação do novo regime político, ocorreu a incorporação de “políticas liberais” (LIMA, 1995, p. 96) orientadas pelos pressupostos filosóficos e ideológicos do positivismo, que era a matriz do pensamento dos idealizadores de tal regime. É nesse lastro administrativo que se orientam os “serviços públicos”, como o SPI, planejado para tratar de assuntos indígenas.

O discurso do emérito senador, citado acima, é um discurso que possui certa temporalidade, ao passo que ressoa vozes “outras”; enfim, revive argumentações e posições políticas de articuladores ideológicos anteriores, uma vez que:

Cada enunciado é uma resposta, contém sempre, com maior ou menor nitidez, é um elo da corrente interrompida da comunicação sociocultural. É, ao mesmo

tempo que responde (no sentido de tomar uma posição sociaxiológica), espera uma resposta (espera que outros assumam uma posição sociaxiológica frente ao dito). Todo dizer é assim parte integrante de uma discussão cultural (axiológica) em grande escala ele responde ao já dito, refuta, confirma, antecipa resposta e objeções potenciais, procura apoio, etc. (FARACO, 2009, p. 59)

O discurso proferido por uma autoridade do Estado carregada de posição política ideológica própria de solo histórico, tenta defender seu posicionamento de grupo (nesse caso grupo dominante), e, com toda a sua veemência, cunhada na sua suposta representatividade, tenta defender o “serviço nos nossos sertões”, exercido pelos missionários. Assim, tal oratória tenta se impor em função do chamado “regime participativo/representativo” recentemente inaugurado por ocasião da implantação do “regime republicano”.

Chama-se atenção para as palavras “proteção e aproveitamento”. Esses recursos linguísticos fazem coro com outros já analisados anteriormente. São paráfrases, pois, a palavra “aproveitamento” dita logo depois de “proteção” pretende afirmar a ação descrita no verbo “salvemos”. A exemplo do contexto da navegabilidade dos rios Araguaia e Tocantins; (RCC, nº: 34. Ano.1931. p. 24,25), sendo os indígenas uma das peças do “jogo interétnico”, o signo “aproveitamento” reflete, da mesma maneira, interesses econômicos.

Enunciar “salvemos os nossos índios” dizer “proteção/aproveitamento” repete via paráfrase o já dito. Trata-se de um discurso que se pretende hegemônico “É exatamente a este aspecto da tradição inventada, [...], a repetição como dispositivo de manutenção”. (NEVES, 2009, p. 78).

Ocorre que as representações podem ser resultado de imaginações nesse caso, do ocidental sobre o “outro”. Nesse ínterim, recorre-se à imaginação ou à invenção do indígena como “proprietário”. Em consequência disso, se salienta o “bom índio” como projeto de cidadão de segunda classe, como expôs Orlandi (1990).

Civilizar, “proteger” “os nossos índios”, torná-los “mansos”, e portanto, “bons”, segundo a concepção dos padres, trata-se, noutras palavras, da representação do “outro” a partir de valores e noções culturais de si mesmo. Concebe-se o “outro” no deslocamento das características de quem o refrata, ou seja, nomeando-o como “selvagem” desprovido de fé católica para depois “adotá-lo” no conjunto da sociedade.

O signo “aproveitamento” leva o sentido de adequação aos padrões de “civildade” do missionário. Assim como também se refere ao ajustamento político/econômico usar o indígena como mão de obra. Noutros termos, inserir os indígenas quanto ao respeito às leis do Estado, torná-los capazes de reconhecer/obedecer a uma estrutura estatal, como entes pacificados.

Conforme Orlandi (1990), pacificar é, antes de tudo, produzir o “apagamento da cultura indígena, anular qualquer forma de resistência” (1990, p.66). Trata-se da submissão do indígena às normas, leis e aos costumes dos não indígenas.

Não por acaso, há inúmeras classificações, ordenamentos e rotulações, que se pode denominar de práticas divisoras, repetidamente reescritas nas páginas da RCC. Ao se denominar os indígenas como “mansos”, “bravos”, “cruéis”, dentre outros ditos, se reproduz distinções inerentes aos códigos de conduta dos “civilizados”.

No discurso da RCC, a palavra “aproveitar” remete às relações de comércio, assim tem-se a fala do **Sr. Eurico Valle**. - não se póde tratar seria-mente da catechese sem primeiro cuidar da navegação do Araguaya. Vê-se que o discurso econômico é imbricado com o religioso. O dito “aproveitar”, compreende não apenas dispor da mão de obra indígena, como também fazer uso da terra e do rio - locais territorializados pelos habitantes das matas.

Todavia, justificar a catequização também significa remover o “problema do Índio”, tema discutido desde os tempos do império brasileiro. Assim, se busca criar um “indígena-cidadão” ao se explorar sua força de trabalho. “Aproveitar” ganha sentido segundo um não dito que pode ser entendido como comercializar, projetar o desenvolvimento econômico nos moldes capitalistas.

O fato da existência desse milhão de **braços**, ocupando e dominando a maior parte do território do Brasil, **podendo irromper para qualquer lado contra as populações cristãs**, é um embaraço para os progressos do povoamento do interior e é um perigo que crescerá na proporção em que eles forem ficando mais apertados: a questão, pois, não versa só sobre a utilidade que podemos tirar do selvagem; versa também sobre os perigos e despesas que faremos, se não cuidarmos agora de amansá-los. (MAGALHÃES, 2013, p.18)

Em “O selvagem” (2013), Couto de Magalhães afirma, antes mesmo da criação da república, a necessidade de “amansar” os indígenas visando, segundo ele, evitar problemas, transformar o “perigo” em utilidade. Depois de cristianizar o “selvícola”, repetia-se na tribuna do senado um discurso com viés semelhante **“O Sr. Aristides Rocha. – O resultado das missões religiosas é patente”**. Entendia-se que as missões colaboravam com o progresso, além de ser a resposta para a proteção do homem civilizado em função da “ameaça indígena”.

Intencionava-se um duplo resultado: a incorporação de “braços” para o trabalho e limpar as terras e, assim, favorecer a posse dos territórios dos habitantes das matas, considerados como uma possível ameaça à ocupação do sertão.

“Aproveitar” o “milhão de braços” dos moradores das florestas, dizia Magalhães (2013), tornou-se um discurso recorrente, proferido tanto por autoridades do Estado como pela Igreja que, ao catequizar, acabava atendendo ao interesse de grupos privados. A catequese e as demais ações dominicanas foram criadas com a intencionalidade de reproduzir as ideias de cunho religioso cristão, mas que acabaram de certa forma servindo às demandas do Estado. Exemplo: povoar e ocupar áreas de fronteiras por grupos empresariais que exploravam recursos diversos. Portanto, quando os missionários metodicamente buscavam “amansar/pacificar” os ditos “selvagens” salvaguardando essas almas, e as denominando de rebanhos, seu projeto ratifica e confunde-se com os planos do novo Estado brasileiro.

O discurso sobre o “aproveitamento” do indígena deixa escapar os sentidos do campo da ideologia liberal, assim como seus projetos de exploração das imensas reservas de florestas com árvores de corte nobre. Fazer uso das áreas de garimpo; enfim, obter lucro segundo a lógica do desenvolvimento/exploração dos meios naturais e animais pertencentes aos territórios ancestralmente habitados pelos indígenas.

O discurso de “proteção/pacificação” funciona escondendo, negando, apagando a cultura e o próprio indígena, submetendo-o às relações interétnicas mediadas pelas normas e dinâmicas dos interesses econômicos e práticas comerciais.

Ressalta-se que a produção discursiva, particular à RCC, tinha importante papel de divulgação da prática pacificadora sobre isso, Pic (2016) argumenta em sua tese:

Pode-se também pensar que essas obras foram usadas para justificar a presença dos missionários - presença muitas vezes criticada pelos jornais brasileiros hostis aos religiosos estrangeiros - enfatizando seu papel no interior, e, em especial, na "pacificação" de indígenas. As histórias também são numerosas, onde os missionários são apresentados como mediadores em conflitos entre brancos e indígenas. (PIC, 2016, p.61)

Como já foi dito, mediar a convivência entre indígenas e não indígenas permitiu a entrada desses últimos nos territórios dos moradores das matas. Essa nova conjuntura social ocasionou violentos massacres e morte de inúmeros agrupamentos indígenas; bem como, muitos desses agrupamentos tiveram que se afastar de suas antigas áreas de morada, passando a viver na dependência de áreas de fronteiras disputadas e imersas em hostilidades. Em relação aos Cayapós, afirma Turner¹⁰⁷:

¹⁰⁷ TURNER, Terence. “Os mebêngôkre Kayapó”: história e mudança social de comunidades autônomas para a coexistência interétnica. Manuela Carneiro da Cunha. (Org). **História dos índios do Brasil**. SP, Companhia das Letras, 1992, p. 311 – 356.

Contatos pacíficos, provavelmente com esse mesmo grupo, foram iniciados ao longo do Araguaia em meados do século XIX, por vários exploradores, missionários e colonos. A essa altura havia talvez 4 mil Kayapó, constituindo três grandes comunidades de aproximadamente 1500 pessoas (os Pau D'arco ou Irã'a mrayre, os Gorotires e os Putkarôt), uma comunidade de quinhentas pessoas (os Kokorekre ou Djore) é possivelmente um outro grupo de tamanho indeterminado estabelecidos a oeste do Xingu. Comerciando com os colonos das redondezas os Kayapó do Araguaia, conhecidos pelos brasileiros como Pau D'arco, obtiveram armas de fogo, que utilizaram para atacar outros grupos Kayapó, os Gorotires a oeste e os Xikrin ao norte. Seguiu-se uma escala de hostilidades entre Kayapó e de ataques a brasileiros por Kayapó, feitos principalmente para obter armas de fogo e munição a serem empregadas em autodefesa ou vingança contra companheiros de tribos de outros grupos (1998, p. 327)

O pesquisador Arnaud¹⁰⁸ (1989), um ex-servidor do SPI, assevera que as primeiras décadas do século passado foram as mais violentas em função da “frente de penetração nacional” e devido à ação de extratores de “borracha e castanha do Pará”. Outra causa da violência envolvendo indígenas foram as “expedições punitivas enviadas contra esses grupos, que passaram a revidar atacando não só os extratores, mas também os pequenos núcleos de povoamento e Postos do SPI” (ARNAUD, 1989, p.159).

Outras causas de mortes de indígenas da região, descritas por Arnaud, após a pacificação, foram os contatos com os brasileiros, isso causou “epidemias”, além de conflitos contra sertanejos ou contra “colonos sem-terra”. Essas guerras interétnicas, muitas vezes ignoradas pelo Estado, “levaram a extinção dos Pau D'arco em quarenta anos. [...] , Djore extinguiram-se durante o mesmo período pelas mesmas razões” (TURNER, 1998, p. 327). De acordo com Turner (1992), os Kayapó mantiveram suas manifestações culturais mesmo relacionando-se com não-indígenas nas interações interétnicas, concorrendo aos territórios utilizados por extratores de látex ou por outros agentes do comércio, e disputando zonas onde se instalariam fazendas, e, mais tarde, garimpeiros.

A despeito das relações sociais desenroladas pela ação missionária, seja ela a catequização com o objetivo de pacificação, ação enunciada mediante o signo “salvemos nossos índios”, igualmente houve as tentativas de incorporar os indígenas à sociedade brasileira segundo as noções do modo de produção do mundo capitalista. Marca-se que na lógica dominicana importava “salvar” as almas dos indígenas, mesmo que a consequência dessa “salvação” tenha sido trágica, como argumentaram acima os dois antropólogos.

¹⁰⁸ ARNAUD, Expedito. **O índio e expansão nacional**. Belém: CESUP. 1989.p. 427 - 479

Os contatos de extratores/comerciantes com indígenas se intensificavam após a instalação de catequeses pelos dominicanos nos sertões do Araguaia, entretanto, não se avaliou qual seria o preço a pagar após “salvar as almas” dos indígenas, uma vez que:

A verdadeira conquista da Amazônia não trouxe para o imaginário nacional “pacificadores” nem memoráveis cenas de pacificação: ela se processou de forma anônima, difusa e encoberta por meio da expansão extrativista da borracha e de outros produtos. Genocídio, diáspora, cultura do terror e trabalho compulsório foram concretizados por meio de práticas conhecidas regionalmente como “correrias de índios”, realizadas por “amansadores de índios”. (OLIVEIRA, 2016, p. 36)

Assim, ignorou-se as consequências da dita “salvação” dos indígenas. Desconsiderou-se qualquer autonomia decisória desses agrupamentos. Para além do seu genocídio e diáspora se ocupou os territórios e renegou-se sua tradição cultural centenária. Mesmo assim, autoridades brasileiras discursavam do auto da tribuna do parlamento do congresso nacional sobre o valeroso trabalho das missões religiosas.

Observe o extrato a seguir, exemplo de discurso que assevera sobre a importância das missões no Araguaia.

Extrato nº 5

Não fossem, como muito bem salientou o nobre representante do Amazonas Dr. Aristide Rocha, as missões religiosas, e com certeza não existiria mais esse serviço nos nossos sertões. (RCC, nº: 24. Ano.1928. p. 06)

O destaque citado do pronunciamento do representante republicano (um senador do Amazonas) sobre o projeto de evangelização dos dominicanos, serve para marcar o alcance da retórica dominicana, que tinha no parlamento brasileiros “porta-vozes,” que ressoavam seu discurso; tinha-se a defesa das “missões religiosas”, na paráfrase com certeza, além de ser uma defesa contra as críticas feitas por outros atores sobre o trabalho da O.P, é notadamente uma manifestação enunciativa responsiva, segundo Bakhtin (2006), “enunciar é responder”, uma vez que o discurso é sempre relacional.

O superior inspetor do SPI respondeu com veemência e com um tom muito irônico para ao bispo Thomas. Ele cita primeiro o trabalho dos Gorotires, que descreve uma visita dos missionários a esse povo e que retorna à história da missão ao apresentar o padre Vilanova como o “pacificador” da região. Ele questiona violentamente seu conteúdo e o chama de “propaganda religiosa”. Ele então pergunta ao bispo Thomas por que ele está pedindo a instalação de um posto SPI para evitar os ataques dos indígenas enquanto ele recebe subsídios para a “pacificação” deste último. Ele acusa os missionários de receber dinheiro do estado e não está fazendo seu trabalho de “pacificação”,

apenas educar algumas crianças em sua escola. [...] . Finalmente, o oficial do SPI assume um tom muito irônico e desafiador diante do bispo, acusando que as crianças Kayapó que foram confiados aos missionários pelos pais, fugiram. (PIC, 2016, p.112)

Na citação acima, onde se lê a discursividade materializada numa dada esfera ideológica, percebe-se ao embate entre o discurso dominicano e a crítica feita pelo representante do SPI, constata-se as elaborações enunciativas como respostas a outras enunciações anteriores.

O *corpus* aqui analisado contém “enunciado (que implica uma responsividade, e, por conseguinte, um juízo de valor)” (BAKHTIN, 1997, p. 352). O discurso religioso como qualquer outro é sempre dirigido, tem finalidade já que “o enunciado sempre tem um destinatário”, (BAKHTIN, 1997, p. 357), o discurso é um dizer organizado para dar respostas a outros discursos; é sempre responsivo e ao tentar responder, tenta validar ou negar outros dizeres.

A RCC, ao “dialogar” com seus leitores de lugares distantes, preocupava-se em discutir temas sobre a recém política indigenista que estava em curso em razão do também recém-fundado SPI, políticas essas que poderiam, de alguma forma, ameaçar a catequese, pois, ao haver outros pacificadores na região o SPI outras “esferas de produção enunciativa” passam a constitui a inter-ação ideológica sobre o tema pacificação.

Voltando ao enunciado grifado no extrato nº 5, percebe-se que ele é parte de um discurso “dialógico”, conformando-se com réplica de discursos “outros” pronunciados por uma autoridade estatal - o senador “Dr. Aristide Rocha”, que demonstra concordar com a ação dos missionários.

Mesmo ocupando “esferas de atividades humanas” (BAKHTIN, 1997, p. 280), “gêneros do discurso” distintos, vê-se as discursividades política e religiosa como defensoras da pacificação. Nota-se aí o atravessamento discursivo das “esferas de produção imaterial”, são signos ideológicos servindo ao político e ao religioso. Portanto, um dizer que se vincula a necessidade de catequização dos indígenas idealizado pelos missionários. Mas, que antes teve Couto Magalhães como enunciador da “pacificação” e “aproveitamento” dos indígenas, declaração agora replicada pelo senador do estado do Amazonas.

O recorte abaixo, sobre a navegação dos rios Araguaia e Tocantins, se insere no mesmo contexto do recorte anterior no que se refere ao claro interesse via articulação de projetos pensados para atender aos acordos tácitos entre Igreja, empresas e o Estado.

Recorte nº 05

NAVEGAÇÃO DOS RIOS ARAGUAYA E TOCANTINS

(Do Relatório apresentado ao Sr. Dr. Alfredo Lopes de Moreaes, Presidente do Estado de Goyas, pelo Secretario das Obras Publicas, Dr. Julles Machado de Siqueira, re-lativo ao exercício de 1929.)

...Ao tocar pela 1ª vez, a barranca do Araguaya em Leopoldina, extasiamo-nos ante a beleza majestosa do rio.

Ao deparar, porém, os velhos cascos das embarcações que ali se desfazem a acção do tempo, a impressão foi dif-ferente, de comoção.

Contemplando aquellas ruinas, experimentamos uma sensação exquesita, não sabemos bem, talvez, de saudades. Uma visão puramente ideal, se nos apresentou ao espirito – *Couto de Magalhães*.

Foi ahi que *compreendemos como o poder de uma mentalidade se intromete pelo futuro a dentro e vae se projectando sobre as gerações que passam.*

Enche-nos de admiração e conforto, o conhecimento dos detalhes do transporte e montagem, ali, do 1ª barco a vapor.

Aquelle quadro de três navios e de uma, então, moderna officina mecânica, decompondo-se pouco a pouco, é bem um symphoma de energia máscula, de vontade inquebrantavel, de visão incomum, e de um espirito abso-lutamente saturado de um verdadeiro ideal. E a gente ex-perimenta um justo orgulho de ser brasileiro, como Couto de Magalhães.

Muitos anos são passados e lá está, em Leopoldina, um cache-pol gigante e original, mirando incessantemente as aguas que passam e que um dia o carregaram, n'uma symbolica expressão de saudade, a indicar o caminho mais curto e seguro para se atingir a grandez econômica de Goyaz.

O estabelecimento da navegação do Araguaya e Tocantins é um problema vital para o Estado.

Faltou aquella primeira tentativa, a engenharia. Os typos de barcos então usados, de grande calado, não foram adequados ao caso.

A escolha definitiva do typo do barco deveria ter precedido um estudo technico scientifico do rio, estudo cuja falta, ainda hoje, representa uma enorme lacuna em tudo quanto se tem dito e escripto sobre o Araguaya.

É projeto dessa Secretaria executar, na secca deste anno, o levantamento dos rios Araguaya e Tocantins em que serão fixados todos os dados relativos aos seus regi-mens como sejam: calado mínimo nas vazantes máximas; situação e velocidade máxima das corredeiras, sua extensão e numero; a extensão entre as diversas corredeiras e os obstáculos susceptíveis de serem removidos, sem alteração do regimen, a jusante ou a montante.

O governo de Goyas, positivando mais os intuitos e reconhecendo os serviços que as empresas dos Srs. Dioge-nes Gonçalves de Souza e Clarindo Motta vão prestando, embora modestamente, á navegação dos rios Tocantins e Ara-guaya, concedeu-lhes um auxilio de 10:000\$000 e 12:000\$000 respectivamente.

“Cayapós e Carajás” são muito gratos ao “Mensageiro do S. Rosario” de Uberaba pela delicada homenagem que prestou em Maio á obra da Catechese dominicana no Brasil, ornando as suas paginas com o delicioso e sugestivo quadro que representa um índio de joelhos aos pés do grand-de santo e imortal missionário Bartholomeu de Las Casas.

Somos também sinceramente agradecidos ao “Supple-mento do Mensageiro do S. Rosario” em Goyas pelas no-ticias animadoras que não cessa de publicar acerca dos nos-sos realmente bem modestos trabalhos apostólicos do Araguaya.

(RCC, nº: 34. Ano.1931. p. 24,25)

Extrato nº 6

Quando o grande e inesquecível brasileiro o general Couto de Magalhães, empreendeu e executou a navegação do Rio Araguaia, ligando Goyas ao Pará. Foram seus melhores auxiliares índios de diversas tribos. Em menos de um ano dispunha Couto de Magalhaes de crescente número de hábeis maquinistas, conhecedores de todos os segredos das maquinas desses navios (RCC, nº: 24. Ano.1928. p. 06)

O recorte acima, da RCC, pode ser considerado como resultante de uma dialogicidade, pois nele há a repetição de temas ditos em enunciados anteriores. Nesse mesmo extrato, assinala-se a representação de Couto de Magalhães via Relatorio Secretario das Obras Publicas do Goyas, como um grande e inesquecível brasileiro, tal retratação também ecoa nas obras “O Apostolo do Araguaia” e “Entre Sertanejo e Índios do Norte”, ambas dos dominicanos. É sabido que a O.P, antes de fundarem Conceição do Araguaia, moraram na então província do Goiás, a mesma governada pelo político, homem de confiança de Dom Pedro II.

Após o contato com os escritos de Couto Magalhães, a saber “O Selvagem” e “Viagem ao Araguaia”, os padres passaram a tê-lo como um exemplo “ideal” de pacificador leigo, não por acaso, em boa parte das publicações dos padres, seja na RCC, seja nas demais obras, menciona-se o político e sertanista como modelo de “mentalidade”. Foi ele que teve o plano de reservar aos indígenas o lugar de maquinistas. Mão de obra barata, mais estratégica, pois ninguém melhor que eles para conduzir as embarcações no momento da NAVEGAÇÃO DOS RIOS ARAGUAYA E TOCANTINS, já que os indígenas eram exímios conhecedores das cachoeiras, das profundezas dos rios, além de fornecerem a madeira que serviria como energia para as embarcações de Magalhães.

Não é só uma questão de utilidade: é também uma questão de segurança no presente e no futuro. Constantemente que insista sobre estes pontos, reproduzindo fatos de própria observação. Tendo ocupado durante cerca de seis anos as presidências das províncias em que existe maior número de selvagens, Goiás, Pará e Mato Grosso, [...] (MAGALHÃES, 2013, p.16)

No trecho exposto, a constatação do discurso ideológico é clara, dado que “por aí vemos que a ideologia não “aparece” em um passe de mágica. Ela tem uma materialidade e o discurso é o lugar em que temos acesso a essa materialidade” (ORLANDI, 1990, p. 47). Uma vez que o dizer “utilidade” remete a “aproveitamento”, e possui o sentido da obtenção do lucro nas atividades de comércio de Magalhães, embora, para poucos. Mais uma vez, o que atravessava o jogo das relações interétnicas no Araguaia paraense era o jogo de interesse e a disputa de

poder, pois a compreensão que os indígenas tinham dos rios era distinta daqueles que intencionavam usar tais recursos.

Portanto, para “jogar o jogo do branco” (BARTH, 2000), os indígenas deveriam adaptar-se à cultura do “outro”. Obvio que em condições não justas de interação social com os demais brasileiros, cabia ao indígena a condição inferior a de “segunda categoria” (ORLANDI, 1990, p.56). De acordo com a autora citada, o indígena não tinha sequer a inserção social que o negro tinha na sociedade brasileira.

É sobre essa a condição de explorado, de “pacificados”, de “amansados”, que o discurso religioso repercutia as ideias de Couto Magalhaes, defensor do “selvagem, como elemento econômico” (MAGALHÃES, 2013, p.10).

A noção de “pacificação” do indígena, sob a lógica do não indígena, também era defendida pelo general Candido Rondon, que concebia a pacificação mediante uma política possível de civilizar o indígena, tutelando-o. Isso ficou evidente após sua visita ao convento de Conceição do Araguaia, tema abordado na seção anterior.

Os missionários delineavam sua concepção de “pacificação” dos indígenas, focada numa “memória discursiva” ancorados em outros dizeres de outros pacificadores, adaptando seu discurso ao discurso de outrem. Para Bakhtin “o enunciado é um elo na cadeia da comunicação verbal e não pode ser separado dos elos anteriores que o determinam”, (1997, p. 321), os elos anteriores das enunciações dos religiosos eram oriundos do discurso político proferido por Couto Magalhães.

A esse respeito, compreende-se que parte dos sentidos do recorte nº 05 sobre o projeto “DE NAVEGAÇÃO DOS RIOS ARAGUAIA E TOCANTINS”; são repetidos e passam a constar no recorte nº 06. Assim, ambos tematizam a noção de propriedade. Ou seja, a concepção de “INSTINCTO E DIREITO DE PROPRIEDADE NO SELVAGEM” que os dominicanos representavam discursivamente ao tratar sobre os seus catequizandos.

Recorte nº 06

PALESTRAS ETHNOLOGICAS

(NOTAS DE FREI ANTONIO SALA)

INSTINCTO E DIREITO DE PROPRIEDADE NO SELVAGEM

Com a revolução russa dos soviets, as ideias socialistas e comunistas espalharam-se no mundo inteiro.

Discutiram-se os princípios básicos das velhas sociedades, e na conferencia da these maximalista que não deve existir propriedade privada, achou quase apoio da parte de certas antigas nações.

Um dos principais argumentos desta renovação com-munista é que o direito de propriedade não é natural no homem, antes é contrario a todo instinto humano.

Alguns dias de convivência com o selvagem, a qualquer tribu que ele pertença, bastam para mostrar que o instinto e o sentimento da propriedade são as coisas mais naturais do mundo.

Acham-se fundamentalmente radicadas nossas naturezas primitivas.

Tapirapé e Jurunas de raça Tupi; Chavantes e Cherentes da raça Akué, Cayapós, Apinagés, Gorotirés, Gaviões da raça Krau; Carajás e Javahés de raça ainda não identificada; todos os Índios observados e estudados por nós possuem um sentimento profundo da propriedade e sobre este fundamento estabelecem o direito.

O Selvagem é proprietário por instinto. Furtar na língua d'elle, chama-se “fazer macaco”. A expressão é muito enérgica na sua simplicidade. Furtar não é pois acto humano. O ladrão pertence mais á raça simiesca do que á raça humana.

Algumas particularidades do código selvagem da propriedade nos mostram que este sentimento não fica só na ordem do instinto, mas chega a ser ordenado e dirigido pela razão.

A posse, o trabalho, a indústria, a arte, a doação, a herança são títulos de propriedade.

As plantações, por exemplo, são feitas em comum numa área imensa; mas o verdadeiro proprietário é aquele que semeiou e plantou.

Os arcos, as flechas, os cacetes, os enfeites, etc. são daquele que o fabricou ou os adquiriu por compra.

O índio reconhece até o que poderemos chamar patente de invenção. Quem achou um novo systema de arco, um modo diferente de enfeites tem todos os direitos do inventor e ninguém pode reproduzir este modelo.

Quem descobriu um ninho de araras guarda sempre o direito sobre ele e a propriedade passa aos filhos ou na ausência de filhos a herdeiros designados de antemão pelo proprietário.

As mulheres têm também os mesmos direitos assim como as crianças logo que tenham chegado á idade da razão.

A propriedade póde abranger todos os objetos, utensílios, armas, animais domésticos ou animais bravios amansados, tabas e roças, penas e penugem de pássaros, etc.

Essas breves considerações nos patenteam o erro crasso dos novos reformadores da sociedade que pretendem ver no direito de propriedade um principio contra a natureza do homem.

Os costumes simples dos **nossos bons índios** os refutam cabalmente.

RCC, nº: 05. Ano.1923. p. 06-07)

O enunciado é a frase que adquire significado como parte de contexto socioideológico, Bakhtin (2006) elenca que a consciência se forma a partir das interações do cotidiano, das relações concretas, isto é, socialmente. Portanto, o dito: INSTINCTO E DIREITO DE PROPRIEDADE NO SELVAGEM possui uma específica condição discursiva, “retrata como já foi dito antes uma historicidade”.

Para a Análise de Discurso os lugares que os sujeitos ocupam em uma dada formação social condicionam as condições de produção discursivas, definindo a posição por eles ocupada no discurso. Ao funcionamento das formações sociais está articulado o funcionamento da ideologia, relacionado à luta de classes e às suas motivações econômicas. (BORGES, 2013, p. 53)

Sabe-se que “a prática discursiva está diretamente relacionada com a formação ideológica”, (BORGES, 2013 (p.151). Por isso, o discurso da RCC refere-se a uma gama de acontecimentos de sua época proferidos por grupos ideológicos em situações de disputa de poder.

Em Orlandi (1999) há a compreensão de que as condições de produção do discurso orientam ideologicamente o falante. A fala dos enunciadores são constitutivas do contexto que eles vivem, ao passo que os sentidos são oriundos da dinâmica das suas relações sociais.

Para Bakhtin (1997) não há enunciados neutros, da mesma maneira que não há enunciadores isentos de ideologias, toda fala é comprometida com uma posição moral, portanto, valorativa. O discurso é resultante da disputa de grupos sociais ao tentarem impor suas ideologias. O dito “Um dos principais argumentos desta renovação com-munista é que o direito de propriedade não é natural no homem, antes é contrario a todo instinto humano”. Nesse ponto, retoma-se o tema da propriedade, pauta própria da atualidade¹⁰⁹ dos padres franceses, mesmo que eles estivessem vivendo nos sertões do Araguaia Paraense.

Observa-se que no recorte nº 5 encontram-se temas e sentidos que interagem com os do recorte nº 6, ambos abordam assuntos do campo econômico, mas atravessados por dizeres/escritos provenientes de outras esferas da comunicação.

A esse respeito vê-se a continuação da materialidade discursiva fundamentada em Couto Magalhães e reproduzida no discurso dos missionários para justificar a condução da catequização no Araguaia a partir da temática: O selvagem é proprietário por instinto.

Extrato nº 7

Com a revolução russa dos soviets, as ideias socialistas e comunistas espalharam-se no mundo inteiro

Algumas particularidades do **código** selvagem da pro-priedade nos mostram que este sentimento não fica só na ordem do instinto, mas chega a ser ordenado e dirigido pela **razão**.

A posse, o trabalho, a indústria, a arte, a doação, a herança são títulos de propriedade.

Da segunda parte do extrato nº 7, chama-se a atenção para as palavras código e Razão, ambas distintas do campo argumentativo ou universo vocabulário dos não indígenas, mas usadas na retórica missionária para justificar a existência de uma possível posição cultural/ocidental dos indígenas.

¹⁰⁹ A revolução Soviética de 1917 pôs em xeque a noção de propriedade privada, isso alterou as relações de poder na Rússia, o resultado disso foi a aquisição, por parte do Estado soviético, de orientação bolchevique de parte das terras que antes pertenciam à burguesia ou à Igreja Ortodoxa. Com isso, houve repercussões de tais medidas em toda a Europa e resto do mundo.

O uso de tais signos emerge de uma contradição argumentativa, pois chamar os indígenas de “selvagens” é justamente movê-los do campo dito racional, tido como “civilizado”, etc. Dizer que eles possuem um “código” moral sobre a posse da terra como condição que se contrapõe ao simples instinto de posse, opera como um rearranjo retórico com a finalidade e a articulação de um discurso que funciona a fim de convencer sobre um tema específico - a posse da terra.

O trecho “títulos de propriedade” enfoca os signos próprios da linguagem econômica e das relações de comércio, a saber: posse, o trabalho, a indústria, a arte, a doação, a herança. São termos usualmente recorrentes do mundo da economia e das negociações, adotados pelos religiosos na sua dinâmica discursiva, em um círculo permanente de enunciação atravessado por uma heterogeneidade argumentativa.

A parte do recorte que diz: novos reformadores da sociedade que pretendem ver no direito de propriedade um princípio contra a natureza do homem, versa a respeito de um contra-argumento dos padres. Compreende uma visão de que “naturalmente” como essência, os indígenas possuem INSTINCTO E DIREITO DE PROPRIEDADE. Uma leitura apressada desse argumento conduz a uma compreensão de defesa missionária a respeito da posse da terra por parte do “SELVAGEM”. Todavia, após uma análise mais atenta dos costumes e tradições de cada ator social envolvido na dinâmica/conflito da posse da terra, pode-se depreender que a enunciação dos membros da O.P vai além dessa “proteção”. Ao se tentar colocar em situação de igualdade jurídica e política “proprietários” que historicamente revelam não serem tão iguais perante a lei; quando eles estão imersos nas malhas e relações permeadas pelo poder.

Por último, ao final do recorte do enunciado “Os Nossos bons índios”, se manifesta a gradação cultural doutrinária desejada pelos pacificadores. O “Selvagem” que passou pelo processo “educativo”, pelo batismo, obtendo sua condição de catequisado, enfim, pacificado, passa a atender ao requisito de docilidade demonstrando a culminância do projeto político/religioso no caso do Araguaia Paraense iniciado por frei Gil Vilanova. Nessas circunstâncias, os novos “cidadãos/indígenas” poderiam se relacionar com os outros “proprietários”, ao tratar sobre a questão da posse da terra. Isso, claro, sob condições desfavoráveis de negociação, devido às concepções de mundo, criação de estratégias de comércio, adoção de posturas e articulação política diferenciada que possuem os não indígenas ao agenciar os “bons índios”.

A tessitura do discurso dominicano materializado na RCC é do início ao fim entremeado por enunciados outros que os antecederam. Historicamente se concretiza e se opera segundo uma funcionalidade convergente com o interesse de grupo ideológico, como por exemplos, de

comerciantes, de fazendeiros e de representantes do Estado brasileiro, entre outros agenciadores dos recursos que os territórios dos agrupamentos indígenas poderiam lhes oferecer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo se propôs a realizar a análise do discurso dos missionários dominicanos, sobre os indígenas do Araguaia Paraense, na revista “*Cayapós e Carajás*”. Trata-se de uma discursividade materializada na documentação articulada pelos frades na primeira metade do século XX. A investigação processou-se posteriormente à leitura e à análise de enunciados e seus sentidos que integram signos ideológicos oriundos de relações sócio-históricas entre atores sociais motivados por interesses de ascensão ou manutenção de poder.

Depois disso, se considera que os atos enunciativos provenientes da ação evangelizadora seguiram nomeando, classificando, rotulando, e “inventando” o “outro” sempre a partir de uma perspectiva do desprestígio, ou reducionista, da criação de estereótipo, negando os valores e sobrepondo as práticas culturais de um mundo dito civilizado sobre outro representado como “selvagem”.

Um dos resultados da pesquisa é a compreensão de que os enunciados/escritos da O.P engendram uma autocontemplação das realizações de seus projetos de salvação de almas não cristãs. Possivelmente, vem daí a motivação de escrever e produzir obras do tipo memórias e biografias que tematizam suas ações e legados.

Na fonte central deste trabalho encontram-se argumentos dos padres destacando seu protagonismo diante de indígenas e sertanejos. Há, continuamente, por parte dos mesmos, o resguardo de uma posição de notoriedade em relação a seus “mártires”, aqueles que tombaram erguendo o estandarte da *Ordinis Praedicatorum* e, por isso, conquistaram um lugar de destaque no panteão da memória dominicana. Os discursos citados no corpo deste texto demonstram ser recorrente a descrição da primazia do frei Gil Vilanova, onde, assim como com outros dominicanos, as proposições enunciadas falam do seu “fervor apostólico”. Gallais (1942), caracteriza seu irmão como “intrépido”, “desbravador”, “pacificador”, conquistador de rebanhos e de almas araguaianas.

Já no primeiro número da RCC, traça-se um histórico sobre a fundação da catequese, nele, como ao longo da demais edições subsequentes, se descreve o protagonismo dos padres e bispos dominicanos, seu “cuidado” no trato com os indígenas e a eficiência de seu “método” de pacificação. É fato a defesa enfática da necessidade de salvação das almas submetidas ao projeto religioso. Ressalta-se que os principais interlocutores da revista que era o canal de diálogo entre católicos, ou seja, os articuladores e leitores de outras regiões do Brasil, eram responsáveis pelo seu funcionamento através do financiamento via revista, e por conseguinte, do pagamento da assinatura do periódico.

Como o discurso se dirigia ao leitor de mesma matriz religiosa de quem produziu a materialidade enunciativa citada, havia o destaque e a repetição quanto à “persistente atuação e fé” religiosa no desenvolver de suas marchas à procura das “almas dos pagãos”, (AUDRIN, 1947). Portanto, a realização do referido estudo tornou possível conhecer aspectos religiosos e ideológicos do projeto da Igreja no que tange à catequização e sua ação missionária envolvendo os habitantes da floresta e sertanejos na dinâmica da intermediação de relações interétnicas.

Interações essas que marcaram, de certa maneira, a pacificação de agrupamentos indígenas (OLIVEIRA, 2016), pois, foi em função da atuação “educativa” via “catequese”, “batismo” e “casamento” dos “novos cristãos” (RCC, 1922-1933) que se procedeu a tomada de posse de terras indígenas. Enfim, esse processo favoreceu a ocupação de terras, pelas “frentes de expansão” (VELHO, 1972); (IANNI, 1978); (VAZ, 2013), mobilizadas pelos pecuaristas, o que ocasionou no surgimento de inúmeras fazendas de criação de gado após a apropriação de parte dos territórios antes habitados por quem resistia a perda de suas terras perante as frentes colonizadoras e fomentadoras da remoção do dito obstáculo selvagem.

Qualificar o indígena como “selvagem”, vivente na “fronteira do reino” do “diabo” (GALLAIS, 1942), rotulá-lo de “selvícolas”, tê-lo como subjugado e vassalo do “mundo do pecado” como um habitante das “trevas da morte” (THOMAZ, 1936), e nomeá-lo em enunciações valorativas, é pressupor a diferença tendo seu próprio parâmetro e moral como base. Dizer “nossos índios” se mostrou uma via de mão dupla, ora de negação ou de incorporação do “outro” mediante a representação ou reinvenção dos indígenas. Sempre baseado no interesse de quem detinha o poder de salvar sobre aquele que deveria ser civilizado na imersão do “jogo interétnico” (BARTH, 2000).

O discurso da revista expõe a pretensão de conversão pelo viés da “salvação” das almas indígenas no estilo Católico Apostólico Romano. Ele narra a possível adequação cultural operada no momento de catequização. Demonstra o esforço de doutrinar e desenvolver no catequizando noções como a de “cidadania”, “trabalho” e “propriedade privada”, elevando-o a categoria de “trabalhador” em projetos comerciais de exploradores e empresários que viam o rio Araguaia como um meio de empreender uma rota de navegação, as matas como oportunidade de extração e os habitantes de sua margem como possibilidade de mão-de-obra barata.

Após a investigação das enunciações e signos produzidos pelos dominicanos, se compreendeu que a narrativa apostólica construída durante a prática missionária se compõe de refrações convertidas em representações, são enunciações inerentes à “esfera comunicacional” religiosa (BAKHTIN, 2006), entremeadas por múltiplas enunciações. Portanto, atravessadas

por discursos do campo científico e político-econômico. Dessa maneira, a retórica dominicana tem base nas relações sociais e materializa-se no solo histórico das disputas ideológicas. Portanto, se examinou a fonte RCC tendo o suporte teórico-metodológico elaborado por Bakhtin (1997 - 2006); além da produção teórica interdisciplinar que acompanha todo este texto.

Considera-se que os resultados das análises realizadas convergem para o entendimento de que durante os encontros na fronteira do Araguaia entre os atores sociais descritos, houve aproximações, estranhamentos e conflitos, sobressaindo a negação das historicidades e culturas dos povos indígenas por parte dos colonizadores. O discurso que dizia poder salvar as “almas” expõe um posicionamento moral, e, portanto, axiológico, a respeito do outro. Apresenta-se com marcas ideológicas ao reger sua pacificação clerical de cunho político-social possibilitadora de alteridade (MARTINS, 1996). Logo, trata-se de uma prática divisora conformadora das hierarquias sociais.

Doravante, de posse dessa monumental documentação e fonte de pesquisa, abrem-se muitos horizontes para um próximo estudo, quiçá de doutoramento. Diante de tantas possibilidades, assume-se uma inquietante vontade em “adentrar” na “Memória Dominicana” pelo fato dessa discorrer sobre um amplo “laboratório de pesquisa” que compreende esse lado da fronteira da Amazônia.

Diante da parcial compreensão de sentidos e representações do discurso religioso, se considera este trabalho provisório e inconcluso. Evidentemente que o periódico “Revista *Cayapós e Carajás*” não foi esgotado. Essa pesquisa é um convite a outras investigações sobre o Araguaia e seus habitantes. O fato é que a abordagem científica é resultante de escolhas do pesquisador, no constructo intelectual do “objeto” de investigação, e só isso já a limita, uma vez que se debruçou sobre recortes previamente selecionados e sob determinadas perspectivas teóricas, e isso acaba deixando de fora potenciais temas de análise.

A fonte citada é diversificada e ampla por abarcar inúmeras temáticas e poder fornecer material de estudo para diversas abordagens, em diferentes linhas de pesquisa. Dependendo da disciplina científica, é passível desenvolver temas com base na Revista “*Cayapós e Carajás*” pois, o periódico narra fases da educação do Araguaia como a fundação do Colégio de Santa Isabel, instituição criada ainda no final do governo de Dom Pedro II. Outros temas podem ser: a violência em regiões de fronteira no final do século XIX; o extermínio e a dispersão de “povos indígenas” após o contato interétnico com criadores de gado; a formação da “cultura do boi” via implantação de atividades agropastoris no sul do Pará nas décadas seguintes; pesquisas de etnografia e cartografia abordando as variedades de mapas e traçados descrevendo a geografia

do Araguaia, rios, serras, povoados, vilas, freguesias, meio natural, plantas; a migração de sertanejos e sua mobilidade sociocultural; disputas territoriais e formação de novas territorialidades; desarranjos ideológicos, disputas políticas partidárias no antigo norte do Goiás e Conceição do Araguaia; dentre outros.

Convidar estudantes ou pesquisadores a discutir, ler e refletir sobre sua própria “casa” pode ser uma importante contribuição deste trabalho. Visto que, dentre outros, um dos seus temas de destaque foram as relações interétnicas passando pelo debate sobre o direito à propriedade privada. Uma vez que “selvagem” deveria ser cristianizado resgatado do “deserto das almas” para ser civilizado/domesticado “um índio **bom**”. Isso só se tornaria possível após o indígena adquirir a alcunha de cidadão após a “educação” e o batismo, ideia compartilhada por outros atores sociais da sociedade da época. A missão era construir/inventar o “outro” destruindo seus valores (a bruxaria) para, a seguir, reconstruir outra versão cabível no mundo ocidental.

“Por amor, sei que devo resistir”. Renato Russo.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Bermeo de Oliveira. **Antropologia dos Archivos da Amazônia**. Rio de Janeiro: Casa 8, 2008.
- ALMEIDA, Manuel Martins de (Manelão). **Revelando o rosto de Deus**: na terra das “Bandeiras Verdes”. Conceição do Araguaia/PA: Diocese de Conceição do Araguaia, 2011.
- AMADO, Janaína. Região, Sertão, Nação: estudos históricos. **Ponto de Vista**. Rio de Janeiro, v. 1, n. 15, p. 145-151, março/junho, 1995.
- ARNAUD, Expedito. **O índio e a expansão nacional**. Belém: CESUP, 1989
- AUDRIN, Frei José M. O. P. **Entre Sertanejos e índios do Norte**. Rio de Janeiro: AGIR, 1947, p. 288.
- BAKHTIN, M. **Os gêneros do discurso**. In: _____. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 279-326.
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: HUCITEC, 2006.
- BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução de Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000.
- BARTH, Fredrik. **Grupos Étnicos e suas fronteiras**. São Paulo: Unesp, 2011.
- BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador**: outras variações antropológicas. Tradução de Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contracapa livraria, 2000. p. 25
- BARBOSA, Livia Neves de Holanda; DRUMMOND José Augusto. **Os direitos da natureza numa sociedade relacional**: reflexões sobre uma nova ética ambiental. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 14, 1994, p. 265-28
- BISPO, Adilson. **A Ordem dos Dominicanos** [outubro 2017]. Milton Pereira Lima. Redenção, 17 outubro de 2017. Entrevista escrita.
- CADORÉ, Bruno. [Actas] 26 abr. 2013. Del capitulo general de definidores de la orden de predicadores celebrado en Trogir. Capitulum Generale Ordinis Predicatorvm TragvrIII. Edición em lengua española. Localização: Croácia, 2013.
- CAIXETA, Vera Lúcia. As “santas” Missões dominicanas em Goiás no final do século XIX. **Escritas**. São Paulo, v. 5, p. 127-144, janeiro/março, 2013.
- CASTRO, Edna. **Políticas de Estado e atores sociais na Amazônia contemporânea**. In: BOLLI, Willi; CASTRO, Edna; VEJMEKKA, Marcel (Org.). **Amazônia**: região universal e teatro do mundo. São Paulo: Globo, 2010, p. 105-122.

CASTRO, Edna. **Políticas de Estado e atores sociais na Amazônia contemporânea**. In: BOLLI, Willi; CASTRO, Edna; VEJMEKKA, Marcel (Org.). **Amazônia: região universal e teatro do mundo**. São Paulo: Globo, 2010, p. 105-122.

CHARAUDEAU, Patrick. **Dicionário de Análise do Discurso**. Tradução de Fabiana Komesu. São Paulo: Contexto, 2014.

DURÃES, Francisco. **A “pata do boi” e os impactos ambientais na região do Araguaia paraense**. Jundiá: Paco Editoria, 2016.

FARACO, Carlos Alberto. **Linguagem e Diálogo: as ideias linguísticas do círculo de BAKHTIN**. São Paulo: Parábola editorial, 2009.

FAZENDA, Ivani Catarina Arantes. **O que é interdisciplinaridade?** São Paulo, Editora Cortes, 2008, p. 202

FERNANDES, César Evangelista. **Os Dominicanos no Antigo Norte de Goiás. Goiânia: UEG, 2013.**

FIORIN, José Luiz. **Linguagem e ideologia**. Série Princípios. São Paulo: Ática, 1998, p. 35.

GALLAIS, Estevão Maria, O.P. **O apóstolo do Araguaia: Frei Gil Vilanova missionário dominicano**. Prelazia de Conceição do Araguaia, 1942.

GALLAIS, Estevão Maria. **Entre os índios do Araguaia**. Tradução de Otaviano Esselin. Salvador/BA: Livraria Progresso Editora, 1954.

GALLAIS, Estevão-Maria. **O Apóstolo do Araguaia: Frei Gil Vilanova, Missionário Dominicano**. Rio de Janeiro: Vera Cruz, 1942.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2002.

HAESBAERT, Rogério. **Dos Múltiplos Territórios à Multiterritorialidade**. Porto Alegre: UFRGS, 2004.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: Do fim dos territórios à multiterritorialização**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

HINNEBUSCH, William A., O. P. **The Dominicans a Short History**, New York: Alba House, 1975.

HISSA, Cassio Eduardo Viana. **Entre notas**. Compreensões de pesquisas. Editora UFMG. Belo Horizonte, 2013.

IANNI, Otávio. **A luta pela terra: História social da terra e da luta pela terra numa área da Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1978.

JORNAL DO COMÉRCIO. [Bula Papal] 26 abr. 1892 (versão em português). Localização: Arquivo da província Dominicana Frei Bartolomeu de Las Casas, Seção Histórica, [S/D.].

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: Palavras de um xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRAEMER Heinrich e SPRENGER, James. **O Martelo das Feiticeiras**. Tradução: Paulo Fróes, Rio de Janeiro: BestBolso, 2015.

LIMA, Antonio Carlos de Sousa. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

LUZ, Isaú Coelho. **Rastros e pegadas**. Goiânia: Kelps, 2011.

MALGALHÃES, Couto de. **Viagem ao Araguaia**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1934.

MARTINS, José de Sousa. **Fronteira**: a degradação do Outro nos confins do humano. São Paulo: HUCITEC, 1997.

MARTINS, José de Souza. **O tempo da fronteira retorno à controvérsia**: sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. Tempo social. São Paulo: USP, v. 1, n. 8, p. 25-70, maio/julho, 1996.

MORAES, Roque. **Análise de conteúdo**. Revista Educação. Porto Alegre, v. 22, n. 37, p. 7-32, março/abril, 1999.

MOREIRA NETO, Carlos A. **A Cultura Pastoril do Pau d' Arco**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. INPA, CNPq, n. 10, março, 1960.

NEVES, Ivânia dos Santos. **A invenção do índio e as narrativas orais Tupi**. 2009, 209f, Tese, Doutorado em Linguística, Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.

OLIVEIRA, Américo Leonidas Barbosa de. **O Vale Tocantins-Araguaia**: possibilidades econômicas e navegação fluvial. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, Ministério da Viação e Obras Públicas, 1941.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contracapa. 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **“Uma etnologia dos Índios misturados?”** Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Rio de Janeiro: Contracapa, 1998.

OLIVEIRA, José Machado; MARTINS, Anderson; SOUSA, Willian de. **Dimensões do catolicismo no império português**. (Séculos XVI – XIX). Rio de Janeiro: Garamond, 2014.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Terra à vista** Discurso do confronto: velho e novo mundo. Editora Cortez, São Paulo, Campinas, 1990.

ORLANDI, Eni Puccinelli. “**Sentidos em Fuga**”. (Palestra). FAPEMING – APQ 00245 12, 2014.

ORLANDI, Eni Puccinelli; RODRIGUES, Lagassi. **Análise do discurso**: Introdução a ciência da linguagem discurso e textualidade. Campinas: Pontes, 2006.

PIC, Clare. **Les dominicains de Toulouse au Brésil (1881-1952)**: de la mission à l’apostolat intellectuel. 2014, 95f. Tese, Doctorat en Histoire, Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, Français, 2014.

POUTGNAT; STREIFF-FENART, Philippe. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 2011, 250p.

PRELAZIA DE CONCEIÇÃO DO ARAGUAIA. [Relatório] 1896-1933 Missão Dominicana. Arquivo da província Dominicana Frei Bartolomeu de Las Casas, Seção Histórica, [S.D.].

PRELAZIA DE CONCEIÇÃO DO ARAGUAIA. [Revista Caiapó e Carajá] 1922-1933. Arquivo da província Dominicana Frei Bartolomeu de Las Casas, Seção Histórica, [S.D.].

RIBEIRO, Nilsa Brito. **A disputa Ideológica de sentidos**. Letras. Santa Maria, v. 24, n. 48, p. 261-280, junho, 2014.

RODRIGUES, Ana Carolina; CORRÊA, Caio; Flores, Caroline Maria Clara. **A fala do outro**: alteridade e dominação nas Américas do século XV ao XVIII. **Revista História em Curso**, Belo Horizonte, v. 3, n. 3, janeiro/junho, 2013.

SANTOS, Edivaldo Antônio dos. **Os dominicanos em Goiás e Tocantins (1881-1930)**: Fundação e consolidação da missão dominicana no Brasil. 1996, 98f, Dissertação, Mestrado em História das Sociedades Agrárias da UFG, Goiás, 1996.

SILVA, Hermano Ribeiro. **Nos sertões do Araguaia**. Coleção Saraiva. São Paulo: Saraiva, 1948.

SILVEIRA, Lauro Frederico Barbosa da. **A produção social da linguagem**: Uma leitura do texto de Mikhail Bakhtin (V.N. Volochinov), *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Pulo: Trans/Form/ Ação, p. 15-39, 1981.

THOMAZ, Sebastião. O.P. **Gorotires**. Rio de Janeiro: IMPLIMATUR, Prelazia de Conceição do Araguaia, 1936.

TOURNIER, Reginaldo O.P. **Lá longe no Araguaia**. Tradução de Soares de Azevedo. Rio de Janeiro: IMPLIMATUR, Prelazia de Conceição do Araguaia. 1942.

TURÍN, Rodrigo. **O “selvagem” entre dois tempos**: A escrita enográfica de Couto Magalhães. *Viva história*. Belo Horizonte, v. 23, p. 781-803, abril, 2012.

TURNER, Terence. **Os mebêngôkre Kayapós**: história e mudança social de comunidades autônomas para a coexistência interétnica. Manuela Carneiro da Cunha (Org.). **História dos índios do Brasil**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1992, p. 311-356.

UGARTE, Auxiliomar Silva. **Margens Míticas**: A Amazônia no Imaginário europeu do século XVI. In DEL PRIORE, Mary & GOMES, Flávio dos Santos (Org.). **Os Senhores dos Rios**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003, p. 03-31.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. In: - . **Idolatrias e Colonialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 19-37

VAZ, Vania. **A formação dos latifúndios no sul do Estado do Pará**: terra, pecuária e desflorestamento. 2013, 115f, Tese, Doutorado em Desenvolvimento Sustentável, UNB, Brasília-DF, 2013.

VELHO, Otávio Guilherme: **Frente de expansão e estrutura agrária**: Estudo do Processo de Penetração numa Área da Transamazônica. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

VELOSO, Maria do Socorro Furtado. **A imprensa contra hegemônica**: 20 anos de jornal pessoal (1987 – 2007). Belém: Paka Tatu, 2014.

VILLAR, Diego: **Uma abordagem crítica do conceito de "etnicidade" na obra de Fredrik Barth**. Argentina: CONICET, 2004. Disponível em: <dvillar@fullzero.com.ar>. Acesso em: 10 dez. 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O Mármore e a murta**: Sobre a Inconstância da Alma Selvagem. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, v. 35, p. 24, 1992.

ANEXOS

REVISTA CAIAPÓS E CARAJÁS: TEMAS DAS EDIÇÕES 1ª A 40ª (1922-1933)		ANO
1ª EDIÇÃO	Conceição do Araguaia: apontamentos históricos	Julho/1922
	Organização, mantenedores da revista, padrinhos, benfeitores, insignes...	
	O grupo Kayapó e a doutrinação	
	Notícias locais diversas	
	Apóstolo do Araguaia: Divulgação do livro	
2ª EDIÇÃO	Conceição do Araguaia: apontamentos históricos	Outubro/1922
	Organização, mantenedores da revista, padrinhos, benfeitores, insignes...	
	Palestras ethnológicas: o selvagem, descrições antropológicas, e linguísticas.	
	Visita aos Apinagés. Tribo tida como extinta, e tentativa de evangelização.	
	Os gaviões. Guerra dos Gaviões com os marabaenses.	
	Catequese de Conceição educação. Mortes de: Rafael Kaiapó, Daniel Karajá.	
	Colégio Santa Rosa. Notícias locais.	
Lista dos auxiliares das catequeses dominicanas		
3ª EDIÇÃO	Organização, mantenedores da revista, padrinhos, benfeitores, insignes.	Janeiro/1923
	Catequese dos Karajá, dúvidas sobre sua catequização.	
	Batismo de kaiapó.	
	Visita aos Apinagés.	
	Flor das Selvas, noticia sobre a morte de criança indígena Kaiapó.	
	Das selvas ao convento notícias sobre catequização. Notícias locais.	
	Lista dos auxiliares das catequeses dominicanas.	
4ª EDIÇÃO	Índios da Prelazia de Conceição, tribos circunvizinhas.	Abril/1923

	Batismo de índios Karajá	
	Entre os apinagés. Os Gaviões. Os Tapiras	
	Conceição do Araguaia: apontamentos históricos	
	Organização, mantenedores da revista, padrinhos, benfetoires, insignes...	
	Notícias locais diversas. Gramática Kaiapó	
	Lista dos auxiliares das catequeses dominicanas	
5ª EDIÇÃO	Conceição do Araguaia: apontamentos históricos	Julho/1923
	Organização, mantenedores da revista, padrinhos, benfetoires, insignes...	
	Palestras ethnologias: instinto e direito de propriedade no selvagem Revolução russa	
	Costumes Karajá. Visita de liderança Antônio Uacheré de Pau D'Arco	
	Dança e Canto dos Kaiapó.	
	Progresso na catequese	
	Enterrados vivos	
	Notícias diversas	
	Lista dos auxiliares das catequeses dominicanas	
6ª EDIÇÃO	Organização, mantenedores da revista, padrinhos, benfetoires, insignes...	Outubro/1923
	Palestras ethnologias- Desporto-lutas	
	Cherentes. Catequese dos Kaiapó. Catequese dos Karajá.	
	Entre os apinagés.	
	As irmãs dominicanas	
	Notícias diversas	
	Lista dos auxiliares das catequeses dominicanas	

7ª EDIÇÃO	Organização, mantenedores da revista, padrinhos, benfetores, insignes...	Janeiro/1924
	Os Gorotirés	
	Os Javarés. Hospedarias indígenas. Varias	
	Dramas nas praias. Incidente. Tapirapés	
	Karajá batismo. Catequese dos Karajá. Apinagés	
8ª EDIÇÃO	Palestras ethnologias- Arte indígena	Abril/1924
	Recursos para a catequese-.	
	Visita aos Tapirapés	
	Notícias várias, Os Cherentes.	
	Catequese dos Karajás- Batizados, casamentos, comunhão.	
	Poços de Caldas e veranistas- sociedade de Poços de Caldas- caridosos.	
9ª EDIÇÃO	Visitas aos Tapirapés-continuação	Julho/1924
	Recursos para a Prelazia e a catequese.	
	Comitê de proteção aos índios.	
	Em São Paulo- em prol dos indígenas	
	Falecimento, primeira comunhão, batizados, prelado de Conceição.	

REVISTA CAIAPÓS e CARAJÁS: TEMAS DAS EDIÇÕES 1ª A 40ª (1922-1933)		ANO
10ª EDIÇÃO	O selvagem como elemento econômico.	Outubro/1924
	Visita aos Tapinagés- Continuação III.	
	Morto pelos Karajás	
	Festa de São Thomaz	
	Notícias da catequese de Conceição, afilhados,	
	Carta do diretor da Catequese	
	Lista dos auxiliares das catequese dominicanas	
	Lista dos auxiliares das catequese dominicanas	
11ª EDIÇÃO	A educação Missionária nos colégios católicos	Janeiro/1925
	Capitão Valladares extrato de uma carta.	
	Os Tapirapés, os Apinagés, Os Cherentes	
	Regresso do Prelado	
	Canto da piada	
	Perolas	
	Lista dos auxiliares das catequese dominicanas	
12ª EDIÇÃO	Terceira visita aos Tapirpés	Abril/1925
	Aprígio o Kaiapó	
	Ilha do Bananal	
	Notícias várias Índios Cherentes, novo prédio,	
	Os Apinagés.	
	Lista dos auxiliares das catequese dominicanas	
	Lista dos auxiliares das catequese dominicanas	
13ª EDIÇÃO	Intrusos e mentirosos- presença de protestante	Julho/1925
	Nova excursão ao Xingú- Notícias diversas	
	Homenagem ao Apostolo do Araguaia	

	Batismo-Kaiapó, Karajá, Cherentes, Apinagés.	
	Falecimento de um pequeno Karajá.	
	Lista dos auxiliares das catequeses dominicanas	
14ª EDIÇÃO	Exposição das missões	Outubro/1925
	D. Domingos e D. Sebastião	
	Comité de proteção aos índios	
	Porto Nacional-cristianização dos Cherentes	
	Casamentos, Cherentes.	
	Falecimento	
	Lista dos auxiliares das catequeses dominicanas	
15ª EDIÇÃO	Sacramento do Prelado de Conceição	Janeiro/1926
	Comité de proteção aos índios	
	Goiás	
	Associação protetora das Missões no Brasil	
	No Colégio Arquidiocesano de São Paulo. Em Belo Horizonte	
16ª EDIÇÃO	Notícias- nossas catequeses-naufrágio na Ilha de Bananal	Abril/1926
	Sobre as margens do Araguaia- As dominicanas de Conceição	
	Karajá filha do capitão na praia	
	Lista dos auxiliares das catequeses dominicanas	

REVISTA CAIAPÓS E CARAJÁS: TEMAS DAS EDIÇÕES 1ª A 40ª (1922-1933)		ANO
17ª EDIÇÃO	Elegias e luto	julho/1926
	Grande enchente, 1926, 1883, 1906.	
	Regresso de D. Sebastião	
	Imagem aparecida	
	Os Kaiapó, catequese dos Karajá	
	Desnacionalização- presença protestante	
	Frei Alberto e frei Francisco	
	D. Archangela Rodrigues	
18ª EDIÇÃO	Movimenta-se o Brasil em benefício das missões	Outubro/1926
	O Prelado de Conceição	
	Várias- mulher cananeia	
	Comité de proteção aos índios	
	Notícias da catequese	
	Falecimento	
	O velho Karajá	
19ª EDIÇÃO	Em Poços de Caldas- edição da revista	Janeiro/1927
	Notas bibliográficas sobre Frei Gil	
	Doenças e médicos	
	A pesca- Karajá e o tucunaré	
	A semana missionária	
	Centro de missões dominicanas	
	Casamento Kaiapó	
20ª EDIÇÃO	Organização, mantenedores da revista, padrinhos, benfeitores, insignes	Abril/1927
	Notas bibliográficas sobre Frei Gil	
	Associação protetora das Missões no Brasil	

	Agradecimento aos reitores do Colégio arquidiocesano do Carmo de S. Paulo	
	Regresso de D. Sebastião	
	Índios claros e louros. Notícias da catequese	
21ª EDIÇÃO	Organização, mantenedores da revista, padrinhos, benfeitores, insignes...	Julho/1927
	Notas bibliográficas sobre Frei Gil	
	Várias-missionários em pleno sertão	
	Nossa Senhora do Brasil e protetora dos índios	
	Notícias da catequese Porto Nacional	
	Índios Urupinans,	
	Batismo de um Akiki	
22ª EDIÇÃO	Notas Ethnograficas - Os dominicanos do Brasil	Outubro/1927
	Regresso do Prelado- Gaviões, Apinagés, Chicrins, Karajás	
	Centro de missões dominicanas- encomendas de remédios e objetos sacros	
	Notícias da catequese- construção da catedral	
	Um amigo do Brasil- visita de dominicano francês, Notícias de temas religioso	
23ª EDIÇÃO	Notas Ethnograficas - Os dominicanos do Brasil- costumes e cosmologia	janeiro/1928
	Centro das missões dominicanas- Rio de Janeiro	
	Várias, rádio telegráfico em Conceição	
	Notícias da catequese, roubo de crianças	
	Soou a hora dos Tapirapés?	
	Índios Tapirapés- últimas notícias	
	Criação da comunidade de S. Terezinha	
	Necrologia, irmã Maria Luiza, pioneira dominicana em Conceição	

REVISTA CAIAPÓS E CARAJÁS: TEMAS DAS EDIÇÕES 1ª A 40ª (1922-1933)		ANO
24ª EDIÇÃO	Notas ethinologicas- os dominicanos do Brasil-continuação	Abril/1928
	Centro das missões dominicanas-notícia do Rio de Janeiro	
	O senado Federal, senador Dr. Olegário Pinto sobre a proteção ao índio	
	Várias notícias- comunicação telegráfica- correio fluvial até Belém	
	Timbiras- encontro com indígenas	
	Os Apinagés- relações amistosas	
	Índios Gaviões- encontro com indígenas. Necrologia- de índio Karajá	
25ª EDIÇÃO	Benção do Santo Padre	jul/28
	Padroeira dos missionários e das missões- Santa Terezinha	
	Notas ethinologicas- Índios Urubús "canibais" e "violentos"	
	Notícias da Catequese- a grande a e pequena rainha- imagens sacras	
	Capitão Achuré- casamento karajá	
	Colônia de Santa Terezinha-inspeção	
	Frutos silvestres- conto. Deplorável sucesso- conflitos entre não-índios e índios	
26ª EDIÇÃO	Digna homenagem aos missionários	out/28
	Araguaia e Tocantins- Divulgação do livro	
	Notícias da Catequese- Índios Karajá- convivência	
	Índios canoeiros, terceira rainha do Araguaia	
	Várias- recíproca Kaiapó	
	Breve história da Prelazia de Conceição	
	Organização, mantenedores da revista, padrinhos, benfeitores, insigne	
D. Sebastião- homenagem		

27ª EDIÇÃO	Ano de 1929- homenagem aos assinantes	jan/29
	Centro das missões dominicanas-notícia do Rio de Janeiro	
	O dia do Jasmim- jornal do Comércio	
	Pela catequese dos índios-jornal Correio da Manhã	
	Pelas missões dominicanas- O Globo. Novas estradas	
	Bandeirantes da civilização- jornal O Globo	
	O dia do Jasmim- em benefício das missões dominicanas	
	Elegâncias- jornal do Brasil. Uma visita aos índios Javahés. Profª catequista	
28ª EDIÇÃO	Lei reguladora da situação dos Selvícolas: situação dos índios, das terras índios	Ablil /1929
	Do registro civil dos indígenas, os Tupi Guaranis	
	Notícias da catequese, índios chikrins, índios Apinagés	
	O pequeno silvícola	
	Pobre Carolina- ação de um protestante	
	Casamento de dois Acuen	
	Batismo de indígenas	
	Lista de assinantes	
29ª EDIÇÃO	Lei reguladora da situação dos Selvícolas: disposição do direito penal	jul/29
	Dos bens dos índios, disposições gerais	
	O missionário-poema	
	Catequese- convívio e cotidiano	
	Apostolo e mártir, padre Roque Gonzales- filho de Assunção	
	Notícias o superior da missão	
	Várias- General Couto de Magalhães - biografia	
	Lista dos auxiliares dos dominicanos	

REVISTA CAIAPÓS E CARAJÁS: TEMAS DAS EDIÇÕES 1ª A 40ª (1922-1933)		ANO
30ª EDIÇÃO	Explorações e exploradores- Amazônia e Mato Grosso	out/29
	Catequese- Alfredo Karajá	
	Os Apinagés	
	Várias- aniversário de morte de frei Gil	
	Escolas- os Cherentes	
	Batismo e casamento	
	Falecimento de índia cherente	
31ª EDIÇÃO	A Uba- poema. Ao Fr. Luis Palha- poema	jan/30
	Estaleiro Karajá	
	Várias-homenagem ao romancista José de Alencar	
	Alarme na aldeia- roubo	
	Os Gaviões	
	Primeira comunhão	
	Lista dos auxiliares dos dominicanos	
	Lista dos auxiliares dos dominicanos	
32ª EDIÇÃO	Os dominicanos do Araguaia	abr/30
	Igrejas- torre da Catedral de Conceição	
	Casas paroquiais e escolas	
	Apreciação do General Rondon-deixa seu testemunho sobre a catequese	
	Relações com o serviço de proteção ao índio	
	A procura dos Gorotires- histórico e habitat	
	Novo missionário e casamento	
De Conceição a Leopoldina		

33ª EDIÇÃO	A catequese heroica dos missionários entre os selvagens- gramática Kaiapó	jul/30
	Conceição- a catequese, e as tribos indígenas	
	Viagem de D. Sebastião	
	Serviço de proteção aos índios- consolidação do programa	
	Várias- visita à Presidência da República Washington Luiz	
	Um belo e impressionante livro: "Viagens ao desconhecido Brasil"	
	Bom pastor- poema	
	Lista dos auxiliares dos dominicanos	
34ª EDIÇÃO	A mocidade brasileira e as missões- visitas à várias escolas dominicanas	jan/31
	O Rio Araguaia- dom de Goyaz	
	Missão do Porto nacional	
	Os karajá- doutrina, batismo e casamento	
	Os Chavantes-descrição dos costumes e conflitos	
	Os Karajá de cima-doutrinação	
	Os Javés-contato para a evangelização	
	Nossas terceiras dominicanas e as missões. Navegação Araguaia e Tocantins	
35ª EDIÇÃO	O general e o índio- Crônica	abr/31
	Os Tapirapés-contatos	
	Os Apinagés-batizados	
	Ainda o ilustre General Rondon-depoimento	
	Notículas-relato sobre indígenas	
	O Araguaia poema	
	Notículas-doações aos índios	
	Lista dos auxiliares dos dominicanos	

REVISTA CAIAPÓS e CARAJÁS: TEMAS DAS EDIÇÕES 1ª A 40ª (1922-1933)		AN O
36ª EDIÇÃO	A salvação dos Índios	jul/31
	Ilha do Bananal	
	Os Karakatys-batismo de 16 índios	
	Os Chikris-conflitos	
	Frequência escolar indígena. Epidemia de gripe	
	Pequena notícia- convivência com os índios	
	Várias- quadro demográfico indígena	
37ª EDIÇÃO	Históricos dos dominicanos no Brasil	out/31
	Pequenas borrascas- conflitos	
	Anna e Domingos batizados	
	Instantâneas Araguaianas-poema	
	Paulina Nhokati	
	Kaiapó e Karajá-conflitos	
	Acudam-nos - dificuldades dos missionários	
	A intensificação da catequese indígenas	
38ª EDIÇÃO	Edição não encontrada	abr/31

39ª EDIÇÃO	Leitura Amena- O espírito missionário do instituto dos irmãos Maristas, histórico	abr/32
	OS Tapirapés- contatos e cristianização	
	Padres Salesianos	
	Várias- notícia sobre os indígenas, exposição indígena na França	
	Falecimento de indígena Karajá	
	Ilha do Bananal- visita a Aldeia de S. Martinho	
	O matriarcado- o pai indígena assume a papel de mãe	
	Fr. Luiz Casamayor-homenagem. OS Karajá- idas e vindas	
40ª EDIÇÃO	Selvagem sem religião? Cosmologia indígena segundo os missionários	jan/33
	Nova excursão até aos Gorotirés- narração sobre a viagem	
	Prenuncio de paz? Cotidiano dos Gorotires	
	Flor das Selvas-morte de índia estudante	
	Notícias diversas- cotidiano (desaparecimento de criança indígenas nas matas), e outras	
	S. Terezinha, do Araguaia- construção de igreja e colégio	
	Casamento de índios karajá	
	Florzinha dos campos-partida de criança indígena.	