



**MAURO GOMES DA COSTA**

**A igreja católica no Brasil: as ações civilizatórias e de conversão ao catolicismo das Missões Salesianas junto aos povos indígenas do Alto Rio Negro/Amazonas (1960/1980)**

**CAMPINAS**

**2012**



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

MAURO GOMES DA COSTA

**A igreja católica no Brasil: as ações civilizatórias e de conversão ao catolicismo das Missões Salesianas junto aos povos indígenas do Alto Rio Negro/Amazonas (1960/1980)**

**ORIENTADORA: Profª Drª Ediógenes Aragão Santos**

Tese de Doutorado apresentada à Comissão de Pós-graduação da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Educação, na área de concentração de Filosofia e História da Educação.

Assinatura Orientadora: \_\_\_\_\_

A handwritten signature in blue ink, appearing to be "Ediógenes", written over a horizontal line.

CAMPINAS

2012

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA  
DA FACULDADE DE EDUCAÇÃO/UNICAMP**  
ROSEMARY PASSOS – CRB-8ª/5751

C823i Costa, Mauro Gomes da, 1970 -  
A Igreja católica no Brasil : as ações civilizatórias e de conversão ao catolicismo das Missões Salesianas junto aos povos indígenas do Alto Rio Negro/Amazonas (1960 -1980) / Mauro Gomes da Costa. – Campinas, SP: [s.n.], 201 2.

Orientador: Edíógenes Aragão Santos .  
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação.

1. Salesianos – Missões. 2. Resistência. 3. Povos indígenas – Amazônia. 4. Catequese. 5. Civilização . I. Santos, Edíógenes Aragão, 1949 - II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.

13-007/BFE

Informações para a Biblioteca Digital

**Título em inglês:** The Catholic Church in Brazil : actions and civilizing conversion to Catholicism of the Salesian Missions along the indigenous peoples of the Upper Rio Negro / Amazon (1960-1980)

**Palavras-chave em inglês:**

Salesians – Missions

Resistance

People Indians – Amazon

Catechesis

Civilization

**Área de concentração:** Filosofia e História da Educação

**Titulação:** Doutor em Educação

**Banca examinadora:**

Edíógenes Aragão Santos

José Ribamar Bessa Freire

Circe Maria Fernandes Bittencourt

Marta Maria do Amaral Azevedo

Neusa Maria Mendes de Gusmão

**Data da defesa:** 18/12/2012

**Programa de pós-graduação:** Educação

**e-mail:** [semogcosta@yahoo.com.br](mailto:semogcosta@yahoo.com.br)

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TESE DE DOUTORADO

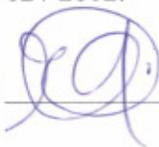
**A igreja católica no Brasil: as ações civilizatórias e de conversão ao catolicismo das Missões Salesianas junto aos povos indígenas do Alto Rio Negro/Amazonas (1960/1980)**

Autor: Mauro Gomes da Costa

Orientadora: Profª Drª Ediógenes Aragão Santos

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida por Mauro Gomes da Costa e aprovada pela Comissão Julgadora.  
Data: 18/ 12 / 2012.

Assinatura Orientadora:



COMISSÃO JULGADORA



*Luiz Bittner*

*Zul Z. G. S.*

*Neusa Maria Mendes de Gusmão*

2012

Dedico

À mamãe **Nelsan Gomes da Costa** (1939-1994), que partiu para continuar comigo, de modo definitivo (*In Memoriam*).

Ao papai **Manoel dos Santos Ferreira Costa**, por me ensinar que a luta da vida é a melhor escola.

## AGRADECIMENTOS

Reservo este espaço para agradecer as pessoas que me ajudaram a chegar até aqui. Sem esse apoio o percurso teria sido mais difícil. Elas me deram a certeza de que, mesmo nos momentos em que eu me encontrei sozinho, eu não estava solitário. Meus sinceros agradecimentos

Ao Programa de Pós Graduação da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas/UNICAMP, ao Departamento de Filosofia e História da Educação e ao CIVILIS pela acolhida.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas/FAPEAM e à Faculdade Salesiana Dom Bosco/FSDB cujo apoio material por meio de bolsas de estudo contribuiu para a concretização desta pesquisa.

À Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Ediógenes Aragão Santos pelo rigor e seriedade intelectual com que orientou esta tese; a minha admiração por sua luta em prol da educação, da democracia, da cidadania e dos Direitos Humanos; o meu reconhecimento por fazer parte da minha trajetória acadêmica.

À Adria Simone Duarte de Souza, companheira no sentido estrito do termo, pelo apoio, confiança, espera e paciência nestes anos de dedicação exclusiva aos estudos; agora, a expectativa é de que o amor que nos une seja duradouro no porvir.

Ao Pe. Dr. Damásio Raimundo dos Santos Medeiros e aos bispos Song Sui Wan e Walter Ivan de Azevedo pelo acesso aos arquivos salesianos e diocesanos; à Comunidade Salesiana do Liceu Nossa Senhora Auxiliadora pela hospedagem em Campinas/SP; às Filhas de Maria Auxiliadora por disponibilizarem o arquivo escolar do Colégio São Gabriel.

Ao João Benedito da Cunha Alves a quem o qualificativo de amigo basta.

À Bernadette Araújo da Silva, Tariana, diretora da Escola Estadual São Miguel de Iauaretê/São Gabriel da Cachoeira, aos funcionários e aos professores indígenas.

Ao Domingos Sávio Borges Barreto Tukano, então Presidente da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro/FOIRN.

Aos funcionários: do Arquivo Público do Estado do Amazonas, do Arquivo Geral da Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia/SUDAM, do Centro de Pesquisa do Museu Paraense Emílio Goeldi, da Pró-Reitoria de Ensino e Graduação da Universidade Federal do Pará/UFPA, do Conselho Indigenista Missionário/CIMI, do Arquivo Edgar Leuenroth/UNICAMP, do Instituto Geográfico e Histórico do Amazonas/IGHA, do Instituto Histórico e Geográfico do Estado do Pará/IHGA, do Ministério das Relações Exteriores do Governo Brasileiro (Primeira Comissão de Demarcação e Limites/PCDL), do Centro Salesiano de Documentação e Pesquisa de Barbacena/MG, da Secretaria de Educação e Qualidade de Ensino do governo do Estado do Amazonas/SEDUC, inclusive, o Conselho Estadual de Educação/CEE, e do Consulado Geral da Colômbia em Manaus/AM.

Aos Profs. Drs. que possibilitaram ampliar meus conhecimentos ao frequentar os cursos por eles ministrados: John Manuel Monteiro, Sírío Possenti, Leila Mezan Algranti e Neusa Maria Mendes de Gusmão.

Às Professoras doutoras Marta Amaral de Azevedo e Neusa Maria Mendes de Gusmão pela contribuição efetiva na reflexão e no aprofundamento das questões apontadas na Banca de Qualificação.

A Aldemir e Léia, Adriana, Júnior, Lili e Sophia por me proporcionarem um lar e uma família amazonense e, dessa forma, criaram condições para que eu pudesse desenvolver a pesquisa com serenidade nos momentos difíceis e chegar à conclusão desta tese; Alfredo deu grande apoio em questões ligadas à informática.

Aos “Gomes da Costa” como eu (Sérgio, Ediusa, Jairo, Daniel e Misael) compartilho esta conquista.

À Silvana, ao Ednaldo, à Suelen, à Sabrina, ao Dr. Geraldo Mártires Coelho (UFPA), ao Ronaldo Jacobusi e família, à Josely Moura dos Santos, à Agida (com Dudu e Jojô), Juçara, Selene, Ronney, Aparecida, Manu, Eric, Keiko, Adriano, Fátima, Rosângela, Sidney e André.

Ao Miguel Pena e ao Edifino Cordeiro, pilotos indígenas experimentados que me conduziram com segurança na lancha em meio às corredeiras dos rios Negro e Uaupés durante a pesquisa de campo.

Ao Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire (UERJ), à Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Circe Maria Fernandes Bittencourt (PUC/SP), à Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Marta Amaral de Azevedo (UNICAMP) e à Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Neusa Maria Mendes de Gusmão (UNICAMP) pelo refinamento teórico e metodológico que deram à pesquisa por meio de suas arguições apresentadas na banca de defesa.

A todos sou muito agradecido.

## RESUMO

A pesquisa investiga os contatos intersocietários das Missões Salesianas com os povos indígenas do Noroeste Amazônico no período 1960-1980. A partir da abordagem sócio-histórica e etnográfica, com base em fontes documentais, analisam-se as estratégias missionárias salesianas para a catequização, a conversão ao catolicismo e a civilização do índio. No arco das ações empreendidas pela aliança igreja-estado-capital privado, o trabalho missionário se conjugou à ideologia assimilacionista do Estado brasileiro, fundamentada na suposta inferioridade intelectual do índio, sob a ótica da doutrina de segurança nacional, da estratégia geopolítica de integração territorial, do controle social e do modelo econômico do capitalismo dependente voltado para o desenvolvimento econômico da Amazônia. O conjunto das políticas estatais, das ações missionárias e dos empreendimentos do capital privado acarretou graves consequências para as sociedades nativas, tais como a desorganização sócio-cultural, a fragmentação de identidades, a invasão dos territórios tradicionais e o descaso com a demarcação das terras indígenas. Este processo civilizatório e de conversão religiosa é marcado pelo conflito de interesses entre os agentes envolvidos, destacando-se a resistência das Organizações Indígenas em defesa e garantia dos direitos das populações autóctones, contra o assimilacionismo estatal, a exploração industrial dos recursos do subsolo das terras indígenas e a intolerância dos missionários católicos e reformados. Problematiza também e discute a apropriação pelo indígena dos conhecimentos, valores, costumes e instituições ocidentais e como este patrimônio foi ressignificado e utilizado para a (re)afirmação das identidades culturais e para a autodeterminação do movimento indígena no Alto Rio Negro. Dentre as estratégias civilizatórias (religiosas, sanitárias, econômicas, educacionais) destaca a escola e o internato buscando analisar a educação salesiana e os dispositivos de poder e de saber colocados em prática no cotidiano institucional com o objetivo de assimilar as populações indígenas ao catolicismo e ao Estado nacional.

**Palavras-Chaves:** Missões Salesianas; Resistência; Povos Indígenas do Noroeste Amazônico; Catequese; Civilização; Assimilação.

## ABSTRACT

This study investigates the inter-societal contacts between the Salesian Missions and the indigenous population of the northwest Amazon in the period between 1960 and 1980. Starting from socio-historical and cultural research, based on documentary sources, we analyse the strategies used by the Salesian missionaries for the catechization, the conversion to Catholicism and the civilization of the natives. In the group of actions carried out by the church-state-private capital alliance, the missionary work combined with the assimilationist ideology of the Brazilian State, founded on the supposed intellectual inferiority of the native population, from the viewpoint of the doctrine of national security, of the geo-political strategy of territorial integration, of social control and of the economic model of dependant capitalism for the economic development of the Amazon. The group of state policies, missionary actions and private capital enterprises caused serious consequences for the native societies, such as the socio-cultural disorganization, the fragmentation of identities, the invasion of traditional territories and the negligence with the demarcation of Indian lands. This civilization process and religious conversion is marked by the conflict of interests between the agents involved, highlighting the resistance of the Indigenous Organizations in defence of and guaranteeing the rights of the autoctone population, against the state assimilationism, the industrial exploration of the subsoil resources of the natives' lands and the intolerance of the catholic missionaries and reforms. We discuss and also question the natives' appropriation of the western knowledge, values, customs and institutions and how this patrimony was re-signified and utilized for the (re)affirmation of the cultural identities and for the auto-determination of the indigenous movement in the Alto Rio Negro. Among the civilizing strategies (religious, sanitary, economic, educational) we highlight the school and the boarder when seeking to analyse the Salesian education and the devices of power and of knowledge put in practice in institutional daily life with the objective of assimilating the indigenous populations into Catholicism and the national State.

**Key words:** Salesian Missions; Resistance; Indigenous People of the Amazonian Northwest; Catechesis; Civilization; Assimilation.

## SIGLAS E ABREVIATURAS

Associação Brasileira de Antropologia – ABA  
Associação da União das Comunidades Indígenas do Rio Tiquié – AUCIRT  
Associação das Comunidades Indígenas de Taracua e Rio Tiquié - ACITRUT  
Associação Nacional de Apoio ao Índio - ANAÍ  
Banco da Amazônia - BASA  
Batalhão de Engenharia e Construção – BEC  
Boletim Salesiano – BS  
Centro Ecumênico de Documentação e Informação - CEDI  
Comando Aéreo Regional – COMAR  
Comando Aéreo Regional da Amazônia – COMARA  
Comando Militar da Amazônia - CMA  
Comissão Pro Índio - CPI  
Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB  
Conselho de Segurança Nacional - CSN  
Conselho Estadual de Educação - CEE  
Conselho Indigenista Missionário – CIMI  
Conselho de Professores Indígenas do Alto Rio Negro - COPIARN  
Crônicas da Missão Salesiana de Iauareté – CMSI  
Crônicas da Missão Salesiana de São Gabriel da Cachoeira - CMSGC  
Departamento Nacional de Pesquisa Mineral - DNPM  
Diário Oficial da União – DOU  
Diário Oficial do Estado - DOE  
Diocese de São Gabriel da Cachoeira – DSGC  
Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária - EMBRAPA  
Empresa Industrial Técnica – EIT  
Florestas Nacionais - FLONAS  
Força Aérea Brasileira - FAB  
Fundo de Valorização Econômica da Amazônia – FVEA  
Indústria e Comércio de Minérios- ICOMI  
Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia – ISMA  
Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Renováveis - IBAMA  
Instituto Geográfico e Histórico do Amazonas - IGHA  
Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA  
Faculdade Salesiana Dom Bosco – FSDB  
Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia - FARCS  
Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN  
Fundação Nacional do Bem Estar do Menor - FUNABEM  
Fundação Nacional do Índio - FUNAI  
Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM  
Legião Brasileira de Assistência - LBA  
Linhas Prioritárias da Pastoral na Amazônia – LPPA  
Ministério do Interior - MINTER  
Missão Salesiana de Iauareté – MSI  
Missão Salesiana de Pari-Cachoeira – MSPC  
Missão Salesiana de São Gabriel da Cachoeira – MSGC  
Missões Novas Tribos do Brasil - MNTB  
Museu Emílio Goeldi – MEG  
New Tribes Mission - NTM  
Operação Anchieta - OPAN  
Organização das Nações Unidas – ONU  
Organização dos Estados Americanos - OEA  
Organização Internacional do Trabalho – OIT  
Plano de Desenvolvimento da Amazônia - PDA  
Plano de Integração Nacional - PIN  
Plano de Valorização Econômica da Amazônia- PVEA  
Plano Nacional de Desenvolvimento – PND  
Prelazia do Rio Negro – PRN  
Primeira Comissão de Demarcação e Limites – PCDL  
Programa de Desenvolvimento Integrado do Noroeste do Brasil – POLONOROESTE  
Programa de Incentivo à Produção da Borracha Natural – PROBOR  
Programa de Pólos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia – POLAMAZÔNIA  
Programa de Redistribuição de Terras e de Estímulo à Agroindústria do Norte e Nordeste - PROTERRA  
Projeto Calha Norte – PCN  
Projeto Radar da Amazônia - RADAM  
Secretaria de Educação e Cultura - SEDUC  
Serviço de Proteção ao Índio – SPI  
Serviço de Proteção da Amazônia - SIPAM  
Serviço de Vigilância da Amazônia – SIVAM  
Sociedade das Comunidades Indígenas de Taracua e Rio Tiquié - SOCITRU  
Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia – SUDAM  
Superintendência de Valorização Econômica da Amazônia – SPVEA  
União Familiar Animadora Cristã - UFAC  
União das Comunidades Indígenas do Rio Tiquié – UCIRT  
União das Comunidades Indígenas do Distrito de Iauareté – UCIDI  
União das Nações Indígenas - UNI  
Universidade do Amazonas - UA  
Universidade Federal do Pará – UFPA  
Zona Franca de Manaus - ZFM



## SUMÁRIO

### **TECENDO OS FIOS DA HISTÓRIA E DA MEMÓRIA**

1. Apresentação .....	23
2. Introdução ao problema .....	28

### **CAPÍTULO I –PROCEDIMENTOS TEÓRICOS E INVESTIGATIVOS**

1. Levantamento da bibliografia e das fontes .....	33
1.1. Mapeando o acervo acadêmico .....	34
1.2. A representação do outro: as fontes eclesiais .....	35
1.3. O eu sem intermediação: as fontes indígenas .....	40
2. Os conceitos e as categorias de análise .....	42
2.1. Civilização e barbárie: culturas e visões de mundo opostas .....	42
2.2. Cultura nacional e identidades culturais .....	50
2.3. Educação e culturas .....	57

### **CAPÍTULO II - A DOCTRINA DE SEGURANÇA NACIONAL, A INTEGRAÇÃO DA AMAZÔNIA E AS MISSÕES SALESIANAS: AS IMPLICAÇÕES PARA OS TUKANO, MAKU, ARUAK E IANOMAMI**

1. A Doutrina de Segurança Nacional e os projetos estatais de integração para o desenvolvimento da Amazônia .....	61
2. A presença salesiana no Alto Rio Negro .....	81

### **CAPÍTULO III - O CONFLITO DE INTERESSES E AS DISPUTAS DE PODER ENTRE O ESTADO, OS MISSIONÁRIOS, O CAPITAL PRIVADO E A RESISTÊNCIA DOS POVOS INDÍGENAS**

1. A garimpagem e a demarcação de Terras Indígenas no Alto Rio Negro .....	133
2. As organizações indígenas e a resistência .....	156
3. “La guerra di dioses” e/ou o confronto pela conquista da “alma” Baniwa: as disputas de poder entre missionários salesianos e reformados .....	163
4. A intolerância salesiana, a assimilação cultural e a fragmentação da identidade .....	183

### **CAPÍTULO IV: AS POLÍTICAS EDUCACIONAIS DA FUNAI E A EDUCAÇÃO ESCOLAR SALESIANA NO RIO NEGRO**

1. A Educação escolar para os povos indígenas .....	209
2. Os princípios e as estratégias pedagógicas da educação escolar salesiana .....	210
3. A vida no internato: as práticas disciplinares no cotidiano institucional .....	246

<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>285</b>
-----------------------------------	------------

<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>297</b>
--------------------------	------------

# TECENDO OS FIOS DA HISTÓRIA E DA MEMÓRIA

## 1. APRESENTAÇÃO

O texto ora apresentado é uma narrativa sócio-histórica e etnográfica<sup>1</sup> na qual abordamos as relações de contato entre as Missões Salesianas e os povos indígenas do Alto Rio Negro/Amazonas no período 1960-1980. A nossa opção pelo método narrativo implica em relativizar a incompatibilidade irreversível entre este e a perspectiva historiográfica que se ocupa da análise das estruturas e das determinações socioeconômicas, de modo que seguimos a posição de Hobsbawn, segundo a qual, “o evento, o indivíduo e até a retomada de algum estilo ou modo de pensar o passado, não são fins em si mesmos, mas meios de esclarecer uma questão mais ampla, que ultrapassa em muito o relato particular e seus personagens”.<sup>2</sup>

Partimos do pressuposto de que as Missões Salesianas promoveram ações segregatórias, de caráter social e cultural, para fins civilizatórios e de conversão religiosa de populações indígenas do Rio Negro.

O estudo das relações de contato ou intersocietárias remete-nos ao fato de que estas interações sociais são antigas e foram provocadas pelos deslocamentos dos diferentes povos remontando, portanto, ao próprio movimento de dispersão dos grupos humanos pelo globo terrestre ao longo da história da humanidade. Este momento, que podemos chamá-lo de *contato*, é precedido de uma pré-concepção, uma construção mental hipotética recíproca elaborada pela pessoa ou grupo em relação aos outros, como recurso de antecipação preparatória frente ao desconhecido. Posteriormente ao *contato* entram em cena as tentativas cognitivas e psicológicas de *decifração* do Outro.

No caso do processo de colonização operada pelas sociedades europeias, a Igreja, aliada ao Estado, percorreu todas essas etapas (pré-contato, contato e decifração) e acrescentou a elas, como seu objetivo maior, o apagamento das tradições autóctones, concomitante com a imposição da cultura ocidental e do Cristianismo.

A ocorrência destas fases também pode ser percebida no processo de colonização dos povos originários das Américas. O humanista Thomas More atribuiu características idealizadas

---

<sup>1</sup> O conceito de etnografia é oriundo da área da Antropologia e constitui a primeira etapa do trabalho antropológico, a qual consiste na coleta de dados por parte do pesquisador para fins de análise (BONTE y IZARD, 1996).

<sup>2</sup> HOBBSAWN, Eric J. A volta da narrativa. In: \_\_\_\_\_. Sobre história, 1998, p. 202.

(igualitarismo, coletivismo, civilidade) aos costumes e comportamentos sociais dos habitantes de uma Ilha Maravilhosa no Novo Mundo antes do contato e, comparando-a com a cultura ocidental europeia, questiona sobre “quantos séculos nos serão precisos para aprender deles o que há de perfeito em suas instituições?” para, em seguida, concluir extasiado: “... confesso sem dificuldade que há entre os utopianos uma quantidade de coisas que eu aspiro ver estabelecidas em nossas cidades”.<sup>3</sup>

O contexto ao qual More se refere é o da modernidade no âmbito do expansionismo marítimo e comercial europeu ao Novo Mundo. Rodrigues analisa a conquista das terras e dos povos não europeus, a partir do conceito territorial de *fronteira*, o qual consiste na adoção de duas unidades geográficas: a Europa/Metrópole e a Fronteira; “uma, região civilizada, e a outra consistindo num processo em movimento para ocupar terras virgens, com todos os efeitos sobre os que se movimentavam e um reflexo sobre as antigas regiões donde se originavam os conquistadores e colonos”<sup>4</sup>. Os limites da fronteira entre esses dois mundos foram ultrapassados pelas grandes navegações no século XVI e incorporaram à Metrópole novas terras, riquezas e povos, dentre os quais, a Terra de Santa Cruz.

A imaginação europeia criou uma visão paradisíaca do Novo Mundo e, consoante o pensamento etnocêntrico, classificou as culturas ameríndias como exóticas e circunscreveu os habitantes primitivos das Américas no reino animal em oposição à humanidade, no mundo da natureza (selvagem) em oposição à cultura, na escala evolutiva da barbárie em relação à civilização dos povos europeus, difundindo, assim, o que viria a ficar conhecido como o mito do “bom selvagem”.

O contexto histórico de que trata esta pesquisa não é o do “bom selvagem”, referido em a *Utopia*, mas está indissociavelmente ligado ao tema abordado pelo autor londrino no século XVI, por referir-se aos povos indígenas do Noroeste Amazônico, os quais autoidentificam-se e são identificados como estando em linha de continuidade às populações nativas do continente americano. Interessa-nos nesta investigação menos o pré-contato ou a idealização dos “novos utopianos”, e sim o estudo de uma situação histórica de contato no século XX, e as consequências daí decorrentes, na qual estão entrelaçados os agentes do catolicismo e da cultura ocidental moderna e os povos indígenas do Noroeste Amazônico. Mais especificamente, trata-se, como

---

<sup>3</sup> MORE, Thomas. A utopia, 1979, p. 207; 314.

<sup>4</sup> RODRIGUES, José Honório. História e historiografia, 2008, p. 23.

dissemos, das relações estabelecidas pelas Missões Salesianas com os povos indígenas do Alto Rio Negro/Amazonas no período 1960-1980.

Pretende-se focar a ação missionária e seus objetivos de conversão ao cristianismo e assimilação de povos indígenas ao Estado nacional, buscando afastar-se de concepções reducionistas nas quais os povos indígenas ficam relegados à passividade ou à docilidade em relação aos acontecimentos que lhes afetaram.<sup>5</sup> Nesse sentido, a partir das especificidades culturais dos agentes envolvidos, a pesquisa também busca identificar nas relações intersocietárias entre membros de culturas distintas, o estabelecimento de alianças, as mediações, as negociações, as construções e reconstruções contínuas de identidades, a instituição de novas formações sociais e culturais, enfim, a participação indígena ativa na construção de sua história.

Acreditamos que nossa pesquisa poderá contribuir com novas reflexões sobre as relações intersocietárias entre missionários e indígenas no Noroeste Amazônico, bem como apontar novas pistas de investigação sobre as continuidades e as rupturas ocorridas em relação ao legado missionário salesiano.

Em relação às continuidades, entendemos que a “herança” salesiana ainda é perceptível nas representações indígenas, consciente ou inconsciente, particularmente, nas instituições voltadas para a educação escolar, e, mais difusamente, sobre o conjunto da organização social, as manifestações culturais e as práticas religiosas. Supomos que a persistência da reverberação da ideologia salesiana no cotidiano indígena das populações do Rio Negro encontra uma das possíveis explicações no fato de que as principais lideranças políticas do movimento indígena pós 1980 são alunos egressos dos internatos salesianos nos quais receberam educação escolar ocidentalizada e formação religiosa cristã, dentre os quais se destacam os líderes que cursaram o ensino superior nos seminários de recrutamento de quadros para a Ordem Salesiana.

---

<sup>5</sup> Um exemplo dessa mentalidade é o texto de Curt Nimuendaju que, em 1927, realizou uma viagem pelos rios Içana, Ayari e Uaupés, no Noroeste Amazônico, em nome do Serviço de Proteção aos Índios/SPI e, dentre outras observações sobre a situação indígena daquela região, deixou registrado a suposta passividade nativa ao afirmar que “o maior defeito destes índios existe, ao meu ver, na sua exagerada mansidão e incapacidade de reagir. Estes homens que dispõem de armas terríveis como os seus ‘curabis’ envenenados com uirari, jamais se levantam contra os abusos cometidos por pequeno grupo de ‘brancos’ no meio deles... a meia dúzia se tanto chegar, de casos de vinganças sangrentas de que a história do Uaupés dá notícia (do Içana não conheço nenhum) nada prova contra isto a vista dos inumeráveis crimes de que os índios foram vítimas neste tempo, sem tentar a menor reação. Os Cobéua e especialmente os Carihóna do Alto Uaupés colombiano tem demonstrado um pouco mais de energia que as tribus do baixo Uaupés e do Içana; hoje porém à sua resistência está aniquilada também” (NIMUENDAJU, 1982, p. 183) (grifos nossos).

O presente trabalho está organizado em quatro capítulos, precedidos de uma apresentação. Nesta situamos o leitor sobre a caracterização de nosso objeto de estudo, bem como formulamos os objetivos da pesquisa.

No capítulo I explicitamos ao leitor os principais conceitos e categorias tais como civilização, barbárie, tutela, identidade nacional e identidades culturais, bem como apresentamos os procedimentos metodológicos utilizados na pesquisa de campo, na análise e na interpretação das fontes documentais utilizados na construção desta pesquisa sobre as ações missionárias junto aos povos indígenas do Alto Rio Negro.

No capítulo II, a partir do conceito de Doutrina de Segurança Nacional, analisamos a implantação de projetos governamentais de ocupação territorial, controle social e desenvolvimento econômico da Amazônia (rodovias, mineração, o Tratado de Cooperação Amazônica) durante a ditadura militar e no início do período de redemocratização, no caso do Projeto Calha Norte, assim como as consequências e as implicações deste “modelo” de desenvolvimento para os povos indígenas do Noroeste Amazônico.

Buscaremos interligar essas políticas estatais para a região com o contexto sócio-político e econômico brasileiro, no âmbito da reestruturação do capitalismo e da inserção do Brasil como associado dependente da economia globalizada. Neste cenário, descrevemos sumariamente a história da presença missionária salesiana na primeira metade do século XX, de modo a possibilitar maior compreensão das ações missionárias, a partir dos anos 1960.

O capítulo III consta de quatro itens. No primeiro abordamos as políticas estatais e as graves consequências para as populações indígenas, especialmente a invasão dos territórios tradicionais por grupos econômicos do ramo da mineração, a qual foi facilitada pela legislação federal permissiva às empresas mineradoras, pela atuação ineficiente do órgão indigenista oficial e pelo descaso do Estado quanto à delimitação, demarcação e homologação das terras indígenas em perímetro contínuo, segundo as reivindicações das sociedades autóctones.

No segundo descrevemos e analisamos a criação de entidades indígenas coletivas autônomas, dotadas de representatividade social para a reivindicação de direitos junto ao Estado e de respeito às especificidades culturais indígenas por parte da sociedade e das igrejas. A resistência destas Organizações Indígenas estava pautada por denúncias contra a intolerância religiosa das Missões Salesianas, a assimilação cultural promovida pelos representantes do Estado (FUNAI, Exército), a exploração dos bens localizados em terras tradicionais por grupos

econômicos, e, propositivamente, pela luta em garantir os direitos indígenas previstos na legislação brasileira, particularmente na Constituição de 1988.

O objeto do terceiro item é a análise do confronto entre os salesianos e os missionários das Igrejas Reformadas, embate que era motivado pela disputa do poder político na Região, o qual se desdobrou em uma luta religiosa que visava capturar a “alma” e o corpo indígena, de modo a forçar as sociedades nativas a abjurar as tradições religiosas e culturais para, em seguida, abraçar a religião e a cultura dos missionários. Finalizamos este terceiro capítulo problematizando as estratégias missionárias tais como os aldeamentos, destruição das casas comunais, perseguição aos xamãs, interdição de ritos, entre outras, com o objetivo de cristianizar e civilizar o índio.

O quarto e último capítulo versa sobre a educação escolar, iniciando por focalizar a tentativa do Estado em reformular a política indigenista, a partir dos anos 1960, com base na diversidade linguística e cultural dos povos indígenas no país. Todavia, as conclusões das experiências alternativas de educação escolar em terras indígenas, promovidas no âmbito da sociedade civil, atestam que a política oficial não superou os objetivos assimilacionistas da educação do tempo do SPI, os quais foram assumidos pela FUNAI. Nesse sentido, é que prosseguimos abordando a inserção da educação escolar salesiana na perspectiva estatal, a saber, de um lado, excluindo a realidade sócio-cultural indígena do âmbito da escola e, de outro, promovendo a integração compulsória do indígena ao conjunto da sociedade nacional.

Na segunda parte deste capítulo, procuramos centralizar nosso estudo sobre o internato, buscando destacar os dispositivos de poder e de saber colocados em prática no cotidiano institucional (segregação social, proibição das línguas nativas, disciplinarização, dentre outros) para transformar índios em “bons cristãos e honestos cidadãos”. Trabalhamos com a hipótese de que o internato e a escola foram os espaços nos quais as práticas pedagógicas cotidianas da ação missionária salesiana inculcaram as normas e as convenções do mundo cristão e ocidental de modo mais profundo e duradouro na vida dos povos indígenas.

É a partir, portanto, da análise das estratégias missionárias civilizatórias negociadas com o Estado e da forma como os grupos indígenas ressignificaram as ações socioeducativas<sup>6</sup> a eles destinadas que construímos nosso trabalho focando nas práticas institucionais e explicitando as

---

<sup>6</sup>Por ações sócio-educativas entendemos o conjunto das intervenções missionárias salesianas nos diferentes campos da realidade das populações indígenas do Rio Negro tais como o político, o econômico, o social, o cultural, o educacional e o religioso com objetivos civilizatórios e de conversão ao catolicismo.

consequências do “projeto civilizador salesiano” para a constituição de identidades étnicas das populações autóctones do Alto Rio Negro.

## 2. INTRODUÇÃO AO PROBLEMA

Analisar e interpretar as ações missionárias e suas consequências para os povos indígenas do Alto Rio Negro, e a forma como estes se apropriaram da cultura não indígena, exigiu um trabalho exaustivo e minucioso, tanto no levantamento de fontes documentais (orais, escritas e imagéticas) quanto no mapeamento da bibliografia em diversas instituições públicas e privadas, objetivando capturar as vozes dos diferentes agentes envolvidos nas relações intersocietárias. As leituras realizadas, os seminários frequentados e a pesquisa de campo direcionaram a abrangência temática desta investigação, seja no aspecto temporal quanto no espacial-geográfico.

Inicialmente o objetivo do projeto era analisar a ação salesiana nos nove postos missionários sediados nos municípios de Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira, mas, em razão das percepções e convencimentos que foram se firmando ao longo da pesquisa de campo, a de que havia certa homogeneidade de princípios e de métodos na ação missionária salesiana, decidimos fazer um recorte geográfico e privilegiar o município de São Gabriel da Cachoeira. A plausibilidade desta delimitação, a nosso ver, reside no fato da cidade de São Gabriel da Cachoeira ser a sede da Prelazia, posteriormente Diocese, portanto, o lócus de onde emanavam as diretrizes pastorais para a ação missionária no Rio Negro garantindo, dessa forma, certa similaridade, como dissemos, no modo de atuação dos religiosos nos diferentes pólos missionários.

Em decorrência desta delimitação geográfica foi acrescentado ao projeto o estudo de um segundo posto missionário sediado no distrito de Iauareté, no rio Uaupés, no mesmo município de São Gabriel da Cachoeira, visando empreender uma análise comparativa entre dois centros missionários localizados em conjunturas distintas: um em contexto urbano, considerando que São Gabriel da Cachoeira possui infraestrutura, bens, serviços, densidade demográfica e perfil populacional de uma cidade amazônica, e o outro caracterizado por uma configuração social, política, econômica e cultural distinta da sede do município.

De um lado, a diversidade de contextos imprimiu características específicas nas relações intersocietárias entre as sociedades indígenas e os representantes do Estado, da Igreja e dos

demais segmentos da sociedade civil. Por outro, a disparidade de realidades, urbana e rural, não inviabilizou a comparação, pois em ambas identificamos denominadores comuns tais como a composição populacional majoritariamente indígena. Ainda em termos comparativos, as etnografias sobre o Noroeste Amazônico apontam ainda para uma relativa homogeneidade cultural (exogamia, patrilinearidade, descendência mitológica, residência patrilocal, rituais), além do que no plano religioso, as ações socioeducativas missionárias foram inspiradas pelos mesmos princípios cristãos e adotaram idênticas estratégias de conversão religiosa e de assimilação dos povos indígenas à Nação brasileira.

Um segundo recorte, este de ordem temporal, foi efetuado em relação ao período da pesquisa. Ao invés de estudar a história das Missões Salesianas desde as origens (1916) até a atualidade, como estava previsto no projeto inicial, optou-se pelo período 1960-1980 pelos motivos que explicitaremos a seguir.

A primeira razão fundamental refere-se aos acontecimentos na esfera do Estado, os quais culminaram com a cessação do Estado de Direito e a repressão à sociedade civil desencadeada pelo golpe militar (1964), seguidos pela permanência do estado de exceção que introduziu mudanças nas relações sociais acarretando diversas implicações para o conjunto da sociedade, para os povos indígenas e a para a construção da democracia no Brasil.

Além disso, o segundo motivo diz respeito aos acontecimentos no âmbito da sociedade civil em sua luta contra a ditadura militar e a favor da redemocratização do país. No bojo dessa mobilização sócio-política enfatizamos, a partir dos anos 1960, as articulações para a formação do movimento indígena que seria fortalecido na década de 1980, especialmente por ocasião da reivindicação pela defesa e garantia dos direitos indígenas na Constituição Brasileira promulgada em 1988.

A terceira razão está relacionada com os posicionamentos assumidos pela Igreja. Neste sentido, entendemos que no aspecto religioso a década de 1960 em diante é marcada pelo reposicionamento oficial da Igreja Católica frente ao mundo contemporâneo e que reuniu no Concílio Vaticano II (1962-65) os debates que vinham se travando no interior da Igreja desde o pós II Guerra Mundial, operando uma reorientação em suas doutrinas, estruturas, diretrizes e empreendimentos em todo o mundo.

Decorrente desta tentativa de *aggiornamento* da Igreja Católica, caracterizado por rupturas e continuidades em relação ao período anterior ao Concílio Vaticano II, as alterações nas

concepções e nos métodos de atuação missionária junto aos povos indígenas foram adquirindo diferentes contornos na igreja católica no Brasil, especialmente com a criação do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), em 1972, este, por sua vez, inspirado tanto na doutrina conciliar quanto na Teologia da Libertação (TL), a qual pode ser definida como uma *abordagem teológica* e um *método* de interpretação e intervenção sociopolítica cuja gênese pode ser localizada nos países de Terceiro Mundo na década de 1960, particularmente na América Latina e no Caribe.

Enquanto concepção teológica, a TL tem a injustiça e a opressão de milhões de latino-americanos e caribenhos como a sua experiência fundante – fato que norteou a análise da realidade social, segundo a ótica da fé cristã, a partir de conceitos fundamentais como as implicações entre a transcendência e a história, o discurso sobre Deus e a criação divina, a relação entre a Igreja e o mundo, a opção preferencial pelos pobres etc. Mas, por não se tratar apenas de uma interpretação do mundo dos oprimidos (VER) e de confrontá-lo com o plano divino em relação aos empobrecidos (JULGAR), os adeptos da TL empenharam-se em concretizar o terceiro estágio do método pastoral por eles defendidos, a saber, a implantação de linhas operativas com vistas à superação da injustiça e da pobreza (AGIR).<sup>7</sup>

A referência à abordagem conceitual da Teologia da Libertação, bem como ao seu método pastoral, possibilita-nos a afirmar que esta não logrou encontrar repercussão institucional de vanguarda, e, menos ainda, operacionalização nas diretrizes da Prelazia do Rio Negro, vale dizer, junto aos missionários salesianos, ao menos até a segunda metade dos anos 1980, pelos motivos que exporemos nos capítulos II e III.

Em relação à delimitação do período histórico a ser estudado utilizamos, não obstante o caráter relativo deste procedimento, a periodização política da história oficial do Brasil nos apropriamos da afirmação de Lapa, segundo a qual os recortes históricos não são rígidos e inflexíveis, mas “adquirem sentido [...] na medida em que comportem períodos significantes dentro dos quais as mudanças e movimentos ocorrem desenvolvendo na maioria das vezes um ciclo vital”.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup>ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, 1990.

<sup>8</sup>LAPA, José Roberto do Amaral. *A história em questão: historiografia brasileira contemporânea*, 1981, p. 64.

No caso da história do contato entre brancos e índios no Rio Negro utilizo a periodização de Wright (1989), que considera o período de 1914 até o presente como o “tempo das missões”<sup>9</sup>. No interior deste ciclo histórico, Costa<sup>10</sup> identificou diferentes fases da presença salesiana no Rio Negro e classificou a primeira (1914-1915) como período de preparação para o início das Missões Salesianas no Rio Negro; a segunda (1916-1923) se distinguiu pelas ações missionárias concentradas na Vila de São Gabriel da Cachoeira e por incursões temporárias (chamadas de itinerâncias) pelo interior da Prefeitura Apostólica do Rio Negro que coincidia com os limites territoriais do Brasil com a Colômbia e a Venezuela; a terceira fase (1923-1960) foi caracterizada pela implantação de centros missionários em pontos estratégicos do Rio Negro e seus principais afluentes (Uaupés, Tiquié, Içana, Maturacá e Maraujá) junto às populações indígenas aí residentes.

Nos anos 1960-1980 (quarta fase), constatam-se mudanças na ação missionária devido às influências e transformações sociais, políticas e econômicas com a inserção do Brasil como associado dependente do capitalismo mundial durante a ditadura militar, a partir de 1964. A luta dos movimentos sociais por liberdade de manifestação e de organização da sociedade civil contribuiu para a emergência do movimento indígena que se fortaleceu no período da redemocratização política do país, a partir de 1979, com a realização da Assembleia Nacional Constituinte (1987) e a promulgação da Constituição de 1988. No âmbito religioso, a política do Concílio Vaticano II (1962-1965) foi determinante para a revisão do papel da ação missionária no Brasil e no mundo.

A quinta fase, a partir dos anos 1990 até os dias atuais, constata-se a autonomia do movimento indígena em suas relações com a Igreja, com o Estado e com os demais segmentos da sociedade civil.

Em relação às Missões Salesianas, a partir da pesquisa de campo, percebe-se que os fatos ocorridos na esfera do Estado, da Sociedade e da Igreja obrigaram a uma reformulação da ação

---

<sup>9</sup> WRIGHT, Robin M. Uma história de resistência: os heróis Baniwa e suas lutas. In: Revista de Antropologia, 1987/1989, p. 359-360. Para este autor a periodização da história do contato no Rio Negro seria a seguinte: o tempo da escravidão (1737 e 1755); o tempo dos descimentos (1761 e 1790); o tempo da Nova Colônia (1800 e 1850); o tempo do Novo Estado (1851 e 1860); o tempo da borracha (1870 e primeiras décadas do século XX) e o tempo das missões (1914 ao presente).

<sup>10</sup> COSTA, Mauro Gomes da. “Os nossos suores que de boa vontade derramaremos” ou os antecedentes da ação salesiana na Amazônia (1882-1915). In: \_\_\_\_\_. A ação dos salesianos de Dom Bosco na Amazônia, 2009. P. 12-30; \_\_\_\_\_. As Ações das Missões Salesianas no Rio Negro, Amazonas/Brasil (1916-1923): “Conversão” e “Civilização” do Índio. In: Langer, Protasio Paulo; Chamorro, Graciela. Missões, militância indigenista e protagonismo indígena, 2012, p. 95-120.

missionária fazendo com que, a nosso ver, os anos 1960-1980 possam ser considerados como o início de um *período de transição* e de lento remodelamento dos métodos missionários, se considerarmos que até então as Missões eram hegemônicas por terem montado uma estrutura (escolas, internatos, hospitais) e contarem com recursos humanos (missionários) que o próprio Estado era omisso em providenciar para o atendimento das populações indígenas.

No contexto das lutas da sociedade civil pela redemocratização do país, a partir da década de 1970 o sistema de internato começou a ser duramente criticado pelas lideranças indígenas e pelos movimentos sociais de defesa da causa indígena pelo fato deste “modelo” educacional se assentar na reclusão e/ou enclausuramento provocando, assim, a segregação social e cultural de crianças indígenas.

A reorganização da ação missionária nos anos 1980 incluiu, por um lado, uma abertura ao diálogo com as populações indígenas e maior aproximação com outros segmentos da sociedade e da Igreja (como o CIMI) que atuavam no Rio Negro e, por outro, resultou no gradativo fechamento dos hospitais e internatos devido à maior presença do Estado na região e o consequente corte das subvenções estatais, situação que tornou insustentável financeiramente a manutenção de grandes estruturas.

A pesquisa de campo e documental, além de indicar a necessidade de delimitação histórica, constatou a existência de contradições entre as culturas indígenas e os métodos missionários calcados nos valores do cristianismo e da cultura ocidental quando os povos indígenas do Rio Negro estavam sob a tutela das Missões Salesianas.

A leitura das fontes acadêmicas, eclesiais e de autoria indígena revelou, de um lado, que o objetivo central das Missões Salesianas era tornar os povos indígenas cristãos e aptos a serem integrados à ordem social, racional e positivista da nação brasileira; e de outro, que a resposta das populações indígenas às ações missionárias foi caracterizada tanto pela resistência quanto pela conciliação. No próximo capítulo explicitaremos os procedimentos teóricos e investigativos utilizados por meio dos quais construímos esta pesquisa.

## **CAPÍTULO I - PROCEDIMENTOS TEÓRICOS E INVESTIGATIVOS**

### **1. LEVANTAMENTO DA BIBLIOGRAFIA E DAS FONTES**

Esta pesquisa, construída a partir de fontes documentais, visa: 1) analisar e interpretar as estratégias de conversão ao catolicismo e a assimilação de povos indígenas ao Estado nacional realizadas pela Ordem Salesiana no Amazonas; 2) explicitar a natureza, as condições e as consequências do caráter civilizador da ação missionária para o conjunto das culturas autóctones; 3) discutir a recepção e a resignificação operada pelas sociedades nativas sobre os conhecimentos, os valores, os costumes e as instituições (como a escola) das agências colonizadoras por meio de táticas de reafirmação de suas identidades étnicas na década de 1980.

Quais são as características que distinguem a ação indigenista salesiana quando comparadas às demais agências de contato? As consequências da intervenção missionária nas culturas indígenas do Noroeste Amazônico estão relegadas a um passado remoto ou seus efeitos ainda podem ser percebidos nos dias de hoje? Como os povos indígenas do Rio Negro interpretam os acontecimentos que afetaram seu patrimônio cultural e/ou suas tradições?

São estas as questões fundamentais que buscamos responder ao longo da pesquisa de campo e documental. Foi, portanto, a partir da perspectiva dos embates ocorridos entre colonizadores e populações indígenas que desenvolvemos os procedimentos investigativos e escolhemos as categorias de análise desta pesquisa tais como civilização, barbárie, identidade nacional, identidades culturais, tutela, dentre outros, com o objetivo de construir um arcabouço teórico capaz de ler, analisar e interpretar a realidade estudada.

Para o desenvolvimento do nosso trabalho utilizamos fontes documentais e imagéticas, classificadas em acadêmicas, eclesiásticas e indígenas. Com o objetivo de conhecer o estado da arte, destacamos no levantamento as pesquisas produzidas no âmbito acadêmico (dissertações e teses) que trataram diretamente do nosso objeto de estudo. Algumas pesquisas selecionadas foram publicadas no formato de livros, mas a maioria delas encontra-se em sua versão original. O acesso a estas pesquisas se deu através de downloads de bibliotecas digitais e, quando não disponíveis, através do Programa de Comutação Bibliográfica (COMUT) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior/CAPES.

## 1.1.Mapeando o acervo acadêmico

O mapeamento da bibliografia que trata dos grupos lingüísticos Tukano Oriental, Maku e Aruak, que habitam o Noroeste Amazônico, foi realizado a partir da edição brasileira do livro *Dois anos entre os indígenas*(2005) que resultou de viagem de Theodor Koch-Grünberg ao Noroeste Amazônico nos anos 1903-1905. Constatamos através deste primeiro bloco de fontes documentais que, a partir de 1916, a bibliografia que trata do Rio Negro faz referência à ação salesiana junto aos povos indígenas daquela Região.

Em relação aos pesquisadores internacionais no campo da Antropologia Social e de interesse para o conhecimento dos grupos linguísticos Tukano, Aruak e Maku,destacamos Goldman (1963), Jackson (1983), Hugh-Jones (1979), Århem (1981), Chernela (1983), Wright (1981) e Sorensen (1967). Estes autores são referências para o estudo dos grupos linguísticos do Noroeste Amazônico e tratam da organização social (descendência, trocas matrimoniais, mitos, ritos, parentesco, comércio intertribal), do multilinguismo, dos sistemas religiosos, da cultura material, dos conhecimentos tradicionais e do xamanismo, dentre outros temas abordados, possibilitandodimensionar o que estava em jogo, do ponto de vista sócio-cultural e religioso, nas relações dos povos indígenas do Rio Negro com missionários e agentes do Estado.

A partir destas obras de referência, destacamos ainda no campo antropológico, as teses de Oliveira (1995), Garnello (2002), Peres (2003), Andrello (2004), Lasmar (2005), Ramalho (2008), Melo (2009) e Cabalzar (2010) e as dissertações referentes aos estudos da situação de contato interétnico entre índios e brancos (OLIVEIRA, 1981; SANTOS, 1983), do sistema de parentesco (POZZOBON, 1984), das identidades étnicas (ADRIÃO, 1991), das relações entre comerciantes e índios mediados pelo extrativismo (MEIRA, 1993), da organização social Tuyuka (CABALZAR, 1995), além de outras temáticas abordadas por Piedade (1997), Pereira (2007), Oliveira (2007), Castro (2007), Martini (2008), Xavier (2008) e Marques (2009).

Também são de fundamental importância para nosso estudo, as investigações de autores nativos das famílias linguísticas Tukano e Aruak sobre cosmologia e mitologia da etnia Waikhana (Piratapuia)(CHAGAS, 2001); as medidas de tempo, a partir dos ciclos naturais e cosmológicos, e o uso do sistema numérico nas atividades de subsistência, (OLIVEIRA, 2006); as formas de transmissão de conhecimentos indígenas (FONTOURA, 2006); as experiências dos

povos indígenas, particularmente os Baniwa, com projetos de desenvolvimento sustentável ou etnodesenvolvimento (LUCIANO, 2006) e as relações sociais entre indígenas e não indígenas no Alto Rio Negro e a construção interétnica da autodeterminação na fronteira brasileiro-colombiana pelas populações indígenas de Pari-Cachoeira (Brasil) e de Trinidad (Colômbia) (DUTRA, 2009).

Levantamento em outras áreas como a Demografia (AZEVEDO, 2003), Arquitetura (ALHO, 1985) e Estudos da Linguagem (ALBUQUERQUE, 2007) também foram realizados. No mapeamento realizado na área da Educação destacamos as pesquisas de Weigel (1998), Falcão (2007), Cardoso (2007) e, especialmente, as investigações sobre o contraste entre a ação pedagógica salesiana face à Educação Escolar Indígena no distrito de Iauareté (FERREIRA, 2007) e acerca das práticas educativas escolares no processo de fortalecimento da identidade cultural Tuyuka (REZENDE, 2007). Consideramos de suma relevância as pesquisas dos autores nativos por possibilitarem cruzar os olhares da perspectiva indígena com as visões de observadores externos a fim de detectar as diferentes percepções e subjetividades em jogo.

## 1.2. A representação do outro: as fontes eclesiásticas

Consideramos os procedimentos investigativos que ora acabamos de relatar, a partir da perspectiva de Da Matta<sup>11</sup>, como a primeira dimensão da pesquisa etnológica (a teórico-intelectual) a qual é caracterizada pelo conhecimento “mediatizado não pelo concreto e, sobretudo, pelo específico, mas pelo abstrato e pelo não vivenciado”.

Neste bloco de fontes documentais produzidas pelas Missões Salesianas o que visamos é analisá-lo e interpretá-lo a fim de captar o modo como a alteridade indígena era percebida e representada pelos missionários. Consideramos relevante captar as nuances desta representação<sup>12</sup>, pois ela nos possibilita obter elementos importantes para compreender a definição dos objetivos religiosos a serem alcançados e a escolha das estratégias a serem implantadas.

Para ter acesso às fontes eclesiásticas realizamos três viagens a São Gabriel da Cachoeira para pesquisa de campo a fim de proceder ao levantamento deste segundo bloco, constituído de fontes primárias, fase que Da Matta (op. cit.) denomina de *período prático*. O município de São

---

<sup>11</sup> DA MATTA, Roberto. O ofício de etnólogo ou como ter “Anthropological Blues”. In: NUNES, Edson. A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social, 1978, p. 24.

<sup>12</sup> O conceito de representação que adotamos é o Moscovici (2011, p. 49), segundo o qual as representações sociais “são fenômenos específicos que estão relacionados como um modo particular de compreender e de se comunicar – um modo que cria tanto a realidade quanto o senso comum”.

Gabriel da Cachoeira localiza-se no Estado do Amazonas, na bacia do Alto Rio Negro, distante a 852 km, em linha reta, da cidade de Manaus. Constitui-se como a última fronteira do noroeste da Amazônia conhecida como "Cabeça do Cachorro", limitando-se ao norte com as Repúblicas da Colômbia e da Venezuela e ao Sul com os municípios de Santa Isabel do Rio Negro e Japurá.

A população do município, segundo o IBGE (2010), é de 37.896 habitantes<sup>13</sup>, ao passo que a municipalidade estima em 46.000, sendo 16.000 na zona urbana e 30.000 na zona rural<sup>14</sup>. A população de São Gabriel da Cachoeira é constituída por 23 etnias pertencentes aos grupos linguísticos Aruak, Tukano Oriental, Maku e Yanomami, totalizando 95% da população local. O município, a partir de 2002, adotou a co-oficialização de três línguas, o Nheengatu<sup>15</sup>, o Tukano e o Baniwa. É considerado o terceiro maior município do País em extensão territorial com 112.255 quilômetros quadrados, correspondendo a 7,18% da área total do Estado, dos quais mais de 80% são terras indígenas demarcadas e regularizadas. Está situado à margem esquerda do Rio Negro.

A primeira pesquisa de campo em São Gabriel da Cachoeira ocorreu de 22 de dezembro de 2007 a 29 de janeiro de 2008; a segunda, de 30 de junho a 31 de julho de 2008 e a terceira, de 02 a 31 de julho de 2009. Nestas datas, pesquisamos nos arquivos das Missões Salesianas, na Diocese de São Gabriel, no Colégio São Gabriel, na Secretaria Municipal de Educação, na Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e na Escola Estadual São Miguel (Iauareté), além de registrar os diálogos com alguns ex-alunos dos internatos salesianos.

O acesso a São Gabriel da Cachoeira se dá por via aérea ou fluvial: a viagem de avião dura em torno de 02h30m; a de barco de linha demora entre três a sete dias, dependendo das condições

---

<sup>13</sup>Disponível: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=130380#>. Acesso: 29/09/2011.

<sup>14</sup> Disponível em <<http://www.saogabrieldacachoeira.am.gov.br/portal/>>. Acesso em: 29 set. 2011.

<sup>15</sup>Significa "língua ou fala boa". A Língua Geral Amazônica (distinta da Língua Geral Paulista ou do Sul), também conhecida, a partir do terceiro quartel do século XIX, pelo nome de Nheengatu, resultou de uma transformação da língua originária dos povos Tupinambá do Maranhão e do Pará e expandiu-se ao longo de todo o vale amazônico, tornando-se a língua de ocupação portuguesa da Amazônia. A partir da segunda metade do século XVIII, a Coroa Portuguesa, através do *Directorio*, de 1757, proibiu o uso das línguas indígenas e impôs a obrigatoriedade da língua portuguesa (RODRIGUES, 1986, p. 99-109). Todavia, o decreto régio não pode ser tomado como fato consumado em relação à diminuição dos falantes ou à interrupção do uso e das funções da Língua Geral Amazônica (LGA), pois as tentativas de portugalização da Amazônia não surtiram efeitos imediatos, mas tiveram que conviver com a expansão da LGA até meados do século XIX, período no qual já são evidentes os sinais de declínio. Somente a partir da segunda metade do século XIX é que, com a introdução de escolas, da navegação a vapor e com o incentivo oficial de migrações relacionadas ao ciclo da borracha, a língua portuguesa se tornaria hegemônica na região amazônica (FREIRE, 2011). Ainda hoje o Nheengatu é falado no Noroeste Amazônico, fato que motivou a adoção deste idioma como língua co-oficial do município de São Gabriel da Cachoeira, através da Lei 145/2002, de 11 de dezembro de 2002.

de navegabilidade do rio (período de cheia ou seca), e a de lancha rápida dura cerca de 23 horas. Para o deslocamento de São Gabriel da Cachoeira até o distrito de Iauareté<sup>16</sup> fui auxiliado pelos serviços dos salesianos Giuseppe Gulli e Tommaso Di Stefano, assim como utilizei a estrutura das Missões Salesianas (hospedagem, botes motorizados, “prático”, radio transmissores), apoio sem o qual a pesquisa de campo teria se tornado mais dificultosa no acesso às fontes primárias. Os custos das viagens foram pagos com os recursos provenientes da bolsa de estudos financiadas pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas/FAPEAM e da Faculdade Salesiana Dom Bosco/FSDB.

Além da pesquisa de campo em São Gabriel da Cachoeira, o levantamento do conjunto das fontes complementares foi realizado em órgãos públicos e instituições privadas de Manaus (AM), Belém (PA), Campinas (SP) e Rio de Janeiro (RJ). Em Manaus pesquisamos nos arquivos da Inspeção Salesiana Missionária da Amazônia (ISMA), Instituto Geográfico e Histórico do Amazonas (IGHA), Arquivo Público do Amazonas, Centro Indigenista Missionário (CIMI), Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e na Biblioteca Arthur César Ferreira Reis.

Em Belém do Pará, foram feitas consultas na Biblioteca Pública Arthur Vianna (Centur), na Primeira Comissão de Demarcação e Limites (PCDL), na Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), no Museu Emílio Goeldi e na Universidade Federal do Pará (UFPA). Em Campinas, a pesquisa foi feita no Arquivo Edgard Leuenroth da UNICAMP, particularmente os jornais impressos de circulação nacional<sup>17</sup>, as publicações da FUNAI, do CIMI e o “Fundo ABA” (Associação Brasileira de Antropologia). No Rio de Janeiro, realizamos pesquisas na Biblioteca Marechal Rondon e na Seção de Arquivos do Museu do Índio, vinculados à Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Este segundo bloco documental é oriundo da Igreja e composto por documentos escritos pela Congregação Salesiana referentes: 1) à prestação de contas das atividades missionárias aos

---

<sup>16</sup> De São Gabriel da Cachoeira para os povoados do município, a locomoção pode ser feita através dos aviões do Exército, barcos, botes de alumínio (“voadeiras”) ou canoas motorizadas (“rabetas”). Nas viagens que fiz ao povoado de Iauareté, na fronteira Brasil-Colômbia, a duração da viagem de “voadeira” até o destino dura cerca de dez a onze horas, uma vez que a locomoção sofre interrupções. O primeiro trajeto é feito entre São Gabriel da Cachoeira-Cachoeira de Ipanoré no rio Uaupés (05h30m). O contorno da Cachoeira de Ipanoré até o povoado de Urubuquara é feito de caminhão ao preço de R\$ 20,00 por pessoa e, com frequência, implica em demorada espera. Do povoado de Urubuquara até Iauareté dura cerca de três horas.

<sup>17</sup> No caso do *Jornal do Brasil*, a pesquisa foi realizada no Google News onde constam, apesar das lacunas, os exemplares desde a década de 1930 até 1990 e que podem ser acessados. Disponível em: <<http://news.google.com/newspapers?nid=0qX8s2k1IRwC>> Acesso em: 18 fev. 2011.

órgãos do Estado e à sede salesiana na Itália; 2) às publicações missionárias nacionais e internacionais (particularmente em italiano) sobre as culturas indígenas (catecismos, traduções da Bíblia); 3) às correspondências com missionários de outras Ordens Religiosas atuantes entre povos indígenas no território colombiano e venezuelano; 4) à documentação escolar. A maioria destas fontes foi pesquisada nos arquivos das missões salesianas de Iauareté e de São Gabriel da Cachoeira.

No arquivo do internato masculino de Iauareté, sob a direção dos padres salesianos, consultei os 22 volumes de crônicas diárias desde a fundação da Missão, em 1929, até os anos 1990, inicialmente escritas em italiano e depois em Português. As crônicas ou atas, aqui utilizadas, são livros especialmente reservados para o registro, em ordem temporal, dos eventos cotidianos relevantes referentes a uma comunidade religiosa católica, em geral, desde a fundação. Este é um procedimento secular das Ordens Religiosas Católicas, tarefa que é executada por um membro do grupo de religiosos, chamado de “cronista”, designado pelo superior local.

Não exageramos em afirmar que, para a construção desta pesquisa, as Crônicas ou atas, tanto as de Iauareté quanto as de São Gabriel da Cachoeira, foram uma das principais fontes que embasaram a nossa análise e interpretação, razão pela qual divergimos de Santos (1983) que, mesmo que considere estes documentos como um “registro importante da vida 'familiar' salesiana”, afirma que “em geral, 80% da narrativa [das Crônicas] trata realmente de coisas irrelevantes para um etnólogo, e apenas pitorescas em relação ao cotidiano da casa”.<sup>18</sup>

Constam ainda no arquivo de Iauareté inúmeras pastas catalogadas por temas diversos (registros hospitalares, paroquiais, cooperativas etc) – grande parte do arquivo do internato de Iauareté foi transferida para a sede dos salesianos em Manaus em 2009. A documentação escolar da missão de Iauareté encontra-se hoje no arquivo da Escola Estadual São Miguel sob a direção de professores indígenas desde 2005.

No arquivo da missão de São Gabriel da Cachoeira foram levantados as Crônicas diárias do internato masculino, a partir dos anos 1960 até os anos 1980. A documentação escolar desta missão foi pesquisada no Colégio São Gabriel. Convém mencionar a existência de documentação referente ao internato feminino em ambas as missões (Iauareté e São Gabriel), sob a guarda das

---

<sup>18</sup> SANTOS, Antonio Maria de Souza. Etnia e urbanização no Alto Rio Negro: São Gabriel da Cachoeira, 1983, p. 12.

Filhas de Maria Auxiliadora (irmãs salesianas), mas que não pode ser consultada para a elaboração desta pesquisa devido às restrições de acesso imposta pelas religiosas aos pesquisadores.

Supomos que se trate de um rico acervo sobre o processo escolar no Rio Negro. Todavia, como esta pesquisa está centrada na tentativa de identificar os princípios orientadores da ação salesiana e caracterizar a prática dos missionários, acreditamos que a ausência da documentação sobre os internatos femininos não invalida tanto a análise e interpretação aqui empreendida quanto às conclusões das pesquisas referenciadas no início deste capítulo.

Em relação às fontes salesianas consultadas, verificamos estilos literários diferentes entre os textos produzidos para publicações de domínio público (p. ex., o *Boletim Salesiano*) e os escritos confidenciais (p. ex., as crônicas, as correspondências entre missionários). As primeiras, destinadas à propaganda das ações salesianas e a captação de recursos para a manutenção das ações missionárias, eram mais “filtradas” em seus conteúdos, fazendo com que a narração dos fatos fosse perpassada de ideologias e de idealização, ao passo que as segundas contêm informações mais voltadas para a realidade da dinâmica do cotidiano institucional.

Todavia, nos escritos confidenciais também se verificam os “filtros”. Estes são perceptíveis nos diferentes “estilos” de escrever as Crônicas (descritivos ou analíticos), variações que acompanhavam as mudanças de cronistas ao longo da trajetória histórica das missões salesianas em razão do revezamento do corpo missionário, traços que vão se tornando manifestos à medida que avançamos na leitura do conjunto destes documentos.

O cronista da Missão de Iauareté foi o mesmo desde 1930 até 1968, tarefa que realizou com zelo, relatando os acontecimentos diários, aos quais acrescentava suas opiniões pessoais. Em alguns trechos, as opiniões do cronista estão “rasuradas” por mãos alheias que acrescentaram versões díspares em anotações laterais - indício evidente das discordâncias entre os missionários sobre as interpretações dos fatos narrados. A partir de 1968, o padre Diretor da Missão passou a escrever a Crônica de Iauareté (até então confiada a um salesiano leigo) que, além de deixar de ser diária, passou a ser deliberadamente “filtrada”, sumária.

A análise de fontes provenientes da Igreja visa reconstruir os processos de conversão ao cristianismo e de assimilação aos valores e costumes da cultura ocidental a que foram submetidos os povos indígenas do Alto Rio Negro. É evidente que as visões que subjazem estas fontes não são monolíticas uma vez que, no caso das Missões Salesianas, a prática missionária não pode ser

considerada como unitária. Nesse sentido, percebemos que as interpretações das diretrizes da Igreja e da Congregação Salesiana por parte dos missionários são díspares, provavelmente em razão das diferentes correntes teológicas e pastorais, ao que se acrescentam as histórias singulares de vida de missionários provenientes de vários países, em sua maioria, europeus, e de outras regiões do Brasil. Esses fatores contribuíram para a coexistência de modos diversos de evangelização.

### 1.3. O eu sem intermediação: as fontes indígenas

O terceiro bloco documental é constituído pelas fontes de autoria indígena, as quais tratam das ações relativas à autodeterminação das sociedades indígenas expressas na reivindicação ao Estado brasileiro pela garantia e defesa dos direitos dos índios assegurados pela Constituição Federal de 1988. Dentre estas fontes se destacam aquelas referentes à saúde, à educação e à demarcação das terras indígenas. Localizamos, ainda, outras fontes referentes à invasão de terras indígenas por empresas mineradoras, às críticas à ação missionária e estatal, bem como as relacionadas às iniciativas de reafirmação das identidades étnicas promovidas pelas Organizações Indígenas, desde a década de 1970.

Além das fontes escritas, esta pesquisa atribui o valor de documento às imagens e aos depoimentos orais colhidas junto aos ex-alunos dos internatos salesianos. A simples indagação feita pelo pesquisador a respeito de alguns aspectos da obra missionária salesiana possibilitou uma profusão de informações que embasam nossa análise e interpretação. Alguns destes relatos foram obtidos a partir de ocasiões fortuitas, outros, porém, resultaram de encontros previamente combinados, especialmente àqueles com os professores para tratar da escola missionária.

A nosso ver, o registro escrito dos depoimentos não diminui a importância deste recurso metodológico por nós utilizado em relação à entrevista gravada, pois procuramos manter o essencial das narrativas, optando por citar literalmente os trechos que consideramos relevantes para responder às perguntas formuladas pela pesquisa.

Nas fontes oriundas das Organizações Indígenas, busca-se detectar o modo pelo qual as populações autóctones se constituíram protagonistas ao (re)afirmar os valores tradicionais e promover as identidades culturais, ao mesmo tempo em que (res)significaram os valores do catolicismo e da cultura ocidental a partir de suas cosmovisões.

Temos clareza de que as reivindicações presentes nas fontes documentais indígenas não representam um consenso absoluto dos posicionamentos das lideranças nativas sobre as questões que afetam as populações indígenas e que, portanto, a unanimidade não pode ser confirmada; ao contrário, consideramos que a maioria das fontes escritas selecionadas é originária das lideranças das Organizações Indígenas legitimamente constituídas para atuarem politicamente junto aos demais segmentos da sociedade nacional e internacional, a fim de garantir, defender e promover os direitos das sociedades indígenas.

Esta advertência visa explicitar ao leitor que existe outro grupo de líderes mais voltados para o âmbito intragrupal e intralocal, a saber, os chefes de aldeia (os capitães), que interagiam com as lideranças das Organizações Indígenas garantindo o espaço para a instauração do debate contraditório em relação aos rumos do movimento indígena no Rio Negro, mas cujas visões podem ou não estar contemplados na produção de documentos escritos.

A pesquisa visa, por um lado, analisar e interpretar as ações socioeducativas de conversão e assimilação dos grupos indígenas estudados tendo como contexto as relações sócio-culturais estabelecidas entre os agentes envolvidos e, por outro, capturar as “formas de vida cotidiana” que envolvem a descrição dos hábitos (terapêuticos, rituais, físicos, alimentares, gestuais, afetivos, mentais etc) e dos comportamentos sociais; enfim, apreender as expressões menos formuladas da vida cultural, pois como observa Burguière, “à força de observar o movimento da história, às vezes esquecemos que também fazemos parte dela [e que] há uma conjuntura do saber histórico, do mesmo modo que há uma história da conjuntura”.<sup>19</sup>

Estamos conscientes que recuperar os sentidos atribuídos pelos agentes às relações intersocietárias assimétricas, tendo como suporte as fontes, coloca questões metodológicas e epistemológicas tais como as condições sócio-históricas e culturais de produção dos documentos, pois não queremos creditar aos documentos a objetividade positivista de que trata Bloch, quando afirma que, ao invés de “aceitar cegamente todos os testemunhos históricos”, a observação história deve considerar que “o conhecimento de todos os fatos humanos no passado, da maior parte deles no presente, deve ser [...] um conhecimento através de *vestígios*”.<sup>20</sup>

Este procedimento, o de tentar captar um fenômeno através dos vestígios perceptíveis às faculdades sensoriais e intelectivas, implica em não esquecer os “filtros”, mediante os quais

---

<sup>19</sup> BURGUIÈRE, André. A Antropologia histórica. In: LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques. A história nova, 2005, p. 203.

<sup>20</sup> BLOCH, Marc Leopold Benjamin. Apologia da história, ou, O ofício de historiador, 2001, p. 73.

missionários e índios percebiam-se reciprocamente. Bloch (op. cit.), ao referir-se à análise histórica, chama a atenção do historiador para a crítica documental, procedimento metodológico de interrogação das fontes com vistas a identificar as escolhas, as triagens, as seleções e as omissões subjacentes às fontes documentais, mecanismos aos quais ele denominou de “filtro”. Na perspectiva aqui adotada, analisar e interpretar as concepções desveladas do “outro”, presentes nas fontes, implicam interrogar estas mesmas fontes visando capturar os sentidos velados de outras interpretações, em virtude do jogo de interesses e dos conflitos entre os agentes envolvidos.

Outro procedimento metodológico adotado na análise das fontes foi o de considerar que, como nos propõe Certeau<sup>21</sup>, os documentos são produzidos e que é necessário levar em conta o tempo específico de sua produção e o lugar ocupado pelos autores na hierarquia social, econômico, político e cultural. Estes fatores (tempo e lugar) foram determinantes na construção das representações dos autores das fontes selecionadas nesta pesquisa, as quais estão perpassadas pelos múltiplos olhares sobre o mesmo objeto, acarretando uma diversidade de visões na narrativa histórica.

## 2. OS CONCEITOS E AS CATEGORIAS DE ANÁLISE

Cientes da complexidade do tema adotamos uma abordagem interdisciplinar recorrendo a conceitos oriundos de áreas de conhecimentos afins, especialmente da História, da Antropologia Social e da Sociologia Educacional, visando ampliar o referencial teórico que nos permita interpretar e analisar os diversos aspectos conexos do nosso objeto em estudo. Para o desenvolvimento desta pesquisa, algumas categorias e conceitos são fundamentais, a saber: civilização, barbárie, tutela, identidade nacional, identidades culturais e assimilação.

### 2.1. Civilização e barbárie: culturas e visões de mundo opostas

Não cabe no âmbito desta tese traçar um panorama exaustivo sobre os conceitos de barbárie e civilização desde a Antiguidade, mas apenas deixar claro para o leitor que eles são centrais em nossa investigação, considerando que as cosmovisões dos agentes envolvidos no contato (missionários e indígenas) são oriundas de contextos socioculturais diferentes e opostos,

---

<sup>21</sup> CERTEAU, Michel de. A escrita da história, 2007.

cuja antinomia está manifesta na hierarquização operada pela concepção evolucionista da humanidade, segundo a qual o conceito de evolução, no que se refere ao ser humano, é explicado pela idéia de progresso. No plano cultural, o evolucionismo, em razão de sua formatação como conceito a partir das sociedades européias, acarretou a dicotomia entre povos “evoluídos”, representados por segmentos especializados daquelas sociedades, e povos “primitivos” e bárbaros, do qual os conceitos de “civilização” e “barbárie” são as expressões mais evidentes.

Trata-se, mais propriamente, de relações intersocietárias estabelecidas entre os missionários católicos, cuja ordem religiosa, a Congregação Salesiana, portadora dos valores das sociedades europeias, e os povos indígenas do alto rio Negro pertencentes às famílias linguísticas Tukano, Aruak, Maku e Yanomami<sup>22</sup>, os quais modelam sua organização social por tradições culturais que estão em estreita ligação com a ancestralidade dos povos ameríndios.

Lévi-Strauss, reportando-se ao evolucionismo, do ponto de vista antropológico, afirma que os antigos classificavam como bárbaro aquilo que não pertencia à cultura grega (depois, greco-romana!); em seguida, a civilização ocidental utilizou o vocábulo selvagem no mesmo sentido, de modo que ambas as terminologias (bárbaro e selvagem) dissimulavam um mesmo juízo fundado na oposição entre a vida animal e a cultura humana: a recusa à diversidade cultural. A partir deste antagonismo, Lévi-Strauss define o etnocentrismo como uma atitude que consiste em

repudiar pura e simplesmente as formas culturais, morais, religiosas, sociais e estéticas mais afastadas daquelas com que nos identificamos [...] Recusa-se, tanto num [bárbaro] como noutro caso [selvagem], a admitir a própria diversidade cultural, preferindo repetir da cultura tudo o que esteja conforme a norma sob a qual se vive.<sup>23</sup>

Este trecho de Levi-Strauss, publicado originalmente em 1950, atendendo à solicitação da UNESCO, insere-se no contexto de reflexão das atrocidades que gerou o Holocausto, perpetrado contra o povo judeu pelo 3º Reich durante a Segunda Guerra Mundial. O autor tece uma crítica à ideia de superioridade e inferioridade intelectual de uma raça em relação à outra. A defesa de Lévi-Strauss a respeito da contribuição da diversidade sócio-cultural para a civilização mundial remete, até certo ponto, ao pensamento defendido pela filosofia iluminista, se considerarmos o tema da igualdade entre os seres humanos como um dos temas centrais do pensamento moderno.

---

<sup>22</sup> De acordo com o que foi definido pela Associação Brasileira de Antropologia /ABA, na “Convenção para a grafia dos nomes tribais”, realizada em 14 de novembro de 1953, os etnônimos não devem ser flexionados para o plural.

<sup>23</sup> LEVI-STRAUSS, Claude. Raça e história, 1976, p. 59.

Na idade moderna, a antinomia entre civilização e barbárie continuou a ser analisada sob as antípodas entre o estado de natureza e o pacto social e seu subsequente desdobramento, o bom selvagem e o mau civilizado. Rouanet traça a trajetória desse mito desde as grandes navegações (séc. XVI) até o século XX. Diz o autor:

Verificamos, em conclusão, que o bom selvagem é um animal europeu. Mas quando ele nasceu e qual seu habitat? Ele vem dos mitos gregos e das lendas medievais [...]. Com o período das descobertas, esses seres míticos foram encontrados na América pelos navegantes e missionários. Eles viram o índio e enxergaram o bom selvagem, sem se darem conta de que ele fazia parte de uma tradição européia muito anterior a Colombo. Esse bom selvagem foi reimportado pela Europa, em vagas sucessivas.<sup>24</sup>

O nosso recorte para o século XVIII visa evidenciar o fato de que são os autores iluministas que rompem com a idéia predominante na Antiguidade e na Idade Média, a de que o “bárbaro”, o “selvagem” era guiado apenas pelo instinto, ou seja, não era dotado da faculdade da razão como os demais seres humanos, atributo que o colocava em uma condição de inferioridade, esta justificadora da escravidão.

Nos autores iluministas, a vida selvagem foi abordada como contraponto para uma crítica radical da degenerescência da sociedade europeia. Rousseau, por exemplo, exalta a perfeição do *estado de natureza*, a primazia do sentimento sobre a razão, condição na qual o ser humano obedece apenas aos instintos, que é infalível.

Essa temática está presente desde os dois primeiros *Discursos* rousseauianos: o primeiro *Discurso* (sobre as ciências e as artes) é uma constatação, seguida de uma análise, dos males e da corrupção da sociedade e do indivíduo, frutos da dissolução dos bons costumes (particularmente, a perda da bondade inata), pois, como afirma Rousseau, “viu-se a virtude desaparecer à medida que a luz das duas [Ciência e Artes] ia se elevando em nosso horizonte”<sup>25</sup>. Tal situação voltou-se contra o próprio ser humano na medida em que o tornou cada vez mais distante da plenitude original da sua “vida natural” e, portanto, cada vez mais infeliz.

O segundo *Discurso*, ao responder à pergunta sobre a origem da desigualdade entre os homens, e se esta é autorizada pela lei natural, aprofunda a análise proposta no primeiro *Discurso* traçando os passos dados pela humanidade em sua evolução intelectual, desde o homem pré-

---

<sup>24</sup> ROUANET, Sérgio Paulo. O mito do bom selvagem. In: NOVAES, Aduino (org.). A outra margem do ocidente, 1999, p. 434-435.

<sup>25</sup> ROUSSEAU, J.-J. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens: precedido de discurso sobre as ciências e as artes, 2005, p. 15.

social, passando pelo bando, daí para a família até a constituição da sociedade nascente. Considera esta última fase, a do estado de sociedade, constituída pelo equilíbrio entre a indolência primitiva e a “petulante atividade do nosso amor-próprio”, ou seja, como “o estado menos sujeito às revoluções, o melhor para o homem”.

O rompimento deste equilíbrio acarretou na necessidade de governantes, convenções, leis, poder, instituições, propriedade privada, enfim, do estado político, fonte de todos os vícios humanos. Com a exaltação do estado de natureza e, conseqüentemente, do bom selvagem, Rousseau objetivava fazer uma crítica à decadência da sociedade de sua época, como se depreende de suas palavras a respeito da organização social fundada na constituição do Estado:

Todos correram ao encontro de seus grilhões, acreditando assegurar a liberdade, pois, com as razões suficientes para perceber as vantagens de um estabelecimento político, não tinham experiência suficiente para prever-lhe os perigos; os mais capazes de pressentir os abusos eram precisamente os que contavam aproveitar-se deles, e mesmo os sábios viram que era preciso decidir-se a sacrificar uma parte de sua liberdade para a conservação da outra...<sup>26</sup>

Acreditamos que, no século XX, Lévi-Strauss<sup>27</sup>, ao enfatizar a contribuição da diversidade sócio-cultural para o engrandecimento da humanidade, estabelece pontos de contato com a tradição iluminista. Em estudos posteriores, o autor explorou outros aspectos dessa questão, dentre os quais argumentou que o universo dos “primitivos” que, segundo ele, é baseado principalmente em mensagens, foi tomado pela vertente etnocêntrica como se essa característica explicasse a inferioridade mental e tecnológica dos “primitivos”, em relação ao pensamento analítico do Ocidente quando, na verdade, o coloca em pé de igualdade, pois para Lévi-Strauss,

Seria preciso que a ciência física descobrisse que o universo semântico possui todas as características de um objeto absoluto para que se reconhecesse que a maneira pela qual os primitivos conceitualizam seu mundo é não apenas coerente mas também a mesma que se impõe em presença de um objeto cuja estrutura elementar oferece a imagem de uma complexidade descontínua. De um mesmo golpe achava-se superada a falsa antinomia entre mentalidade lógica e mentalidade pré-lógica.<sup>28</sup>

A superação da antinomia e da suposta inferioridade do raciocínio “primitivo”, em face da racionalidade lógico-científica, no pensamento lévi-straussiano, levaria o autor a aprofundar ainda mais as características do “pensamento selvagem” frente à epistemologia ocidental. Para Lévi-Strauss,

---

<sup>26</sup>ROUSSEAU. *Op. cit.*, p. 221-222.

<sup>27</sup>LÉVI-STRAUSS. *Op. cit.*

<sup>28</sup>\_\_\_\_\_. *O pensamento selvagem*, 1989, p. 296.

E continua a ser diferente porque a sua finalidade é atingir, pelos meios mais diminutos e econômicos, uma compreensão geral do universo – e não só uma compreensão geral, mas total. Isto é, trata-se de um modo de pensar que parte do princípio de que, se não se compreende tudo, não se pode explicar coisa alguma. Isto está inteiramente em contradição com o modo de proceder do pensamento científico, que consiste em avançar etapa por etapa, tentando dar explicações para um determinado número de fenômenos e progredir, em seguida, para outros tipos de fenômenos, e assim por diante [...] Assim, esta ambição totalitária da mente selvagem é bastante diferente dos procedimentos do pensamento científico.<sup>29</sup>

A referência aos povos “primitivos” e seu pensamento intuitivo, segundo a perspectiva levi-straussiana, ou seja, do conhecimento que se adquire através da relação direta do intelecto com o objeto, em oposição ao método científico que consiste em “avançar etapa por etapa”, a partir da perspectiva inaugurada pela filosofia iluminista, coloca em evidência a oposição entre o pensamento moderno, fundado no princípio da razão universal e nos ideais da liberdade, da igualdade e da fraternidade, e o nosso objeto de investigação, a saber, as Missões Salesianas, cujo referencial era baseado na concepção teológico-evolucionista, a qual era sustentada por pilares que davam conformação à arquitetura da doutrina católica, tais como o criacionismo e os estágios evolutivos da humanidade.

A Igreja, a partir de tais princípios, justificava a superioridade do homem cristão e da cultura ocidental em face das culturas ameríndias e, por isso, concebia a ação missionária como um instrumento que promoveria a humanização, o abandono dos costumes bárbaros indígenas e o acolhimento dos hábitos civilizados.

Norbert Elias, referindo-se ao contexto europeu, denominou o conjunto das estratégias dos colonizadores, voltado para operar a passagem compulsória da barbárie à civilização, de “processo civilizador”. O autor analisa os significados atribuídos ao conceito de “civilização” na Alemanha, Inglaterra e na França, a partir da Idade Média. Afirma que, não obstante a abrangência de âmbitos que o termo recobre (tecnologia, maneiras, ciência, religião, costumes), e as diferentes concepções para as nações ocidentais, a função geral do conceito de “civilização”

expressa a **autoconsciência do Ocidente**. Poderíamos até dizer: a **consciência nacional**. Ele resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga **superior** a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas “mais primitivas”. Com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo de que se orgulha: o nível de *sua* tecnologia, a natureza de *suas* maneiras (costumes), o desenvolvimento de *sua* cultura científica ou visão do mundo, e muito mais (itálico no original; negritos nossos).<sup>30</sup>

<sup>29</sup> \_\_\_\_\_. Mito e significado, 2007, p. 29.

<sup>30</sup> ELIAS, Norbert. O processo civilizador, 2011, p. 23.

Ao definir o conceito de “civilização” nestes termos, Elias busca relacioná-lo ao contexto maior das transformações sociais, políticas, econômicas e culturais ocorridas no decorrer de séculos nas sociedades que lhes formataram o sentido. O “processo civilizador”, segundo o autor, atingiu o ápice no século XV, período da consolidação das fronteiras territoriais europeias, especialmente as que se lançaram na conquista de colônias no além-mar, de modo a reforçar a consciência coletiva de que tais nações eram portadoras de uma civilização superior, razão pela qual a Europa justificava extermínio físico e cultural de outros povos, instaurando pela força o “processo civilizador”, cujo objetivo era eliminar o comportamento humano dos povos tido como “bárbaros”.

As Ordens Religiosas tradicionais, em geral oriundas do continente europeu, como a Sociedade de São Francisco de Sales (Salesianos), fundada por Dom Bosco, em 1859, persistiram defendendo o ideário da superioridade das sociedades do Velho Mundo em relação aos povos aos quais os missionários católicos eram enviados pela Igreja. A concepção etnocêntrica fez com que os religiosos católicos europeus concebessem sua missão em termos civilizatórios, a saber, a civilização como imposição de novas ideias e hábitos aos povos a serem catequizados. As ações das Missões Salesianas se ancoraram na mentalidade de que o objetivo missionário consistia em operar nas populações indígenas a transição do mundo da natureza para o da cultura, da animalidade para a humanidade, dos povos sem fé para o catolicismo, enfim, da barbárie para a civilização.

A análise das conseqüências, advindas das relações entre missionários e povos indígenas, remete-nos para o intrincado debate acerca da(s) cultura(s), por considerarmos uma categoria chave para a interpretação e análise de nosso objeto, considerando, de um lado, a incompatibilidade de concepções de mundo entre o universo religioso e cultural dos missionários, baseado no Cristianismo/cultura ocidental e, de outro, as cosmovisões indígenas, ancoradas em formas de organização social, tradições religiosas e culturais próprias dos povos ameríndios.

Para tanto utilizamos os debates acerca da definição e do uso do conceito de cultura oriundos de áreas como a Sociologia e a Antropologia, privilegiando a abordagem da Sociologia da Cultura na vertente de Raymond Williams e a perspectiva semiótica da cultura de Clifford Geertz, procurando reter destas definições as implicações advindas para a análise das relações intersocietárias entre missionários e índios.

Para Williams, as mudanças na vida social, econômica e política foram determinantes para alterar o uso do conceito de cultura que, primordialmente, significou (1) “tendência de crescimento natural” e, por extensão, (2) “cultivo ativo da mente humana” até atingir, na primeira metade do século XX, o sentido de (3) “modo de vida” coletivo. Afirma ainda que este último significado contribuiu para que o vocábulo passasse a ser utilizado no plural (culturas), de modo a diferenciá-lo do sentido unilinear de “civilização”.<sup>31</sup>

Além disso, Williams destaca que, paralela à ótica que enfatizou a cultura como uma “ordem social global”, no interior da qual as culturas específicas interagem com as atividades sociais, coexistiu a abordagem que a toma por um “espírito formador” desse “modo de vida”, manifesto no âmbito das atividades sócio-culturais. A partir da segunda metade do século XX, embora estas duas concepções (ordem social global/espírito formador) se mantivessem presentes nas produções teóricas, o autor afirma que a Sociologia da Cultura passa a conceber a cultura como “sistema de significações” no qual “uma dada ordem social é comunicada, reproduzida, vivenciada e estudada”.<sup>32</sup>

A concepção sociológica de cultura enquanto “sistema de significações” encontra, a nosso ver, certa convergência com o conceito semiótico de cultura, oriundo de teorias antropológicas da segunda metade do século XX, particularmente, da perspectiva proposta por Geertz, segundo a qual

o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa à procura do significado.<sup>33</sup>

Esta “ciência interpretativa” da cultura, concebida como “teia de significados”, põe em relevo o primado da dinâmica social que, para ser analisada em profundidade, necessita, segundo Geertz, de procedimentos investigativos capazes de romper a “abstração imaginativa” e de possibilitar o acesso “ao mundo conceptual no qual vivem os nossos sujeitos, de forma a podermos, [...], conversar com eles”, resultando no que o autor denomina de “descrição densa”<sup>34</sup>,

---

<sup>31</sup> WILLIAMS, Raymond. *Cultura e sociedade*, 1969, p. 18-20.

<sup>32</sup> \_\_\_\_\_. *Cultura*, 1992, 11; 13.

<sup>33</sup> GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*, 2008, p. 4.

<sup>34</sup> \_\_\_\_\_. *Op. cit.*, p. 17.

ou seja, o desvendamento dos mecanismos que concorrem para a construção, representação e interpretação da realidade social.

Buscando associar a concepção de culturas no plano das “significações”, ou seja, de concebê-las em seus processos dinâmicos, e o objeto de nossa investigação, visto que consideramos as etnias indígenas do Noroeste Amazônico como populações socialmente móveis, reportamo-nos às relações entre as culturas e o próprio vir-a-ser histórico, enfatizados por Marshal Sahlins. Para Sahlins, a oposição entre as culturas e a história não é necessária, uma vez que ambas interpenetram-se provocando modificações recíprocas, sendo possível olhar culturalmente para a história e historicamente para a cultura. Afirma Sahlins:

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diferentes sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática [...] Nestes termos, a cultura é historicamente reproduzida na ação.<sup>35</sup>

A defesa da imbricação entre as culturas e a história é uma crítica de Sahlins a certa historiografia que, segundo ele, tem persistido numa abordagem “sem cultura”. O autor afirma que uma abordagem histórica que contemple a cultura (“cultura-na-história”, como defende) não implica em resvalar para o culturalismo, ou seja, que a cultura determina a história, mas enfatizar que ela a organiza, uma vez que este entrelaçamento ocorre “na medida em que, no evento, a cultura não é o que era antes nem o que poderia ter sido”<sup>36</sup>.

Trata-se, segundo Sahlins, de destacar a perspectiva de que os acontecimentos adquirem significado na cultura a partir do momento em que são interpretados e os conceitos que possibilitam a interpretação dos fatos emergem no interior de uma ordem cultural. Neste sentido, segundo o autor, é que as relações entre as culturas e a história colocam para a antropologia histórica o desafio de “não apenas saber como os eventos são ordenados pela cultura, mas como, nesse processo, a cultura é reordenada”<sup>37</sup>.

Consideramos pertinente para a análise das relações intersocietárias de que trata esta pesquisa, a perspectiva sahlinsiana, segundo a qual, os acontecimentos históricos são compreensíveis à luz das ações humanas e que estas, por sua vez, são perpassadas por símbolos,

---

<sup>35</sup> SAHLINS, Marshal. Ilhas de história, 2003, p. 7.

<sup>36</sup> \_\_\_\_\_. História e cultura: apologias a Tucídides, 2006, p. 264.

<sup>37</sup> \_\_\_\_\_. Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich, 2008, p. 28.

representações e padrões culturais, socialmente construídos, fazendo com que convirjam para a ação, a história e a cultura.

As diferentes perspectivas culturais e religiosas dos agentes envolvidos acerca da atribuição de significados e valores aos conhecimentos, costumes e práticas que envolviam as relações entre missionários e povos indígenas, visões de mundo opostas, como colocado no título deste tópico, pode ser identificado, a título de exemplo, em relação ao batismo, o qual era encarado pelas populações indígenas como vetor patogênico, ao passo que para os missionários era “sacramento de salvação”. Caso ainda fosse necessário, a verificação de que para “culturas diferentes, historicidades diferentes”, para citar uma vez mais Sahlins<sup>38</sup>, apontaríamos a divergência entre o balanço analítico que as lideranças políticas indígenas, em particular, e as populações indígenas do Alto Rio Negro, em geral, fazem do método missionário salesiano, considerando os aspectos negativos e positivos da ação missionária e a avaliação enaltecida que, em geral, os salesianos fazem de suas próprias ações implantadas ao longo de quase um século no Rio Negro.

## 2.2. Cultura nacional e identidades culturais

Os debates acerca das culturas podem ser desdobrados para as questões relacionadas com as identidades coletivas e individuais, considerando que a construção do pertencimento identitário está vinculada a processos socioculturais mais amplos que incluem, dentre outros, a constituição de um território, as relações de poder entre os diferentes grupos em interação/confronto, as condições econômicas, o acesso aos bens e aos serviços públicos e o poder do Estado.

A coexistência pluricultural e multiétnica no interior de um mesmo território criou, sob a ótica do Estado brasileiro, a necessidade do controle geográfico e social, com vistas a garantir a integridade territorial e o domínio das populações, objetivos que mobilizaram estratégias estatais tais como a imposição de uma linguagem vernacular particular (a língua portuguesa), dos costumes, das leis, das instituições (como o sistema educacional nacional), enfim, da sujeição dos indivíduos ao poder do Estado. Este confronto entre o Uno (o Estado) e o Múltiplo (as culturas)

---

<sup>38</sup> \_\_\_\_\_. 2003, p. 11.

está na gênese da antinomia entre a identidade nacional homogeneizada e as heterogêneas identidades culturais.

O estudo da implantação de ações socioeducativas, referenciadas a partir do cristianismo, mediante a abertura de escolas para populações autóctones, que se auto-organizam adotando como parâmetros as tradições das culturas ancestrais dos povos ameríndios, coloca questões referentes às consequências mesmas dessas intervenções sobre as identidades culturais indígenas.

Antes, porém, de adentrar sobre as consequências da ação missionária salesiana para os povos indígenas do Noroeste Amazônico, convém assinalar que as discussões sobre a constituição das identidades, a partir das relações interculturais, estão presentes nas reflexões oriundas do campo da Antropologia, pelo menos, desde a segunda metade do século XX. Lévi-Strauss<sup>39</sup>, por exemplo, chamou a atenção, nos anos 1950, para a dimensão interativa das culturas ao afirmar que “a diversidade das culturas humanas não nos deve induzir a uma observação fragmentária ou fragmentada. Ela é menos função do isolamento dos grupos que das relações que os une”. Posteriormente esta perspectiva teórica foi aprofundada por outros autores e passou a ser denominada de “concepção relacional e situacional” da constituição da identidade<sup>40</sup>.

Dentre os autores que abordam a interação social entre diferentes grupos étnicos e a natureza de suas fronteiras destaca-se Friedrich Barth. Barth critica a conceituação de grupos étnicos como “suportes de cultura”, ou seja, rejeita a concepção que identifica e distingue os grupos étnicos a partir das “características morfológicas das culturas das quais [os indivíduos] são os suportes”<sup>41</sup>. Ele define os grupos étnicos como “organização social” onde o traço fundamental das identidades é a autoatribuição ou a atribuição por outros a uma pertença étnica.

A partir desta perspectiva, o autor afirma que os grupos étnicos persistem ao longo do tempo e que as “fronteiras étnicas” permanecem, não obstante “o fluxo das pessoas que as atravessam”, de modo que, apesar da mobilidade, da informação sobre a existência de outros povos e do contato duradouro com grupos diversos, as diferenças culturais não desaparecem. Em segundo lugar, afirma Barth, “descobre-se que relações sociais estáveis, persistentes e muitas

---

<sup>39</sup> LÉVI-STRAUSS. *Op. cit.*, 1976, p. 57.

<sup>40</sup> CUCHE, Denys. A noção de cultura nas ciências sociais, 2002.

<sup>41</sup> BARTH, Fredrik (comp.). Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales, 1976, p. 191.

vezes de uma importância social vital, são mantidas através dessas fronteiras e são frequentemente baseadas precisamente nos estatutos étnicos dicotomizados”.<sup>42</sup>

A perspectiva barthiana acerca dos processos envolvidos na geração e na manutenção dos grupos étnicos, por meio das relações intersocietárias que resultam do contato, relativiza a teoria da descaracterização cultural total das populações indígenas brasileiras, preconizada como irreversível pelas teorias aculturativas dos anos 1960, como se pode ler em Ribeiro: “as culturas indígenas, [...], constituem obsolescências destinadas a se descaracterizarem na medida em que a sociedade nacional cresça e ganhe homogeneidade de desenvolvimento”.<sup>43</sup>

As vinculações entre os indivíduos em seu espaço vital, por um lado, fazem com que a identidade social opere como elemento aglutinador e identificador de um grupo (inclusão) no âmbito das relações interculturais, como vimos, tanto em Lévi-Strauss quanto em Barth; por outro lado, é mister reconhecer que as especificidades culturais também atuam como fator disruptivo em relação a outros grupos (exclusão), pois, conforme afirma Cuche, “a identidade cultural aparece como uma modalidade da distinção nós/eles, baseada na diferença cultural”<sup>44</sup>.

Stuart Hall, posicionando-se na perspectiva das teorias pós-colonialistas, mais especificamente dos Estudos Culturais ingleses, cuja abordagem defende a diversidade no interior de cada cultura e nas relações interculturais e critica as relações de poder e de dominação entre os grupos distintos, acrescenta ao debate pós-colonial da ambivalência identitária (relacional/disruptivo) o argumento da *fragmentação das identidades*. Para o autor, as mudanças ocorridas nos diferentes âmbitos das sociedades modernas e contemporâneas – tais como o “descentramento” da concepção individualista para uma dimensão social da condição humana (Marx), do racional para o inconsciente (Freud), da “autoria” individual para uma concepção social da linguagem (Saussure), do poder territorial para o poder disciplinar dos corpos (Foucault) e o impacto do feminismo como teoria e como movimento social - produziram impactos sobre as identidades culturais produzindo o sujeito fragmentado, o qual, segundo Hall,

assume identidades diferentes em momentos diversos, identidades que não estão unificadas em torno de um “self” coerente. Dentro de nós coexistem identidades contraditórias, pressionando em direções diversas, de modo que nossas identificações estão sendo continuamente mudadas [...] à medida que os sistemas de significado e representação cultural multiplicam-se, confrontamo-nos com uma multiplicidade difusa,

---

<sup>42</sup> \_\_\_\_\_. *Op. cit.*, p. 188.

<sup>43</sup> RIBEIRO, Darcy. Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno, 1996, p. 502.

<sup>44</sup> CUCHE. *Op. cit.*, p. 177.

confusa e fluida de identidades possíveis, podendo nos identificar com cada uma delas – ao menos temporariamente.<sup>45</sup>

De que forma o “sujeito fragmentado” é situado em termos de identidades culturais nacionais? Para Hall, “as culturas nacionais constroem identidades ao produzirem significados sobre a nação com a qual podemos nos identificar”<sup>46</sup>, ou seja, as culturas nacionais são uma das principais fontes de identidade cultural. Afirma ainda que as culturas nacionais são compostas de instituições culturais, de símbolos e de representações e que a construção da nacionalidade inclui elementos como a narrativa da nação (através de histórias, imagens, paisagens, cenários, eventos históricos, símbolos e rituais); a ênfase nas origens, na continuidade, na tradição e na atemporalidade; a invenção da tradição<sup>47</sup>; o mito fundador (a origem da nação) e a idéia de um povo puro.

Além disso, apesar dos discursos das culturas nacionais serem construídos com base na unificação e na homogeneidade cultural, as identidades nacionais “não subsumem outras formas de diferença dentro delas mesmas e não estão livres do jogo de poder, das divisões e das contradições internas, das obediências e diferenças entrecruzadas”<sup>48</sup>.

Enfatizamos que os autores e os conceitos selecionados em relação à cultura nacional e as identidades culturais são de grande relevância para a análise das sociedades indígenas do Noroeste Amazônico, pois os mesmos adotam a perspectiva de que a construção identitária coletiva e individual envolve processos complexos e dinâmicos.

Nesse sentido, a análise que pretendemos desenvolver busca captar as nuances presentes nas relações intersocietárias, particularmente o tema da reinterpretação das identidades culturais indígenas em face de outros segmentos sociais (missionários, agentes do Estado etc) com os quais os povos indígenas entraram em contato, pois essas situações determinaram os modos de

---

<sup>45</sup> HALL, Stuart. A questão da identidade cultural, 2003, p. 11-12.

<sup>46</sup> \_\_\_\_\_, 2003, p. 39.

<sup>47</sup> Enquanto conjunto de signos e valores que conferem significado à vida social, o sentimento nacional é, por definição, inventado, como afirmou Eric Hobsbawm (1997, p. 22-23): “Não nos devemos deixar enganar por um paradoxo curioso, embora compreensível: as nações modernas, com toda a sua parafernália, geralmente afirmam ser o oposto do novo, ou seja, estar enraizada na mais remota antiguidade, e o oposto do construído, ou seja, ser comunidades humanas ‘naturais’ o bastante para não necessitarem de definições que não a defesa dos próprios interesses [...]. E é exatamente porque grande parte dos constituintes subjetivos da ‘nação’ moderna consiste de tais construções, estando associada a símbolos adequados e, em geral, bastante recentes ou a um discurso elaborado a propósito (tal como a ‘história nacional’), que o fenômeno nacional não pode ser adequadamente investigado sem dar-se atenção devida à ‘invenção das tradições’”.

<sup>48</sup> HALL. *Op. cit.*, p. 49.

articulação dessas populações em relação às táticas de resistência e às negociações frente às estratégias civilizatórias das Missões Salesianas e do Estado brasileiro.

Para discutir os embates em torno da “cultura nacional” no Brasil tomamos Mota<sup>49</sup> como autor de referência o qual analisa os pressupostos ideológicos que estão na base das formulações sobre o que se pode compreender como cultura “brasileira”, “nacional”, “popular” e de massa. O autor analisa algumas matrizes teóricas presentes na produção intelectual brasileira, a partir de 1933 até 1974, agrupando-as em uma periodização temporária criada pelo autor, na qual se descortinam momentos significativos desta produção.

Nos anos 1950, Mota constata que, afora alguns posicionamentos divergentes<sup>50</sup>, particularmente durante o governo de Juscelino Kubitschek (1956-1961), o lineamento geral da produção intelectual é irradiado a partir do ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros). A produção teórica dos isebianos é caracterizada pela ideologia do *nacionalismo*o qual “teve como objetivos básicos o *desenvolvimento* (com plena aceitação do capital estrangeiro) e a *segurança nacional* (combate à subversão)”<sup>51</sup>, metas que se integraram perfeitamente de modo a compor o quadro ideológico calcado no *nacional-desenvolvimentismo* e na *doutrina de segurança nacional*, levada à exaustão após o golpe militar de 1964.

No âmbito civil, afirma o autor, as concepções de cultura nacional que vieram à tona durante a ditadura militar foram marcadas pela tentativa de revisões conceituais referentes à tríade nacionalismo-desenvolvimentismo-segurança nacional e à reforma do populismo para, em seguida, especialmente a partir da segunda metade dos anos 1960, estendendo-se para os anos 1970, abrir espaço para produções intelectuais matizadas pelo estudo mais sistemático da *dependência*, seja no plano econômico, seja no plano intelectual e cultural.

A pertinência destas matrizes ideológicas para a temática da cultura nacional, particularmente a *dependência*, reside no fato de que, externamente, a dependência econômica (o subdesenvolvimento) desdobra-se em *dependência cultural* do Brasil em relação aos centros desenvolvidos e, internamente, no tocante ao objeto desta pesquisa, implica na suposta inferioridade cultural dos povos indígenas em relação aos demais segmentos sociais da população brasileira.

---

<sup>49</sup> MOTA, Carlos Guilherme. Ideologia da cultura brasileira (1933-1974): pontos de partida para uma revisão histórica, 2008.

<sup>50</sup> Ver Mota (2008, p. 212-217; 220-241) o qual apresenta as produções intelectuais de Antonio Cândido e Florestan Fernandes, respectivamente, como autônomas em relação à ideologia do nacional-desenvolvimentismo.

<sup>51</sup> MOTA. *Op. cit.*, p. 203.

A ideologia da inferioridade da cultura indígena, nos marcos do pressuposto ideológico da dependência cultural, subsidiou as políticas governamentais para as populações amazônicas e, desta forma, o Estado brasileiro elegeu, como um dos seus principais objetivos, a integração compulsória das populações indígenas à sociedade, e, portanto, à cultura nacional, meta para a qual concorreram as ações socioeducativas das Missões Salesianas do Rio Negro.

No interior dos debates sobre a “cultura nacional” destaca-se a temática do “caráter do homem brasileiro”, cuja ideologia pode ser retrçada por Dante Moreira Leite. Em sua obra já clássica, Leite<sup>52</sup> nos apresenta os conceitos equívocos que subsidiaram as interpretações da História e da cultura no Brasil, estendendo sua análise até os anos 1960, fase que considera como sendo a da “superação das ideologias”.<sup>53</sup>

Para o autor, as ideias sobre o *caráter nacional* surgem nos momentos de crises e acompanham os movimentos nacionalistas, visando à unidade de um povo; as *teorias racistas*, ao contrário, ancoram-se nas diferenças biológicas entre as raças com o objetivo de justificar o domínio de uma sobre a outra e, por esse motivo (a luta de classes), levam, por um lado, à desagregação da unidade nacional e, por outro, à justificação do domínio imperialista europeu sobre os povos coloniais. Afirma ainda que as ideologias do caráter nacional brasileiro seguem bem de perto o esquema das ideias europeias.

Para Leite, a ideologia da identidade nacional tem se constituído, no Brasil, primeiramente, como sentimento nativista de pertencimento a terra (século XVI-XVIII); a seguir, surge o sentimento nacionalista despertado pelos movimentos revolucionários, dos quais a Revolução Pernambucana (1817) é uma referência. No século XIX, as teorias sobre o caráter nacional foram influenciadas pelo Romantismo (cuja expressão mais eloquente é o indianismo), o Realismo e o cientificismo; finalmente, a fase da ideologia do caráter nacional do brasileiro, caracterizada pelas teorias raciais, que mais ou menos perfaz o ciclo 1870-1950, impregnou as ações das elites economicamente ativas e serviu para justificar o domínio das classes proprietárias de terras sobre os escravos, bem como para explicar o atraso do Brasil pela existência de raças inferiores, a saber, os negros, os índios e os mestiços.

---

<sup>52</sup> LEITE, Dante Moreira. O caráter nacional brasileiro, 2007.

<sup>53</sup> À visão de “superação” das ideologias, na perspectiva de Dante Moreira Leite, Mota (op. cit., p. 281-284) tece profundas críticas, ao final das quais denomina a ideologia do autor de *O Caráter nacional brasileiro* de “Ideologia da Superação Ideológica”.

No interior deste último ciclo, que se estendeu até a primeira metade do século XX, ocorreu um movimento intelectual de contestação às teorias racistas e da cultura dominante – fundadas no binômio superioridade/inferioridade racial, no psiquismo como determinante da vida social ou da história do pensamento – que apregoava a exaltação dos valores da cultura brasileira face à cultura europeia, cuja culminância se deu com a realização da Semana de Arte Moderna, em 1922.

A partir das críticas às teorias racistas vigentes no Brasil, inauguradas pelos autores modernistas, a ideologia do caráter nacional, segundo Leite, passou a ter menos significação no momento em que, por um lado, “as condições objetivas da vida econômica de certo modo impuseram a necessidade de um novo nacionalismo”, isto é, “à medida que se acentua a industrialização brasileira, é a economia do país que passa a ser posta em jogo, e a luta pela independência econômica substitui as explicações da inferioridade nacional” e, por outro, também foi provocada por uma “atitude diferente do intelectual brasileiro com relação às classes mais pobres, e, sobretudo, com relação às raças inferiorizadas no processo de colonização”. Esta “atitude diferente” dos intelectuais brasileiros nasce, segundo as palavras de Florestan Fernandes, citado por Leite, de uma “simpatia profunda” com a causa do negro e do índio.<sup>54</sup>

Leite, ao indagar se as características psicológicas atribuídas ao brasileiro encontram correspondência na realidade do cotidiano dos grupos sociais que compõe a sociedade brasileira, critica o psicologismo como vertente explicativa da identidade:

O número e a diversidade de tais características justificam a ideia de que não podemos imaginar sua correspondência com nenhum grupo brasileiro, e muito menos com o brasileiro. Não existe nenhuma prova de que um povo tenha características psicológicas inexistentes em outros. Quando muito seria possível pensar em características mais importantes num grupo do que em outro. Mas ainda que algum dia se chegue a esse tipo de estudo, as características psicológicas não poderão ser entendidas como fonte de desenvolvimento histórico e social.<sup>55</sup>

Esta crítica possibilita a Leite o ensejo para reafirmar sua concepção teórica, fundada na Antropologia e na Psicologia Social, segundo a qual “as condições de vida social é que determinam as características psicológicas, embora estas, depois, possam também influir na vida social”.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> LEITE. *Op. cit.*, p. 434.

<sup>55</sup> \_\_\_\_\_. *Op. cit.*, p. 435-436.

<sup>56</sup> \_\_\_\_\_. *Op. cit.*, p. 436.

Os discursos referentes à constituição das culturas nacionais, sob o enfoque da unificação cultural, citada por Hall (op. cit.), a suposta dependência cultural dos povos indígenas, se confrontados com os demais segmentos da sociedade brasileira, e as teorias racistas da “regeneração” das “raças inferiores”, analisadas por Leite (op. cit.), encontraram ressonância no discurso missionário por uma angulação diferente, ou seja, a concepção missionária não se pautou pela ótica do aprimoramento da raça pelo influxo sanguíneo ariano, como preconizavam certos ideólogos do caráter nacional do brasileiro, como Oliveira Vianna<sup>57</sup>, mas mediante a infusão dos valores da cultura ocidental e da religião cristã uma vez que o objetivo das Missões Salesianas visava, segundo os documentos da Ordem, a “regeneração dos pobres selvagens [...] sob o benéfico influxo da verdadeira civilização e da fé”.<sup>58</sup>

### 2.3. Educação e culturas

As interações entre as culturas, tanto na aceção de cultura nacional quanto na de identidades culturais, como vimos, e os processos educativos agrupam um conjunto de reflexões a serem contempladas nesta investigação, pois consideramos ambos como realidades desconexas que se entrecruzam na construção mesma da tessitura das relações intersocietárias.

No caso de nosso objeto de pesquisa, entendemos que as cosmovisões dos agentes envolvidos (missionários, agentes estatais, ONGs e populações indígenas) se pautaram por padrões culturais antagônicos, portanto, por concepções educacionais divergentes, razão pela qual se tornou necessário, na ótica cívico-religiosa, empreender um conjunto de estratégias na qual a implantação de escolas foi um poderoso dispositivo colonizador com capacidade de veicular junto às populações indígenas as crenças, os conhecimentos, os valores e os hábitos referenciados no catolicismo e na cultura ocidental.

Neste sentido, tomamos como referência para o nosso estudo o conceito de “natalidade” de Arendt<sup>59</sup> onde se destaca as implicações deste conceito para os processos educacionais, na família e na escola. A “natalidade” refere-se ao fato de que as crianças nascem em um mundo pré-existente, estranho e se encontram em processo de formação e que, devido a esta condição, os adultos da família assumem a responsabilidade de garantir o bem-estar vital e introduzi-las nos

---

<sup>57</sup>VIANNA, Oliveira. Ensaios inéditos, 1991.

<sup>58</sup>BOLETIM SALESIANO, nov-dez, 1917, p. 144.

<sup>59</sup>ARENDR, Hanna. Entre o passado e o futuro, 2009.

modos de se relacionar com a vida. A autora afirma que, num segundo momento, a escola, normalmente, é a instituição que, através do ensino e da aprendizagem, opera a transição das crianças, da família para o mundo, tarefa na qual os adultos, novamente, atuam como mediadores entre as crianças e o domínio público, desta vez, com a finalidade de desenvolver as qualidades e os talentos pessoais da criança.

Dessa maneira, segundo Arendt<sup>60</sup>, a responsabilidade dos adultos em dizer às crianças “isso é o nosso mundo” implica em uma ação conservadora por parte da atividade educacional, seja no ambiente familiar quanto escolar, e, assim, a aprendizagem volta-se para o passado, condicionando, no caso da escola, o professor a ser “um mediador entre o velho e o novo, de tal modo que sua própria profissão lhe exige um respeito extraordinário pelo passado”, pela tradição.

Temos presente que, embora a autora aborde processos educativos desenvolvidos no interior do mesmo universo cultural (o ocidental), a distinção que a mesma faz entre a educação familiar e a educação escolar, a partir do conceito de natalidade, interessa à nossa investigação na medida em que o processo de escolarização de crianças indígenas nos internatos salesianos significou uma ruptura com a educação transmitida pelos pais e pelo grupo étnico na aldeia, na família, ou seja, os contrastes entre os modelos educacionais (o da família e o do internato), ancorados em pressupostos culturais divergentes, veicularam conteúdos e mobilizaram métodos que, no caso do internato, acarretaram desorientação e desconforto para as crianças indígenas.

A partir das proposições de Arendt, enfatizaremos o segundo nível, o da educação da criança indígena, aquele realizado na escola missionária, todavia, tendo sempre presente a importância da educação que ocorre na família, a fim de buscar estabelecer os contrastes entre a educação ministrada nas escolas salesianas e a pedagogia indígena, ambas visando introduzir as crianças indígenas na vida sociocultural, processo que, com outros termos, poderia ser denominado de transmissão cultural.

Para Forquin<sup>61</sup>, a transmissão cultural da escola diz respeito ao próprio conteúdo do processo pedagógico, uma vez que a ação educacional supõe a comunicação e a aquisição de conhecimentos, competências, crenças, hábitos e valores. Para o autor, a reflexão sobre as relações entre a educação e as culturas nasce da ideia, segundo a qual, o que justifica a educação é

---

<sup>60</sup> \_\_\_\_\_. *Op. cit.*, p. 244.

<sup>61</sup> FORQUIN, Jean-Claude. *Escola e cultura: as bases sociais e epistemológicas do conhecimento escolar*, 1993.

a transmissão e a perpetuação da experiência humana considerada como cultura. Assim, para Forquin,

a cultura é o conteúdo substancial da educação, sua fonte e sua justificação última: a educação não é nada fora da cultura e sem ela. Mas, reciprocamente, dir-se-á que é pela e na educação [...] que a cultura se transmite e se perpetua: a educação realiza a cultura como memória viva, reativação incessante e sempre ameaçada, fio precário e promessa necessária da continuidade humana.<sup>62</sup>

A imbricação entre educação e as culturas não negligencia o fato de que, para Forquin<sup>63</sup>, a educação, e em particular a educação escolar, seleciona e reelabora os conteúdos culturais destinados ao ensino das novas gerações fazendo com que a educação não transmita *a* cultura ou *uma* cultura, mas *algo* da cultura, preferencialmente “uma imagem idealizada da cultura que constitui o objeto de uma aprovação social [e] de qualquer modo sua ‘versão autorizada’, sua face legítima”. Afirmar ainda que, além da seleção dos saberes e dos materiais culturais, a escola deve torná-los transmissíveis e assimiláveis, tarefa que exige um trabalho de reorganização ou de “transposição didática”, pois os saberes não são diretamente comunicáveis, mas necessitam de “dispositivos mediadores”, paciência de “aprendizagens metódicas” e a elaboração de “saberes intermediários” que assegurem a aprendizagem educacional.

Consideramos pertinente a esta pesquisa as considerações de Forquin (op. cit.), particularmente quando trata da seleção e da reelaboração dos conteúdos a ser veiculada pela escola e, especialmente, a referência à questão metodológica, ou seja, aos “dispositivos mediadores” da aprendizagem, por nos permitir relacioná-los com as “estratégias” salesianas (aldeamento, segregação social, proibição das línguas nativas, as sanções, etc) utilizadas para a consecução dos objetivos missionários. A partir dessas considerações, buscar-se-á compreender, por um lado, as formas pelas quais a cultura veiculada pela educação escolar salesiana subjugou as culturas indígenas e, por outro, buscar identificar as táticas que as populações indígenas empreenderam para reafirmar suas identidades culturais.

Nesse sentido, entendemos que as relações entre povos indígenas e missionários não são autoexplicativas, mas adquire maior compreensibilidade quando analisadas à luz da conjuntura nacional e internacional, as quais englobam a mobilização da sociedade civil, as decisões políticas e econômicas do Estado, dentre as quais destacamos a Doutrina de Segurança Nacional, introduzida no Brasil durante o pós II Guerra Mundial, a integração nacional e a presença das

---

<sup>62</sup> \_\_\_\_\_. *Op. cit.*, p. 14.

<sup>63</sup> \_\_\_\_\_. *Op. cit.*, p. 16; passim.

Missões Salesianas no Noroeste Amazônico, assim como as implicações para os povos indígenas do Alto Rio Negro, temáticas a serem tratadas no próximo capítulo.

## CAPÍTULO II - A DOCTRINA DE SEGURANÇA NACIONAL, A INTEGRAÇÃO DA AMAZÔNIA E AS MISSÕES SALESIANAS: AS IMPLICAÇÕES PARA OS TUKANO, MAKU, ARUAK E IANOMAMI

### 1. A DOCTRINA DE SEGURANÇA NACIONAL E OS PROJETOS ESTATAIS DE INTEGRAÇÃO PARA O DESENVOLVIMENTO DA AMAZÔNIA

Após a Segunda Guerra Mundial, uma das preocupações do governo brasileiro era a integração da Região Amazônica ao restante do país, por meio da implantação de projetos de ocupação territorial e desenvolvimento econômico, especialmente das áreas fronteiriças, enfeixados no *Plano de Valorização Econômica da Amazônia*, de 1946. A política do governo federal para a Amazônia, desde então, criou as condições para a expansão do capital mediante a oferta de incentivos fiscais para grupos empresariais, a partir da década de 1960. Para a melhor compreensão deste *Plano*, é necessário situá-lo na conjuntura brasileira e mundial.

No plano global, segundo Hobsbawn<sup>64</sup>, a reestruturação do capitalismo e a internacionalização da economia, no período pós II Guerra até os anos 1960, propiciaram o crescimento econômico dos países capitalistas desenvolvidos, embora a riqueza não atingisse a maioria da população do mundo. A expansão da economia capitalista se materializou no aumento da produção de alimentos, no crescimento industrial, na urbanização precária, na revolução tecnológica e, no reverso, deixou rastros de poluição, de degradação ecológica e de desemprego.

Para Hobsbawn, a reestruturação do capitalismo, por um lado, produziu uma “economia mista” onde o Estado passou a ter um papel mais ativo no planejamento e na administração da economia (keynesianismo), em oposição à teoria do livre mercado; por outro, a globalização da economia multiplicou a capacidade produtiva em escala mundial. Assim, sobretudo a partir da década de 1960, começou a surgir uma economia *transnacional* na qual três aspectos ficaram evidentes: a multiplicação das empresas transnacionais (multinacionais), a nova divisão internacional do trabalho (isto é, a fabricação de um mesmo produto envolvendo países diferentes) e o aumento do financiamento *offshore*.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup>HOBSEBAWN, Eric J. A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991, 1995.

<sup>65</sup> A partir dos anos 1960, o termo *offshore* foi utilizado para descrever “a prática de registrar a sede legal da empresa num território fiscal generoso, em geral minúsculo, que permitia aos empresários evitar os impostos e outras restrições existentes em seus próprios países” (HOBSEBAWN.*Op. cit.*, p. 272).

Além destas transformações nos modos de produção capitalista, ocorridas no Pós II Guerra Mundial e estendendo-se até os anos 1960, Dobb<sup>66</sup> afirma que, na conjuntura internacional em geral, ou seja, além dos limites da Europa Ocidental e da América do Norte, o aparecimento do setor socialista mundial e a descolonização da Ásia e da África foram os dois acontecimentos principais desse período. Dobb<sup>67</sup> afirma que a consequência do primeiro acontecimento (o socialismo) “teve o efeito não só de aguçar conflito entre os dois sistemas mundiais, mas também de exercer um impacto apreciável sobre o funcionamento interno dos próprios países capitalistas”, ao passo que a descolonização africana e asiática acarretou “a modificação radical [...] nas relações, tanto políticas quanto econômicas entre elas [as semicolônias ou ex-colônias] e os países capitalistas aos quais se achavam subordinadas antes”.

Grosso modo, e correndo o risco da simplificação demasiada, a reestruturação do capitalismo e a internacionalização da economia foram capitaneadas pelos Estados Unidos mediante o controle econômico exercido pelos empréstimos e ajudas financeiras e influência militar materializada pelos tratados multilaterais. Essa nova política de Estado, utilizada a partir do desfecho do conflito mundial, a qual implicou na remodelação das estratégias geopolíticas e econômicas norte-americanas visando substituir a política do *big stick* em relação aos países periféricos do capital, como o Brasil, pela política da “boa vizinhança”.<sup>68</sup>

A política de defesa brasileira em relação à integridade territorial e à soberania durante a ditadura militar foi concebida e operacionalizada em sintonia com as estratégias políticas dos Estados Unidos, a saber, de defesa continental e segurança hemisférica no contexto bipolar da Guerra Fria. As estratégias americanas foram adotadas no Brasil pela Escola Superior de Guerra (ESG), sob o nome de Doutrina de Segurança Nacional. O General Golbery do Couto e Silva, um dos ideólogos da ESG, concebia a segurança nacional como “o grau relativo de garantia que o Estado proporcionaria à coletividade nacional, para a consecução e salvaguarda de seus objetivos, a despeito dos antagonismos internos ou externos, existentes ou presumíveis”.<sup>69</sup>

Dentre os “objetivos nacionais” a serem atingidos pela ditadura militar, estavam a promoção do desenvolvimento e o combate ao comunismo. Segundo Couto e Silva, os objetivos da Doutrina de Segurança Nacional deveriam consistir em

---

<sup>66</sup> DOBB, Maurice. A evolução do capitalismo, 1974.

<sup>67</sup> \_\_\_\_\_. *Op. cit.*, p. 478; 471.

<sup>68</sup> ARAPIRACA, José de Oliveira. A USAID e a educação: um estudo a partir de uma abordagem crítica da teoria do capital humano, 1982.

<sup>69</sup> COUTO E SILVA, Golbery do. Geopolítica do Brasil, 1976, p. 155.

combater o subdesenvolvimento nas áreas nacionais retardadas e no restante do continente, cooperar na imunização também dos jovens países africanos à infecção fatal do comunismo, estar vigilante e atento a qualquer progressão soviética na direção dessa África atlântica onde se situa a fronteira avançada e decisiva da própria segurança nacional, colaborar por todos os meios em mantê-la totalmente livre do domínio comunista.<sup>70</sup>

Ou seja, o reverso da “imunização contra a infecção fatal do comunismo” implicava em assegurar que o Brasil, no âmbito da Guerra Fria e da Doutrina da Segurança Global, cooperaria com a defesa continental e a segurança hemisférica e, portanto, continuaria na dependência dos países capitalistas, particularmente dos Estados Unidos da América.

Para Lapa, o dirigismo elitista e a cordialidade brasileira são os princípios que subjazem a Doutrina de Segurança Nacional, uma vez que, para os militares, “dado ser sempre cordial o caráter nacional do brasileiro, será possível postular a conciliação proposta de cima para baixo e, assim, redirecionar o processo histórico sem tirá-lo fundamentalmente do seu rumo. Dessa maneira, são resolvidos, sem luta de classes, o conflito e a continuidade em nossa história”<sup>71</sup>. Com o acirramento da repressão militar à sociedade civil, o conceito de defesa nacional, mais ligado ao além-fronteiras, foi substituído pelo de segurança nacional, isto é, direcionado contra os grupos que se opunham à ditadura militar.

Além da reversão da ênfase na soberania do território brasileiro para a preocupação com o controle social, segundo Miyamoto<sup>72</sup>, verifica-se um deslocamento das ações governamentais na área da defesa e segurança brasileiras na década de 1980. No período anterior, essas ações estavam concentradas na região Sul, mas com o início da redemocratização do país, o interesse se voltou para as regiões Norte e Oeste, a fim de dar respostas à comunidade nacional e internacional sobre assuntos relacionados à exploração ilegal de minérios, ao tráfico de narcóticos, à atuação de grupos guerrilheiros nas áreas fronteiriças, à neutralização de regimes hostis em países limítrofes (Suriname), ao potencial conflito entre Venezuela e a Guiana Inglesa, à proposta de criação de territórios amazônicos autônomos (Estado Yanomami) e, dessa forma, reduzir as críticas internacionais sobre o governo brasileiro, especialmente de nações europeias que começavam a insistir na ideia da *soberania compartilhada* Amazônia.

---

<sup>70</sup> \_\_\_\_\_. *Op. cit.*, p. 137.

<sup>71</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. *História e historiografia: Brasil pós-64*, 1985, p. 27.

<sup>72</sup> MIYAMOTO, Shiguenoli. *A política de defesa brasileira e a segurança nacional*, 2000.

Esse deslocamento do Sul para o Norte/Oeste se deu em razão do Tratado de Cooperação Amazônica - firmado pelo Brasil com mais sete países da região, em julho de 1978 – não ter conseguido dar respostas satisfatórias à segurança territorial das fronteiras, o que ensejou a concepção e implantação do projeto “Desenvolvimento e segurança na região ao norte dos rios Solimões e Amazonas – Calha Norte”.

Foto 1: 1º Pelotão Especial de Fronteiras – Distrito de Iauareté



Fonte: O autor – julho/2010

O Projeto Calha Norte (PCN) foi instalado na região do Rio Negro na segunda metade dos anos 1980. Segundo Oliveira Filho, o PCN foi concebido como um projeto sigiloso, desprovido de estrutura rígida e sistemática de um plano e de um grupo ou unidade que atuasse de modo permanente na sua elaboração ou execução. Outra característica do PCN era seu caráter de impacto na ocupação territorial das fronteiras e no controle das populações nativas. O PCN priorizava o aumento da presença militar, o incremento das relações internacionais bilaterais, a

demarcação das fronteiras, ou seja, se distinguia por ações geopolíticas, porém não contemplava um “planejamento econômico e ações voltadas para o desenvolvimento da Amazônia”.<sup>73</sup>

A política de defesa brasileira, cujos objetivos eram a segurança nacional e o controle social das populações localizadas em áreas fronteiriças, foi viabilizada pelos projetos de ocupação territorial e desenvolvimento econômico da Amazônia, nos anos 1970, e pela presença maciça do Exército na região, a partir dos anos 1980.

Consoante com os princípios da Doutrina de Segurança Nacional e as diretrizes nacionais de política econômica do capitalismo dependente, a estratégia geopolítica dos militares consistiu em integrar a Amazônia ao restante do país por meio da implantação de projetos de ocupação territorial, controle social e de desenvolvimento econômico regional.

A integração da Amazônia ao Brasil era uma meta prevista já na Constituição Brasileira de 1946, a qual consignou um dispositivo que obrigava a União a aplicar na Amazônia a quantia igual ou superior a 3% de sua renda tributária, a qual seria destinada ao *Plano de Valorização Econômica da Amazônia*, pelo menos, por vinte anos consecutivos (art. 199).

O governo Vargas (1951-1954), através da Lei n.1.806/1953, de 06/01/1953, criou o *Fundo de Valorização Econômica da Amazônia* e definiu os objetivos do *Plano*, dentre os quais constavam o desenvolvimento da produção agrícola, extrativa e animal; a recuperação e aproveitamento de áreas inundáveis; a exploração mineral; a industrialização de matérias-primas nativas; o plano de transporte e de comunicação; a política energética e demográfica; o crédito bancário; a divulgação econômica e comercial.

Para o gerenciamento do *Plano*, foi criada a *Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia* (SPVEA) com as funções de elaboração, controle e revisão das metas governamentais. A partir do golpe de Estado, em 1964, e a instauração da ditadura militar, os objetivos econômicos dos projetos de ocupação territorial e desenvolvimento econômico da Amazônia foram reformulados e a estes foram acrescentados as metas de natureza geopolítica, visando o controle social e integração nacional. Por esse motivo, os objetivos do *Plano* de 1953, tais como a recuperação e aproveitamento de áreas inundáveis, a exploração mineral e as áreas de transporte e de comunicação foram consideradas, em parte, inviáveis.

O novo *Plano* de 1966, tendo em vista a autosustentação da população amazônica, pretendia dar maior racionalidade na exploração dos recursos regionais através de atividades

---

<sup>73</sup> OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org). Projeto Calha Norte: militares, índios e fronteiras, 1990, p. 24.

econômicas mais rentáveis (agricultura, pecuária, piscicultura) e incentivar a criação de pólos de desenvolvimento regional. No aspecto social, no lugar do assistencialismo proposto pelo governo de Getúlio Vargas, em 1953, o novo *Plano* enfatizava o desenvolvimento auto-sustentado da economia regional e o bem-estar social, atrelados à economia nacional. Do ponto de vista geopolítico, outra diferença entre os objetivos do *Plano* de 1953 e o de 1966 era que este se adequava à Doutrina de Segurança Nacional e, portanto, enfatizava a fixação e a contenção da população nas zonas fronteiriças.<sup>74</sup>

Todavia, as modificações mais relevantes no *Plano* de 1966 não foram no âmbito dos objetivos, e sim na forma como o Estado passou a conceber a sua participação no desenvolvimento da Amazônia. Segundo Cardoso & Muller,

No segundo Plano [1966], está claramente evidenciada a posição privilegiada que é dada ao capital privado, nacional ou estrangeiro. Enquanto o Plano de 1953 propõe uma associação entre o capital estatal e o privado (sem sequer mencionar o capital estrangeiro), em 1966 vemos que o Estado pretende, fundamentalmente, preparar o terreno para o estabelecimento do capital privado, restringindo-se aos investimentos de infra-estrutura, pesquisa e planejamento, que requerem um montante de capital bem maior e com retorno a prazos mais longos.<sup>75</sup>

A definição de políticas específicas e de sua instrumentação ficou a cargo de órgãos como a Superintendência de Desenvolvimento de Amazônia (SUDAM) e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). A SUDAM, criada em 1966, substituiu a SPVEA e tinha como função elaborar, executar e coordenar a ação federal na Amazônia com o custeio de recursos provenientes de empréstimos, dos incentivos fiscais ao capital privado, da União, dos Estados, dos territórios e dos municípios amazônicos. Ao INCRA, criado em 1970, competia a formulação de políticas fundiárias através de projetos de colonização dirigida.

A política governamental para a Amazônia colocada em prática pelo governo militar, através da SUDAM, criou as condições para a expansão do capital privado para a Região Norte mediante a oferta de incentivos fiscais e financeiros para investidores privados, nacionais ou estrangeiros, nos setores rodoviário, agrícola, pecuário, industrial e de mineração, denominados de “frentes de expansão” ou “frentes pioneiras”.

Seguindo a lógica da geopolítica da ditadura militar, os projetos governamentais para a Amazônia, na década de 1960, foram enfeixados na “Operação Amazônia”, deflagrada em 1966,

---

<sup>74</sup>CARDOSO, Fernando Henrique; MULLER, Geraldo. Amazônia: expansão do capitalismo, 1977.

<sup>75</sup>\_\_\_\_\_. *Op. cit.*, p. 114.

a fim de preencher o suposto “vazio demográfico” que, para os militares, despertava, por um lado, a cobiça internacional sobre a Região Amazônica e, por outro, tornava cenário propício para a eclosão de movimentos guerrilheiros como as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia/FARCS.

Inversamente à propaganda do governo militar, segundo a qual “a meta é o homem”, a Amazônia, sob a ótica da Doutrina de Segurança Nacional (“integrar para não entregar”), era vista apenas como uma região dotada de riquezas minerais, hídricas e extrativistas a serem exploradas e, portanto, passou a ser ocupada sem a preocupação com as populações autóctones. Para tanto, o governo federal desencadeou uma série de ações com dupla finalidade: povoar e desenvolver economicamente a Amazônia.

A expansão do capitalismo para a Região Amazônica, para além das consequências de ordem sociocultural, despertou a cobiça e a expropriação das terras indígenas pelos grupos empresariais e provocou a desorganização social, política, econômica e cultural das sociedades indígenas atingidas em seus territórios pelos projetos governamentais. Para Loebens:

A partir de 1960-1970, depois da fase áurea do extrativismo da borracha na Amazônia, que vitimou milhares de índios e também nordestinos mantidos na situação de semi-escravidão, os massacres contra os povos indígenas voltariam a se repetir com as políticas de desenvolvimento e integração da Amazônia que começaram a rasgar a floresta com a abertura de estradas... Povos indígenas como os Waimiri-Atroari, Ianomâmi, Arara, Parakanã, Cinta-Larga, Nambikwara, entre muitos outros, foram duramente atingidos, inclusive por expedições de extermínio com participação do poder público.<sup>76</sup>

Para Ianni<sup>77</sup>, o modelo de desenvolvimento econômico capitalista, fundado no capital monopolista extensivo para a Amazônia, tornou o poder estatal conivente com os grupos empresariais na expropriação das terras indígenas, sob a alegação de que a forma religiosa e mística como o índio se relaciona com a terra são incompatíveis com o empreendimento econômico capitalista. A atuação da FUNAI na defesa e garantia dos direitos indígenas não se antecipava às tensões, atritos e choques provocados entre as sociedades indígenas e as frentes de expansão econômica, mas agia de modo retardatário quando os fatos já estavam consumados, no sentido de assimilar os índios convencendo-os a não se tornarem obstáculos ao “progresso” e à “modernização” trazidos pelo capital privado.

---

<sup>76</sup> LOEBENS, Francisco Guenter. Conquistas e desafios dos povos indígenas na Amazônia. In: MATA, Possidônio C. Raimundo; TADA, Cecília (orgs.). Amazônia, desafios e perspectivas para a missão, 2005, p. 154.

<sup>77</sup> IANNI, Octavio. Ditadura e agricultura. O desenvolvimento do capitalismo na Amazônia: 1964-1978, 1979.

Neste sentido, ainda segundo Ianni, “a realidade é que a expropriação das terras indígenas implica sempre uma expropriação mais global, envolvendo a força de trabalho, o produto do trabalho, a cultura e o próprio conjunto de modo de vida indígena” uma vez que “os empreendimentos privados e estatais, reciprocamente articulados, em termos econômicos e políticos, representam um poderoso e agressivo movimento que alcança, envolve, submete, absorve, transfigura ou suprime o modo de vida indígena, em sua terra, trabalho e cultura”.<sup>78</sup>

No plano internacional, ainda durante a década de 1960, o crescimento econômico do capitalismo mundial apresentou sinais de desgaste, fenômeno que se tornou visível no desabamento do sistema monetário com base no dólar-ouro, bancado pelos Estados Unidos. Segundo Hobsbawn<sup>79</sup>, houve diminuição na produtividade da mão-de-obra em vários países, sinal de que o reservatório de trabalhadores da migração interna europeia, que alimentara o *boom* industrial, estava se exaurindo.

A expansão econômica no início da década de 1970, acelerada por fatores como a inflação crescente, a explosão salarial, o colapso dos acordos financeiros de Bretton Woods, em 1971, o *boom* de produtos de 1972-3, a crise da OPEP e o déficit americano, tornou-se febril e, após 1973, estendendo-se até os anos 1990, desandou para a instabilidade e a crise, período que Hobsbawn denominou de “Décadas de Crise”. Excetuando-se os “países em recente industrialização” (a China, por exemplo), as décadas de 1970-80 foram de severa depressão econômica e, conseqüentemente, de pobreza e miséria, seja em “economias de mercado desenvolvidas” quanto em países periféricos como o Brasil.

O clima de insegurança econômica mundial contribuiu para que ocorresse colapso de padrões políticos tradicionais como o keynesianismo e, inversamente, ocorresse a assunção dos defensores do livre mercado que, após o *crash* de 1973, dominaram as políticas de governo a partir da década de 1980. As conseqüências deletérias das Décadas de Crise podem ser verificadas no mundo trabalho e no desemprego estrutural, pois a tendência geral da industrialização foi substituir a capacidade humana pela capacidade das máquinas, empurrando as pessoas para fora dos empregos e para dentro da economia “informal”.

Além disso, tensões sociais penetraram as até então estáveis estruturas políticas nos países capitalistas democráticos. E, segundo Hobsbawn, “as novas forças políticas que mostraram o

---

<sup>78</sup> \_\_\_\_\_. *Op. cit.*, p. 186-196 passim.

<sup>79</sup> HOBBSAWN. *Op. cit.*

maior potencial de crescimento foram as que combinavam demagogia populista, liderança pessoal altamente visível e hostilidade a estrangeiros”.<sup>80</sup>

Diante do quadro de incerteza econômica mundial, quase todos os países do Terceiro Mundo mergulharam profundamente em dívidas, situação que era acompanhada de perto pela estagnação do crescimento dos bens reais ou potenciais dos Estados pobres, tornando manifesta a constatação de que o principal efeito das “Décadas de Crise” foi a ampliação do fosso entre países ricos e pobres. Em conclusão, segundo Hobsbawn, “quando a economia transnacional estabeleceu seu domínio sobre o mundo, solapou uma grande instituição, até 1945 praticamente universal: o Estado-nação territorial, pois um Estado assim já não poderia controlar mais que uma parte cada vez menor de seus assuntos”.<sup>81</sup>

O crescimento da inflação e a estagnação do crescimento em nível mundial obrigaram o governo federal a se voltar para a exploração dos recursos naturais da região amazônica visando o aumento das exportações. Dentre as medidas para a recuperação da economia, o Estado implantou o Programa de Integração Nacional (PIN-1970) tendo, posteriormente, se apoiado no I e no II Plano Nacional de Desenvolvimento (PND I – 1972/1974 e PND II - 1975/1979) e, subsidiariamente, no I e no II Planos de Desenvolvimento da Amazônia (PDA) buscando, no decorrer da década de 1970, a integração de todas as regiões do país.

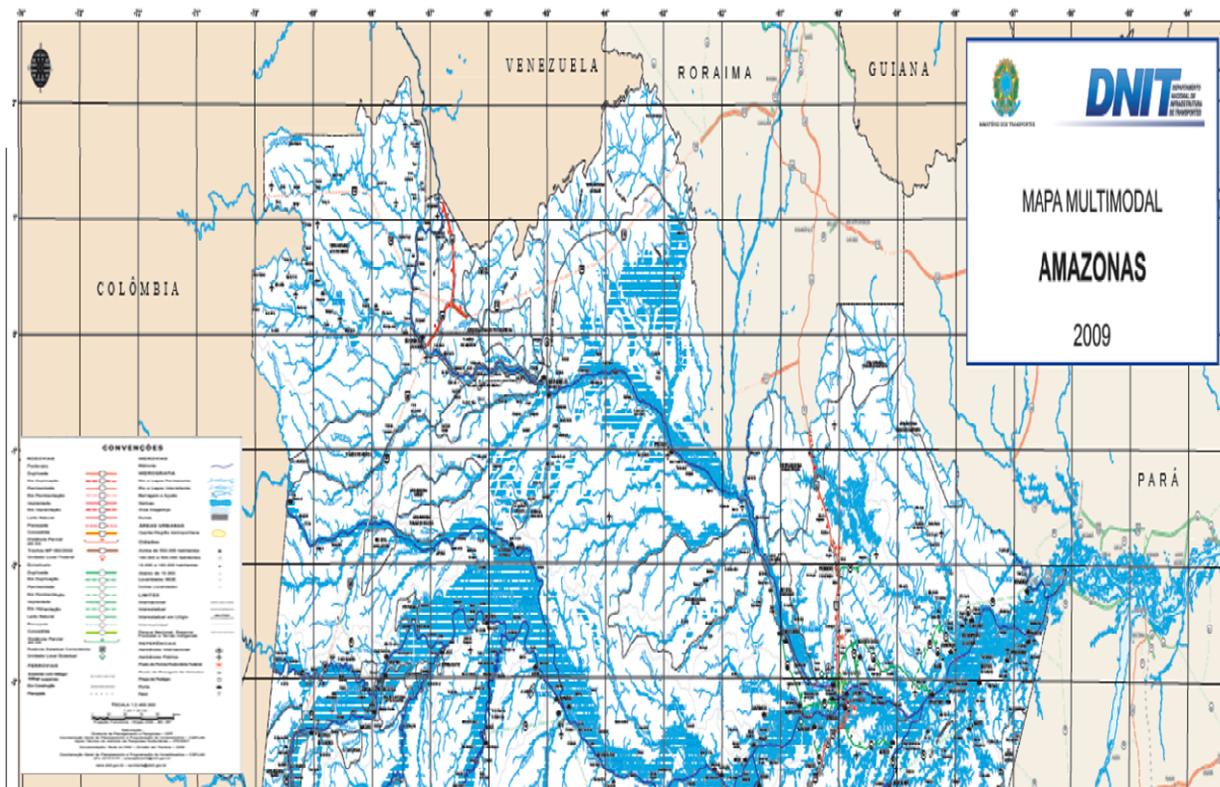
Dentre os projetos de ocupação territorial e desenvolvimento econômico da Região Amazônica, previstos nos PDAs, constava a abertura de rodovias na floresta amazônica. A política rodoviária do governo militar para a Amazônia baseou-se na conexão entre as áreas de fronteira e os núcleos povoados, os chamados pólos de desenvolvimento regional. Após a construção da Belém-Brasília (concluída em 1960) e da Cuiabá - Porto Velho (inaugurada em 1961), no governo Juscelino Kubitschek, a partir de 1964 destacam-se a construção da Transamazônica, Cuiabá-Santarém, a Perimetral Norte e a Manaus-Caracaráí (BR 174).

---

<sup>80</sup> \_\_\_\_\_. *Op. cit.*, p. 407.

<sup>81</sup> \_\_\_\_\_. *Op. cit.*, p. 413.

## Mapa 1: Transporte rodoviário do Estado do Amazonas



Fonte: Ministério dos Transportes – <http://www.transportes.org.br>

Em relação ao nosso objeto de estudo, o traçado da Perimetral Norte cortava o município de São Gabriel da Cachoeira no Noroeste Amazônico. A partir de 1974, foi iniciada a abertura de um trajeto desta rodovia partindo de São Gabriel da Cachoeira até a localidade de Cucuí na fronteira com a Venezuela, traçado que cruzaria com a Rodovia Manaus-Caracarái (BR-174); outro trecho ligaria São Felipe (povoado localizado no rio Içana, à montante de São Gabriel) à fronteira com a Colômbia, ponto final da Perimetral Norte (BR-120).

Para a realização deste empreendimento governamental, as empresas Queiroz Galvão, a EIT (Empresa Industrial Técnica) e o I BEC (Batalhão de Engenharia de Construção) se instalaram em São Gabriel com centenas de trabalhadores (“peões”) e soldados provenientes de outras regiões brasileiras, especialmente do Nordeste. A afluência de trabalhadores das estradas e soldados, estes, em sua maioria, “recrutas”, mais os indígenas atraídos para a sede do município de São Gabriel da Cachoeira em busca de oportunidade de emprego, provocaram um brusco crescimento demográfico e uma composição populacional multiétnica (brancos, caboclos e

índios), ocasionando o surgimento de demandas sociais as quais não encontravam contrapartida junto ao executivo municipal em razão da inércia política, da carência de serviços públicos e de infra-estrutura urbana.<sup>82</sup>

O afluxo de famílias indígenas inteiras para a sede do município de São Gabriel em busca de emprego, provenientes do Alto e do Baixo Rio Negro, associada a não absorção da mão-de-obra indígena masculina por parte das empreiteiras, criou uma massa de desempregados que passaram a perambular pela cidade e pelas cercanias sem ocupação remunerada que garantisse o sustento das famílias, cujas consequências foi a favelização de significativos setores das populações indígenas em seu próprio habitat.

. Por esse motivo, logo surgiram ascríticas, as reivindicações e as pressões sociais junto as instituições governamentais como a Prefeitura Municipal e a Ajudância do Rio Negro/Funai para oferecerem soluções para os problemas que afetavam significativa parcela da população indígena.<sup>83</sup>

A Funai, por sua vez, se eximia da responsabilidade de contribuir para o equacionamento dos problemas sociais locais, preferindo ignorar a realidade e ancorar-se no argumento de que o ideal era que a migração não houvesse ocorrido. Alegava que o princípio que orientava as ações do órgão indigenista era o de evitar o deslocamento dos povos indígenas para os centros urbanos e, por esse motivo, descartava a possibilidade de assumir a criação de uma cooperativa indígena em São Gabriel da Cachoeira, em parceria com a Prefeitura Municipal que se dispôs a oferecer o terreno, pois esta iniciativa, segundo a Delegacia Regional de Manaus, funcionaria como “chamariz” para novo contingente populacional indígena abandonar suas terras.

Ao contrário, propunha “fixar o homem a terra e a mulher ao lar indígena” por meio da implantação de projetos mais conformes à realidade indígena. Esta suposta diretriz da política indigenista seria plausível não fosse a flagrante contradição entre o discurso e a prática governamental, pois além de não criar políticas de atendimento às populações indígenas em seus próprios locais de origem, motivos de natureza política levaram o governo brasileiro a extinguir a maioria dos postos indígenas do Alto Rio Negro na década de 1950.<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup>SANTOS. *Op. cit.*

<sup>83</sup>FUNAI. Encaminhamento n. 033/1ª Delegacia Regional/1979. Manaus, 06/12/1979.

<sup>84</sup>FUNAI. Parecer de Giuseppe Cravero ao Delegado da 1ª Delegacia Regional sobre “índigenas em São Gabriel da Cachoeira”, Manaus, 02/12/1979.

A partir de 1976, as empresas construtoras privadas se retiraram de São Gabriel da Cachoeira e a maior parte da Perimetral Norte foi engolida pela floresta. Além da mudança na paisagem urbana e da incipiente ampliação de bens e serviços oferecidos pelo comércio e pelas instituições públicas que davam suporte às “frentes de expansão”, a presença de indivíduos de fora da região acarretou problemas sociais às populações indígenas como a prostituição favorecida pela abertura de cabarés com meretrizes vindas da cidade de Manaus, o desemprego, em virtude da dificuldade do indígena em competir com o branco no mercado de trabalho, o aumento do custo de vida, o desabastecimento de gêneros alimentícios, o crescimento da violência (especialmente contra as mulheres que eram vítimas de estupros) e as uniões interétnicas.

Em decorrência da abertura de rodovias, foram lançados vários projetos de *colonização dirigida*, dentre os quais o Programa de Redistribuição de Terras e de Estímulo à Agroindústria do Norte e Nordeste - PROTERRA (1971); o Programa de Pólos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia – POLAMAZÔNIA (1974); o Programa de Incentivo à Produção da Borracha Natural – PROBOR I (1972); o Programa de Desenvolvimento Integrado do Noroeste do Brasil – POLONOROESTE (1982).

Estes programas visavam, por um lado, à ocupação do suposto “vazio demográfico” da Amazônia mediante o assentamento de famílias em agrovilas e, por outro, foram adotadas pelos governos militares com o objetivo de diminuir as tensões sociais provocadas pelo “excedente demográfico” no Nordeste e, ao mesmo, tempo reduzir as reivindicações da classe trabalhadora pela reforma agrária no país. O incentivo à migração e o aproveitamento da mão-de-obra nordestina, e sua posterior fixação ao longo das rodovias amazônicas, eram, para o governo militar, a solução para os problemas dos “homens sem terra do Nordeste”, assim como para a região das “terras sem homens da Amazônia”.

Todavia, além da migração patrocinada pelo governo brasileiro, havia a migração espontânea ou “não oficial” que também contribuiu para o crescimento demográfico da região<sup>85</sup>. Essas “frentes de expansão” se constituíram na retomada das grandes ondas migratórias para a Amazônia nas décadas de 1960/80.<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> GARFIELD, Seth. A luta indígena no coração do Brasil. Política indigenista, a Marcha para o Oeste e os índios Xavante (1937-1988), 2011.

<sup>86</sup> A migração para a Amazônia não era fato novo, mas remontava o período do ciclo da borracha a partir da segunda metade do século XIX (CUNHA, 1999). A migração para a Amazônia, especialmente de nordestinos, para a extração

As péssimas condições de vida e de trabalho, decorrentes da implantação destes projetos, negavam a ideologia e a propaganda governamental expressas no lema “a meta é o homem”. Segundo Cardoso & Muller,

a política de incentivos fiscais não apenas o robustecimento da iniciativa privada na Amazônia, mas também atuou como uma medida ativadora da acumulação financeira no sul do país [...] Por caminhos transversos, a ideologia integradora e cheia de compaixão pelo nordestino e pela redenção do homem amazonense acabou, como no passado, dinamizando mecanismos que, longe de atender os objetivos sociais da colonização, preencheram a necessidade de expansão econômica. Estado e grande empresa, atuando a níveis diversos, terminaram por encontrar-se na senda batida da acumulação rápida através da espoliação dos trabalhadores.<sup>87</sup>

A reforma da economia brasileira, além da abertura de rodovias e implantação de projetos de “colonização dirigida”, incluiu a transformação do Banco de Crédito da Amazônia em Banco da Amazônia S.A (BASA), a substituição da SPVEA pela Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), ambas ocorridas em 1966, e como terceiro vetor do tripé, a criação da Zona Franca de Manaus (ZFM), em 1967. Todas essas medidas governamentais, no âmbito da “Operação Amazônia”, visavam à inserção da Região Amazônica no capitalismo mundial. Essas ações do poder ditatorial estavam inseridas no contexto da reestruturação do capitalismo e da globalização da economia de que trata Hobsbawm (*Op. cit.*).

Os autores que estudam a Zona Franca de Manaus, tais como Salazar<sup>88</sup>, Silva<sup>89</sup>, Oliveira<sup>90</sup> e Mourão<sup>91</sup> convergem para o argumento segundo o qual a criação da Zona Franca de Manaus é um ato (geo)político e econômico cujo motivo de implantação, repercussões e consequências extrapolam o nível local para articularem-se com o nacional e o global: as medidas governamentais adotadas pelo poder estatal para a ocupação territorial das fronteiras, o controle social e a dinamização da economia regional (o local) constituíram um desdobramento da ideologia militarista da integração da Região Norte à reestruturação produtiva da economia brasileira (o nacional); esta, por sua vez, só seria compreensível se associada, na condição de

---

da borracha durante a Segunda Guerra Mundial – chamada de “Batalha da Borracha” onde os seringueiros eram os “Soldados da borracha” - é analisada por Secreto (2007).

<sup>87</sup> CARDOSO & MULLER. *Op. cit.*, p. 166; 201-202.

<sup>88</sup> SALAZAR, João Pinheiro. O novo proletariado industrial de Manaus e as transformações sociais possíveis: estudo de um grupo de operários, 1992.

<sup>89</sup> SILVA, Marilene Corrêa da. Os fundamentos explicativos e compreensivos da Amazônia na era da globalização. In: \_\_\_\_\_; FREITAS, Marcílio de. Estudos da Amazônia contemporânea: dimensões da globalização, 2000.

<sup>90</sup> OLIVEIRA, Selma Suely Baçal de. Reestruturação produtiva e qualificação profissional na Zona Franca de Manaus, 2000.

<sup>91</sup> MOURÃO, Arminda Rachel Botelho. A fábrica como espaço educativo, 2006.

dependente ou periférica, aos movimentos da globalização da economia e da reestruturação dos modos de produção do capitalismo mundial (o global).

Silva expressa magistralmente como o local, o nacional e o global convergiram para a implantação da Zona Franca de Manaus:

Embora as interpretações da Zona Franca de Manaus possam incluir a geopolítica do militarismo brasileiro e/ou as soluções de Estado autoritário para a Amazônia, estão muito além dessas particularidades; o fato de as zonas francas estarem previstas como modelos prováveis, numa determinada ordem de conjuntura mundial, as insere num dinamismo mais complexo de articulações.<sup>92</sup>

Essas “articulações”, como vimos, dizem respeito à reestruturação do capitalismo e à internacionalização da economia, arcabouço no qual se enquadrou a política do Estado autoritário e o modelo de desenvolvimento regional da Amazônia que, segundo Ianni<sup>93</sup>, implicaram na subordinação do campo à cidade, da agricultura à indústria, como o exemplo da ZFM pode ilustrar.

A referência à ZFM, enquanto projeto de desenvolvimento regional, não é fortuita, pois as modificações produzidas pela implantação desta área de livre comércio sediada em Manaus foram de natureza diversa, dentre as quais Silva destaca a “transformação das atividades de subsistência em agroindústria, intensificação do extrativismo mineral e madeireiro, criação de infra-estrutura de transportes e comunicações”<sup>94</sup>, bem como a migração de populações de outras regiões do Brasil, especialmente do Nordeste, para a Amazônia. Além da exploração efetuada pelo capital sobre a mão-de-obra dos trabalhadores contratados pelas empresas<sup>95</sup>, sob as mais diversas formas, as transformações ocorridas no cenário regional atingiram, indistintamente, todos os setores da sociedade amazônica, acarretando consequências de toda ordem para a população, e no caso específico desta pesquisa, para as populações indígenas, como veremos adiante.

O investimento em projetos desenvolvimentistas, diferentemente da tese do “esquecimento da região” por parte do Estado brasileiro e do capitalismo mundial, é a prova de que, segundo Silva,

a Amazônia sempre esteve na *lembrança* dos atores sociais, sejam estes representados pelas forças de processos ou por indivíduos privilegiados; o fato de que a região

---

<sup>92</sup>SILVA. *Op. cit.*, p. 30.

<sup>93</sup>IANNI. *Op. cit.*

<sup>94</sup>SILVA. *Op. cit.*, p. 6.

<sup>95</sup>SALAZAR. *Op. cit.*; OLIVEIRA. *Op. cit.*; MOURÃO. *Op. cit.*

continua a despertar preocupação quanto ao seu desenvolvimento deve-se mais à intensidade dos impactos de suas formas de ocupação do que ao esquecimento propriamente dito.<sup>96</sup>

As consequências sociais das “formas de ocupação” da Amazônia intensificaram a migração populacional de outras regiões do país e do interior do Estado do Amazonas para Manaus desencadeando, por um lado, o êxodo rural e, por outro, o inchaço demográfico da capital amazonense com bem expressou o escritor Márcio Souza: “com o advento da Zona Franca, a cidade vazou para todos os lados”<sup>97</sup>. Um enorme contingente de pessoas foi atraído para a cidade na expectativa de melhores condições de vida, mas o que se verificou foi o agravamento da pobreza e da miséria, pois esta migração não foi acompanhada de políticas públicas de atendimento adequado aos novos habitantes da capital.

Com o incremento da migração externa e interna, o crescimento urbano de Manaus se deu, sobretudo, a partir de ocupações de terras na periferia da cidade, áreas que, posteriormente, se transformaram em bairros carentes do serviço público e de infraestrutura adequada para atender as demandas sociais por emprego, transporte, saúde, educação, saneamento, habitação etc. Para além dos benefícios trazidos pela implantação de uma área de livre comércio no Amazonas, tais como os citados por Ianni<sup>98</sup>, vale dizer, a dinamização e a diversificação das atividades produtivas, o desenvolvimento do sistema creditício e a ampliação da administração pública federal na Região, Salazar enfatiza a situação paradoxal deste “modelo de desenvolvimento”, uma vez que as supostas vantagens da ZFM não beneficiaram

... a maior parte da população. A organização da produção e a distribuição da riqueza se faz de modo que apenas uns poucos desfrutam seus benefícios e os contornos mais visíveis dessa situação apontam claramente para o acirramento do contraste entre a riqueza e a miséria.<sup>99</sup>

A implantação dos projetos governamentais de ocupação e desenvolvimento econômico da Amazônia, ao longo dos anos 1960-70, provocou profundos desequilíbrios em todos os níveis da sociedade amazônica. Para Ianni,

[...] desenvolveu-se e agravou-se a luta pela terra, luta essa que envolve, entre outros elementos: o poder público (federal, estadual, territorial e municipal); grandes e médias empresas agropecuárias e de mineração; posseiros ou antigos sitiantes e grupos indígenas. [...] recolocou-se a secular problemática indígena, seja quanto à defesa da sua cultura e terra, seja no que se refere à sua proletarianização da sua mão-de-obra. [...]

---

<sup>96</sup>SILVA. *Op. cit.*, p. 1-2.

<sup>97</sup>SOUZA, Márcio. *A expressão amazonense: do colonialismo ao neocolonialismo*, 1977.

<sup>98</sup>IANNI. *Op. cit.*

<sup>99</sup>SALAZAR. *Op. cit.*, p. 125-26.

criaram-se núcleos coloniais, com a finalidade de constituir reserva de mão-de-obra para empreendimentos públicos e privados. [...] reformulou-se amplamente a significação geopolítica da região amazônica, tanto ao que diz respeito aos problemas da “defesa nacional”, como no que se refere aos problemas da “segurança interna”.<sup>100</sup>

A expansão da frente econômica (agrícola, extrativa, agropecuária, mineral) para a Amazônia acarretou danos irreparáveis às populações amazônicas, particularmente, aos povos indígenas como doenças, expropriação de terras, exploração da mão de obra, aniquilamento cultural, enfim, sofrimento e morte. As transformações econômicas, administrativas, políticas e sociais não dizem respeito apenas às condições de vida das populações amazônicas, pois, segundo Mourão, a incorporação da Amazônia à dinâmica do capitalismo mundial, por meio da ZFM, modifica, inclusive, o modo como o homem amazônico passa a ver e a encarar o mundo e, conseqüentemente, a sua subjetividade:

o homem amazônico que no interior vivenciava um espaço e um tempo próprio, em contato direto com a natureza, vivendo de um trabalho rudimentar, ao migrar para a capital e ingressar como operário nas fábricas do distrito industrial, enfrenta uma realidade completamente diferente. Neste sentido confronta-se com o seu cotidiano com uma nova realidade, que vai forjar sua postura como operário nas grandes fábricas multinacionais.<sup>101</sup>

O abandono do estilo de vida no interior e a imersão no contexto urbano determinaram as modalidades de construção e reconstrução das novas condições de vida decorrentes da migração. O fluxo migratório campo-cidade provocado pela ZFM, do qual falamos, incluiu segmentos significativos de populações indígenas que abandonaram seus locais de origem para se instalarem em áreas periféricas da cidade de Manaus. A migração indígena para a cidade, na segunda metade do século XX, será tratada, embora sucintamente, com o objetivo de estabelecer as conexões desta com as ações missionárias salesianas.

Em relação à presença indígena em realidades urbanas, a pesquisa de Bernal busca desvendar a situação dos índios que migraram do Alto Rio Negro e do Rio Solimões para Manaus, bem como analisar as dinâmicas de reconstrução<sup>102</sup> da identidade étnica na cidade e as formas sociais que esse processo gera. Segundo o autor, dentre os motivos admitidos pelos índios para o deslocamento do interior para a cidade estava a busca de ensino de qualidade para

---

<sup>100</sup> IANNI. *Op. cit.*, p. 61.

<sup>101</sup> MOURÃO. *Op. cit.*, p. 132.

<sup>102</sup> O autor utiliza o conceito “reconformação” da identidade, ao invés de “re-estruturação”, “re-composição”, “reorganização”, “reconstituição”, “redefinição” e explica os motivos (BERNAL, 2009, p. 22).

os filhos, a procura de trabalho mais rentável para o sustento da família e o aproveitamento das facilidades inexistentes no interior (locomoção, uso do dinheiro, aquisição de produtos). Referindo-se às motivações que não são explicitamente reconhecidas pelos índios como determinantes para a migração, Bernal afirma que

Entre as mais importantes encontram-se a facilidade para acessar espaços lúdicos e recreativos, particularmente os jogos de azar, assim como a grande disponibilidade e facilidade para adquirir e consumir álcool e desejo de se liberar de um rigoroso controle social próprio das pequenas comunidades isoladas e fechadas sobre si. Em segundo lugar, é necessário reconhecer também a importância de um macrofator que nem sempre é consciente, mas nem por isso ausente da realidade social: os problemas ligados à demarcação da terra [indígena].<sup>103</sup>

Em relação às formas de constituição de identidades indígenas em Manaus, Bernal afirma que a construção da identidade social é caracterizada por uma “dinâmica bilateral”, ou seja, a afirmação da identidade é marcada por um conjunto de fatores étnicos e por componentes externos à cultura autóctone.

Nesse processo, determinados componentes étnicos como a língua e os papéis de gênero são dissolvidos no meio de outras identidades na cidade - o autor denomina esta diluição cultural de “fator étnico urbanizado” na qual a identidade indígena é ressignificada na cidade. Por outro lado, os bens da sociedade ocidental (o dinheiro, por exemplo) e valores, tais como as relações políticas interinstitucionais, as alianças sociais, particularmente o casamento, adquirem novos significados a partir da perspectiva étnica – o autor denomina esta transformação simbólica de “urbano etnicizado”.

Retomando os argumentos de Bernal a respeito dos motivos apresentados pelo autor como impulsionadores da migração para a cidade de Manaus (escola, emprego e facilidades), entendemos que o reverso da situação também necessita de explicitação, ou seja, que a migração é consequência da falta de políticas públicas para reforma agrária, demarcação das terras, sustentabilidade, saúde, emprego, habitação e educação nos locais de origem do migrante, conforme demonstrou a pesquisa de Santos<sup>104</sup> sobre a carência de emprego e a falta de urbanização na cidade de São Gabriel da Cachoeira/Amazonas, por exemplo, no início dos anos 1980.

---

<sup>103</sup> BERNAL, Roberto Jaramillo. *Processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus*, 2009, p. 180-181.

<sup>104</sup> SANTOS. *Op. cit.*

Além disso, a pesquisa de Bernal tende a naturalizar a migração para a cidade como uma “primeira desmobilização” da causa indígena e, mais especificamente, como uma “espécie de traição à causa dos seus próprios parentes e da sua comunidade mais próxima” por parte de indivíduos ou famílias não envolvidos diretamente na luta das organizações indígenas pelo direito a terra. Tal explicação tangencia os motivos admitidos ou não para a migração para o âmbito das decisões individuais, ou no máximo familiares, desconsiderando as contradições de ordem social, política, econômica e cultural que levaram lideranças indígenas e suas famílias, por exemplo, a se estabelecerem na cidade com o objetivo não de se eximir da causa indígena, mas para desempenhar com mais eficiência e eficácia as atribuições delegadas pelas associações de base, ações relativas ao papel de conseguir maior visibilidade e articulação das lutas pela defesa e garantia dos direitos indígenas junto ao Estado e à sociedade envolvente.

O deslocamento de segmentos populacionais indígenas do Rio Negro para a cidade de Manaus interessa-nos pelo fato de estar relacionado com a ação missionária salesiana. A nosso ver, a migração de grupos indígenas para Manaus se constituiu na terceira etapa do trajeto migratório, uma vez que este deslocamento foi antecedido pela saída das aldeias para os centros missionários e destes para as sedes municipais de Barcelos, Santa Isabel e São Gabriel da Cachoeira, ou seja, obedecendo a seqüência aldeias → centros missionários → sedes municipais → Manaus.

A migração indígena patrocinada diretamente pelas Missões Salesianas ocorria de modos diferentes e em três etapas. A primeira implicava no recrutamento de crianças nas aldeias para serem submetidas ao regime de internato nos centros missionários.

A segunda etapa resultava do envio de alunos que haviam concluído a 8ª série nos povoados, os quais eram selecionados pelos missionários para darem continuidade aos estudos na sede da municipalidade (em São Gabriel da Cachoeira, por exemplo, até 1988 o 2º grau era oferecido apenas na sede municipal). Em ambos os casos, a migração de um grupo significativo de crianças e jovens, de ambos os sexos, em razão dos estudos escolares, acarretava o deslocamento de famílias inteiras a fim de dar suporte aos filhos no internato fazendo com que surgissem problemas de toda ordem, decorrentes da concentração populacional.

A terceira etapa consistia em enviar moças indígenas como empregadas domésticas para as casas de militares e benfeitores das Missões residentes em Manaus, procedimento que consta nos registros salesianos, pelo menos desde o início dos anos 1960, nos quais se afirma que “para

Manaus é sempre um bom número de ex-alunas que vão” nos aviões da FAB<sup>105</sup>. Uma destas ex-alunas afirma:

Sáimos de nossas aldeias de origem para estudar nos internatos salesianos. Muitas terminaram os estudos outras não e vieram para Manaus para servirem de empregadas domésticas nas residências dos militares da Força Aérea Brasileira e nas residências de parentes das religiosas [Filhas de Maria Auxiliadoras ou Irmãs Salesianas]. Como eram novatas, vindas das aldeias tinham dificuldades de afazeres domésticos e eram discriminadas pelos patrões e expulsas das casas onde trabalhavam, ficavam abandonadas sem amparo e muito menos tinham noção de seus direitos, ficavam sem referência, marginalizadas e sem condições de retornarem para seus locais de origem.<sup>106</sup>

Este depoimento ilustra perfeitamente o ciclo migratório, o qual era constituído pelas seguintes etapas: aldeias→centros missionários→centros urbanos, de que falamos anteriormente. A meu ver, erradicar moças do convívio familiar, social e cultural e enviá-las como empregadas domésticas para a cidade de Manaus – o mais correto seria classificá-lo como tráfico de pessoas - é equivalente, em termos de violência, ao tratamento truculento recebido nas casas dos militares. Este procedimento compunha o rol das estratégias civilizatórias das Missões Salesianas, além de reforçar a aliança dos missionários com os militares.

Além dos motivos para a migração indígena rumo à cidade, apontados anteriormente, Fígoli & Fazito concebem o processo migratório de um grupo de indígenas do Rio Negro para a cidade de Manaus, na década de 1980, como um evento social que resulta da situação de contato interétnico marcado por relações conflituosas. Segundo os autores, apesar da diversidade de motivações individuais ou grupais para a migração, era comum entre os indígenas pesquisados a compreensão de que as escassas opções (políticas, econômicas e sociais) na região estavam associadas aos missionários salesianos, à época os administradores mais influentes na oferta de possibilidades de emprego, educação, saúde, dentre outros. Assim, segundo Fígoli & Fazito,

desde la perspectiva de los agentes, la migración es vista como un hecho que resulta menos de la atracción que ejerce la ciudad y más como *alternativa a la actual situación de dominación étnica*, marcada por condiciones de existência vistas como inherentes al contacto. En los casos de conflicto abierto con los misioneros, la emigración es aún vivida como un acto necesario, producto de la sujeción a la “autoridad misionera”.<sup>107</sup>

Ou seja, em razão da hegemonia da igreja católica, aqueles que entravam em conflito com os missionários ficavam praticamente privados dos serviços ofertados pelas Missões Salesianas, vendo-se obrigados a procurar melhores condições de vida em outros lugares a fim de escapar do

<sup>105</sup>Crônicas de Iauareté, 26/01/1961.

<sup>106</sup> Apud PROJETO “NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. Fascículo 24, 2008.

<sup>107</sup>FÍGOLI, Leonardo H. G.; FAZITO, Dimitri. (2009). Redes sociales en una investigación de migración indígena: el caso de Manaus. In: Revista Brasileira de Estudos de População, 2009, p. 80-81.

raio da influência missionária. Buscando ampliar a reflexão iniciada por Fígoli & Fazito, acerca das relações intersocietárias conflituosas, identificamos que os motivos causadores da migração indígena para a cidade não provinham exclusivamente de fatores externos às sociedades indígenas, como o Estado, a Igreja e a classe dominante, mas também estão relacionados com clivagens faccionais, sejam conflitos tribais ou familiares, relacionados às acusações de feitiçaria, envenenamento, disputas por territórios tradicionais (seção dos rios), dentre outros.

A migração indígena para a cidade, pelo exposto, é consequência tanto das contradições estruturais de ordem social, econômica, política e cultural quanto das relações conflituosas provocadas tanto por fatores endógenos quanto exógenos. Neste último caso, destacamos, no âmbito da Igreja, as ações missionárias salesianas, e, na esfera do Estado, os projetos governamentais de ocupação territorial e desenvolvimento econômico da Amazônia. Dentre estes, os que mais incidiram sobre o Noroeste Amazônico podem ser citados a abertura de rodovias, a criação da Zona Franca de Manaus e o Projeto Calha Norte. De um lado, a integridade territorial, a doutrina militar da segurança nacional e o combate à guerrilha colombiana nas áreas fronteiriças; de outro, a riqueza abundante e o suposto “vazio demográfico”. Estes fatores constituíram a arquitetura do discurso ideológico sobre a ocupação territorial, o controle social e o desenvolvimento econômico da Amazônia.

A implantação destes projetos, concebidos e executados exclusivamente pelo Estado, sem a participação da sociedade, colidiu com os interesses da Igreja, dos segmentos sociais de defesa da causa indígena e, especialmente, com as reivindicações dos povos indígenas, ocasionando conflitos de interesses entre os agentes envolvidos. Antes, porém, de abordar esta questão, consideramos importante traçar uma panorâmica histórica da presença de um destes atores, as Missões Salesianas, de modo a possibilitar uma maior compreensão dos papéis desempenhados pelos religiosos salesianos e das consequências da ação missionária junto às sociedades indígenas no contexto sócio-econômico, político e cultural do Noroeste Amazônico.

## 2. A PRESENÇA SALESIANA NO ALTO RIO NEGRO

Os projetos governamentais na área do desenvolvimento econômico e do controle territorial e social das populações amazônicas, sob a égide da Doutrina de Segurança Nacional e do “milagre econômico”, integraram os fatores que deram formatação à conjuntura social, política e econômica da Região Amazônica durante a ditadura militar. A análise das ações missionárias salesianas junto aos povos indígenas do Alto Rio Negro, nos anos 1960/80, aqui empreendida, será realizada a partir da interlocução entre os acontecimentos que tiveram a região como palco e a conjuntura nacional brasileira.

Acreditamos que nosso objeto de investigação requer, mesmo que brevemente, uma reconstrução da presença da Congregação Salesiana no Rio Negro durante a primeira metade do século XX, no contexto das relações estabelecidas e negociadas entre a Igreja e o Estado, a partir da Primeira República (1889-1930). Entendemos que esse retrospecto sumário contribuirá para ampliar, por um lado, o entendimento do remodelamento das ações missionárias, ocorrido a partir dos anos 1960, comparando-as com o período anterior, e, por outro, para identificar ascontinuidades em relação aos princípios e métodos educacionais ao longo de todo o século XX.

As relações entre a Igreja Católica e o Estado republicano, segundo Moura & Almeida<sup>108</sup>, são instáveis e tensas em decorrência dos conflitos de interesses e privilégios eclesiásticos. A proclamação da República (1889), por um lado, foi vista pelos bispos brasileiros como uma libertação da Igreja das ingerências do poder imperial em razão do regime de Padroado e, por outro, como uma situação na qual o Estado não confessional legitimava a separação entre os negócios eclesiásticos, as leis e as instituições republicanas da fé, o que contrariava a doutrina oficial da Igreja Católica e, supostamente, afrontava a maioria católica da população brasileira. Aos poucos, a Igreja eo Estado chegaram a uma conciliação negociada, na qual foram pactuadas as soluções que contemplaram os interesses de ambos.

Segundo Miceli<sup>109</sup>, há uma tendência em considerar a atuação da hierarquia eclesiástica durante a Primeira República (1889-1930) como um “período de trevas”, se comparado com o tempo em que vigorou o regime de Padroado. Ao contrário, o autor afirma que na Primeira República houve um ressurgimento, um despertar, uma “construção institucional” e uma

---

<sup>108</sup> MOURA, Sergio Lobo de; ALMEIDA, José Maria Gouveia de. A Igreja na Primeira República. In: O Brasil republicano, v. 9: sociedade e instituições (1889-1930), 2006.

<sup>109</sup> MICELI, Sérgio. A elite eclesiástica brasileira: 1890-1930, 2009.

expansão territorial da Igreja Católica no Brasil, as quais se vincularam, por um lado, às novas diretrizes e empreendimentos da Santa Sé e, por outro, aos desafios organizacionais e condicionantes políticos da sociedade brasileira.

Em relação às diretrizes e empreendimentos eclesiais, a partir do final do século XIX e início do século XX, a política expansionista da Santa Sé para a América Latina e, sobretudo, para o Brasil, consistiu, segundo Miceli, em levar a cabo um projeto de construção do patrimônio próprio por meio da criação de prefeituras apostólicas, prelazias e dioceses sem abrir mão das formas exteriores do culto e da determinação do calendário de eventos religiosos, ou seja, sem negligenciar com a romanização “quer em nível de treinamento dos futuros dignitários, do estilo e orientações de mando episcopal, quer da partilha do território brasileiro entre as congregações religiosas mais dependentes e leais ao Vaticano”.<sup>110</sup>

Quanto aos desafios organizacionais e condicionantes políticos da sociedade brasileira, a hierarquia eclesiástica firmou uma “sólida aliança político-doutrinária com os setores dos grupos dirigentes favoráveis às pretensões católicas e cientes da colaboração ideológica eficaz que a Igreja estava em condições de prestar à consolidação da nova ordem social e política”<sup>111</sup>, a saber, o Estado republicano e laico.

Consoante com as metas da “romanização”, da “acumulação patrimonial”, das alianças políticas, da prestação de serviços educacionais e do enfrentamento dos movimentos religiosos concorrentes (protestantes, Canudos, Juazeiro, Contestado), os detentores do poder eclesiástico tiraram proveito das tendências descentralizadoras do regime republicano e adotaram a estratégia que Miceli chama de “estadualização” da atuação da Igreja em parceria com a “política dos governadores” nas diversas regiões do País.

É, portanto, neste contexto de reestruturação e expansão organizacional da Igreja, mediante a “estadualização” do poder eclesiástico no Brasil, que foi criada pela Santa Sé, em 1910, a Prefeitura Apostólica do Rio Negro localizada no Estado do Amazonas. Esta circunscrição eclesiástica foi confiada à Congregação Salesiana, em 1914, cujos membros, os Salesianos de Dom Bosco, passaram a atuar na vila de São Gabriel da Cachoeira, a partir de 1916.<sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> \_\_\_\_\_. *Op. cit.*, p.19.

<sup>111</sup> \_\_\_\_\_. *Op. cit.*, p. 20.

<sup>112</sup> COSTA, 2009.

**Foto 2: Salesiano e indígenas em trabalho de itinerância missionária**



Fonte: Missão Salesiana de Iauareté

O contexto econômico no qual se deu a chegada dos Salesianos na Amazônia foi marcado pela decadência do ciclo extrativo da borracha, que se prolongou nos anos 1920. Extrapola o objetivo deste trabalho o aprofundamento da temática a respeito da escravidão do elemento indígena ao longo do período de penetração dos brancos na região do Rio Negro, cujos relatos datam, pelo menos, desde a época colonial segundo o frei dominicano Gaspar de Carvajal<sup>113</sup>. Faremos, entretanto, um recorte histórico para os inícios do século XX com o objetivo de traçar um breve panorama das consequências do ciclo da borracha para as populações indígenas, de modo a possibilitar a contextualização da chegada dos salesianos para, em seguida, formular uma hipótese de nosso trabalho.

---

<sup>113</sup> CARVAJAL, Gaspar de; ROJAS, Alonso de; ACUÑA, Cristobal de. Descobrimientos do Rio das Amazonas, 1941. Para mais informações sobre este tema ver Porro (1993), Hemming (2009, p. 361-421) e Meira (1993).

O etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg percorreu as calhas dos principais rios do Noroeste Amazônico entre os anos 1903-1905. Em várias passagens da obra *Dois anos entre os indígenas* (2005), ele faz referências às atrocidades cometidas pelos *caucheros* colombianos, tais como assassinatos, o rapto e a violência sexual contra as mulheres indígenas, os incêndios nas malocas, o roubo de criações e de produtos agrícolas, além da deportação compulsória de mão de obra masculina para o trabalho no *caucho*. Por este método de arregimentação os indígenas ficavam “escravos por endividamento” mediante o sistema de aviamento. Por todas essas atrocidades, Koch-Grünberg conclui que

naturalmente, os pobres indígenas tinham razão de desconfiar dos brancos, porque há seis meses no alto Caiarý, do lado ocidental, tinham aparecido colombianos coletores de caucho e chegando na aldeia dos Uanána comportaram-se mal. Em todas as malocas onde chegamos nesta passagem ouvimos queixas amargas sobre estes “pioneiros da civilização”; um paralelo ao nobre comandante de Cucuhy, apenas com cores mais cruéis.<sup>114</sup>

Além dos “colombianos coletores de caucho”, Koch-Grünberg menciona o tratamento dispensado aos índios pelas autoridades brasileiras. Cucuhy foi um destacamento militar localizado na fronteira do Brasil com a Venezuela onde funciona atualmente o 5º Pelotão Especial de Fronteiras/PEF, em Maturacá, no município de São Gabriel da Cachoeira. A referência ao “nobre comandante” refere-se a outro segmento de onde partiam as truculências contra os povos indígenas, as autoridades brasileiras, a quem, por lei, competia à proteção aos povos da floresta.<sup>115</sup> Decorrida quase uma década após a passagem de Koch-Grünberg pelo Rio Negro, em 1903-1905, pouco ou nada havia se alterado em relação ao aliciamento da mão de obra indígena pelos brancos. A situação é constatada por uma comissão composta pelos doutores Carlos Chagas, João Pedroso e Pacheco Leão que excursionou o Rio Negro, em 1913, destinada a coletar dados sobre as condições médico-sanitárias do Amazonas. O médico sanitário Oswaldo

---

<sup>114</sup> KOCH-GRUNBERG. *Op. cit.*, p. 170.

<sup>115</sup> A violência sistemática contra as populações indígenas do Amazonas por parte das autoridades brasileiras também são atestadas por documentos da primeira metade do século XIX, reproduzidos por Bento de Figueiredo Tenreiro Aranha na primeira década do século XX. Segundo tais documentos, a prática de atrocidades e a exploração da mão-de-obra nativa deviam-se, “em 1º lugar aos excessos e abusos de autoridades continuamente praticadas nas diligências incumbidas pelos commandantes da fronteira do Cucui (Cucuhy), dos fortes de S. Gabriel e Marabitanas, e dos destacamentos militares do Içana, Ipunoré, Ichié (Xié), e Chibaru, e manifestados com mais vexame ainda, quando executada ou pelo commandante de companhia do corpo de Trabalhadores de S. Gabriel, com o fim de recrutar índios para o serviço público, nas obras da capital, e das fortificações da Província, pelo subdelegado de Polícia do districto, ou pelo inspector de qualquer um dos seus quarteirões para equipagem de canoas do correio ou do expresso militar” (TENREIRO ARANHA, 1907, p. 63-64).

Cruz, organizador desta expedição, afirma em seu relatório apresentado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio que “é incontestavelmente no rio Negro que se encontra a condição mais primitiva de trabalho e a condição mais precária de vida humana. Dahi a pobreza tradicional deste rio e a grande decadência que é dada observar em todos os seus centros populosos”.<sup>116</sup>

Decorrente da exploração da mão-de-obra indígena, a expansão da atividade extrativa para o interior do território brasileiro provocou a erradicação compulsória dos índios de suas terras, com o conseqüente abandono das atividades econômicas de caça, pesca, coleta e agricultura. Para Wenstein, a intensificação do ciclo da borracha acarretou a “transformação” da vida das populações indígenas,

à medida que o negócio da borracha erradicava os índios de suas culturas tribais auto-suficientes e autônomas e os obrigava a ingressar na vida comercial da economia extrativa. Com isso, a expansão da borracha acelerou enormemente e levou ao ponto mais alto um processo que começara com as primeiras expedições portuguesas.<sup>117</sup>

Além destas consequências, Queiroz acrescenta a ofensiva contra as florestas e os rios e o exclusivismo econômico centrado na borracha; este transformou o látex no “responsável não apenas pela importância que a Região Amazônica assumiu na economia brasileira desse período, como também pela sua projeção no mercado internacional”<sup>118</sup>. Euclides da Cunha, no início do século XX, também descreveu o cotidiano de solidão e de sacrifício do seringueiro embrenhado nas matas e classificou a estrutura da economia da borracha como “a mais criminosa organização do trabalho” onde o “seringueiro [...] é o homem que trabalha[va] para escravizar-se”.<sup>119</sup>

Nos anos 1920, o etnólogo Curt Nimuendaju realizou uma viagem pelos rios Içana, Ayari e Uaupés em nome do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), ocasião em que constatou a deterioração das relações entre índios e brancos, afirmando que devido ao processo de escravidão a que foram submetidos “o índio vê em qualquer civilizado (sic) com quem ele depara o seu algoz

---

<sup>116</sup> CRUZ, Oswaldo. Relatório sobre as condições médico-sanitárias do valle do Amazonas apresentado a S. Exma. Snr. Dr. Pedro de Toledo, Ministro da Agricultura, Indústria e Comercio pelo Dr. Oswaldo Gonçalves Cruz, 1913, p. 32.

<sup>117</sup> WENSTEIN, Bárbara. A borracha na Amazônia: expansão e decadência 1850-1920, 1993, p. 292.

<sup>118</sup> QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. (1989). Identidade cultural, identidade nacional no Brasil. In: Tempo Social, 1989, p. 316.

<sup>119</sup> CUNHA, Euclides. À margem da história, 1999, p. 13.

implacável e uma fera temível [...] [e] só por uma conveniência qualquer o civilizado disfarça ocasionalmente a sua natureza de fera”.<sup>120</sup>

Por esse motivo, o índio recusava o contato com o branco e quando se aproximava deste o fazia com medo da violência, da coerção ao trabalho forçado e desconfiado de ser enganado nas transações econômicas. O maior defeito dos índios, segundo Nimuendaju, era a exagerada mansidão que impedia, salvo raras exceções, a reação nativa contra os abusos praticados pelos brancos tais como o incêndio das malocas, arregimentação dos homens para trabalho na seringa, pancadarias aos devedores, destruição das propriedades, molestamento sexual das mulheres e moças - atos praticados corriqueiramente por brancos colombianos e brasileiros (comerciantes, seringueiros e caucheros).

Para Nimuendaju, a ação do SPI era prejudicada pela escassez de verbas e pela ação de agentes do órgão indigenista, por ele considerados inidôneos, os quais estavam mais interessados nos lucros particulares, oriundos da economia da borracha, do que na situação dos índios, descaso que implicava numa atuação deficiente do órgão governamental. O etnólogo considerava supérfluas as nomeações de delegados para cuidar dos caboclos do Rio Negro e sugeria uma maior fiscalização dos rios Içana-Aiari bem como a criação de um posto indígena em Iauareté no rio Uaupés pelos seguintes motivos: 1) a densidade populacional indígena daquele rio; 2) inibir a ação violenta dos balateiros colombianos; 3) a impossibilidade de construir um posto acima de Iauareté devido ao trecho encachoeirado; 4) barrar a intolerância religiosa e cultural dos salesianos.

Ainda em relação ao SPI, Nimuendaju afirmava que o órgão deveria dar as condições necessárias para os delegados desempenharem com independência a defesa dos direitos dos índios, de modo a não necessitarem recorrer às alianças com comerciantes ou missionários, como vinha ocorrendo, sob pena da ação da instituição governamental ficar desmoralizada diante dos índios.

A importância do texto de Nimuendaju para o nosso estudo, em relação às fontes anteriormente citadas, é que à época da elaboração do relatório do etnólogo, em 1927, os salesianos já estavam atuando na região do Rio Negro possibilitando, circunstância que possibilitou a ele fazer uma avaliação da ação missionária. Ao se referir às Missões Salesianas, o

---

<sup>120</sup> NIMUENDAJU, Curt. Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés. In: MOREIRA NETO, C. de Araújo (org.). Textos indigenistas, 1982, p. 180.

etnólogo fez uma análise crítica e equilibrada da atuação salesiana. Dentre os pontos favoráveis às Missões, destacou que os missionários não empregavam violência física contra os índios, impediam e libertavam os índios “sacados” à força para o trabalho forçado e, finalmente, pagavam melhor os serviços e os gêneros indígenas, a ponto de enfraquecerem o comércio dos regatões, pois os índios se recusavam a trabalhar e comercializar seus produtos por preços inferiores aos praticados pela Missão. Nimuendaju, afirma que

Não resta, porém, a menor dúvida de que a Missão traz um grande número de benefícios para os índios e das quatro calamidades que pezam [sic] sobre eles: colombianos, negociantes brasileiros, delegados egoístas e missionários intolerantes, estes últimos sejam ainda mais facilmente suportáveis: porque o índio na missão não está debaixo de tiranos, mas somente de tutores [...] forçoso é reconhecer que numa zona onde o índio só recebe ultrajes de todos a Missão Salesiana representa enorme vantagem para este.<sup>121</sup>

Em relação às críticas ao trabalho missionário, afirmou que os salesianos “já se julga[va]m senhores absolutos da situação” e que eram incapazes de valorizar uma cultura que não fosse a cristã, obrigando os índios à conversão religiosa. Esta postura intolerante dos missionários frente às culturas tradicionais, alicerçada na violência psíquica, justificava, na ótica salesiana, uma catequese baseada na desmoralização das tradições autóctones como o culto aos ancestrais, a derrubada das malocas e a formação de povoados com casinhas arruadas em torno da missão de modo a garantir a fiscalização a fim de atingir os objetivos missionários. Nimuendaju concluiu seu relatório apontando as causas do fracasso evangelizador:

A ignorância e o desprezo do missionário pela cultura intelectual do índio é uma das causas do fracasso da conversão deste. O índio pede batismo, isto é pura verdade, mas não porque compreendesse o alcance desse símbolo cristão, mas porque vê nele um ato mágico de grande eficiência, tanto que ele já fica satisfeito se qualquer leigo o executa, sendo numerosos os casos em que nesta viagem pediram a mim o batismo, mesmo na zona já percorrida pelos padres. A ânsia destas pobres almas pelo batismo não é, portanto, um fenômeno tão edificante como os missionários querem fazer crer.<sup>122</sup>

Após destacar os principais aspectos do relatório de Nimuendaju, gostaríamos de retomar dois aspectos que consideramos interligados pelo conceito de territorialização e que estão subjacentes à visão do etnólogo. O primeiro deles diz respeito à expansão da territorialização do órgão indigenista para o Noroeste Amazônico com dupla finalidade, a primeira mais condizente com os objetivos maiores do SPI de “pacificar” e oferecer “proteção fraternal” aos índios, ao

---

<sup>121</sup> NIMUENDAJU. *Op. cit.*, p. 188.

<sup>122</sup> \_\_\_\_\_. *Op. cit.*, p. 189.

passo que a segunda, atuando no *front* externo, estava mais voltada para o viés da *concorrência* entre setores do Estado e da Igreja a respeito da “questão indígena”.

Os agentes do SPI envidavam esforços e pleiteando recursos do governo central para criar condições de ocupar os espaços que até então estavam sendo preenchidos pelos missionários, sejam eles católicos ou Reformados, e, especificamente, no dizer de Nimuendaju, “barrar a intolerância religiosa e cultural dos salesianos” no Rio Negro; os missionários, por seu turno, reivindicavam a legitimidade de sua atuação.

**Foto 3: Estrutura de Posto Indígena do SPI no Rio Negro**



Fonte: Arquivo Guilherme de La Penha – Fundo Eduardo Galvão (Museu Emílio Goeldi)

O segundo aspecto se refere ao âmbito interno do SPI, ou seja, à estratégia de expansão da presença do órgão indigenista e que consistiria na fundação de um “estabelecimento definitivo do S.P.I” em Iauareté-Cachoeira e na maior fiscalização do governo sobre o rio Içana, ambas regiões localizadas no Alto Rio Negro. Por outro lado, recomendava a desativação de outros postos

localizados fora daquela região, uma vez que o etnólogo considerava “inteiramente supérfluos os delegados nomeados para os **caboclos civilizados** [sic], moradores da margem do Rio Negro”<sup>123</sup>, ou seja, a região à jusante de São Gabriel da Cachoeira, o “Baixo” Rio Negro.

À época da viagem de Nimuendaju, em 1927, havia vários postos indígenas instalados no “Baixo” Rio Negro, como se depreende da expressão “os delegados nomeados para os **caboclos civilizados**, moradores da margem do Rio Negro” - o posto indígena do rio Jauaperi, por exemplo, estava em funcionamento no município de Moura desde 1912.<sup>124</sup> O que queremos chamar a atenção é para a diferenciação acerca das identidades étnicas presente na argumentação de Nimuendaju, particularmente quando defende a necessidade de um posto indígena no “Alto”, por considerar fundamental a proteção das *populações indígenas* locais, ao passo que para as populações do “Baixo” esta medida não era necessária, ao contrário, os postos existentes eram supérfluos, uma vez que o etnólogo não atribui aos habitantes dessa região o status de *populações indígenas*, mas os considerava apenas como *caboclos civilizados*.

A “caboclicização” expressa pela visão de Nimuendajuem relação ao “Baixo” Rio Negro, em razão da localização próxima aos centros urbanos, como a cidade de Manaus, e, portanto, do contato mais intenso com não indígenas (comerciantes, seringueiros, migrantes nordestinos) ao longo dos diferentes ciclos econômicos da região amazônica, foi corroborada por observadores externos ao longo do século XX, a partir da perspectiva evolucionista e da mudança cultural que preconizava o desaparecimento das identidades indígenas das populações dessa região. Entretanto, Peres afirma que com a emergência do movimento indígena no Noroeste Amazônico, a partir dos anos 1980,

ocorreu um processo recente de reindigenização no Baixo Rio Negro, no qual a memória e o imaginário interétnicos são reformulados no bojo de um movimento de construção social de demandas por cidadania amparadas em políticas de identidade, contrariando o suposto caminho inexorável que conduz as sociedades tribais, passando por índios genéricos (aldeados, destribalizados ou tapuias), aos caboclos plenamente integrados nos setores marginalizados e “atrasados” da sociedade nacional como camponeses excluídos dos principais fluxos políticos e econômicos do país.<sup>125</sup>

Esta reafirmação das identidades étnicas emergiu com a consolidação do movimento indígena no Rio Negro, a partir dos anos 1980, após um longo período de opressão das

<sup>123</sup> NIMUENDAJU. *Op. cit.*, p. 185 (negrito meu)

<sup>124</sup> FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. O SPI na Amazônia: política indigenista e conflitos regionais (1910-1932), 2009.

<sup>125</sup> PERES, Sidnei Clemente. Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro, 2003, p. 293-294.

populações indígenas por parte de missionários, agentes do Estado e da classe dominante da sociedade nacional e regional. Esta situação de escravidão a que estava submetida a mão de obra indígena permite-nos explicitar a hipótese que anunciamos anteriormente: a de que a excelente recepção que os missionários salesianos receberam dos povos indígenas do Rio Negro, a partir da segunda década do século XX, se torna mais compreensível à luz da exploração do trabalho indígena pelos brancos, ou seja, os indígenas estavam à procura de apoio para suas lutas contra a forte opressão a que estavam subjugados pelo poder dos regatões, seringueiros e caucheros.

Os índios, estrategicamente, anteviram nas relações com os missionários salesianos um amparo contra estas explorações econômicas, motivo pelo qual passaram a solicitar a presença missionária nas diferentes calhas dos rios, possibilitando, assim, que no arco de 40 anos a malha de estrutura física das Missões Salesianas estivesse consolidada em todo o Rio Negro.

**Foto 4: Classe de alunos internos e salesianos**



Fonte: Missão Salesiana de Iauareté

Antes dos salesianos se instalarem em São Gabriel da Cachoeira eles foram precedidos por outras Ordens Religiosas (Jesuítas, Carmelitas, Mercedários, Franciscanos e Capuchinhos) que, em diferentes momentos, desde o século XVII, trabalharam na evangelização e civilização dos indígenas do Rio Negro. As Missões Salesianas deram continuidade no século XX à presença da Igreja na Amazônia repetindo a metodologia missionária tradicional de formar povoados ao redor de igrejas (os aldeamentos), seguida da implantação de ambulatórios médicos e escolas em regime de internato.<sup>126</sup> A retomada de estratégias missionárias já experimentadas por outras Ordens Religiosas, ou pela própria Congregação Salesiana em outros contextos<sup>127</sup>, confirma a observação de Amoroso, segundo a qual “a missão católica é assim um texto que se constrói por sobreposições, um monumento que se ergue dos escombros de outras missões”.<sup>128</sup>

O labor salesiano no Rio Negro, segundo Costa<sup>129</sup>, se estruturou a partir de quatro eixos principais de atuação: (1) a assistência religiosa, (2) a fixação do indígena ao solo, (3) a prestação de serviços na área da saúde e (4) a educação elementar e agrícola, além de serviços de comunicação, abertura de estradas e manutenção de observatórios meteorológicos e pluviométricos.

Após a fundação missionária em São Gabriel da Cachoeira, em 1916, até o início da década de 1960 foram instalados os centros missionários no Noroeste Amazônico: Taracá (1923), Barcelos (1926), Iauaretê (1929), Pari Cachoeira (1940), Santa Isabel (1947), Assunção (1953), Maturacá (1956) e Marauíá (1961). A aliança da Igreja com o Estado e com os grupos oligárquicos e proprietários locais proporcionaram as condições necessárias para a instalação da Congregação Salesiana no Rio Negro, a começar pela doação de um terreno e a concessão de um prédio público para a residência dos salesianos e para o início dos trabalhos missionários.

Todavia, não podemos afirmar que havia um consenso absoluto entre todos os representantes destas alianças, pois a renovação da cessão de um prédio público da Intendência

---

<sup>126</sup> Segundo Néri (1979, p. 174), as escolas masculinas de São Gabriel da Cachoeira e Barcelos foram criadas em 1853. Dois anos após, portanto, em 1855, segundo Gurjão (1906, p. 68; 72), “há[via] aqui [em Barcelos] uma escola do ensino primário, tendo 16 discípulos incluídos no mappa, porém apenas frequentão 9”, ao passo que em São Gabriel da Cachoeira “há[via] aqui huma escola de ensino primário com 27 alumnos: o Professor mostra interessar-se pelo adiantamento dos discípulos”. Em relação ao Alto Rio Negro, Tenreiro Aranha (1907) afirma que no final do século XIX os frades Capuchinhos mantinham em funcionamento pequenas escolas em Taracá e Ipanoré, ambas no rio Uaupés, para o ensino dos rudimentos de Português, de noções de aritmética e do catecismo à infância.

<sup>127</sup> NOVAES, 1983; MENEZES, 1985; NAKATA, 2008.

<sup>128</sup> AMOROSO, Marta. Memória e xamanismo na Missão Capuchinha de Bacabal (Rio Tapajós 1872-82). In. MONTERO, Paula. Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural, 2006, p. 221.

<sup>129</sup> COSTA, 2009.

de São Gabriel da Cachoeira à Missão Salesiana<sup>130</sup> foi questionada por um administrador local devido à escassez de prédios para o funcionamento das repartições públicas e também pelo fato de tal concessão não atender a exigência de *quorum* mínimo de conselheiros municipais para votar e deliberar sobre questões dessa natureza.<sup>131</sup>

Tomando como referência estas duas primeiras medidas de subvenção estatal, podemos afirmar que as ações missionárias foram fortemente amparadas pelos subsídios governamentais ao longo de todo o século XX. O prelado Pedro Massa, que assumiu o governo da então Prefeitura Apostólica, em 1921, anos depois elevada à categoria de Prelazia, em 1925, resolveu fixar sua residência no Rio de Janeiro com o objetivo de fazer propaganda do trabalho salesiano e, acima de tudo, captar recursos financeiros junto às autoridades governamentais da então capital federal, motivo pelo qual só era possível visitar as Missões Salesianas uma vez por ano, no máximo duas.

**Foto 5: Estrutura da missão salesiana de Taracuí – rio Uaupés**



Fonte: Arquivo do autor – jul/2009

---

<sup>130</sup> Lei n. 64, de 18/10/1921.

<sup>131</sup> RELATÓRIO apresentado à Intendência Municipal de São Gabriel pelo Exmo Snr. Dr. Madail Gonçalves, Superintendente Municipal, por ocasião da instalação dos seus trabalhos em 1º de outubro de 1923 e Lei n. 9, de 8 de outubro de 1923 que orça a Receita e fixa a Despesa do Município de São Gabriel para o ano de 1924.

Esta ausência, além de lhe renderem críticas por parte dos próprios salesianos, quanto à direção da Prefeitura/Prelazia, deixava o prelado Pedro Massa bastante alheio a respeito da realidade do Rio Negro, pois as informações que ele tinha a respeito da região não resultavam de seu convívio cotidiano com as populações indígenas e com os missionários que dirigia, mas eram estes que lhe repassavam as notícias sobre os acontecimentos que repercutiam sobre o trabalho missionário e dele recebiam as diretrizes para a atuação missionária. Para tentar sanar esta lacuna, a Cúria Romana designou o Pe. José Domitrovitsch, o qual, após a sua sagração episcopal, em 1956, passou a residir em São Gabriel da Cachoeira a fim de atuar como bispo coadjutor de Dom Pedro Massa com a precípua finalidade de auxiliá-lo na administração cotidiana *in loco* das Missões Salesianas do Rio Negro.

As arrecadações conseguidas na capital federal eram despachadas regularmente por um navio da Companhia Lloyd Brasileiro e que partia do Rio de Janeiro rumo à cidade de Manaus, incluindo em sua carga o transporte gratuito das mercadorias (material escolar, equipamentos agrícolas, vestuário, alimentos, remédios) para as missões salesianas.<sup>132</sup> A respeito do apoio do governo brasileiro às Missões Salesianas, o próprio Dom Pedro Massa afirmava que

o governo federal do Brasil, especialmente o ilustre Presidente Dr. Arthur Bernardes [1922-26], pessoa de vasta cultura e de admirável firmeza, tem sempre protegido e ajudado a ação dos filhos de Dom Bosco naquela região [amazônica]. O apoio que o governo nos dá é deveras precioso e eficaz, e se mais não faz e porque impecilhos de força maior vê[m], às vezes, contrariar-lhes os generosos intentos. Pela valiosa proteção que nos dispensa, merece sincero e público elogio o governo do Brasil, máxime o seu Augusto Chefe, o ilustre Presidente Dr. Arthur Bernardes e os seus Ministros. Desejaria [...] notar as ótimas relações entre Igreja e Estado, no Brasil, porque nisto se vê claramente as boas intenções dos dirigentes do País.<sup>133</sup>

A separação oficial entre a Igreja e o Estado, a partir da proclamação da República (1889), e a consequente proibição aos Estados e à União de subvencionar o exercício de cultos religiosos (Constituição de 1891), não impediu a realização de acordos políticos entre a esfera pública e a privada, mediante os quais a Igreja continuava a receber “proteção”, “ajuda”, “apoio” dos cofres públicos. Todavia, a antiga aliança trono-altar, que vigorou no Regime de Padroado, não desfrutava mais do consenso entre os agentes governamentais que passaram a compor a máquina governamental, como se depreende da afirmação, segundo a qual o chefe do executivo federal

---

<sup>132</sup> FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS. Carta de Alberto de Lemos Basto a Lourival Fontes comunicando que o Lloyd Brasileiro já providenciou o transporte gratuito de mercadorias para as Missões Salesianas do Amazonas solicitado por Dom Pedro Massa, Rio de Janeiro, 30/04/1953, 2fl.

<sup>133</sup> BOLETIM SALESIANO, maio-junho, 1925, p. 84.

via-se na contingência de impor sua “admirável firmeza” em continuar subvencionando a Igreja, e, se mais não fazia, era porque, segundo o Prelado, os “impecilhos de força maior” lhe contrariavam as generosas intenções.

Os defensores dos ideais republicanos propugnavam que os valores associados à Monarquia deviam ser afastados do novo regime, dentre eles, a forte presença eclesiástica na vida pública. Em relação à questão indígena, embora tanto o SPI quanto a Igreja convergissem para o objetivo de “civilizar” o índio, o órgão indigenista defendia a “civilização” do aborígene sem o concurso da religião, ao passo que a catequese e a conversão eram, para a Igreja, as razões mesmas de sua atuação junto aos povos indígenas. Essa divergência ideológica em nada autorizava a falar, como na citação anterior, de “ótimas relações entre a Igreja e o Estado”.

Além da doação de terras e mercadorias, como vimos anteriormente, as constituições brasileiras da primeira metade do século XX (1934, 1937 e 1946) e, subsidiariamente, as constituições amazonenses, garantiram os subsídios governamentais para as missões salesianas, de modo que a concessão do auxílio federal para a Prelazia do Rio Negro, na década de 1950, era da ordem de Cr\$ 20.000.000,00 (vinte milhões de cruzeiros) anuais<sup>134</sup>, valores que foram sendo corrigidos no decorrer dos anos até atingirem a cifra de NCr\$ 700.000,00 (setecentos mil cruzeiros novos), em 1968.<sup>135</sup> Os recursos eram destinados para o desenvolvimento de programas e projetos referentes à educação, saúde e desenvolvimento dos setores produtivos, sob a direção da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia/SUDAM.

Tanto o objetivo do Estado (controle territorial) quanto o da Igreja (conversão), ambos convergindo para o controle social das populações indígenas, fazia com que os salesianos agissem em conformidade com a consciência de que eram emissários do Estado, uma vez que o trabalho missionário era considerado pelos próprios salesianos como “do mais elevado alcance nacional [e] uma função altamente patriótica”<sup>136</sup>, pois contribuía com a Nação ao assimilar os índios aos valores do cristianismo e da cultura nacional (símbolos, costumes, língua) e fixar as populações indígenas nos limites do território brasileiro como estratégia para a defesa e garantia das fronteiras nacionais.

No âmbito eclesial, a década de 1960 é marcada pelo reposicionamento da Igreja Católica no mundo contemporâneo, a partir do Concílio Vaticano II (1965) – evento religioso que clamara

---

<sup>134</sup> Lei 2.515/55, de 01/07/1955, Diário Oficial da União, Seção I, de 07/07/1955.

<sup>135</sup> Lei n. 5.387/68, de 21/02/1968, Diário Oficial da União, Seção I-Parte I, de 22/02/1968.

<sup>136</sup> PRELAZIA APOSTÓLICA DO RIO NEGRO. Missões Indígenas salesianas no Amazonas, 1926.

por maior compromisso com o bem-estar social além do respeito pelas religiões não cristãs. O documento *Ad Gentes* afirma que a atuação da igreja católica é baseada nos princípios de que a ação missionária: 1) se origina no desígnio de Deus (salvar o gênero humano), na missão de Jesus Cristo (fazer os homens participarem da natureza divina) e na missão do Espírito Santo (realizar nas almas a obra de Deus e dilatar a Igreja); 2) a Igreja é enviada por Cristo; 3) a necessidade da Igreja para a conversão a Cristo; 4) a ação da Igreja se dá entre a primeira vinda do Senhor e a segunda (caráter escatológico).<sup>137</sup>

A partir destes princípios a finalidade das “missões” é, segundo a *Ad Gentes*, “a evangelização e a implantação da Igreja nos povos ou grupos em que ainda não está radicada”<sup>138</sup>. Com esta justificativa, a Igreja sente-se no dever de anunciar Jesus Cristo, a partir das “sementes do Verbo” divino presente nas culturas. A ação missionária vista por este ângulo colocou o tema das culturas no centro das discussões no interior da Igreja, debate que ficou conhecido na perspectiva eclesial como “evangelização das culturas”. Essa doutrina teve desenvolvimentos posteriores nos documentos pontifícios, nas Conferências Episcopais Latino-Americanas como Medellín (1968) e Puebla, (1979), bem como nas diretrizes da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e da Congregação Salesiana.

Na Conferência de Medellín (1968) a questão indígena não foi enfocada especificamente, todavia, a “opção preferencial pelo povo oprimido” possibilitou a criação da pastoral indigenista em defesa dos direitos indígenas em todo o continente latino-americano.

No Brasil, especialmente a partir da criação da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), em 1952, até a primeira metade dos anos 1960, a preocupação maior da Igreja na Amazônia foi a sua (re)estruturação interna, a sua maior participação no âmbito sociopolítico e a resposta aos desafios internos da Igreja, como se depreende da Assembleia do Episcopado da Amazônia Ocidental (CNBB/Norte I), em 1968. Internamente a Igreja na Amazônia estava preocupada com a adequada formação de catequistas e de outras lideranças nas técnicas de educação comunitária, o maior conhecimento da religiosidade popular, a produção de material litúrgico adaptado à realidade amazônica, a autonomia dos Bispos em adaptar os ritos litúrgicos às circunstâncias locais, bem como com a atualização do episcopado, do clero e de seus assessores, além de maior coordenação das ações da Igreja na área da educação e da saúde.

---

<sup>137</sup> AD GENTES. Decreto do Concílio Vaticano II sobre a atividade missionária da Igreja, 2006.

<sup>138</sup> \_\_\_\_\_. *Op. cit.*, p. 16.

No plano sociopolítico, os Bispos e os leigos escolheram, além do uso dos meios de comunicação para a pregação da mensagem evangélica na Amazônia e da promoção integral do homem amazônico, a justiça e a paz como “finalidade comum dos projetos de desenvolvimento econômico-social”, assim como uma assembleia episcopal designou o bispo subsecretário geral da CNBB/Norte I como representante da Igreja Católica junto à SUDAM.<sup>139</sup> Dois anos após, os bispos do Regional Norte I, reunidos em Assembleia, encaminharam uma carta ao Cel. João Walter de Andrade, governador biônico do Amazonas (1971-1975), com sugestões para o planejamento do governo nas áreas da educação, saúde e desenvolvimento de comunidade na esperança de que este gesto seria “o primeiro passo para um diálogo franco e aberto entre a Igreja e o Governo Estadual, bem como o início de um trabalho em conjunto, uma vez que temos a missão comum de promover o bem-estar do Homem-Amazonense”.<sup>140</sup>

Em ambos os casos, tanto a participação de um alto dignitário da hierarquia católica com assento na SUDAM, a qual era a instituição que gerenciava os programas de ocupação territorial, controle social e desenvolvimento econômico da Amazônia, quanto o “trabalho em conjunto” com o executivo estadual por si só evidenciavam o aliançamento nunca interrompido entre setores conservadores da Igreja e o Estado durante a ditadura militar.

As alterações verificadas na atuação missionária da Igreja Católica no Brasil, junto aos povos indígenas, não sofreram influência apenas das decisões intraeclesiais, mas tal redimensionamento deve ser analisado à luz das relações de poder entre a Igreja, a Sociedade e o Estado, as quais se tornam mais inteligíveis quando associadas ao contexto da ditadura militar e da conjuntura mundial.

No âmbito internacional, dentre os parâmetros institucionais que versaram sobre o tratamento que os Estados Nacionais deveriam dispensar às populações minoritárias estão a Convenção concernente à abolição das sanções penais por inadimplemento do contrato de trabalho por parte dos trabalhadores indígenas<sup>141</sup>; a Convenção sobre a Proteção, a Integração das Populações Indígenas e outras Populações Tribais e Semitribais de Países Independentes, que dispõe sobre as terras, recrutamento e condições de emprego, formação profissional, artesanato,

---

<sup>139</sup> CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL/CNBB. REGIONAL NORTE I. X Assembléia Regional do Episcopado da Amazônia Ocidental, 1968.

<sup>140</sup> \_\_\_\_\_. XI Assembléia Regional do Episcopado da Amazônia Ocidental. Carta ao Governador, 1970.

<sup>141</sup> Convenção nº 104, de 9 de julho de 1955, da Organização do Trabalho/OIT.

indústrias rurais, segurança social e saúde, educação e meios de informação<sup>142</sup>; os Pactos Internacionais sobre os Direitos Civis, Políticos, Econômicos, Sociais e Culturais da Organização das Nações Unidas/ONU (1966); a Convenção Americana sobre Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos/OEA (1969) e a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (1969).

Estes Pactos e Convenções Internacionais explicitaram para os Estados nacionais signatários os princípios da *Declaração Universal dos Direitos do Homem*, de 1948, promulgada pelas Nações Unidas para denunciar os atos bárbaros contra os direitos humanos praticados durante a II Segunda Guerra Mundial e para afirmar aos povos que o reconhecimento da dignidade humana e dos direitos iguais e inalienáveis constitui o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo.

A maioria destes Pactos e Convenções Internacionais foi ratificada pelo Brasil, a partir dos anos 1960. A implantação da política para as populações indígenas pelo governo militar foi confiada à FUNAI (Fundação Nacional do Índio), criada em 1967. A criação de um órgão indigenista brasileiro, segundo Garfield, atendia aos imperativos da expansão monopolista do capital e do controle social pela ditadura militar, pois para este autor, “em seus esforços para promover o crescimento capitalista e neutralizar os conflitos sociais por meio da administração burocrática, o governo federal criou diversas entidades. Estas refletiam a crescente hegemonia do governo federal na área rural”, com o intuito, dentre outros, “de tirar o controle dos gastos estatais das mãos das oligarquias regionais”.<sup>143</sup>

A FUNAI deu continuidade ao planejamento e execução da política indigenista nos moldes da definição jurídica de índio formalizada desde o Código Civil de 1916, no qual os índios eram declarados como relativamente “incapazes em relação a certos atos” ficando sujeitos ao regime tutelar que cessaria “à medida que se forem adaptando à civilização do país”.<sup>144</sup>

Na Lei que criou a FUNAI, as finalidades da instituição são as seguintes: “I – estabelecer as diretrizes e garantir o cumprimento da política indigenista”; “II – gerir o Patrimônio Indígena, no sentido de sua conservação, ampliação e valorização”; “III – promover levantamentos,

---

<sup>142</sup>Convenção nº 107, de 4 de julho de 1957, da OIT.

<sup>143</sup>GARFIELD, Seth. *Op. cit.*, p. 221-222.

<sup>144</sup> Art. 6º da Lei nº 3.071, de 01 de janeiro de 1916: “São incapazes, relativamente a certos atos, ou à maneira de os exercer [...] III – os silvícolas. Parágrafo único. Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará à medida que se forem adaptando à civilização do País”. Esta Lei foi revogada pelo Novo Código Civil, Lei n. 10.406, de 10 de janeiro de 2002.

análises, estudos e pesquisas científicas sobre o índio e os grupos sociais indígenas”; “IV - promover a prestação de assistência médico-sanitária aos índios”; “V – promover a educação de base apropriada do índio visando a sua progressiva integração na sociedade nacional”; “VI – despertar, [...] o interesse coletivo para a causa indigenista”; “VII – exercitar o poder de polícia nas áreas reservadas e nas matérias atinentes à proteção do índio”.<sup>145</sup>

Na legislação indigenista e nas ações da FUNAI, segundo Oliveira Filho & Freire, “o respeito à cultura indígena está subordinado à necessidade de integração e o estímulo à mudança (aculturação) como política prevalece. O foco da ação seria o patrimônio indígena, renda manipulada para diversos fins, desde o financiamento de projetos indigenistas a iniciativas administrativas”.<sup>146</sup>

A estrutura inicial da FUNAI era composta de postos indígenas e as inspetorias que, em seguida, transformaram-se em delegacias regionais. Ao longo de sua trajetória, foram criadas as ajudâncias, superintendências, administrações executivas e núcleos locais de apoio. Para a preparação do seu quadro funcional, a FUNAI criou cursos para a formação de técnicos indigenistas que se tornariam, posteriormente, chefes de postos indígenas e/ou integrantes de frentes de atração chefiadas por sertanistas. No decorrer dos anos 1960-1980, a legislação indigenista sofreu várias modificações, sendo a mais expressiva delas o Estatuto do Índio, de 1973, mas foi só com a Constituição de 1988 que se rompeu a herança tutelar mudando, assim, o *status* dos índios permitindo que, individual ou coletivamente, pudessem ingressar em juízo para defender seus direitos e interesses.

Cunha distingue dois tipos de tutela: a pessoal e a dos bens. A tutela pessoal, destinada à garantia da liberdade de indivíduos, não atingia as sociedades indígenas independentes, que haviam escapado ao processo de aldeamento, mas referia-se apenas aos índios das aldeias, os quais “ficavam sob o poder temporal ora dos missionários ora de administradores nomeados pela Coroa, que tinha poder de dispor, sob certas condições, de seu trabalho e dos frutos do seu trabalho”.<sup>147</sup>

---

<sup>145</sup>art. 1º da Lei n. 5.371, de 5 de dezembro de 1967.

<sup>146</sup> OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. A presença indígena na formação do Brasil, 2006, p. 131.

<sup>147</sup> CUNHA, Manuela Carneiro da. Três peças de circunstância sobre direito dos índios. In: \_\_\_\_\_. Cultura com aspas e outros ensaios, 2009, p. 147.

A questão *datutela dos bens* é de outra natureza: nela os povos indígenas são imputados incapazes da administração de seus bens. O conceito de tutela, segundo Cunha<sup>148</sup>, originalmente se fundamentava na situação histórica de que os índios eram senhores das terras antes da chegada dos europeus. Em razão da expulsão dos índios de seus territórios, os colonizadores contraíram para com aqueles uma dívida da qual a tutela é uma conseqüência e “supõe uma espécie de custódia em que o Estado ficaria responsável pela integridade das terras indígenas [...] e decorre de imperativos de justiça”. No período republicano, o conceito de tutela sofreu uma distorção em seu significado e adquiriu a conotação de incapacidade intelectual dos indígenas, concepção, como dissemos, incorporada pelo Código Civil de 1916.

Esta alteração de sentido, provavelmente, sofreu a influência do positivismo, especialmente da lei dos três estados, segundo a qual “a marcha progressiva do espírito humano” passou pelos estágios “teológico ou fictício, metafísico ou abstrato”, considerados como a infância da Humanidade, até atingir a plena maturidade, “o verdadeiro estado definitivo da inteligência”, ou seja, o estágio “científico ou positivo”, caracterizado pela subordinação da imaginação e da argumentação à observação das leis gerais dos fenômenos naturais e sociais.

O desdobramento desta concepção evolucionista comteana é que aos povos que atingiram o estágio positivo, por serem considerados como populações supostamente mais desenvolvidas intelectualmente, competiria acelerar a evolução mental e social dos povos que permaneciam nos estágios inferiores, como se depreende da afirmação de Comte quando afirma que “só a filosofia positiva pode ser considerada a única base sólida da reorganização social, que deve terminar o estado de crise no qual se encontram, há tanto tempo, as nações mais civilizadas”.<sup>149</sup>

Aos poucos esta concepção de tutela foi se firmando em oposição à de cidadania. A cidadania entendida como o direito que, segundo Cunha, os povos indígenas têm para reivindicar que “respeitem seus direitos coletivos sobre suas terras e o usufruto exclusivo de suas riquezas; que possam decidir sobre o seu futuro e participar das decisões que o afetam; que sejam reconhecidos seus direitos à organização e a canais de representação, direitos individuais, por exemplo, o de ir e vir livremente”.<sup>150</sup>

---

<sup>148</sup> \_\_\_\_\_. 2009, p. 255.

<sup>149</sup> COMTE, Auguste. Curso de filosofia positiva; Discurso sobre o espírito positivo; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; Catecismo positivista, 1978, p. 17.

<sup>150</sup> CUNHA, *Op. cit.*, p. 258.

Oliveira Filho<sup>151</sup> considera a tutela como uma relação de dominação, pois pressupõe a imposição de “um código comum de condutas” de um grupo social hegemônico com o fim de controlar os comportamentos afastados desse padrão, os quais são classificados em dois grupos: 1) os patológicos ou negativos (menores e portadores de necessidades especiais) e 2) àqueles decorrentes de problemas de aprendizagem/socialização ou à diversidade de códigos culturais existentes em grupos sociais de maior escala.

Em relação ao segundo grupo, ou seja, aqueles que se comportam a partir de padrões culturais diferentes do grupo majoritário, o autor afirma que a infração ao “código comum” dominante, cometido pelos índios, diz respeito menos a uma socialização incompleta do que à vinculação a um código cultural próprio e diferenciado. Todavia, a lei procede a uma tipologização das culturas, tomando o índio por incapaz, condição que cria, para o Estado, a necessidade de educá-lo e protegê-lo, ou seja, torna-se premente, mediante a tutela, ajustar as condutas desviantes aos códigos culturais dominantes, de modo a controlar socialmente os grupos potencialmente perigosos à ordem estabelecida.

A suposta dimensão pedagógica e educativa da tutela é uma forma sutil do jogo de dominação nas relações assimétricas de poder entre o tutor e o tutelado. Neste sentido, para Oliveira Filho, são duas suposições básicas sobre as quais se assenta a tutela:

1) o tutelado não é capaz plenamente de defender, expressar ou mesmo reconhecer os seus reais interesses, havendo necessidade de alguém que atue ou decida em seu lugar para evitar que ele sofra ou seja lesado em consequência de atos que outros com ele concluíram; 2) o tutelado não domina plenamente os códigos da sociedade nacional, necessitando de alguém que o oriente, mostrando os modos de proceder em cada situação, disciplinando seus modos de manifestação e evitando que ele transgrida as normas e entre em choque com direitos, valores ou interesses alheios.<sup>152</sup>

Estas suposições - a incapacidade intelectual e a socialização incompleta - demandam a criação de instituições - como os internatos - voltadas para a normalização de subgrupos infratores (aqueles que conhecem as normas, mas as rejeitam) e de grupos considerados pelas classes dominantes como intelectualmente incapazes de (re)conhecer o “código comum” hegemônico e, por isso, são tidos como socialmente desajustados. Se considerarmos a aliança entre Igreja e o Estado, a despeito da separação entre a comunidade religiosa e a sociedade política, a partir da proclamação da República, em 1889, as ações missionárias concorreram para a efetivação do regime jurídico da tutela e, especificamente, do “poder tutelar”.

---

<sup>151</sup> OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. “O nosso governo”: Os Ticuna e o regime tutelar, 1988, p. 222.

<sup>152</sup> IBIDEM, p. 225.

Para Lima, o “poder tutelar” é uma das formas do poder do Estado e pode ser definido como “modo de integração territorial e política, operada desde um aparelho estatizado, parte do conjunto de redes sociais e relações componentes de um Estado, o qual [...] tem procurado se representar como nacional”.<sup>153</sup>

Para os efeitos de sua atuação, o “poder tutelar” procede à classificação dos índios (nômades, aldeados, civilizados) e estabelece estratégias tais como a pacificação, destinada aos povos indígenas em guerra com os civilizados; a agremiação, visando concentrar as populações em um território controlado; a atração, buscando estabelecer os primeiros contatos com os índios arredios. Para cada uma dessas fases são estabelecidos objetivos a serem alcançados a partir da implantação de estratégias como o aprendizado da lavoura e da pecuária, educação escolar na língua portuguesa, as trocas comerciais monetárias, dentre outras.

Mesmo considerando a distinção feita por Lima, a de que o “poder tutelar” deriva do Estado visando à “proteção” dos índios, ao passo que a Igreja objetiva a catequese, a nosso ver, há pontos de contato em termos de estratégias entre a esfera estatal e a religiosa, uma vez que, as Missões Salesianas utilizaram as estratégias do poder tutelar como a sedentarização de populações indígenas em povoados e a educação escolar para alcançar seus objetivos de conversão ao cristianismo e assimilação à cultura nacional.

O governo militar, coerente com a concepção de assimilação do índio à sociedade nacional, decretou, em 1973, o Estatuto do Índio com o objetivo de regular “a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de *preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional*”.<sup>154</sup>

Para tanto o Estado se comprometeu em proteger as comunidades indígenas e garantir os direitos destas, dentre os quais os direitos civis e políticos tais como o de obter o registro civil, o de ser respeitado pela legislação trabalhista e, particularmente, o de ser tutelado pelo Estado. O regime jurídico da tutela, tal como formulado no Estatuto, era decorrente da concepção discriminatória do legislador a respeito da suposta incapacidade intelectual do indígena em compreender os usos e costumes da sociedade nacional e, portanto, de exercer plenamente a sua cidadania.

---

<sup>153</sup> LIMA, Antonio Carlos de Souza. Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil, 1995, p. 42.

<sup>154</sup> Art. 1º da Lei 6.001/73, de 19 de Dezembro de 1973 (itálico meu).

O regime tutelar define como terras indígenas as áreas presente ou historicamente habitadas, bem como as áreas reservadas pela União, em qualquer parte do território nacional, e destinadas à posse e ocupação pelos indígenas, cabendo ao Estado assegurar a defesa das mesmas. Por outro lado, o Estatuto do Índio, quando tratou da demarcação das terras, respeitou os títulos de terras existentes, facultando aos proprietários o recurso contra a ação demarcatória e aprovava a remoção de comunidades indígenas nos casos que estivesse em jogo “a segurança e o desenvolvimento nacional”.

Além disso, o Estatuto legislou sobre os bens e a renda do patrimônio coletivo indígena, educação, cultura, saúde, penalidades legais que atingiam os índios e os crimes contra os indígenas. Em síntese, o Estatuto manteve o status jurídico dos povos indígenas como tutelados pelo Estado, negando-lhes a cidadania plena, e implantou um conjunto de ações de cunho aculturacionista visando diluir as culturas tradicionais no interior da sociedade nacional.

A partir de uma análise sutil do Estatuto do Índio, sob a perspectiva da Convenção de Genebra (art.2ºc), é possível distinguir o conceito de integração do de assimilação. Essa diferenciação é analisada por Cunha nos seguintes termos:

Integração significa, pois, darem-se às comunidades indígenas verdadeiros direitos de cidadania, o que certamente não se confunde com emancipação, enquanto grupos etnicamente distintos, ou seja, proverem dos meios de fazerem ouvir sua voz e de defenderem adequadamente seus direitos em um sistema que, deixado a si mesmo, os destruiria [...] Trata-se - trocando em miúdos – de garantir as terras, as condições de saúde, de educação; de respeitar uma autonomia e as lideranças que possam surgir: lideranças que terão de conciliar uma base interna com manejo de instituições nacionais e parecerão por isso mesmo bizarras, com um pé na aldeia e outro – por que não? – em tribunais internacionais.<sup>155</sup>

Ou seja, na realidade o respeito à autodeterminação dos povos indígenas não foi o princípio orientador do Estatuto do Índio e das ações da Funai. Para Oliveira Filho, “o Estatuto manteve a ideologia civilizatória e integracionista da legislação do SPI, adotando também o arcabouço jurídico tutelar e classificatório que identificava a situação dos índios no país”<sup>156</sup>. O Estatuto do Índio (art. 19), consoante com o conceito de tutela, previa a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos, a partir de 1973.

Ao invés, o governo do presidente Ernesto Geisel (1974-79) encapou um projeto de emancipação do índio em nome da integração total deste à sociedade brasileira, mas o projeto recebeu uma oposição quase unânime da sociedade e foi engavetado no governo do presidente

---

<sup>155</sup> CUNHA. *Op. cit.*, p. 247.

<sup>156</sup> OLIVEIRA FILHO, 2006, p. 131-132.

Figueiredo (1979-1985). Com o projeto de emancipação do índio, o governo visava fugir da obrigação de defender e garantir os direitos indígenas previstos em lei e, pontualmente, eximir-se da demarcação das terras indígenas bem como colocar à venda àquelas que já estavam demarcadas<sup>157</sup>. Enfim, para sintetizar o exposto sobre o regime tutelar, e colocar a questão indígena no contexto macro, nos utilizamos das palavras de Garfield, segundo as quais “a política indigenista no governo militar deve ser analisada à luz das estratégias do governo para centralização política, modernização agrícola, povoamento nas fronteiras e segurança nacional”.<sup>158</sup>

A reivindicação das populações indígenas e de segmentos da sociedade civil em defesa dos direitos indígenas continuou a se fortalecer na década de 1970. Um exemplo dessa mobilização social, com repercussão internacional, foi o *Simpósio sobre Fricção Interétnica na América do Sul*, realizado em Barbados, em 1971, do qual resultou a *Declaração de Barbados* na qual se denunciou a dominação dos índios por uma estrutura colonial perpetrada por agentes do Estado, missões religiosas e cientistas sociais. O documento elencou as responsabilidades destes agentes referentes à agressão aos direitos indígenas bem como propôs medidas que considerava essenciais para a libertação dos índios.

Em relação às Missões Religiosas, a *Declaração* reconheceu o esforço recente de membros dissidentes das igrejas cristãs em rever o método de evangelização, mas criticou duramente o trabalho missionário pelo seu etnocentrismo, afirmando que “a suspensão de toda a atividade missionária [era] a política mais adequada em nome de ambas, sociedade indiana bem como a integridade moral das igrejas envolvidas”.

As denúncias contra a ação missionária cristã mexeram com os brios da igreja católica e, especialmente, dos missionários envolvidos diretamente com as “terras de missão”. Todavia, o remodelamento dos métodos de evangelização caminhava a passos lentos.

É que, nos anos 1970, a posição pós-conciliar da Igreja em relação às culturas não se afastava da doutrina tradicional, pois na *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*, de 1975, mesmo que a Igreja reconheça que o Evangelho e as culturas não são incompatíveis, ela não titubeia em reafirmar que o Evangelho e a evangelização “são independentes em relação a todas

---

<sup>157</sup>GOMES, 1991; CUNHA, 2009.

<sup>158</sup>GARFIELD. *Op. cit.*, p. 216.

as culturas” e que “estas devem ser regeneradas mediante o impacto da Boa Nova”<sup>159</sup>. Ou seja, a regeneração das culturas por meio do “impacto da Boa Nova” dava a justa medida do movimento unidirecional e etnocêntrico de como a Igreja concebia, no plano doutrinal, a relação entre o Evangelho e as culturas.

Entretanto, no Brasil, segundo Garfield, a partir das

ligações internacionais, infraestrutura nacional e postura humanitária, a Igreja Católica emergiu [na década de 1970] como uma aliada fundamental dos povos indígenas para pressionar o governo militar. Os projetos da Igreja para os índios vinham de longa data, mas alterações em nível local, nacional e internacional provocaram mudanças de tática e atitude.<sup>160</sup>

A aliança com os povos indígenas e as mudanças de “tática e atitude” não foram aceitas uniformemente por todos os segmentos do catolicismo brasileiro. Isso ocorreu devido ao fato de que, nos anos 1970, a igreja católica no Brasil viu crescer em seu interior uma divisão entre a ala adepta da “Teologia da Libertação” e os que adotavam uma posição conservadora de aliança e negociação com a ditadura militar.<sup>161</sup> A discordância da política indigenista do governo militar, por parte da ala “progressista” da Igreja, e as articulações que daí se seguiram criaram as condições para a fundação do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), em 1972, com o fim de coordenar e centralizar as iniciativas dos missionários católicos numa perspectiva libertadora de “encarnação” na realidade e “inculturação” do Evangelho.

No plano regional, a “ala progressista” da CNBB/Norte Iprocurou tomar uma posição independente frente ao governo. Os esforços iniciados na década de 1960 culminaram na definição das *Linhas Prioritárias da Pastoral da Amazônia (LPPA)*, de 1972, as quais adotaram como marco referencial a realidade social, econômica e política do país para a definição das prioridades da Igreja na Amazônia, a saber, a formação de agentes de pastoral, a comunidade cristã de base, a pastoral indígena, as estradas e outras frentes pioneiras (garimpos, serrarias, fazendas agropecuárias, olarias etc).

Definidas a partir dos princípios basilares da encarnação na realidade (a exemplo de Jesus, o Verbo encarnado) e da evangelização libertadora, tais *Linhas* colocavam a “pastoral indígena”

---

<sup>159</sup> EXORTAÇÃO APOSTÓLICA *EVANGELII NUNTIANDI* do Sumo Pontífice Paulo VI sobre a evangelização no mundo contemporâneo, 2008, p. 25-26.

<sup>160</sup> GARFIELD. *Op. cit.*, p. 274.

<sup>161</sup> A respeito das negociações entre militares *versus* cúpula da igreja católica e os bispos dissidentes, no âmbito da Comissão *Bipartite*, ver SERBIN, Kenneth P. Diálogos na sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura, 2001.

como uma das questões a serem debatidas com vistas a (re)direcionar a ação da Igreja para “as necessidades básicas do índio” em face da implantação de programas de ocupação territorial e desenvolvimento econômico da Amazônia nos anos 1970.

No início da década de 1970, a posição oficial da Igreja a respeito do conflito entre as populações amazônicas e o governo militar se mostrava ambígua, pois ao mesmo tempo em que apontava as conseqüências danosas dos projetos governamentais (violação dos direitos humanos, expropriação de terras, exploração da mão de obra etc) vislumbrava a possibilidade de que tais ações estatais viessem a contribuir para “um futuro enriquecimento e conseqüente libertação do homem amazônico”<sup>162</sup>.

As *Linhas Prioritárias* são consideradas pela Igreja como um divisor histórico de sua presença na Amazônia e, incorporando reformulações posteriores, orientaram a CNBB/Norte I ao longo dos anos 1970 e na década seguinte. O método missionário, segundo os registros eclesiais, ao lado de ações voltadas para a educação, a promoção humana e as traduções de catecismos e evangelhos para as línguas nativas, ainda incorporavam práticas antigas e danosas às populações indígenas tais como a “orientação [sic] gradativa ao trabalho e ao abandono da vida nômade”.<sup>163</sup>

A postura oficial da Igreja oscilava ambigualmente entre a omissão face às investidas assimilacionistas do Estado e a defesa dos povos indígenas até assumir, à medida do desenrolar dos acontecimentos, uma posição mais clara de apoio à luta indígena. Se, em meados da década 1970, a Igreja resignava-se ao papel de tornar-se presente, como expectadora, à “irreversível integração do indígena à vida nacional”, limitando-se a “assegurar” que esta integração ocorresse “à luz dos princípios cristãos de justiça e de respeito à dignidade e à liberdade”<sup>164</sup>, dois anos depois, diante do agravamento da situação indígena, ela reviu seu posicionamento conciliatório e impôs-se o “o dever de enfrentar, em colaboração mais intensa com o Conselho Indigenista Missionário - CIMI - os desafios de uma presença corajosa ao lado destes nossos irmãos, para os quais a Igreja é forte esperança de ajuda e defesa de seus direitos”.<sup>165</sup>

Na esteira dessa atitude política, nos anos seguintes a Igreja na Amazônia adotou como objetivos fundamentais da pastoral indigenista a opção evangélica pelas minorias étnicas, pela

---

<sup>162</sup>CNBB/Regional Norte I. *Linhas Prioritárias da Pastoral da Amazônia*, 1972, p. 5.

<sup>163</sup>\_\_\_\_\_. 1974, p. 20.

<sup>164</sup>\_\_\_\_\_. 1974, p. 24.

<sup>165</sup>\_\_\_\_\_. Comunicado Final, 1976

comunidade cristã autóctone com suas manifestações litúrgicas próprias e pela encarnação da mensagem do Evangelho na cultura indígena.

Em relação às ações pastorais concretas, se comprometeu junto aos povos indígenas assumir o compromisso com a demarcação das terras, a sobrevivência física e cultural, a criação e o fortalecimento das Organizações e a autodeterminação; no âmbito social, por meio de suas estruturas, buscava conscientizar a sociedade civil sobre a riqueza humana de cada povo indígena e sobre as condições de marginalização e extermínio imposta pela estrutura sócio-política e econômica dominante; internamente, Igreja reconheceu os erros históricos de sua ação missionária, prometendo maior presença, respeito e caminhar com os povos indígenas, compartilhando suas lutas e esperanças, em comunhão de destino.<sup>166</sup>

A realização da Conferência Episcopal Latino-Americana de Puebla, em 1979, veio reforçar a opção da Igreja pelos oprimidos e marginalizados, de modo que a Igreja na Amazônia, em fins da década de 1970, pelo menos nos documentos, aliou-se aos povos indígenas com o propósito de apoiá-los “contra aqueles que o apresentam [o indígena] como obstáculo ao desenvolvimento econômico ou justificam suas tentativas de opressão com a desculpa de querer integrá-lo à vida sociedade nacional”.<sup>167</sup>

Esta mudança de postura da CNBB/Norte I guarda certa semelhança com a análise que Roberto Romano<sup>168</sup> fez da postura dos Bispos do Nordeste entre o final dos anos 1950 e 1973, ano em que é lançado o documento *Eu ouvi os clamores do meu povo*.

Nos anos 1950, segundo Romano, as disparidades de estruturas econômicas entre o Centro-Sul e o Nordeste levaram a Igreja a se associar às forças sociais e ao governo Kubitschek (1956-1960) para a criação da SUDENE (Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste), em 1959, órgão concebido como instrumento neutralizador das diferenças socioeconômicas do país. Todavia, com a instauração da ditadura militar houve, por um lado, a adoção do modelo capitalista associado e dependente, que acarretou um desvio nos objetivos nacionais de desenvolvimento; e, por outro, o governo investiu-se de poder absoluto para praticar a repressão civil. Estes dois fatores contribuíram para um gradativo afastamento entre o governo e determinados segmentos do clero nordestino. Segundo Romano,

---

<sup>166</sup> \_\_\_\_\_. Documento Final do Primeiro Encontro Pan-Amazônico de Pastoral Indigenista, 1977.

<sup>167</sup> \_\_\_\_\_. Linhas Prioritárias da Pastoral da Amazônia, 1979, p. 36.

<sup>168</sup> ROMANO, Roberto. Brasil: Igreja contra o Estado (Crítica ao populismo católico), 1979.

Sua atitude [da Igreja] diante do poder executivo vai, pois estar em perfeita consonância com a teologia que constitui sua autocompreensão. A idéia de poder divino outorgado à Igreja é o ponto de partida para a clara denegação de autoridade do poder executivo que se declara competente para autolegitimar-se. Segue-se, então, no texto [*Eu ouvi os clamores do meu povo*], uma proposta de rompimento com o poder momentâneo....<sup>169</sup>

Esta digressão nos possibilita deduzir que, em ambos os casos (bispos do Nordeste e da Amazônia), a mudança de postura da Igreja resultou das pressões da sociedade civil para que os dirigentes eclesiais tomassem uma posição em relação à intensificação da violenta repressão estatal contra os civis, os desaparecimentos, os assassinatos praticados pelos agentes da ditadura militar.

No tocante à ação da Igreja na Região Amazônica, a análise dos documentos oficiais da CNBB/Norte I, relativo aos anos 1960-1980, evidencia que a Igreja colocava-se como instituição tutorados povos indígenas – no dizer dela mesma, “historicamente a maior responsável pelo índio”<sup>170</sup> - obrigando-se a um indisfarçável e insustentável malabarismo entre as exigências da aliança com o Estado e a defesa dos direitos indígenas.

Este jogo de cintura não evitou os conflitos de interesses entre a Igreja e os escalões inferiores da máquina estatal, especialmente com a FUNAI e com o Exército, uma vez que este agregou às suas funções constitucionais de segurança nacional, a concepção, o planejamento e a execução de grandes projetos de ocupação territorial e controle social na Amazônia. Do mesmo modo que o conflito de interesses gerava dificuldades para a ação livre que a Igreja exigia, a ação da Igreja criava impecilhos para a ação do governo militar. As manifestações de uma ala dos bispos do Norte I e do Nordeste, ligados a Teologia da Libertação, coincidem com as denúncias dos movimentos sociais organizados contra a ditadura, especificamente, da intensificação da repressão à sociedade civil.

Outro aspecto a ser destacado na análise dos documentos oficiais da CNBB/Norte I é que, a partir da renovação pedida pelo Vaticano II, pelas Conferências episcopais latino-americanas (Medellin e Puebla) e das pressões da sociedade civil pela redemocratização do país, a Igreja na Amazônia se viu obrigada a reconhecer seus próprios erros cometidos contra os direitos dos povos indígenas e, a partir de então, passou a convocar os fiéis para apoiarem as lutas destes mesmos povos. Todavia, a execução das diretrizes contidas nos documentos eclesiais não se efetivou de modo homogêneo, nos casos em que foram tentadas, devido às especificidades dos

---

<sup>169</sup> \_\_\_\_\_. *Op. cit.*, p. 41.

<sup>170</sup> LPPA, 1972, p. 9.

contextos locais nos quais as Prelazias/Dioceses estavam inseridas, mas, sobretudo, porque no interior da Igreja coexistiam concepções teológicas e pastorais divergentes sobre os rumos da ação missionária, a saber, a ala “progressista”, ligada à Teologia da Libertação, e a ala “conservadora”, adepta da aliança com o Estado e omissa em relação à ditadura militar.

A própria CNBB/Norte I admitia essa cisão no seio da Igreja, reconhecendo que as linhas fundamentais do trabalho pastoral na Região Amazônica não eram unívocas, mas diversificadas, coexistindo a linha tradicional e sacramentalista, a desenvolvimentista-paternalista e a libertadora<sup>171</sup>. Para o *aggiornamento* da ação da Igreja na Amazônia, os documentos pastorais alertavam para a necessidade do preparo missionário de padres, religiosos e leigos, incluindo a formação antropológica e lingüística. Para conseguir esta finalidade foram criados os Centros de Pastoral nas dioceses e Prelazias amazônicas.

As deliberações das assembleias da CNBB/Regional Norte I eram aplicadas de maneira diferenciada nas diversas Prelazias. Na Prelazia do Rio Negro, não obstante os engajamentos individuais e dissidentes havia discordância entre os salesianos, em geral, e os missionários do CIMI em relação à “pastoral indígena” colocada em prática por ambos os organismos eclesiais. Essa divergência se materializou nas críticas dirigidas ao modelo missionário salesiano, baseado nas práticas de conversão ao cristianismo e de assimilação dos povos indígenas à sociedade nacional. As fontes salesianas registram a ocorrência destes conflitos:

Em Manaus há Assembléia Missionária do Norte I [Regional da CNBB]. Participaram todos os diretores salesianos da Inspetoria [Salesiana Missionária da Amazônia]. Durou 3 dias e houve divergência entre a linha [da Prelazia] do Rio Negro e a dos que querem conservar os índios na sua cultura.<sup>172</sup>

As divergências mencionadas residiam no fato de que o CIMI orientava sua atuação junto aos povos indígenas a partir dos referenciais doutrinários e pastorais da Teologia da Libertação, defendendo o direito à terra, à sobrevivência física e cultural, o respeito à diversidade étnica, a autodeterminação – o que, para o cronista salesiano, significava “conservar os índios na sua cultura” - ao passo que a Prelazia do Rio Negro, pautada pela ideologia assimilacionista do governo militar, enfatizava a transformação do índio em “bom cristão e honesto cidadão”.

---

<sup>171</sup> Documento Final do Primeiro Encontro Pan-Amazônico de Pastoral Indigenista, 1977. Para uma caracterização da tipologia pastoral missionária cf. TABORDA, Francisco. Cristianismo e culturas indígenas: impasses e dilemas de uma prática evangelizadora. In: Revista Eclesiástica Brasileira (REB), vol. 53, fasc. 210, 1993.

<sup>172</sup> MISSÃO SALESIANA DE IAUARETÉ. Crônicas de Iauareté, 18/09/1977. Em diante, MSI.

Também havia divergências entre os próprios salesianos acerca dos rumos da ação missionária no Rio Negro provavelmente motivada pelas diferentes concepções teológicas e pastorais adquiridas no seminário no decorrer da formação sacerdotal e religiosa; pela procedência natal dos missionários, pois alguns eram oriundos de países periféricos da Europa assolada pela II Guerra Mundial e que, a partir de histórias pessoais de violação dos Direitos Humanos, se forjaram no respeito pela alteridade; pelas novas orientações da Igreja Católica, particularmente o Concílio Vaticano II, sobre o trabalho missionário; em razão do avolumar das críticas formuladas pela sociedade civil à ação missionária; e, especialmente, pela mobilização dos povos indígenas em defesa da sua autodeterminação social, política, econômica e cultural.

Um indício desta divergência interna pode ser percebido na repercussão causada por uma entrevista concedida pelo padre salesiano Casimiro Beksta e por Luiz Desana com críticas às ações governamentais (descaso para com a demarcação das terras, a emancipação do índio etc) e ao trabalho salesiano em relação à desvalorização da sabedoria dos “velhos”, o acúmulo de bens por parte dos salesianos, a apropriação de terras, a interdição das tradições culturais, dentre outras<sup>173</sup>. Como resposta a esta publicação, um padre salesiano encaminhou uma carta ao redator da revista classificando a entrevista de “inverídica e tendenciosa”, além de desqualificar o discurso indígena e apresentar os benefícios das obras missionárias para os povos indígenas (defesa contra o extermínio físico e cultural, heroísmo missionário, abertura de escolas de alfabetização e catequese, preparação de lideranças etc).

Quando se refere à liderança indígena expressa sem meios termos o teor preconceituoso e discriminatório de sua concepção etnocêntrica, duvidando do talento de “um índio primitivo que vem do mato” para fazer críticas sobre a religião e os missionários, uma vez que a formulação destas, na visão do missivista, extrapola a capacidade intelectual dos indígenas, pois os considera como crianças que *repetem* as coisas para agradar os ouvintes e que, por isso, considera caso muito raro encontrar uma inteligência excepcional entre eles. Em relação ao seu confradade Ordem afirma: “quanto à autenticidade da entrevista não existem dúvidas; garanto que houve, até digo mais; quem preparou e patrocinou ela foi o mesmo Pe. Casimiro... ele sabe de antemão onde isso pode parar”.<sup>174</sup>

---

<sup>173</sup> KOSMOS. Jornal missionário, 1980.

<sup>174</sup> DURANTI, Pedro. Carta, 1980.

Além da relação dos salesianos com outros setores da igreja católica no Brasil, destacamos os acordos institucionais entre a Congregação Salesiana e a Diocese. Uma circunscrição eclesiástica pode receber várias ordens ou institutos religiosos em seu território, mas, no caso de nosso objeto, desde os anos 1910 até a década de 1990, os salesianos foram os únicos missionários católicos a atuar ininterruptamente no Rio Negro, inclusive o prefeito apostólico, o prelado ou o bispo eram escolhidos por Roma dentre os salesianos, situação que perdurou até 2009. Ao ser nomeado para um dos cargos mencionados, o titular era desligado formalmente do quadro da Congregação Salesiana, à qual era subordinado, e passava a integrar um nível superior na hierarquia eclesiástica, passando a se reportar diretamente ao Papa e à Cúria Romana em assuntos referentes ao governo eclesiástico. Tratava-se, portanto, de duas esferas de ação e decisão (a dos salesianos e a do Bispo) com atribuições distintas, no mais das vezes, convergentes.

Entretanto, a ênfase do trabalho missionário salesiano nem sempre coincidia com as diretrizes emanadas pela sede prelatícia ou episcopal. Os bispos, por exemplo, insistiam para que os salesianos não ficassem restritos aos afazeres dos internatos, mas que, além do trabalho de visita ao interior desenvolvido pelo missionário encarregado, os demais sacerdotes se dedicassem durante as férias escolares à catequese nas sobregas às povoações longínquas, de modo que, regularmente, toda a área paroquial fosse atendida e nesse aspecto, segundo as conclusões das reuniões dos diretores salesianos das missões com o bispo José Domitrovitsch, “os superiores [os diretores] tem o dever de consciência de dar nisso também o bom exemplo”.<sup>175</sup>

No final dos anos 1980, a crítica ao enclausuramento dos missionários nas instituições salesianas e o apego ao sistema educacional nos internatos ainda repercutia sobre o trabalho missionário, com a agravante de que a dedicação quase exclusiva aos alunos internos havia “destreinado” os salesianos para trabalhar com as crianças e os adolescentes indígenas em sua própria realidade local, ou seja, fora dos internatos, em ambientes de interação social mais ampla e em instituições educativas de orientação laica mais acentuada. Ao mesmo tempo em que reconhece a importância da ação salesiana no processo de escolarização das populações indígenas, de modo a contribuir para o baixo nível de analfabetismo no Rio Negro, o bispo Walter Ivan de Azevedo afirma que,

---

<sup>175</sup> PRELAZIA DO RIO NEGRO, 02 de setembro de 1955.

por longo tempo, a ação pastoral dos Salesianos com os jovens se concentrou nos internatos. Os poucos salesianos que se dedicavam à itinerância, por força das circunstâncias de estarem fora da sede na maior parte do ano, não se imiscuíam nos assuntos do internato, nem os do internato nos assuntos da itinerância. Eram como dois campos de ação isolados. Uma vez cessados, ou quase, os internatos, onde o contato com a juventude era diuturno, mas num ambiente muito diverso do que aquele em que deviam viver depois os próprios jovens parece que hoje os Salesianos da área se sentem destreinados para cuidar da juventude local como ela é agora.<sup>176</sup>

Além da dicotomia entre a educação ministrada nos internatos e a realidade social, a citação destaca a incapacidade dos educadores salesianos em lidar com a realidade da juventude rionegrina nos anos 1980. Outro aspecto que destacamos é a burocracia interna à própria igreja católica. Com a elevação da Prelazia do Rio Negro à categoria de Diocese de São Gabriel da Cachoeira, em 1980, houve a necessidade da assinatura de convênios entre a Diocese e a ISMA (província religiosa salesiana)<sup>177</sup>.

A assinatura de tais convênios ocorreu em 1984 e nestes se especificava os direitos e os deveres entre ambas as esferas, visando eliminar as desagradáveis interferências recíprocas, especialmente às referentes à unificação da contabilidade e da administração, como era o caso da missão de São Gabriel da Cachoeira onde os salesianos, as Filhas de Maria Auxiliadora (freiras salesianas) dividiam o mesmo prédio com o Bispo; para os salesianos, “sem liberdade de ação era impossível realizar ações de vulto”<sup>178</sup> - leia-se: sem autonomia financeira os salesianos se viam tolhidos pelo bispo do poder de decidir sobre os investimentos que julgavam necessários para o melhor andamento das atividades missionárias.

Os convênios consultados, referente aos anos 1980, particularmente os referentes às missões localizadas em área Ianomâmi, por exemplo, versavam exclusivamente sobre a partilha de bens móveis e imóveis (terrenos e construções) e a atribuição das responsabilidades sobre o financiamento das atividades missionárias entre a Diocese e a ISMA. Nesses documentos, a presença da igreja católica junto aos povos indígenas é vista sob a perspectiva da naturalização, cujo papel do destinatário do anúncio da mensagem cristã é reduzido à recepção passiva dos benefícios da ação eclesial, pois ao tratar da divisão dos bens entre as esferas religiosas, as populações autóctones são solenemente ignoradas, de modo a não se reconhecer o concurso da mão-de-obra indígena para a construção das estruturas físicas e não prever, em caso de cessação

---

<sup>176</sup> DIOCESE DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA, 31/05/1989, sublinhado no original.

<sup>177</sup> Convênio entre a Diocese de São Gabriel da Cachoeira e a Inspeção Salesiana Missionária da Amazônia – Missão de Maturacá; \_\_\_\_\_ - Missão de Marauíá, ambos de 29/10/1984.

<sup>178</sup> MISSÃO SALESIANA DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA. Livro de Visitas, 1970. Em diante, MSGC.

das atividades missionárias, o usufruto dos referidos bens por parte das referidas sociedades, mas os missionários apressam-se em assegurar o imediato retorno dos mesmos para as mãos da igreja católica.

A abertura política dos anos 1980 intensificou a mobilização social por políticas favoráveis às populações excluídas. Denúncias contra a ação missionária salesiana junto aos povos indígenas do Rio Negro foram feitas pelo escritor e dramaturgo amazonense Márcio Souza e pelo Tukano Álvaro Sampaio no *IV Tribunal Bertrand Russel* sobre os Direitos dos Povos Indígenas das Américas, realizado em Rotterdam (Holanda), de 24 a 30 de novembro de 1980. O volume III, Parte B, do evento citado, trata da questão indígena no Brasil a partir dos casos selecionados, dentre os quais, a situação do Rio Negro. O material sobre o Rio Negro consta de um texto elaborado por Márcio Souza, anexos com publicações salesianas e do CIMI, a transcrição dos depoimentos dos acusadores e as interpelações do júri aos depoentes.

Na primeira parte, Márcio Souza reuniu os fatos sobre o “processo de extermínio”, “demolição econômica, social e cultural” perpetrados pelos salesianos contra os povos indígenas do Rio Negro e, em seguida, formulou os dois objetivos da denúncia: a) alertar os financiadores das Missões Salesianas e o governo brasileiro da convivência com as ações missionárias; b) denunciar tais atos e “acender a solidariedade internacional” a fim de que “a ação desses criminosos [os salesianos] não fique impune”<sup>179</sup>.

Na segunda parte do texto, Márcio Souza fez uma caracterização geral da localização, da situação demográfica, dos padrões culturais e da organização social dos grupos indígenas do Rio Negro, seguida de uma sumária descrição da situação dos povos indígenas durante a Colônia, o Império até chegar ao período republicano, destacando a atuação dos salesianos a partir da segunda década do século XX. A acusação foi formulada nos seguintes termos:

Acusa-se a Congregação Salesiana responsável pela Prelazia do Rio Negro, e seu bispo, Dom Miguel Alagna, de atos etnocidas sistemáticos contra a população indígena do Vale do Rio Negro, desde a instalação das missões salesianas na região em 1915. O etnocídio é realizado através da imposição da religião católica junto com um sistema educacional reacionário, autoritário e alienante, de depredação e ridicularização de valores culturais indígenas, de uma intromissão radical na organização e nas estruturas políticas indígenas, de mudanças no sistema autóctone de produção, e de uma exploração econômica criminosa. Todos esses fatores têm levado a população indígena da região a uma desaculturação profunda, à acomodação característica de uma população oprimida, de relação de dependência com as missões e a sociedade envolvente, e a destribalização gradativa. Acusa-se a Congregação Salesiana da Prelazia do Rio Negro de um racismo

---

<sup>179</sup>Informe del Cuarto Tribunal Russel, 1980, p. 1.

virulento, exibido, claramente em publicações salesianas oficiais e declarações verbais, que caracterizam todas as relações entre missionários e indígenas. Acusa-se a Congregação Salesiana da Prelazia do Rio Negro de negligência genocida na falta de assistência médica preventiva mais básica e essencial para populações indígenas em contato com o mundo branco e novas doenças infecciosas que resultou na morte de mais de 50 índios em 1974 de sarampo por não serem vacinados, apesar da presença missionária na região com uma enorme infra-estrutura por quase oitenta anos. Acusa-se a Congregação Salesiana de apropriação ilícita de terras tradicionais e legalmente indígena ferindo os direitos internacionais indígenas e a própria Constituição Brasileira que garante ao indígena a posse permanente de seu território.<sup>180</sup>

Estas denúncias foram pessoalmente confirmadas pelo Tukano Álvaro Fernandes Sampaio, egresso do interno e natural de Pari-Cachoeira (rio Tiquié), nesta mesma sessão do IV Tribunal Russel. Destacamos os principais pontos de seu discurso:

[...] Com a chegada dos missionários salesianos em 1915, houve a mudança da escravidão branca, pois os novos brancos, os salesianos, catequizaram o índio e impuseram-lhe a [religião] católica, uma religião desconhecida na região [...]. Os alunos que terminam sua escolaridade nas missões salesianas vêm para São Gabriel [da Cachoeira] fazer o seu segundo grau. Muitos alunos que vêm para São Gabriel, não vêm porque eles querem continuar seus estudos, e são propriamente impostos pelas missões salesianas. [...] são aqueles que portaram o melhor comportamento durante o ano colegial, [ou] então durante o ciclo de duração de seus estudos. Outros que não conseguem vir para São Gabriel ou em outros lugares do Brasil são mandadas para Manaus ou outros lugares para servirem de empregadas domésticas nas casas familiares, sendo que a maioria na casa de militares da FAB [...] para beneficiar ou agradar os militares pelo serviço que prestam à região da Prelazia do Rio Negro. Muitas mantêm um comportamento bom e outras são empregadas ou andam nos lugares de prostituição [...]. Os alunos que terminam o segundo grau em São Gabriel, ao voltarem às suas casas, recebem como cargo o de lecionar nas escolas salesianas de primeira à quarta série. Outros que não conseguem essa oportunidade de alcançar emprego são obrigados fisicamente a deixar suas terras e partem para longe deixando seus pais tristes e muitos deles nunca mais voltam [...]. Além disso, existe grande oposição entre a nossa cultura e a realidade católica. [...] o método incrementado pelas missões salesianas de adotarem as formas de estrutura de ensino, não são programadas em nossa própria região. Estas programações são feitas em outras partes do Brasil e são adotadas em meio às tribos indígenas. Assim, matam a nossa cultura, matam a nossa língua, e nós somos vítimas desta pregação. Os missionários, assim que chegaram, mudaram a estrutura nossa. Os antigos tuxauas, os chefes das comunidades indígenas deixaram o poder dos tempos tradicionais [...] Vi também que a pregação salesiana, a forma de ensinar a religião, estava sendo adotada como a mesma arma dos tempos anteriores, proibindo as nossas festas, as nossas bebidas, proibindo os índios de venderem seus objetos artesanais nas missões salesianas. [...]. Existe dentro da congregação salesiana uma exploração violenta dos nossos artesanatos. [...]. As missões salesianas só têm recebido os elogios de algumas pessoas importantes que visam à integração nacional do índio. [...] é isto que queria transmitir-lhes... o povo indígena do Rio Negro estão sendo violado dessa forma de invasão, de ensino pondo em frente a conversão católica para destruir as nossas tradições... que vocês saibam pelo menos que o índio tem os mesmos sentimentos e os

---

<sup>180</sup> \_\_\_\_\_. 1980, p. 10.

mesmos ideais que qualquer um de nós temos nesta presente sessão... Pra isso que quis dizer-lhes, muito obrigado.<sup>181</sup>

A citação relativamente extensa das denúncias contra a ação salesiana feitas por uma liderança indígena permite-nos afirmar que elas estão em linha de continuidade com as críticas que vinham sendo feitas por pesquisadores e outros profissionais ligados à questão indígena no Brasil. O depoimento do Tukano Álvaro Sampaio, por um lado, reafirma e explicita as acusações elaboradas por Márcio Souza em relação ao etnocídio, ao racismo, à negligência na assistência médica preventiva e à apropriação ilícita de terras indígenas e, por outro, acrescenta outras conseqüências deletérias da ação missionária para os povos indígenas tais como a migração forçada para os centros urbanos como São Gabriel da Cachoeira e Manaus, a oposição entre o catolicismo e as culturas indígenas, o combate à liderança dos tuxauas e às tradições culturais, aplicação de punição aos infratores das ordens missionárias, dentre outras.

Em relação ao etnocídio procuraremos mostrar (item 4 do cap. III) que os missionários salesianos colocaram em prática uma série de estratégias (aldeamentos, sedentarização, escola formal, reclusão indígena nos internatos etc) para combater as tradições culturais em suas diversas formas de manifestação (terapêuticas, padrões habitacionais, rituais, xamanísticas) e implantar os valores do catolicismo e da cultura nacional.

No que se refere ao racismo<sup>182</sup>, salvo exceções como as pesquisas de Beksta<sup>183</sup>, as publicações salesianas, em geral, estão eivadas de expressões que denotam uma imagem estereotipada dos indígenas, como o demonstra Albuquerque<sup>184</sup>, os quais eram encarados pelos missionários como seres destituídos dos valores cristãos e ocidentais, além de serem tidos por infantis, indolentes, inconstantes, o que legitimava, na perspectiva missionária, as relações de poder no trabalho de evangelização e civilização.

A ocupação das terras tradicionais indígenas para a instalação de missões religiosas se confunde com a própria atuação da igreja católica desde o período colonial. Em relação ao objeto deste estudo, uma vez concluídos os acordos políticos com a Santa Sé, com os governos estaduais

---

<sup>181</sup> \_\_\_\_\_. 1980, p. 56-59.

<sup>182</sup> A despeito do uso, por Márcio Souza, do substantivo *racismo*, nós não o endossamos, pois, pelo menos desde o início do século XX, Boas (2010) foi pioneiro na defesa da idéia de que não existem raças humanas bem definidas e que a estreita ligação entre estas e a personalidade não pode ser caracterizada como tal.

<sup>183</sup> BEKSTA, Kazys Jurgis. A maloca Tukano-Dessana e seu simbolismo, 1988.

<sup>184</sup> ALBUQUERQUE, Judite Gonçalves de. Educação escolar indígena: do panóptico a um espaço possível e subjetivação na resistência, 2007.

e com a elite local para a instalação das Missões, os salesianos recrutavam a mão de obra indígena para o levantamento da infraestrutura onde deveria ser erguido o centro missionário. Concomitante a estes trabalhos manuais, os salesianos pressionavam os governos estaduais (no caso, do Mato Grosso e do Amazonas) a respeito da concessão legal de terras para o funcionamento das Missões, sob o argumento de que sem a garantia do título fundiário definitivo a ação missionária ficava comprometida em sua estabilidade e independência.

A constituição de um patrimônio material próprio, em nome da igreja católica, conforme nos referimos anteriormente, reportando-nos a Miceli<sup>185</sup>, era um quesito de primeira ordem na estratégia da Igreja, ávida por consolidar sua autonomia face ao Estado e sua hegemonia sobre os povos indígenas. Nas Missões Salesianas do Amazonas, os salesianos coagiram o governador do Estado para que este usasse de sua autoridade a fim de eliminar as restrições que, porventura, a Assembleia Legislativa viesse a incluir na legislação em trâmite, referente à concessão de terras para as Missões do Rio Negro.

A reivindicação salesiana junto ao governo estadual era de que a concessão de terras fosse “absoluta”, pelo fato de que, na ótica salesiana, por um lado, a doação de terras em caráter definitivo melhor se harmonizaria com “os direitos adquiridos pelas Missões” e, por outro, evitaria que as instabilidades da política amazonense viessem a dificultar o desenvolvimento das obras da Missão.<sup>186</sup>

Apesar desta carta do diretor do colégio Dom Bosco (Manaus) não explicitar quais eram os “direitos adquiridos” pelas Missões, pode-se supor que se tratasse, tanto dos benefícios que a Igreja havia conseguido inserir na legislação brasileira (liberdade de culto, subvenções estatais) quanto dos serviços prestados pelas obras assistenciais salesianas aos povos indígenas do Rio Negro.

As tais restrições a que as Missões Salesianas se opunham referiam-se ao caráter temporário da concessão das terras e à pesquisa e exploração do subsolo. O governador do Estado concordava com a cessão de terras para as Missões Salesianas, mas sem o usufruto dos bens do subsolo e justificava que essa restrição “não lograriam abalar, em seus profundos alicerces

---

<sup>185</sup> MICELI, Sérgio. A elite eclesiástica brasileira: 1890-1930, 2009.

<sup>186</sup> COLÉGIO DOM BOSCO. Carta, 20/08/1930.

christãos, a magnífica obra espiritual e moral das Missões Salesianas”<sup>187</sup>, antecipando que aquela reivindicação não contava com o apoio do executivo estadual.

A despeito da proibição da exploração do subsolo, as Missões Salesianas lograram êxito em sua reivindicação e, passados três anos, o Diário Oficial do Estado do Amazonas, de 01 de setembro de 1933, publicava a concessão de terras para as Missões de São Gabriel da Cachoeira, Taracuí e Iauareté. Contra as subvenções estatais para missões religiosas, inclusive as do Rio Negro, levantava-se o SPI, indagando: “é bem provável que a esses quinhões, se tenham vindo juntar outros que, pelo preço, nenhum mal causam à Missão! Pois não estão lá o Educandário e o Hospital para atestar a sua benemerência e pagar os benefícios territoriais do Governo Amazonense?”<sup>188</sup>. O caso específico das Missões Salesianas remete ao fato mais geral que, segundo Lima (1995), embora se falasse num genérico direito às terras que os índios ocupavam, a legislação<sup>189</sup> reservava ao Estado a prerrogativa de dispor dos bens indígenas, de negociar com nãoindígenas as terras dos índios e os critérios de sua negociação.

Se do ponto de vista da legalidade, a partir do regime tutelar, a doação de terras era considerada, pela lei, ato jurídico perfeito, o mesmo não se poderia afirmar a partir da ótica da justiça e da legitimidade ética, se considerarmos que estas negociações estavam circunscritas exclusivamente aos interesses da aliança Igreja-Estado e, por isso, as populações a quem as terras tradicionalmente pertenciam eram sumariamente excluídos dessas negociações.

A doação de terras, efetuada pelo Estado, quebrava o relacionamento harmonioso do nativo com a natureza, pois, em muitos casos, as terras doadas localizavam-se em áreas vinculadas às tradições religiosas e culturais, ou seja, estavam fortemente integradas à memória mitológica. Em pouco tempo, os antigos donos das terras se viram despojados deste direito, passando à condição de hóspedes da “terra dos brancos”, obrigados a submeterem-se às implicações restritivas daí decorrentes.

Todavia, antes da realização do IV Tribunal Russel o documento de acusação contra as missões salesianas do Rio Negro já era de conhecimento da imprensa internacional, nacional e local, desencadeando uma guerra de palavras na mídia impressa. No âmbito nacional, a *Folha de São Paulo* publicou uma série de reportagens de autoria do jornalista Carlos Alberto Luppi

---

<sup>187</sup> GOVERNO DO ESTADO DO AMAZONAS. Carta, 21/08/1930.

<sup>188</sup> BRASIL. Ministério do Interior. Serviço de Proteção aos Índios. Relatório, 8/6/1939.

<sup>189</sup> Artigos 8, 9 e 10 do Decreto de 15.484, de 27 de junho de 1928, que regula a situação dos índios nascidos em território nacional.

condenando a ação das Missões Salesianas. As fontes de Luppi são exclusivamente os textos distribuídos à imprensa, os quais, em sua maioria, constavam tanto no *Informe del Cuarto Tribunal Russel* quanto no relatório *Avaliação da Prelazia Salesiana do Alto Rio Negro – AM*.<sup>190</sup>

Em sua primeira matéria, o jornalista afirma que o “racismo, a negligência genocida, a apropriação ilícita de terras tradicionais e legalmente indígenas e os atos etnocidas sistemáticos” eram as principais acusações contra os salesianos. Segundo a reportagem, os métodos missionários eram decorrentes do tradicionalismo ultrapassado que consistia em atuar junto às populações indígenas “sem qualquer critério antropológico”, o que acarretava a destruição das culturas e das identidades culturais, além da escravização que transformava os indígenas em mão de obra barata e em vítimas da bebida, da prostituição e da violência<sup>191</sup>. Criticava ainda o financiamento das ações salesianas feitas por entidades católicas internacionais, pelo governo brasileiro, bem como voltava a denunciar o extermínio das tradições sociais, religiosas, culturais, econômicas e educacionais dos povos indígenas para concluir que, em razão dos salesianos desobedecerem as orientações do Conselho Indigenista Missionário [CIMI], “o trabalho não [era] aprovado oficialmente pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil [CNBB]”<sup>192</sup>.

Outro tópico das denúncias era a exploração dos índios no trabalho e no comércio. Segundo Luppi:

O índio é transformado em mão-de-obra utilizada a bel-prazer dos salesianos sob ameaça de humilhação moral e promessas não cumpridas. Obriga-se o índio a construir a Igreja e o colégio [...] Os padres controlam todo comércio da região, obrigando os índios a adquirirem mercadorias em seus armazéns, a preços absurdos, impedindo a formação de cooperativas índias, cobrando remédios cedidos pelo governo e desvalorizando a produção indígena para que eles troquem seus objetos a preço baixo por mercadorias.<sup>193</sup>

Para o jornalista, a perda da identidade pessoal, coletiva, e a conseqüente marginalização social, eram efeitos dos processos de destribalização praticados pelas Missões Salesianas, as quais provocavam a migração indígena para cidades colombianas e para Manaus, onde passavam a viver em zonas periféricas e sujeitos ao desemprego, subemprego, violência, vícios (cachaça) e à prostituição, formando, assim, uma “nação de deserdados”. O êxodo indígena era atribuído às

---

<sup>190</sup> SUDAM, 1976.

<sup>191</sup> FOLHA DE SÃO PAULO. Denúncia atribui massacre indígena aos salesianos, 3/8/1980.

<sup>192</sup> FOLHA DE SÃO PAULO. Tribos indígenas do Rio Negro são exploradas, 31/08/1980; \_\_\_\_\_. Índios vivem sob total dominação na região do rio Negro, 21/09/1980.

<sup>193</sup> \_\_\_\_\_. Índios do rio Negro no rumo da marginalização, 12/10/1980.

Missões Salesianas que “expulsam de suas áreas os antigos pagés [sic] e líderes religiosos indígenas e também os índios que não querem aceitar a dominação de sua cultura.”<sup>194</sup>

É provável que Luppi desconhecesse a realidade do Rio Negro e não estivesse interessado em aprofundar o assunto, pois as suas reportagens, ao privilegiar as fontes produzidas por terceiros, ignoraram por completo as vozes das populações indígenas. Em razão disso, cometeu deslizes graves quanto a veracidade das informações publicadas em relação à desaprovação da CNBB sobre as Missões Salesianas, quando, na realidade, o episcopado brasileiro divulgou uma carta de “repúdio” ao Tribunal Russel e de “desagravo”, “admiração” e “solidariedade” à Congregação Salesiana<sup>195</sup>.

Outra informação falsa publicada por Luppi refere-se à proibição dos salesianos em relação à formação de cooperativas indígenas, desconsiderando que, desde 1975, os missionários apoiaram a criação da cooperativa de Pari-Cachoeira no rio Tiquié. Há ainda um terceiro caso onde afirma o impensável e o improvável, ou seja, que os índios brasileiros “preferem a relação semiescravagista dos seringais [na Colômbia] a continuarem dominados pelas missões salesianas e protestantes do rio Negro”. Os índios repudiavam de igual modo e com a mesma veemência, uma e outra.

O *Estado de São Paulo*, conhecendo a posição do diário concorrente, em relação ao Tribunal Russel, colocou-se a favor das Missões Salesianas, afirmando que era crítico da política indigenista do governo brasileiro e, embora admitisse que, em certos casos, os salesianos implantaram um método “de inadequada aculturação, que a moderna antropologia recusa como caminho”, dedicou a maior parte do espaço em um dos seus editoriais para defender as Missões Salesianas - “única presença perene da Nação e da civilização no atendimento a paupérrimas populações indígenas” - e criticar o silêncio da comunidade pacifista sobre “genocídios reais e efetivos” em outras regiões do globo. O editorial, intitulado “o estranho indigenismo europeu”, afirmava que

A decisão do [IV] Tribunal Bertrand Russel de discutir a política indigenista brasileira e, em especial, a situação das missões indígenas do Alto Rio Negro mostram quão *estranhos, difusos e confusos* são os caminhos escolhidos pela *intelligentsia* europeia, culta e erudita, para conhecer, interpretar e analisar nosso subdesenvolvido Brasil. Subitamente, no ócio dos salões atapetados das cidades holandesas, com calefação e *brandy* das Antilhas, descobrem-se os problemas da Amazônia e faz-se deles o Deus-nos-acuda do mundo inteiro. O Tribunal Bertrand Russel, que surgiu há uma década para

---

<sup>194</sup>\_\_\_\_\_. Índios do rio Negro no rumo da marginalização, 12/10/1980.

<sup>195</sup> CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Boletim Semanal “Notícias”, de 27/2/1981.

julgar crimes de guerra no conflito do[a] [guerra do] Vietnã, não tem autoridade para dedicar sua atenção a um tema que seus mentores não vivem e que desconhecem por inteiro.<sup>196</sup>

Ao invocar o caráter extrajudicial do Tribunal (“não tem autoridade”) e o suposto desconhecimento da realidade amazônica por parte dos juízes, o diário paulista adiantou dois argumentos que seriam usados à exaustão pelos salesianos e pelos seus defensores.

Voltando-se para a realidade brasileira, o editorialista passa a atacar uma das facções que existiam dentro da igreja católica no Brasil, aquela ligada ao CIMI, e à Teologia da Libertação, sentenciando “que os sacerdotes engajados na libertação deix[assem] os salesianos cumprirem em paz sua missão, esta, sim, de salvação”, numa indisfarçável demonstração de apoio corporativo aos grupos econômicos, dos quais o próprio diário é parte integrante, que avançavam, por meio das frentes de expansão, sobre o território indígena, contra os quais lutavam as populações indígenas, apoiadas pelos “sacerdotes engajados na libertação”, ao passo que a ação salesiana não oferecia obstáculos aos colonos brancos, pois sua missão era de cunho espiritual.

O apoio que o jornal dispensou aos salesianos não foi o mesmo em relação aos povos indígenas, particularmente quanto tratou da proibição determinada pelo governo militar sobre a ida de Mário Juruna ao Tribunal Russel:

Como indígena, Juruna goza da tutela do Estado, sendo legalmente incapaz de responder pelo que faz. Nessas condições, negou-se-lhe licença para viajar, num ato de coerência com a própria legislação que se invoca para proteger as terras indígenas ou os próprios atos de represália por eles realizados contra os colonos “brancos”. Ou os indígenas são equiparados aos menores e incapazes em tudo ou em nada. A política de dois pesos e duas medidas é absurda.<sup>197</sup>

O que vemos é o repisar da histórica discriminação e do secular preconceito, dos quais a suposta incapacidade e a menoridade intelectual, justificadora do regime tutelar, são expressões as mais evidentes. Com base na acusação escrita, no depoimento do Tukano Alvaro Sampaio e na documentação apresentada ao júri, em parte já divulgada pela mídia nacional, o IV Tribunal Russel emitiu o seguinte veredito contra as Missões Salesianas do Rio Negro:

[1] Apropriação ilegal e registro, em nome da missão salesiana, das terras pertencentes tradicionalmente aos índios aruaques e tucanos do Rio Negro, que teve como conseqüência a transformação de um conjunto de povos – com línguas e culturas próprias e donos de vastíssimo território – em uma massa marginalizada de camponeses sem terra, submetidos às piores condições de indigência.

[2] Destribalização radical dos povos indígenas do Rio Negro mediante o desmantelamento institucional da sua organização social, baseada nos clãs locais

<sup>196</sup>. O ESTADO DE SÃO PAULO. O estranho indigenismo europeu, 13/11/1980.

<sup>197</sup>. O ESTADO DE SÃO PAULO. O estranho indigenismo europeu, 13/11/1980.

exógamos, através da desintegração da família tradicional por sua dispersão em unidades menores amoldadas a um modelo religioso cristão.

[3] Implantação de um sistema educativo autoritário, que separa os filhos dos pais para interná-los em colégios. Argumentam que se trata de franqueá-los perspectivas de ascensão na sociedade nacional, mas na realidade o que acontece é que os jovens se tornam incapazes de viver no seio do seu povo, e as jovens são destinadas ao serviço doméstico ou caem na prostituição.

[4] Dessa maneira, a Ordem Salesiana consegue abundantes subsídios do governo brasileiro e instituições internacionais de assistência aos indígenas para a manutenção de uma instituição suntuária e desvia para proveito próprio os escassos recursos que deveriam ser destinados a atender as necessidades dos indígenas do Rio Negro.<sup>198</sup>

Os tópicos do veredito de condenação (apropriação ilegal de terras, destribalização e sistema educativo autoritário) seguem os termos das acusações formuladas. Em relação às terras, como vimos, não se tratava de “apropriação ilegal”, como afirmava o Tribunal Russel, pois no arco das alianças entre a Igreja e o Estado, os salesianos faziam *lobby* e conseguiam doações de extensas faixas de terras do governo do Estado do Amazonas, desde os inícios de suas atividades em São Gabriel da Cachoeira em 1916.<sup>199</sup>

Ainda em relação ao veredito do Tribunal Russel, desconhecemos as fontes nas quais os juízes se basearam para formular a condenação de desvio de subsídios governamentais e de doações de instituições internacionais (item 4 do veredito) por parte das Missões Salesianas, de modo não podermos subscrevê-la. Ao contrário, nossa pesquisa localizou nos arquivos da SUDAM, em Belém do Pará, prestações de contas realizadas pela Prelazia do Rio Negro, nas décadas de 1970/80, referentes a subsídios governamentais destinados à assistência a alunos indígenas e caboclos<sup>200</sup>, as quais foram plenamente aprovadas pelo órgão governamental.

A condenação das Missões Salesianas voltou a ganhar repercussão na mídia com tomadas de posição ora favoráveis, ora contrários ao veredito do Tribunal Russel, conforme podemos verificar nos periódicos locais da cidade de Manaus. Dentre os simpatizantes dos salesianos estava Fábio Lucena, ex-vereador pelo MDB na cidade de Manaus. Numa seqüência de sete artigos, publicados n'A *Crítica*, ele defendeu o trabalho realizado nas Missões Salesianas e atacou o Tribunal Russel afirmando que a condenação

Trata[va]-se de uma infâmia. Uma mentira clamorosa [e que] os juízes respeitáveis não foram informados de que nessa vasta região, que comporta alguns países europeus, os índios só não foram exterminados e a presença brasileira ali é marcada devido, essencialmente, ao trabalho dos salesianos.<sup>201</sup>

<sup>198</sup> apud BOLETIM SALESIANO, 1981, p. 09.

<sup>199</sup> DIÁRIO OFICIAL DO ESTADO DO AMAZONAS, 01/09/1933, p. 4.

<sup>200</sup> Processo n. 01323/70, Convênio n. 030/76, Processo n. 06300/002148/86.

<sup>201</sup> A CRÍTICA. Sentença iníqua, Caderno Política, quinta, 04 de dezembro de 1980, p. 6.

A favor dos salesianos, destacou a grandiosidade da obra civilizadora, educadora, social e espiritual; os elogios de eminentes escritores e de autoridades políticas estaduais e federais; o estudo e a descrição das culturas indígenas; a coleta de material etnográfico; os serviços prestados pela Igreja Católica ao país, tanto no Rio Negro (a catequese, o Serviço de Meteorologia, as estações aerológicas, o Centro de Pesquisas Científicas de Iauaretê, a infraestrutura educacional, as obras hospitalares, os serviços postais) quanto na Amazônia em geral, trabalhos que “todos os governos da República, desde a proclamação até nossos dias, não foram capazes de prestar”<sup>202</sup> e, por fim, a heroicidade, a dedicação e o anonimato dos missionários, a ponto de viverem e morrerem nas selvas amazônicas.

Para Lucena, “são esses elementos fundamentais que transbordam da nossa história e que integram a nossa alma de amazônidas e de brasileiros; obra que os hipócritas, cujas máscaras estão sendo arrancadas, jamais conseguirão destruir”.<sup>203</sup>

Argumentou ainda, contra o Tribunal Russel, sobre a nulidade da condenação em razão do julgamento unilateral que, ao eliminar o contraditório, ou seja, não possibilitar a defesa da Congregação Salesiana, “tornou imundo o processo e infame o veredito”<sup>204</sup>; destacou o não reconhecimento do Tribunal como foro jurídico internacional e o desconhecimento da realidade amazônica por parte dos juízes. Em relação aos denunciantes, classificou-os sem rodeios de “levianos”, “irresponsáveis”, “criminosos”, “detratores”, “velhacos”, “canalhas” e “hipócritas”, bem como reservou para o Tukano Álvaro Sampaio os epítetos de “inocente”, “inocente útil” e “Calabar”. Quando se referiu ao silêncio dos missionários do CIMI, indagou se estes deporiam contra ou a favor dos seus “irmãos de fé”, os salesianos. Para os acusadores, segundo Lucena,

[...] não interessam as virtudes, pois é da essência de seu caráter tripudiar sobre a totalidade dos valores éticos [...]. E bastam estes dados fundamentais [...] para colocar em posição de perfil, os velhacos que difamaram, injuriaram e caluniaram os santos missionários do vale do Rio Negro.<sup>205</sup>

Buscando identificar os “verdadeiros” genocidas, Lucena denunciou o governo ditatorial pela vitimização e exterminação de significativa parcela de povos indígenas, provocadas pela abertura de rodovias na Amazônia, na década de 1970, identificando nos projetos governamentais dessa natureza a gênese do atual genocídio que acometeu a população indígena brasileira. Acusa

---

<sup>202</sup> \_\_\_\_\_. Perfil dos velhacos, Caderno Política, sábado, 06 de dezembro de 1980, p. 6.

<sup>203</sup> \_\_\_\_\_. Perfil dos hipócritas, Caderno Política, domingo, 07 de dezembro de 1980, p. 6.

<sup>204</sup> \_\_\_\_\_. Veredito infame, Caderno Política, sábado, 13 de dezembro de 1980, p. 6.

<sup>205</sup> \_\_\_\_\_. Perfil dos velhacos, Caderno Política, sábado, 06 de dezembro de 1980, p. 6.

também a Funai de transgredir seus objetivos legais de proteção aos direitos indígenas e contribuir para a pacificação e manipulação dos índios, de modo que estes não se transformassem em obstáculos ao crescimento econômico da Amazônia.<sup>206</sup>

Aos pontos de vista de Fábio Lucena, um destacado representante dos opositoristas ao governo de plantão, seguiram-se as manifestações de apoio da classe política amazonense ligada à base de sustentação da ditadura militar no Estado do Amazonas, tanto na forma de comunicados públicos quanto de libelos de “desagravos”, tais como a concessão de honrarias aos missionários salesianos.<sup>207</sup>

A ação conjugada entre salesianos e militares no Rio Negro foi destacada no Congresso Nacional pelo Deputado Cardoso de Almeida (PDS-SP) como um belíssimo trabalho de integração das populações indígenas à sociedade e à economia nacional por meio da educação, da catequese, dos serviços de saúde, escolas civilizatórias, ações que o parlamentar considerava “um trabalho tão dignificante para a Igreja e para o nosso país, onde se procura desenvolver o progresso de nossa terra e de nossa gente mais simples [...]”. Digno, portanto, era o trabalho da igreja católica “na sua missão de evangelizar, desenvolver, de elevar o nível social e de integração, material e espiritual de populações carentes de nossa terra à verdadeira civilização cristã”<sup>208</sup> – concluiu Cardoso.

Da parte da Prelazia do Rio Negro, o bispo D. Miguel Alagna, negou a prática de genocídio, de etnocídio, de exploração econômica, o estrangeirismo dos missionários (“tenho 49 brasileiros entre padres e freiras e 28 estrangeiros”) e a posse ilegal de terras. Alegou que não foi informado em tempo hábil para defender-se das acusações e garantiu que esse julgamento não afetaria o trabalho realizado pelas Missões, pois, segundo o Bispo, “quem me deve chamar a atenção é a Santa Sé. Temos a CNBB [Conferência Nacional dos Bispos do Brasil]. O Tribunal não tem autoridade”.<sup>209</sup> Dom Alagna estava confiante no respaldo do governo militar, o qual, pressionado pelas críticas que se avolumavam contra o trabalho missionário, havia enviado

---

<sup>206</sup> Além dos artigos citados, outros textos de Fábio Lucena podem ser encontrados em A CRÍTICA, Caderno Cidade, sexta-feira, 05 de dezembro de 1980; \_\_\_\_\_. A grande farsa, Caderno Política, quarta-feira, 10 de dezembro de 1980, p. 6; \_\_\_\_\_. A gênese do genocídio, Caderno Política, quinta-feira, 11 de dezembro de 1980, p. 7.

<sup>207</sup> \_\_\_\_\_. Irmã Germana recebe cidadania de Manaus, Caderno Política, sábado, 06 de dezembro de 1980, p. 6.

<sup>208</sup> O ESTADO DE SÃO PAULO. Trabalho Salesiano é destacado na Câmara, quarta-feira, 03 de dezembro de 1980, p. 12. Outras manifestações de apoio às Missões Salesianas, no âmbito legislativo municipal e estadual podem ser encontradas n' O ESTADO DE SÃO PAULO. Deputada faz elogio ao trabalho salesiano, quinta-feira, 11 de dezembro de 1980, p. 13; A CRÍTICA [Vereador] Cestaro defende padres na campanha do “Estado”, Caderno Política, sábado, 06 de dezembro de 1980, p. 6 (do “Estado”, refere-se ao jornal ESTADO DO AMAZONAS).

<sup>209</sup> A CRÍTICA. Bispo contesta o Tribunal Russel, Caderno Cidade, quinta-feira, 27 de novembro de 1980, p. 3.

autoridades para o Rio Negro a fim de fiscalizar o que ali vinha ocorrendo, as quais, segundo o bispo, se mostraram bem impressionadas com as ações das Missões Salesianas.

O Pe. Walter Ivan de Azevedo, então superior dos salesianos na Região Norte, e que anos mais tarde seria nomeado Bispo da Diocese de São Gabriel da Cachoeira, adotou a estratégia de não criar mais polêmica, mas preferiu enfatizar que a ação salesiana é “um trabalho meritório” de continuidade à “obra missionária por todos respeitada de um José de Anchieta e tantos outros missionários que se fizeram amigos dos índios, vivendo e convivendo com eles”. Por isso, não se preocupava com a condenação, pois além de não ter “validade jurídica ou política nenhuma” acreditava que no tribunal da justiça divina os salesianos serão justificados. Para ele,

O que nos interessa é trabalhar como estamos trabalhando na região amazônica com 119 padres, incluindo aqueles que estão cursando o Seminário Maior em São Paulo. Continuaremos com o trabalho missionário e profissionalizante, continuaremos com as Missões construindo escolas, centros educacionais e obedecendo a filosofia de São João Bosco.<sup>210</sup>

Neste mesmo tom apologético da citação acima, o então padre Walter destacou, em matéria publicada, a dedicação, a proximidade com a cultura, o sacrifício desinteressado e anônimo dos missionários em seu trabalho de “evangelização e promoção humana”, tarefa desconhecida “daqueles que, sem sair da sua poltrona, pretenderam escrever críticas sobre as Missões e, sedentos de celebridade fácil, escolheram o caminho do sensacionalismo barato”.<sup>211</sup>

Em relação às populações indígenas, o inspetor salesiano enfatizou a escolarização confiada aos professores indígenas; a liberdade de ir e vir; o comércio independente, operado pelas cooperativas; a preservação da cultura indígena e a necessidade de sustentabilidade econômica, a partir da agricultura. Quando se referiu aos missionários afirmou que estes estavam tentando assimilar as diretrizes do Concílio Vaticano II sobre o respeito às culturas indígenas e que educação deveria se voltar para o “ensino agrícola” e profissionalizante.

Em tom de autocrítica, afirmou que “seria ingênuo supor que não haja falhas na atuação missionária e que não exist[a] nada pra se corrigir”, mas que isto deveria acontecer segundo as

---

<sup>210</sup> O ESTADO DO AMAZONAS. Salesianos querem paz e amor, edição de 6 a 13 de dezembro de 1980.

<sup>211</sup> Este trecho refere-se à entrevista publicada pela Folha de São Paulo, de autoria de Luppi, conforme citadas anteriormente, o qual, segundo o Pe. Walter, mutilou uma entrevista sua, datada de 16 de novembro de 1980, omitindo o seguinte trecho: “Pretendo também [afirma o Pe. Walter]...estimular quanto possível reuniões de chefes indígenas da região do Rio Negro para que eles expressem livremente o que pensam, o que querem, o que almejam. Sem serem manipulados, como acontece com certas entrevistas que os fizeram dizer só e tudo o que os próprios entrevistadores pretendiam que eles dissessem. Estamos cansados de ler palavras de branco sobre os índios – e de brancos que não convivem com eles – sem que eles nunca tenham vez”.

diretrizes da igreja católica e da sã antropologia. Finalizou questionando as campanhas difamatórias contra a Igreja:

Porque essa campanha? Move-a talvez o desejo oculto de ver extinta a raça indígena, cousa que aconteceu infalivelmente e em plena época atual nos lugares onde entrou o aventureiro, mas não pode entrar o missionário? Mais uma vez, a vítima de toda essa campanha são os próprios índios. Em defesa deles é que aceitei quebrar o silêncio.<sup>212</sup>

O Conselho Geral, órgão máximo da Congregação Salesiana, quando da divulgação do texto final, contestou uma por uma as acusações recebidas e apresentou os benefícios de sua ação; considerava “deplorável e triste” o fato de não ter sido informada e convidada em tempo hábil para participar do evento e considerou uma “violação dos Direitos Humanos acusar a Congregação e a Prelazia e não oferecer-lhes verdadeiras possibilidades de se defenderem”. Por esses motivos, não reconheceu a autoridade do 4º tribunal Russel para acusá-la; afirmou que as acusações aceitas “carecem de fundamento e não espelham a situação na região do Rio Negro e algumas são até caluniosas”; vinculou a credibilidade das críticas à ação salesiana apenas a atores realmente engajados em compartilhar com os indígenas a própria existência:

Os salesianos declaram que se acham lealmente abertos a críticas justas e a sugestões válidas que lhes sejam apresentadas por verdadeiros entendidos que os ajudem a melhorar o seu trabalho em favor dos indígenas do Rio Negro. Reconhecem que é uma tarefa sempre aberta e árdua e que nela é preciso caminhar, fazendo contínuas revisões e aperfeiçoando os métodos. Mas são da opinião que uma problemática tão complexa e difícil necessita principalmente de agentes movidos pelo amor e generosos na doação da própria vida, que saibam compartilhar fraternalmente com os indígenas a própria existência a fim de colaborar com humildade e muito trabalho para realizar com eles o processo de libertação integral que constitui um direito fundamental de toda pessoa e todo povo.<sup>213</sup>

Parte da hierarquia católica, particularmente àquela que não subscrevia a Teologia da Libertação e, portanto, não se identificava com o método missionário do CIMI, reagiu à condenação e à repercussão do fato na mídia. O então cardeal D. Eugênio de Araújo Sales, arcebispo do Rio de Janeiro, escreveu a D. Miguel Alagna, bispo do Rio Negro:

Há algum tempo desejava escrever-lhe para manifestar meu repúdio às calúnias assacadas contra o trabalho benemérito e patriótico das Missões Salesianas do Rio Negro. Espero que você não fique abatido com esses ataques. Conserve a paz interior. Embora não conheça pessoalmente a Prelazia, tenho tido muitas informações sobre o

---

<sup>212</sup>. O ESTADO DO AMAZONAS. *Rio Negro, esse desconhecido*, 14 de dezembro de 1980 (republicado em BOLETIM SALESIANO, março-abril de 1981, p. 6-11).

<sup>213</sup>. BOLETIM SALESIANO. O caso do tribunal Russel, março-abril, 1981, p. 09-11.

extraordinário trabalho que vem sendo realizado pelos salesianos e irmãs salesianas. Continue tranqüilo no caminho de Deus.<sup>214</sup>

O repúdio às acusações, a exaltação da ação missionária e o tom intimista do bispo Eugênio Sales não foram os argumentos utilizados por Dom Aloísio Lorscheider, ex-presidente da CNBB, o qual, bem mais habilidoso em não ferir susceptibilidades de ambas as partes envolvidas no evento Tribunal Russel, afirmou que os salesianos seguiram a “orientação que eles acharam a mais correta”, os possíveis erros eram passíveis de correção e que o “encontro do Evangelho com as culturas” ainda não estava suficiente claro para a Igreja dos anos 1980:

Os salesianos que atuam no Rio Negro sempre trabalharam com muito boa vontade e dentro de uma orientação que eles acharam a mais correta. Se pudermos mostrar aos salesianos que eles realmente erraram, estou certo de que serão os primeiros a mudar de rumo. Porque o que eles desejam não é o bem deles, mas o bem dos índios. É claro que também na caminhada que fizemos hoje para conhecer melhor os povos descobrimos muito mais seu valor cultural. No passado, os salesianos e outras missões, aqui e em outros países, nem sempre levavam em consideração este aspecto cultural. Hoje ele está sendo muito mais valorizado. Mas devemos também reconhecer que ainda não temos uma idéia muito clara. Um dos grandes problemas que a Igreja enfrenta hoje nestes tempos de renovação é o que chamamos de evangelização das culturas, o encontro do Evangelho com as culturas.<sup>215</sup>

O conjunto dos argumentos dos superiores da Congregação Salesiana e da cúpula de determinado segmento ideológico da Igreja Católica no Brasil, em defesa das Missões Salesianas, evidencia, como era previsível, o caráter refratário em admitir publicamente, os erros missionários historicamente cometidos contra os povos indígenas, e quando isso ocorria, era feito com muita cautela, reservando-se a avaliação autocrítica mais profunda, possivelmente para os foros internos da Igreja, de modo a não fornecer elementos de condenação para os seus opositores.

A partir das orientações da Igreja Católica no Brasil e, particularmente das críticas à ação missionária, seja da sociedade civil, em geral, quanto das populações indígenas, em particular, a Congregação Salesiana, nos inícios da década de 1980, se viu obrigada a definir com mais clareza em seus documentos locais a necessidade de uma profunda revisão do espírito e do método missionário, bem como das atividades em curso.

Este remodelamento, segundo os próprios salesianos, deveria adotar como ponto de partida uma preparação mais orientada para o trabalho missionário na Amazônia, especialmente

---

<sup>214</sup> ARCEBISPADO DE SÃO SEBASTIÃO DO RIO DE JANEIRO/BRASIL. C [Carta]/1821/80. Rio de Janeiro, 19 de dezembro de 1980. Ao Exmo. e Revmo. D. Miguel Alagna DD. Bispo Prelado de Rio Negro.

<sup>215</sup>. REVISTA VEJA, n. 643, Edição Especial, 31 de dezembro de 1980, p. 6.

dos seminaristas em fase de formação inicial, assim como intensificar a atualização contínua dos missionários veteranos da ativa; em ambos os casos, o *aggiornamento* missionário salesiano deveria incluir os cursos com enfoque nos aspectos econômico, social, político, antropológico, lingüístico, teológico e pastoral, de modo a contribuir para a elaboração de uma pastoral indígena renovada e atualizada, ou seja, que o anúncio do Evangelho ocorresse de forma mais respeitosa para com a diversidade das culturas indígenas.<sup>216</sup>

Por um lado, a Diocese de São Gabriel da Cachoeira, cujas competências são mais amplas que a da Congregação Salesiana naquela circunscrição eclesiástica, assumiu, a partir da segunda metade dos anos 1980, uma postura mais autônoma frente ao governo militar e passou a encarar com reservas os projetos governamentais para a região do Rio Negro, em razão das danosas conseqüências para as populações indígenas; por outro lado, abriu canais de diálogo, com diferentes segmentos da sociedade civil envolvidos com a questão indígena, com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), até há pouco tempo crítico contumaz da ação missionária no Rio Negro e, particularmente, com a recém-fundada Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN.

Esta postura de conciliação contribuiu para ir arrefecendo, aos poucos, a exaltação dos ânimos entre os salesianos e de determinado segmento de lideranças indígenas, provocada pela denúncia da ação salesiana no Tribunal Russel, e foi acrescida pela reformulação das diretrizes pastorais diocesanas, as quais passaram a incluir em suas diretrizes e objetivos as aspirações do movimento indígena como o apoio às lutas das Organizações Indígenas contra as empresas mineradoras, a implantação do Projeto Calha Norte etc e em defesa da demarcação das terras indígenas.<sup>217</sup>

Antes, porém, da década de 1980 prevaleceu a aliança entre Missões Salesianas e representantes do Estado, especialmente os militares. Enquanto no âmbito social e político crescia a cisão entre a ditadura militar e a sociedade civil, que a cada dia se fortalecia na luta pela redemocratização do país e a pela derrubada da ditadura militar, no Rio Negro persistia a aliança da Igreja com o Estado, uma vez que a Prelazia recebia significativos recursos financeiros para a manutenção dos internatos através da LBA, FUNABEM e SUDAM.

---

<sup>216</sup> INSPETORIA SALESIANA MISSIONÁRIA DA AMAZÔNIA-ISMA. Capítulo Inspetorial/1981. Manaus, 1981.

<sup>217</sup> DIOCESE DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA. Assembléias (1987/1999). Caminhada de fé e vida. Texto para estudo das pastorais, 2000.

Desde a fundação das Missões Salesianas no Rio Negro, os salesianos mantiveram relações amigáveis com todos os governos das esferas federativas (União, Estados e Municípios) e com os grupos oligárquicos locais visando estabelecer alianças políticas que resultassem na obtenção de subsídios governamentais e doações para o sustento das obras missionárias. No arco desses acordos políticos sobressaiu a relação com as Forças Armadas, em razão da localização dos centros missionários em áreas fronteiriças do território brasileiro.

A partir dos anos 1920, as comissões mistas brasileiro-colombianas demarcaram a área estabelecida como fronteira geográfica entre Brasil e Colômbia, decorrente do acordo ratificado pelo *Tratado de Limites e Navegação Fluvial*, de 15/11/1928, que reconhecia a Colômbia como único país limítrofe na região entre os rios Apaporis e Amazonas. Comissões posteriores, na década de 1930, deram prosseguimento à demarcação em outros pontos da fronteira brasileiro-colombiana.

Os documentos salesianos deixaram registrados que, em 1933, “o marco do território colombiano é inaugurado primeiro. As bandeiras nacionais de ambas as repúblicas agitam-se alegremente no ar como participando da paz e concórdia que reina presentemente entre as Comissões das fronteiras das respectivas nações”.<sup>218</sup>

As missões salesianas serviram como ponto de apoio estratégico para o governo brasileiro, tanto das comissões demarcatórias quanto das comissões de inspeção, nos anos posteriores, pois os missionários sabiam da importância de causar boa impressão nos agentes do Estado, de modo que as notícias levada às altas esferas do governo brasileiro resultassem na liberação de subsídios governamentais. A pedido dos salesianos, os militares não se furtavam em deixar consignado nos livros de visitas das autoridades os mais explícitos elogios ao trabalho missionário e a colaboração recebida dos religiosos.

A construção das pistas de pouso com a mão de obra indígena nos vários pontos das áreas fronteiriças, mais precisamente nas sedes missionárias, a partir dos anos 1950, facilitou a presença das Forças Armadas, particularmente o Exército, no Noroeste Amazônico e, como consequência, estreitou as relações entre os militares e os salesianos, aliança batizada de “binômio FAB-Missões”.

Os trabalhos para a construção do campo de aviação de Iauareté, por exemplo, iniciaram em 1950 e duraram cerca de nove anos para poder receber o primeiro avião militar, em 21 de

---

<sup>218</sup> MSI. Crônicas de Iauareté, 12/01/1933.

setembro de 1958, cabendo a inauguração oficial, no ano seguinte, ao então Marechal-do-Ar Eduardo Gomes. A orientação do prelado Dom Pedro Massa para a construção de uma área de pouso foi a alternativa encontrada devido às corredeiras do rio Uaupés, à altura de Iauareté, não oferecerem condições para o pouso seguro dos hidroaviões Catalina.

Por causa dos desníveis do terreno ao redor da missão, não foi possível a utilização de tratores e “tudo foi executado com machados, enxadões, picaretas, padiolas e pás”. Todo o “fatigoso” trabalho de desmatamento, limpeza e aterramento da pista foram realizados pelo braço indígena de “todas as tribos, até das mais afastadas [que] corresponderam com prontidão, generosidade e constância”. Após três anos do início dos trabalhos, a Missão de Iauareté contabilizava Cr\$ 475.000,00 (quatrocentos e setenta mil cruzeiros) de gastos com a preparação da pista de pouso, despesa na qual se incluía o pagamento dos trabalhadores à base de Cr\$ 10,00 (dez cruzeiros) semanais mais a refeição diária. Os missionários salesianos acreditavam que a realização daquela obra era a “prova palpável de que o Brasil vai sempre progredindo não somente nas grandes capitais, mas também nas impenetráveis selvas amazônicas”. Consideravam, ainda, os militares da FAB como aliados imprescindíveis para a consecução dos objetivos missionários:

Sem a ajuda substancial da FAB nossas missões não teriam superado muitas das dificuldades naturais que se antepunham ao nosso alto objetivo, sobretudo, em matéria de transporte. A FAB tem sido e é a cooperadora inestimável aos nossos esforços [...] Os missionários e missionárias que nunca esmoreceram nos difíceis trabalho destas missões sentimo-nos agora orgulhosos e mais animados pela constante proteção e interessamento [sic] da gloriosa FAB chefiada por homens de clara intuição cívica e insuperável amor ao Brasil.<sup>219</sup>

A leitura dos registros missionários nos dá uma ideia do entrosamento existente entre salesianos e militares. Um exemplo dessa aliança era a antecipação ou o adiamento das programações internas diárias para a recepção de militares de passagem pelo Rio Negro. As informações de voos do Exército para o Rio Negro eram dadas pela Rádio Difusora de Manaus ou eram transmitidas através de rádio-telegrafo para o destacamento militar na fronteira.

As comunicações eram difíceis e as informações recebidas nem sempre se confirmavam. A situação só apresentou mudanças com a autorização do Ministério das Comunicações, dada à

---

<sup>219</sup> MSI, s.d.c, p. 5.

Prelazia do Rio Negro, para a instalação de estações de radiocomunicação entre os postos missionários e destes com a cidade de Manaus.<sup>220</sup>

A imprevisibilidade da chegada do avião militar condicionava a programação interna. Os militares “graúdos”, como se dizia, eram recepcionados na pista de pouso por ambos os colégios, em uniforme especial, e lá mesmo os militares recebiam as primeiras homenagens. Em seguida, todos rumavam para as Missões. Em alguns casos, eram oferecidos almoços ou jantares de confraternização e mais homenagens com a realização de academias músico-literárias que constavam de discursos dos visitantes e dos anfitriões, cantos, danças, poesias, esquetes e também se entoavam o Hino Nacional, o Hino da Bandeira e o Hino dos Aviadores. Os militares retribuíaam estas homenagens participando das celebrações religiosas e recebendo os sacramentos.

**Foto 6: Crianças indígenas, missionários e militares na pista de pouso de Iauareté**



Fonte: Missão Salesiana de Iauareté

<sup>220</sup> BRASIL. Ministério das Comunicações. Portaria de 24 de fevereiro de 1969, Diário Oficial da União (Seção I – Parte I), de 14 de abril de 1969, p. 3156-3157.

Em outras ocasiões, especialmente no final do ano letivo, os missionários aproveitavam da presença dos militares para realizar cerimônias de entrega dos certificados de conclusão dos cursos de iniciação profissional (chamados de “aprendizado”) ou colação de grau, eventos nos quais os militares eram os paraninfos dos alunos concluintes.

Outra forma de participação dos militares no cotidiano do internato se dava da seguinte maneira: os militares que ficavam de serviço na região, em geral sargentos, ministravam instrução pré-militar aos alunos (marchas, posição de sentido, coreografias com réplicas de fuzis, exercícios físicos), a fim de que os alunos se exibissem em ocasiões de visitas de autoridades civis, militares e religiosas.

Os aviões da Força Aérea Brasileira (FAB), a serviço do Comando Aéreo Regional da Amazônia (COMARA), eram utilizados pelos missionários para os mais diversos interesses tais como compromissos religiosos, tratamento de saúde, visita aos familiares, compras e transporte de mercadorias e equipamentos para a manutenção das Missões. Havia em Manaus um salesiano destinado especificamente destacado para coordenar a logística de apoio para as Missões através dos aviões da FAB.

Devido à imprevisibilidade dos voos, as mercadorias também eram despachadas com regularidade por via fluvial, de Manaus para as Missões. Com menos frequência, os indígenas também utilizavam os aviões militares, especialmente quando precisavam buscar tratamento de saúde na cidade de Manaus ou de Belém.

O estabelecimento de alianças com as elites econômicas e políticas locais incluía o cortejo das autoridades que, inclusive, não tinham nenhuma relação com o Rio Negro, mas pelo fato de assumirem o poder político se tornavam potenciais doadores, conforme se deduz da resposta do governador nomeado pela ditadura militar ao Governo do Pará, em 1964:

Dentre as congratulações recebidas por motivo de minha investidura, no governo do Estado do Pará, a dos alunos da Missão Salesiana de Javareté foi das que recebi com especial satisfação pelo muito que expressa em sinceridade e testemunho de valiosa estima. A admiração que tenho pelo desprendido e santificante trabalho cívico das Missões Salesianas, me faz registrar com especial afeto, individualmente, as assinaturas apostas às palavras de carinho com que me cumprimentam. Podem ficar certos, missionários e alunos dessa admirável obra de solidariedade humana, que tem no atual Governador do Pará, um admirador e um amigo. Ten. Cel. Jarbas Gonçalves Passarinho.<sup>221</sup>

---

<sup>221</sup> GOVERNO DO ESTADO DO PARÁ. Carta n. 8/64-SP, 30/07/1964.

Pela citação se percebe que aos militares interessava a inculcação dos valores da cultura ocidental (“trabalho cívico”) nos povos indígenas, tarefa para a qual contavam com o apoio das Missões. Os militares retribuía a deferência recebida dos salesianos com elogios como este que encontramos no livro de visitas das autoridades: “Quanto mais se penetra no interior do Brasil mais se recolhem os testemunhos da generosidade e da hospitalidade dos filhos de Dom Bosco. É uma tradição cultivada com esmero o que bem retrata as qualidades ímpares desses missionários. Brigadeiro Eduardo Gomes”.<sup>222</sup>

Estas alianças políticas adquiriam diferentes formas de expressão tais como a concessão de condecorações militares ao Bispo do Rio Negro e a outro salesiano, os quais foram agraciados com a medalha da “Ordem do Mérito das Forças Armadas” que lhes outorgava o grau de Comendador revelando, assim, que os salesianos não eram tidos pelos como adversários do regime ditatorial.

Entretanto, duro era o tratamento dispensado pelo governo aos que não eram alinhados com a ditadura militar, em geral, e com a política indigenista oficial, em particular. Estes eram espionados, perseguidos e impedidos de trabalhar em áreas indígenas pelo Brasil afora ou expulsos do país. Nesse sentido, o plenário da XII Reunião Anual da Associação Brasileira de Antropologia/ABA aprovou, em 1980, uma moção de protesto contra a demissão sumária de 38 indigenistas dos quadros da FUNAI, dentre os quais 12 antropólogos, bem como denunciou o sistemático fechamento das áreas indígenas por parte da FUNAI aos pesquisadores e jornalistas, o que, na visão da ABA, além de criar obstáculo ao livre exercício da atividade científica e de restringir o direito ao trabalho de muitos cidadãos, impedia a sociedade civil de conhecer os problemas que afligiam os povos indígenas brasileiros.<sup>223</sup>

O método truculento utilizado pelos militares contra os civis se coadunava perfeitamente com as políticas governamentais para a Amazônia, as quais prescindiram de um estudo detalhado para o conhecimento das particularidades e das potencialidades da Região e ignoraram os anseios das populações. Este “modelo” de desenvolvimento subsidiou, através de incentivos fiscais, a entrada do capital privado nas frentes de expansão econômica rumo ao interior do país. Paralelo aos objetivos de controle territorial e social (Estado) e de lucro (grupos econômicos), se fazia presente os interesses da Igreja, voltados para a catequese e a conversão ao Cristianismo. Um dos

---

<sup>222</sup> MSI. Livro de Crônicas de visita de autoridades, 31/03/1959.

<sup>223</sup> ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. XII Reunião. Moção, de 17/06/1980.

segmentos sociais duramente atingidos por estes agentes foram as populações indígenas que, ameaçadas em seus direitos, se envolveram no confronto de suas reivindicações com o conflito de interesses entre o Estado, os missionários e o capital privado.

### **CAPÍTULO III - O CONFLITO DE INTERESSES E AS DISPUTAS DE PODER ENTRE O ESTADO, OS MISSIONÁRIOS, O CAPITAL PRIVADO E A RESISTÊNCIA DOS POVOS INDÍGENAS**

#### **1. A GARIMPAGEM E A DEMARCAÇÃO DE TERRAS INDÍGENAS NO ALTO RIO NEGRO**

A infraestrutura criada pelos projetos governamentais de ocupação territorial da Amazônia e a produção de conhecimentos sobre a Região atraíram empreendimentos econômicos privados nos setores agrícola, pecuário, extrativo e de mineração. No caso do Noroeste Amazônico, a garimpagem foi a atividade econômica desenvolvida com maior intensidade, acarretando graves consequências para os povos indígenas do Rio Negro devido à omissão do Estado em garantir e defender os direitos dos povos tradicionais, permitindo a presença de empresas mineradoras na região e a exploração da mão de obra indígena.

Nos anos 1970, a exploração mineral em grande escala se irradiou para os demais Estados da Região Norte, a partir do Estado do Pará (Projeto Jarí, Serra Pelada e Grande Projeto Carajás) e do então Território do Amapá (ICOMI - Indústria e Comércio de Minérios S.A). Em 1976, foi criado o Projeto Radar da Amazônia (RADAM) com o objetivo de mapear por radar e fazer o levantamento dos recursos naturais com vistas ao planejamento do desenvolvimento econômico da Região Amazônica.

A publicação dos resultados deste projeto intensificou a rota da mineração para o Noroeste Amazônico, redirecionando o fluxo de garimpeiros, antes concentrados no Território de Roraima, e ocasionando, em seguida, a instalação de empresas mineradoras como a Mineração Taboca, Paranapanema e *Gold Amazon* no Rio Negro, a partir de 1985. Ainda, a garimpagem no Rio Negro vinha sendo exercida de forma manual desde os inícios dos anos 1980, seja pelos indígenas que descobriram as reservas minerais quanto por garimpeiros organizados em cooperativas sediadas em São Gabriel da Cachoeira e em Manaus.

A partir da segunda metade dos anos 1980, a área passou a ser cobiçada por poderosas companhias da área da mineração, que requereram e receberam do Departamento Nacional de Pesquisa Mineral (DNPM), órgão vinculado ao Ministério do Interior (MINTER), e do Conselho de Segurança (CSN), vinculado ao Exército, a autorização para garimpar nos principais rios, especialmente no rio Içana, reduto da família linguística Aruak, e na Serra da Traíra, localizada

no distrito de Pari-Cachoeira, rio Tiquié, região onde habitam majoritariamente as etnias do grupo linguístico Tukano e Maku.

Com a força do poder econômico e a o apoio conivente da classe política, tanto em Brasília quanto em Manaus ou nos municípios do Rio Negro<sup>224</sup>, as mineradoras usaram de manobras jurídicas para driblar a legislação, inclusive, lançando mão de documentos falsificados, segundo ex-funcionários, para, assim, dar aparência de legalidade aos seus empreendimentos, contrariando a Constituição Federal de 1988, segundo a qual, ao estabelecer o regime legal diferenciado entre solo e subsolo, preceituou que as jazidas minerais são patrimônio da União e a sua utilização é regida por lei, após prévia autorização do Congresso Nacional. Assim, segundo o dispositivo constitucional, o usufruto exclusivo das populações indígenas refere-se “as riquezas do solo, dos rios e dos lagos”reconhecendo-se, no entanto, a sua exclusividadenas atividades de “garimpagem, faiscação e cata”, nos termos do Estatuto do Índio, acolhidos pela Constituição de 1988.<sup>225</sup>

Contrariando o quanto preconizava o preceito constitucional, o presidente José Sarney promulgou uma legislação, a qual, ao omitir o conceito de “terras tradicionalmente ocupadas pelos índios” e referir-se apenas à proibição de lavra garimpeira em “terras indígenas”<sup>226</sup>, possibilitou a invasão do território indígena por parte das empresas mineradoras, uma vez que neste período as terras do Noroeste Amazônico ainda não haviam sido juridicamente demarcadas, fato que se concretizaria somente na década de 1990.

A partir desta “brecha”, aberta pela legislação, o DNPMestabeleceu as regras do regime de permissão para lavra garimpeira, ignorando por completo a prerrogativa do Congresso Nacional nesta questão, utilizando critérios absolutamente desfavoráveis às populações indígenas, concedendo às empresas mineradoras os *alvarás*de autorização de pesquisa e concessões de garimpagem sem a obrigatoriedade da elaboração de estudos de impactos socioambientais, a serem analisados e, quando atendessem as normas legais, aprovados pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis/IBAMA.

---

<sup>224</sup> Garimpeiros afirmavam que o prefeito de Santa Izabel do Rio Negro expedia *alvarás* ao preço de 18 gramas de ouro, além de cobrar de cada balsa a quantia de 32 gramas por mês do mesmo produto; por sua vez, os políticos do Estado do Amazonas tinham interesse na negociata, em razão do comércio que a atividade garimpeira movimentava (combustíveis, balsas, maquinário).

<sup>225</sup> CONSTITUIÇÃO FEDERATIVA DO BRASIL. § 2º do art. 231 e art. 44, respectivamente.

<sup>226</sup> Lei n. 7.805/89, de 18 de julho de 1989 (art. 23).

Assim, tais *alvarás* ignoravam os interesses de ordem sociocultural das populações indígenas atingidas nem previam a participação da comunidade indígena nos resultados econômicos decorrentes da exploração mineral.<sup>227</sup> Tratava-se, portanto, de atividade duplamente inconstitucional, pois era realizada em área fronteira e em terras tradicionalmente habitadas por povos indígenas.

Desde então, as relações entre indígenas, garimpeiros avulsos e empresas mineradoras se deterioraram com mais rapidez, em razão das companhias expulsarem com truculência das áreas de mineração os indígenas e os garimpeiros que não integrassem seus quadros, com base nos *alvarás* recebidos do DNPM e do CSN.

Em razão do agravamento dos conflitos, uma comissão mista, composta de integrantes da sociedade civil, da Igreja e do Estado, realizou uma vistoria pelo rio Cauaburi, afluente do Rio Negro e pertencente ao Parque Nacional do Pico da Neblina, e que estabelece os limites entre os municípios de Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira, e detectou *in loco* a presença de balsas motorizadas; dezenas de lanchas conduzindo suprimentos e derivados de petróleo que, posteriormente, seriam despejados no rio; locomoção de grande contingente de trabalhadores, incluindo homens, mulheres e crianças; larga utilização de mercúrio na lavagem do ouro; desmatamento para construção de barracões; ausência de assistência médica e sanitária; enorme quantidade de lixo despejado na natureza; comercialização de drogas; assassinatos em decorrência de “acerto de contas”; comercialização de bebidas alcoólicas; exploração comercial (alto custo de vida); proliferação de doenças e presença de meretrizes no garimpo.

As conclusões da Comissão eram as mais desalentadoras possíveis:

É constrangedora a história dos saques das riquezas naturais no Brasil, a qual só beneficia uma pequena ELITE e condena à morte milhares de brasileiros e brasileiras, além de gerar os grandes bolsões de miséria no meio do POVO BRASILEIRO. Infelizmente até autoridades, ELEITAS PELO POVO para promover a JUSTIÇA SOCIAL, estão envolvidas na promoção de desordem econômica e ambiental do ALTO RIO NEGRO, colidindo frontalmente com os dispositivos legais, os quais não

---

<sup>227</sup>O Conselho de Segurança Nacional/CSN e o Departamento Nacional de Produção Mineral/DNPM concederam assentimento para pesquisa e lavra na Bacia do Rio Negro, pelo menos, desde 1985, às seguintes empresas: a) município de **São Gabriel da Cachoeira**: Mineração Rio Marmelos S.A (área de 10.000 ha localizada na Serra da Traíra) e a Edgar Rohnelt Mineração Limitada (DOU, Seção I, 07/09/1985, p. 11315); b) município de **Barcelos**: C.R. Almeida S.A Engenharia e Construções; município de **Santa Isabel do Rio Negro**: Galena Mineração Indústria e Comércio (DOU, Seção I, 26/08/1985, p. 12480-12486). Não deixou de ser irônico, diria trágico, para as populações indígenas o fato de que o então diretor-geral do DNPM, José Belfort dos Santos Bastos, que havia autorizado a exploração mecanizada dos recursos minerais do subsolo localizado em área indígena, fosse nomeado secretário do Meio Ambiente, Ciência e Tecnologia do Estado do Amazonas, a partir de 1991, cuja pasta tinha entre suas atribuições implantar políticas governamentais voltadas para o desenvolvimento sustentável.

conseguem discernir o que é PÚBLICO e o que é PRIVADO. Para estes anti-patriotas, infratores da CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL, exigimos, na forma da LEI, imediata apuração e punição aos envolvidos neste ato CRIMINOSO e que se agilize a legalização da atividade garimpeira, de modo ordenado e controlado, conforme determina a CONSTITUIÇÃO (Artigo 174 § 2º, 3º e 4º, e do Artigo 225 § 4º), no que se refere à exploração de minérios nos municípios de São Gabriel da Cachoeira e de Santa Izabel do Rio Negro (maiúsculas no original).<sup>228</sup>

Com a posse de *alvarás*, as empresas mineradoras montaram “guarnições de segurança armada” na boca dos rios utilizando capangas e, inclusive, policiais militares do Estado do Amazonas para impedir a entrada de “estranhos” na área dos garimpos. O crescimento vertiginoso da presença de garimpeiros no Alto Rio Negro acarretou problemas de natureza diversa para as sociedades indígenas tais como expropriação das terras, das moradias, a exploração de mão de obra indígena, os impactos ambientais, a interdição do tráfego nas regiões adjacentes ao garimpo, a apropriação das canoas e a cobrança de pagamento para o transporte de indígenas em seus próprios meios de transporte, a intimidação e a violência mediante o uso de armas de fogo, os saques de produtos agrícolas e frutas nos sítios e povoados, a apropriação dos ranchos enviados pelo governo federal para as comunidades indígenas, a prostituição, o contrabando de ouro, a distribuição de bebidas alcoólicas para os homens casados a fim de violentar sexualmente as esposas e as filhas etc.<sup>229</sup>

Em várias ocasiões, a Polícia Federal, a Polícia Militar e o Exército foram acionados pelas populações indígenas para a retirada dos garimpeiros da Serra da Traíra, mas estas operações surtiram efeitos momentâneos, pois as mineradoras estavam amparadas pelos *alvarás*. Mas quando se tratou de expulsar e impedir a entrada de novos garimpeiros que não trabalhavam para as mineradoras, a Paranapanema utilizou sua segurança armada privada para desobstruir a área, expulsando, inclusive, os indígenas. O fato de que os índios extraíam o ouro de forma manual ou com equipamentos simples, ao passo que as mineradoras utilizavam pesados maquinários e explosivos (dinamite), ilustra a assimetria de poder econômico entre as empresas mineradoras e as populações indígenas.

No decorrer da década de 1980, as Organizações Indígenas expediram numerosos ofícios aos diversos órgãos governamentais exigindo que o governo federal reforçasse a sua presença na

---

<sup>228</sup> RELATÓRIO DE VIAGEM ELABORADO PELA COMISSÃO DE VERIFICAÇÃO DA SITUAÇÃO DO GARIMPO DO RIO CAUABURIS, 02/12/1992.

<sup>229</sup> A este respeito localizamos um relato detalhado de uma invasão descrita por Braz de Oliveira França, da etnia Baré, então presidente da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro/FOIRN, ocorrido no sítio de sua propriedade às margens do igarapé do Arabu, em 1991.

região e retirasse os garimpeiros de suas terras, mas enquanto não obtinham resposta favorável aos seus interesses eles mesmos decidiram recrutar indígenas reservistas do Exército para montar guarda na foz do rio Uaupés a fim de impedir o acesso de novas levas de garimpeiros ao território indígena.

As tensões e conflitos entre garimpeiros e indígenas atingiram tal magnitude a ponto de resultar na prática de homicídios, em outubro de 1985, envolvendo mineradoras, garimpeiros avulsos e indígenas. O acontecimento repercutiu imediatamente na mídia nacional e internacional, ocasionando uma verdadeira “guerra de versões” contraditórias entre os agentes envolvidos: o CIMI responsabilizava a FUNAI por não se interessar pela demarcação das terras indígenas, omissão que possibilitava o ingresso de brancos na região; as companhias alegavam prejuízo financeiro e acusavam a FUNAI por não pacificar os indígenas contrários à presença das mineradoras, visto que consideravam sua atividade dentro da lei, com base nos alvarás concedidos pelo DNPM e CSN; a FUNAI, por sua vez, fazendo vistas grossas para a ação das mineradoras, incriminava os garimpeiros avulsos por insuflarem o conflito entre indígenas e as empresas mineradoras; os garimpeiros avulsos atribuíam às mineradoras a culpa pelo conflito, pois afirmavam que, até então, haviam trabalhado pacificamente ao lado dos indígenas.

Enquanto setores da sociedade civil e o CIMI chamavam a atenção para a gravidade do problema, o órgão indigenista oficial omitiu-se, mais uma vez, procurando minimizar a importância dos acontecimentos, afirmando não se tratar de populações indígenas em luta por direitos, mas apenas desavenças por “questões econômicas”, além de utilizar uma classificação evolutiva para diferenciar (ou melhor, descaracterizar) “índios” de “índios aculturados” e, assim, concluir que as mortes ocorridas não se configuravam como massacre, mas apenas como “brigas entre índios aculturados e brancos por questões econômicas”<sup>230</sup>.

Segundo Wright, no centro dos conflitos estavam os grupos indígenas do Alto Rio Negro, “cada vez mais unidos e sofisticados em seu entrosamento e negociações com o governo e a companhia [Paranapanema], mas cada vez desconfiados de que a própria agência de sua proteção, a FUNAI, não tem a capacidade nem o interesse em agir em seu favor”.<sup>231</sup>

Os conflitantes interesses em jogo e as acusações recíprocas em relação à atribuição de responsabilidades pelas ocorrências de conflitos em terras tradicionalmente ocupadas por

---

<sup>230</sup> CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO /CEDI. Povos Indígenas no Brasil 1985/86, p. 93.

<sup>231</sup> WRIGHT, Robin. As guerras do ouro no Alto Rio Negro. In: CEDI. Povos Indígenas no Brasil /1985/86, p. 87.

populações indígenas, até então regulada pelo Estatuto do Índio, revelam o descaso do Estado em assegurar às populações indígenas os direitos adquiridos, omissão explicitada na ação contraditória dos organismos estatais, neste caso, localizados no interior da mesma pasta, o Ministério do Interior, a saber, de um lado, a FUNAI que, legalmente, tinha por missão assegurar os direitos das populações indígenas, mas compactuava com os interesses do empresariado e tentava pacificar a reação indígena, de outro, o DNPM que, cedendo às pressões do poder político e econômico, autorizava, ao arripio da lei, através dos alvarás, a garimpagem em terras indígenas.

As versões da Organização Indígena e dos salesianos sobre o homicídio de garimpeiros brancos foram feitas por escrito e encaminhadas às autoridades governamentais, após reuniões convocadas pelas lideranças indígenas do distrito de Pari-Cachoeira para tratar dos acontecimentos, com base nos relatos dos envolvidos diretamente nos confrontos homicidas ocorridos na Serra da Traíra. Após estas reuniões, os líderes da AUCIRT (Associação União das Comunidades Indígenas do Rio Tiquié) enviaram um documento ao Ministro da Justiça, datado de 16 de novembro de 1985, expondo os motivos que ocasionaram os enfrentamentos.

O texto criticava o descumprimento do Estatuto do Índio, o descaso das autoridades, particularmente a FUNAI, em atender as reivindicações das populações indígenas e mencionava as tentativas frustradas das lideranças autóctones, através da Polícia Federal, IBAMA, para retirar os garimpeiros brancos das terras indígenas. Numa destas tentativas de negociação, as lideranças indígenas argumentaram a respeito dos seus direitos territoriais apresentando aos garimpeiros os papéis da delimitação da terra indígena, feita pela FUNAI, e receberam como resposta que os papéis não valiam nada e, por isso, a documentação foi esvaçalhada à bala pelos invasores.

O esgotamento dos recursos para resolver o conflito pela via legal, com a mediação das autoridades governamentais, e de forma pacífica, acirrou os ânimos e teve como consequência a violenta reação indígena contra os garimpeiros que se recusaram a abandonar o garimpo, localizado em área indígena:

Cansados de escrever cartas à FUNAI, Sr. Ministro, nós indígenas sofrendo estas ameaças de desafios dos brancos garimpeiros perdemos a paciência e matamos os brancos no garimpo da Serra do Traíra, usamos nossas armas indígenas como sempre tivemos os segredos em nossas armas, não colocamos relato dos assuntos, sempre continuará segredo [...] Avisamos a V. Excia, que qualquer momento haverá outras mortes, agora se as autoridades das Forças Armadas tomarem providências eles sim que pode prender [...] nossos tataravós, bisavós viveram nessa região, mas nunca foram ameaçados, humilhados pelos brancos nem outro tipo de gente [...] não queremos dizer

com isso que os índios não gostamos dos brancos, e, sim gostamos dos brancos que reconhecem nossos direitos como indígenas.

O abandono das populações indígenas por parte do Estado e a ação violenta dos garimpeiros brancos – os indígenas os consideravam como “gente de todas as espécies, sem escrúpulos e sem sentimento de coração, gente cheia de ganância e cobiça, pelos quais são dispostos a qualquer barbaridade”<sup>232</sup> - obrigaram os povos indígenas a utilizar os próprios métodos de defesa para garantir o respeito pelos seus direitos. Além disso, as lideranças reconheciam a relevância estratégica do uso das tradições culturais (“sempre tivemos os segredos em nossas armas”) como elemento potencializador da mobilização sócio-política na reivindicação de direitos.

A versão salesiana foi enviada ao presidente da FUNAI, em novembro de 1985, e corroborava a versão da AUCIRT, enfatizando a índole pacífica dos indígenas e a necessidade da demarcação das terras indígenas:

Os índios foram forçados ao que ocorreu, eles não são de violência. As autoridades têm que lhes resolver o problema das terras, antes que as coisas se compliquem mais, mas acontece que há gente interessada nessa complicação, por interesses particulares. Para esses o melhor índio é o índio morto. Aí está a Paranapanema que não deixa mentir. Senhores Responsáveis, sejam realmente responsáveis, pois a panela está esquentando demais e não há como esfriá-la e se quem pode fazer algo, não o fizer, muita gente vai se queimar por aí.<sup>233</sup>

A imagem retratada pela citação acima, segundo a qual, “eles não são de violência” era, na perspectiva missionária, o coroamento exitoso de séculos da pregação católica a favor da paz, da mansidão, da obediência, do perdão ao inimigo, discurso que foi sendo imposto às populações indígenas e absorvido paulatinamente, com o propósito de minar a resistência indígena. Essa provável transformação da índole indígena era percebida como prejudicial por algumas lideranças indígenas, pois, para elas, além da educação salesiana não os preparar para enfrentar as sutilezas e malícias do mundo dos brancos, “[...] a religião e a educação foram nossos piores inimigos, pois minava nossa reação à altura para defender nossos direitos, pois a palavra “pecado” sempre aparecia na hora da decisão”.<sup>234</sup>

Ademais, a comparação entre a versão das lideranças indígenas de Pari-Cachoeira e a do diretor da missão salesiana ali localizada, revela a semelhança dos argumentos utilizados em

---

<sup>232</sup> CEDI, 1984, p. 72.

<sup>233</sup> MISSÃO SALESIANA DE PARI-CACHOEIRA, novembro de 1985.

<sup>234</sup> AUCIRT, s.d, p. 02.

relação à situação geral da “questão indígena” no Noroeste Amazônico, tais como o descontentamento das populações indígenas para com as autoridades, em razão do descaso governamental a que eram relegadas; as tentativas de solucionar os problemas de forma pacífica e legal; a truculência utilizada por garimpeiros avulsos e empresas mineradoras; a prática de homicídios como reação em defesa de suas vidas, de suas famílias, de suas culturas e de suas terras; enfim, um revide à saturação por serem discriminados como incapazes e de estarem constantemente submetidas a toda sorte de descrédito, violência e esbulho por parte de grupos dominantes da sociedade nacional.

O posicionamento da Missão Salesiana de Pari-Cachoeira, na segunda metade dos anos 1980, de reforço às reivindicações das populações indígenas, reflete a tentativa de remodelamento da ação missionária assumida pela Diocese de São Gabriel da Cachoeira neste período, num esforço de contrabalançar as críticas sofridas nos anos anteriores. Convém lembrar que, conforme vimos (capítulo I), ao longo dos anos 1970-80, aumentaram as críticas em relação à ação missionária salesiana, chegando a extrapolar o território nacional e alcançar foros internacionais como o Tribunal Russel, ocorrido em Roterdã (Holanda), cujas denúncias partiram exatamente de lideranças indígenas de Pari-Cachoeira.

Esta nova posição de certos salesianos, de maior aproximação das Organizações Indígenas, foi entendida pelos missionários como uma ocasião propícia para minimizar os enfrentamentos e reatar a aliança construída ao longo dos anos e que, no momento, estava estremecida por conta da reação indígena contra a intransigência dos missionários.

Após estes incidentes entre indígenas e garimpeiros, envolvendo homicídios de ambos os lados, as empresas mineradoras adotaram como estratégia a “política da boa vizinhança”, passando a enfatizar a colaboração recíproca quando, na realidade, a gravidade dos próprios acontecimentos se encarregou de evidenciar a truculência contra as populações indígenas e, portanto, de desmentir a suposta convivência pacífica e o respeito mútuo.

As estratégias das empresas mineradoras incluíam a matrícula de jovens indígenas em escola de mineração na cidade de Manaus, o aliciamento mediante o pagamento de passagens aéreas para Brasília, hospedagem e alimentação de certas lideranças indígenas favoráveis aos interesses das empresas de mineração para contatarem com autoridades federais sobre a demarcação das terras indígenas que vinha sofrendo revezes em razão da implantação do Projeto Calha Norte.

Para tanto, o empresariado contavam com a omissão e a leniência do poder executivo federal em dar assistência devida aos povos indígenas e demarcar as terras tradicionais. O conflito de interesses envolvia, ainda, a inoperância do executivo estadual e de políticos da região que eram acusados pelos índios de auferir lucros com a exploração mineral. Segundo Meira,

a “ausência” do Estado, evidenciada pela omissão do Exército ou a incapacidade da FUNAI e do IBAMA, tem criado um terreno fértil para a penetração ilegal de garimpeiros (a “nova geração” de *regatões*) que são, na verdade, a linha de frente dos empresários de garimpo de Manaus e de Brasília e que, portanto, também são vítimas dessa situação<sup>235</sup> (aspas e itálico no original).

O abandono das populações indígenas por parte do Estado, ao ceder aos interesses e às pressões de poderosos grupos econômicos para não demarcar as terras indígenas, conforme previstas desde o Estatuto do Índio, em 1973, e ignorar as reivindicações dos povos tradicionais, acarretou como efeito deixar o caminho livre para a ação inescrupulosa dos grupos empresariais do minério, que passaram a usar a força do dinheiro para negociar diretamente com algumas lideranças que, cooptadas por falsas promessas e benefícios individuais ou para grupos reduzidos, assinaram contratos lesivos aos direitos das populações as quais representavam, como é o caso do *Termo de Compromisso entre as comunidades Baniwa e a Empresa Paranapanema* (1986) e do *Acordo entre a Empresa Paranapanema S/A – Mineração, Indústria e Construção e Comunidade Indígena do Rio Tiquié* (1987).

Dentre as obrigações das comunidades Baniwa do Rio Içana para com a Paranapanema, constavam: (1) facilitar a navegação das embarcações; (2) auxiliar o transbordo de carga e pessoal nas cachoeiras, (3) nominar capitães e líderes das aldeias que seriam os interlocutores e (4) restringir o trânsito e fluxo de indígenas às áreas garimpeiras. Em síntese, as cláusulas do *Termo de Compromisso* foram concebidas e impostas pela Paranapanema, cabendo aos grupos Baniwa o dever de cumprir uma série de obrigações como nomear interlocutores privilegiados junto à empresa, colocar à disposição os conhecimentos relativos à hidrografia do Noroeste Amazônico, oferecer mão-de-obra, além de interditar a presença de outras etnias na área do garimpo.

A interdição da presença indígena, a ser realizada pelos próprios nativos, adquire relevância dentre as obrigações dos Baniwa na medida em que a área de garimpo industrial se constituiu em um verdadeiro enclave no meio das terras indígenas, a ponto de os interesses do

---

<sup>235</sup> MEIRA, [s.d], p. 14.

capital privado sobrepujar os direitos coletivos indígenas como o de livre circulação em seu próprio território.

A constrição de populações inteiras em seu próprio habitat ocorreu em dois sentidos, seja no impedimento de realizar regularmente as atividades laborativas nas áreas de garimpo seja na proibição da garimpagem por parte de membros de outras etnias. Particularmente esta segunda restrição provocou inúmeros conflitos entre as diferentes etnias, os quais foram utilizados pelos grupos econômicos como estratégia para promover a divisão social e, dessa forma, enfraquecer a mobilização social indígena com o fim de continuar garantindo a exploração dos recursos naturais das terras indígenas.

Em contrapartida, a Paranapanema se comprometia em (1) proibir o ingresso e o trânsito de funcionários não autorizados em território indígena, (2) cumprir o Estatuto do Índio, (3) proibir a caça, a pesca, a coleta, o extrativismo, o desmatamento, o uso de produtos químicos ou poluentes, construções de estruturas físicas dentro de área indígena (exceto balsas), além de (4) admitir total autonomia da FUNAI como órgão fiscalizador das atividades da empresa e (5) arcar com a remuneração da mão de obra indígena utilizada pela empresa.

Os compromissos assumidos pela Paranapanema não passavam de mera formalidade protocolar comandada por certa advocacia, pois a quase totalidade desses compromissos era favorável à empresa, a começar pela proibição à entrada de “estranhos” para realizar qualquer tipo de atividade na área de garimpo (1 e 3); estes “compromissos”, travestidos de responsabilidade pela proteção do território indígena, significavam, na realidade, a garantia do monopólio da exploração dos recursos minerais do subsolo. Além disso, por um lado, o cumprimento do Estatuto do Índio (item 2) era uma falácia, uma vez que a presença de empresas mineradoras em terras indígenas, por força de legislação infraconstitucional, revelava o contrário, ou seja, era a materialização do desrespeito aos direitos assegurados pelo Estatuto do Índio e ratificados pela Constituição Brasileira; por outro, era contraditório afirmar que a Funai atuaria como órgão fiscalizador (item 4), dado que o órgão indigenista se pautava pelo controle social e pelo apaziguamento das populações indígenas, de modo que estas não se constituíssem em obstáculos aos interesses do capital privado.

Todavia, é ilusório deduzir que a assinatura destes acordos significou um consenso absoluto entre as lideranças indígenas envolvidas nas negociações. Tratou-se mais de uma solução politicamente negociada, pois para chegar a tal decisão várias assembleias foram

realizadas pelas populações indígenas, além de reuniões com representantes das mineradoras. Num destes encontros com o alto escalão da Paranapanema, ocorrido em Manaus, o líder Tukano de Pari-Cachoeira, Henrique Castro, não queria participar, mas sua intransigência foi vencida pelos demais líderes, pois, para ele, “encontrar-se com a Paranapanema era o mesmo que entregar-se ao diabo” e fazer acordos com o grupo empresarial equivalia a “entregar a terra dos índios para os brancos”.<sup>236</sup>

As atas das assembleias consultadas, com raras exceções, mencionam a existência de discordâncias em relação aos assuntos em pauta, mas, os grupos que detinham poder de controlar estas reuniões, utilizando-se do recurso do “filtro”, não registraram os argumentos dos líderes contrários à presença de empresas mineradoras em território indígena. Todavia, a partir das denúncias feitas e das reiteradas solicitações anteriores a estas Assembleias, que as Organizações haviam feito aos órgãos governamentais para a retirada dos garimpeiros (“cansados de escrever carta à Funai” - como se lê em citação anterior), pode-se inferir que havia a convicção, de um determinado grupo, de que os objetivos de lucro das mineradoras eram incompatíveis com os anseios das populações indígenas e que, em virtude desse conflito de interesses, as consequências deletérias que a presença garimpeira havia acarretado continuariam a ocorrer.

Outro aspecto a ser ressaltado é o de que os defensores de tais acordos acreditavam que a autorização que estavam concedendo aos grupos empresariais para pesquisa e lavra mineral no território indígena deveria reverter em recursos financeiros, por meio dos royalties, para a criação dos próprios projetos de desenvolvimento social e econômico, destinados a suprir as necessidades oriundas do contato, cuja satisfação apenas precariamente estavam sendo atendidas pelas Missões Salesianas e pela Funai. Crentes na viabilidade desta alternativa econômica, algumas lideranças não atentaram para a ideologia dominante que subsidiava este discurso, a ponto de acreditarem que a autorização para a garimpagem empresarial em larga escala não implicava em abrir mão dos direitos indígenas, ou seja, que os acordos deveriam vigorar somente enquanto contemplassem os interesses indígenas.

Foi esta postura que prevaleceu numa Comissão de lideranças indígenas, composta durante a realização da II Assembleia dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro, nos dias 28 a 30 de abril de 1987, com o objetivo de dar encaminhamento às reivindicações desta Assembléia junto às autoridades governamentais. Esta Comissão se deslocou, apoiada com recursos da

---

<sup>236</sup> UCIRT, 1986, p. 4.

FUNAI, até Brasília e incluiu na sua pauta de trabalho, à revelia das decisões da assembléia geral, a defesa da exploração mineral empresarial em terras indígenas, acreditando que estavam defendendo os direitos dos povos indígenas do Rio Negro.

Um dos argumentos de alguns membros da Comissão para negociar com os empresários da mineração era o da sustentabilidade econômica, por meio do pagamento dos royalties, como alternativa à falta de atendimento oferecido pela FUNAI, pois, segundo uma das lideranças dessa comitiva, “precisamos da economia [...] as comunidades indígenas não podem se sustentar com orçamento precário da FUNAI [...] então o único meio é utilizar a exploração da área indígena com a nossa justa participação [...] não queremos levar desvantagem. Os empresários estão esperando para dialogar”<sup>237</sup>. Segundo esta ótica, o recebimento dos royalties ajudaria as populações indígenas a desenvolverem seus próprios projetos econômicos.

Todavia, este era um assunto que não encontrava unanimidade entre as lideranças indígenas do Alto Rio Negro e, por esse motivo, a decisão da Comissão em negociar com os grupos mineradores foi objeto de contestação por parte das lideranças da base do movimento indígena, pois segundo Orlando Melgueiro, da etnia Baré,

Essa comitiva que se encontra em Brasília, liderada pelo senhor Álvaro Tukano, que há muito tempo havia se afastado do movimento indígena, e que hoje lidera um grupo de funcionários da Funai, para então em nome do povo indígena apoiar e exigir portaria da Funai/DNPM que autoriza empresas mineradoras explorarem o subsolo do território, não representa a verdadeira legitimidade dos povos indígenas e não tem autorização de tomar qualquer decisão em nome dos 18 grupos étnicos que fazem parte da Federação [das Organizações Indígenas do Rio Negro].<sup>238</sup>

O desfecho desta situação se encaminhou para a desautorização do prosseguimento dos trabalhos desta Comissão, destituindo-a em seguida, ao mesmo tempo em que se tornou insustentável politicamente a permanência do então presidente da FOIRN (Edgar Fernandes), eleito há alguns meses atrás, o qual integrava a equipe de trabalho acusada de tomar decisões que contrariavam as aspirações das populações indígenas do Rio Negro.

As lideranças indígenas partidárias dos acordos, influenciadas pela FUNAI e por missionários evangélicos, acreditaram por certo tempo nas promessas da Paranapanema em relação aos benefícios que adviriam da exploração mineral manual ou com equipamentos simples na forma de projetos agropecuários, extrativismo animal, vegetal etc. Os grupos do rio Içana apostavam, inclusive, que poderiam receber benefícios extracontratuais. Um exemplo desse

---

<sup>237</sup> CEDI. Povos Indígenas no Brasil 1987/1988/1989/1990, p. 122.

<sup>238</sup> \_\_\_\_\_, 1987/1988/1989/1990, p. 122.

engodo consta nas cláusulas finais do *Termo de Compromisso*, segundo as quais a Paranapanema “por livre e espontânea vontade oferecerá às comunidades BANIWA, a título de apoio e assistência social, projetos de desenvolvimento comunitário, sua implantação, aquisição de equipamentos e implementos de embarcação bem como a construção de pista de pouso em Tunuí-Cachoeira”.<sup>239</sup>

Decorrido um ano após a assinatura do *Termo de Compromisso*, de 1986, capitães e vice-capitães do Rio Içana, que não subscreveram o acordo, se reuniram no povoado de Boa Vista, em 28 de maio de 1987, para a eleição do novo presidente da Associação das Comunidades Indígenas do Rio Içana/ACIRI, ocasião em que a denúncia dos benefícios auferidos pela Paranapanema e os prejuízos acumulados pelos nativos dominou a fala das lideranças presentes:

Já participei de muitas reuniões e agora vamos escolher uma pessoa pra ser nosso presidente para tomar conta da nossa área, porque muitas firmas estão roubando nosso ouro. A firma chegou aqui, prometeu muito para ajudar, mas eles não ajudam. Também não estou gostando dos garimpeiros porque tenho família (G. B., vice-capitão de Buia Igarapé).

... E por tudo isso deixamos os garimpeiros entrarem no nosso rio Içana. Por isso teremos que deixar um dos nossos indígenas para ver se ele pode fazer o possível [para] tirar os garimpeiros do rio Içana (D.M., capitão de Maracajá)

... Vamos tirar a mineradora. Vamos defender nosso garimpo (V. F., capitão de Bela Vista).

As dissensões entre as lideranças indígenas acerca da autorização ou não para as atividades de empresas mineradoras em território indígena ficam evidentes a partir da constatação de que a conclusão geral da citada reunião foi de desaprovação total ao *Termo* assinado por um grupo reduzido de líderes Baniwa. Naquela reunião, ficou definido que os novos dirigentes eleitos deveriam pautar sua atuação não mais de forma independente, mas em estrita consonância com as reivindicações coletivas oriundas da base, a qual era composta por associações que congregavam as diferentes etnias do Rio Içana.

O descontentamento com as empresas mineradoras era geral. Por sua vez, a nova diretoria da AUCIRT (Associação da União das Comunidades Indígenas do Rio Tiquié), eleita em 24/12/1985, solicitou à FUNAI que entrasse na justiça contra a autorização concedida pelo

---

<sup>239</sup>Termo de Compromisso entre as comunidades Baniwa e a Empresa Paranapanema, 1986, p. 2 (itálico meu; maiúscula no original).

DNPM à empresa Paranapanema para exploração de minérios na região da Serra da Traíra, no distrito de Pari Cachoeira.<sup>240</sup>

Se, por um lado, as populações indígenas se sentiam prejudicadas pelas mineradoras e, por isso, lutavam pela sua retirada, por outro, visavam garantir o direito ao usufruto das riquezas naturais do solo, dos rios e lagos, dentre os quais a Constituição Brasileira assegurara o direito de garimpagem, de faiscação e de cata mineral. Nesse período, um significativo contingente de população indígena se engajou no trabalho ligado à mineração.

Tanto o recrutamento de indígenas para montar guarda na foz do rio Uaupés a fim de impedir a entrada de novos garimpeiros no território indígena, quanto a saída dos homens para o garimpo implicavam, por um lado, no abandono completo das atividades laborativas tradicionais masculinas, destinadas a prover materialmente a família (caça, pesca e agricultura), além de acarretar a sobrecarga de trabalho para as mulheres que, sozinhas, eram obrigadas a prover o próprio sustento e dos filhos durante a ausência do marido para o garimpo. Para suprir o desfalque masculino na economia doméstica, as Organizações Indígenas apelavam para a Funai em busca de suprimentos para as famílias, sendo atendidos, em alguns casos<sup>241</sup>. Além disso, quando a família inteira se deslocava para a área de garimpo, os estudos das crianças eram interrompidos imediatamente para poder acompanhar os seus pais.

Os conflitos de interesses entre o Estado, os povos indígenas, os grupos empresariais da mineração, acabaram por envolver as Missões Salesianas. Os salesianos foram denunciados pelo garimpeiro “Mineirinho”<sup>242</sup> por estarem supostamente intermediando a troca de alimentos doados às populações indígenas pelo governo brasileiro por armamentos de fogo provenientes do grupo guerrilheiro atuante na fronteira Brasil-Colômbia, o M-19, com o objetivo de armar as populações indígenas para expulsar da região os garimpeiros brancos; os missionários eram acusados ainda de falsidade ideológica, a qual consistia em trocar a busca espiritual pelos bens

---

<sup>240</sup> UCIRT. Ofício, 1986.

<sup>241</sup> AUCIRT, 10/05/1985 e 26/08/1985.

<sup>242</sup> “Mineirinho” era uma figura muito conhecida no Alto Rio Negro e perambulava pela região, pelo menos, desde o início dos anos 1980. Ele afirmava que, juntamente com seu grupo, vivia em convivência pacífica junto com os indígenas, antes da chegada das empresas mineradoras (A Crítica, 23/09/1987). A sua autoimagem positiva contrastava, porém, com a denúncia de, pelo menos, uma Organização Indígena de ser ele um homem muito violento, de andar fortemente armado e de ter invadido e incendiado um acampamento indígena, além de causar danos materiais e fazer reféns (AUCIRT, 4/05/1986).

materiais; de instigar os índios à prática de violência contra quem ameaçasse a hegemonia missionária e de serem coniventes com o tráfico de cocaína nas áreas fronteiriças.<sup>243</sup>

Em resposta a estas acusações, o provincial dos salesianos na Região Norte contestou as denúncias iniciando por elencar os benefícios da ação missionária no Rio Negro como a criação de infraestrutura para a promoção humana (escolas, hospitais, centros comunitários), o apoio às organizações indígenas, as ações subsidiadas pelo governo brasileiro e por instituições de caridade; classificou as calúnias assacadas contra a Igreja como parte de um jogo de interesses que visa “confundir a opinião pública e desviá-la do verdadeiro problema que aflige as populações indígenas do Rio Negro: a demarcação de suas terras e o reconhecimento do direito de uso e usufruto de suas riquezas naturais”.<sup>244</sup>

Após a publicação da nota salesiana, “Mineirinho” voltou a afirmar que os garimpeiros não contestavam a ação da Igreja em si, mas sim de “profissionais de índios” e de “padres de mentira” que usam a Igreja como anteparo para alcançar seus objetivos pessoais. Para dar veracidade às suas denúncias, “Mineirinho” trouxe ao público a carteira de garimpeiro de um missionário salesiano.<sup>245</sup>

O uso da tática de recorrer à imprensa como arena de disputa entre os contendores, quando se trata de assuntos de relevância social, é um procedimento corriqueiro e evitado de partidarismos, pois, em nosso entendimento, visam dar maior visibilidade às versões dos fatos em jogo, de modo a garantir a legitimidade dos interesses das partes em conflagração e, dessa forma, angariar o apoio da opinião pública para suas causas.

Por sua vez, a imprensa não se comportava imparcialmente, mas estava imiscuída neste jogo de interesses e de manipulações, em primeiro lugar por, sob a alegação do inviolável direito de informar, publicar informações levianas e sem a devida apuração dos fatos, particularmente quando vincula as populações indígenas com movimentos guerrilheiros e com o narcotráfico internacional e, em segundo lugar, mas não secundariamente, ao tentar enfraquecer determinado segmento da igreja católica que, naquele momento, era um importante aliado da causa indígena, contribuía para desacreditá-la junto à opinião pública prestando, assim, um desserviço à luta das populações indígenas contra poderosos grupos econômicos.

---

<sup>243</sup> A CRÍTICA, 23/09/1987.

<sup>244</sup> \_\_\_\_\_, 25/09/1987.

<sup>245</sup> \_\_\_\_\_, 26/09/1987.

É evidente que, neste caso, os contendores são corporações poderosas: a igreja católica e as empresas mineradoras. De um lado, o provincial religioso salesiano emite um discurso cuja identificação no espectro ideológico é bem definida, portanto, não deixa margem para ambiguidades, pois ele representa (fala em nome de) uma instituição religiosa de abrangência mundial (a Congregação Salesiana) a qual tem interesses junto aos povos indígenas, destacando-se, dentre outros, a catequese, e a presença de “estranhos”, na perspectiva missionária, dificultava alcançar os objetivos religiosos e de promoção humana.

Já o suporte que dá sustentação ao discurso de “Mineirinho” é mais difuso, mas não impossível de ser identificado, o que torna plausível inferir que o garimpeiro atuava como porta-voz de corporações econômicas da área da mineração ávidas pelas riquezas do subsolo do território indígena (a publicidade da carteira do “padre garimpeiro”, por exemplo, adquirida junto aos órgãos governamentais de expedição de documentos, indica a existência de uma extensa teia de relações de poder que o amparam).

A “guerra de propaganda”, enquanto manifestação mais visível do conflito de interesses, movida pelas empresas mineradoras contra os salesianos, foi perfeitamente captada e interpretada pelas lideranças indígenas como mais uma “jogada” no tabuleiro político-econômico, uma vez que esses líderes viam em certos missionários potenciais aliados contra a presença de garimpeiros brancos em terras indígenas, como se observa no seguinte ofício:

os garimpeiros estão pensando que os Padres como estivesse ao lado mandando ameaçar e matar os garimpeiros, os próprios garimpeiros nos falaram que os padres estivessem revendendo o ouro e contrabandeando ao exterior, essa jogada é uma maneira dos garimpeiros brancos que inventa contra os índios e padres que isso na realidade não existe.<sup>246</sup>

A busca do apoio da igreja católica e dos demais segmentos da sociedade civil por parte das populações indígenas era um amparo que, naquele momento, não se podia obter das instituições do Estado, as quais eram encarregadas de defender os direitos dos cidadãos, visto que as mesmas, neste caso, a FUNAI e o Exército, avalizavam as investidas das empresas mineradoras, tanto diretamente, através do órgão indigenista oficial subscrevendo os “*Termos de Compromisso*” entre as Organizações Indígenas e a Paranapanema, quanto indiretamente, pois, segundo Buchillet, o Projeto Calha Norte (PCN) fortaleceu a presença das empresas mineradoras na região, pois para os militares, “a potência econômica aliada a sua milícia privada [das

---

<sup>246</sup> AUCIRT, de 26/08/1985.

mineradoras] conferem uma posição estratégica nesta região de fronteira, podendo dissuadir as invasões de garimpeiros ou de guerrilheiros do M-19 colombiano”.<sup>247</sup>

As lutas indígenas contra as empresas mineradoras prosseguiram na década de 1990 e foram conseguindo resultados favoráveis aos poucos, como a retirada da Paranapanema, em 1990, sob a alegação dos empresários de que, após cinco anos de exploração, a região do Rio Negro era inviável economicamente no setor da mineração. A nosso ver, a presença de grupos mineradores foi recrudescendo à medida que o movimento indígena ia se fortalecendo e começavam a aparecer as primeiras conquistas pela demarcação das terras indígenas.

A luta contra a exploração dos recursos do subsolo das terras indígenas praticada por empresas mineradoras, e a tentativa de imposição do ordenamento territorial na faixa de fronteira, promovida pelo Conselho de Segurança Nacional, particularmente o Exército, em razão do Projeto Calha Norte, prescindindo da participação dos povos indígenas e, portanto, em desacordo com as reivindicações das populações nativas, fortaleceu a luta das lideranças autóctones por um modelo de demarcação das terras que respeitasse a organização sócio-cultural, política e econômica dos povos da região.

Paralelo aos embates contra as empresas mineradoras, crescia a mobilização social pela demarcação das terras. Terra indígena, segundo Oliveira Filho e Freire<sup>248</sup>, é uma categoria jurídica que estava definida pelo Estatuto do Índio, de 1973. Antes, porém, o direito à posse das terras pelos índios foi garantido pelas Constituições Brasileiras desde, pelo menos, a de 1934<sup>249</sup>. Na década de 1960, a Constituição de 1967 preceituava que “é assegurada aos silvícolas a posse permanente das terras que habitam e reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas existentes”<sup>250</sup>. Além disso, as terras ocupadas pelas populações indígenas foram transferidas, por esta mesma Constituição, para a União, obedecendo a diretriz da centralização do poder durante a ditadura militar visando eliminar qualquer intervenção dos governos estaduais e das elites locais, como ocorria anteriormente.

A partir da década de 1960, a delimitação e a demarcação de terras indígenas passariam a obedecer a um novo formato. Segundo Menezes, a criação do Parque Nacional do Xingu, em 1961,

---

<sup>247</sup> BUCHILLET, Dominique. *Pari-Cachoeira: o laboratório Tukano do Projeto Calha Norte*. In: CEDI. *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90*, 1991, p. 108.

<sup>248</sup> OLIVERA FILHO; FREIRE, 2006.

<sup>249</sup> Art. 129: “Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados. Sendo-lhe, no entanto, vedado aliená-las”.

<sup>250</sup> CONSTITUIÇÃO FEDERATIVA DO BRASIL, 1967 (art. 186).

(Parque Indígena do Xingu, a partir do Estatuto do Índio, e, atualmente, Terra Indígena do Xingu), na qual tiveram papel destacado os irmãos Villas Boas (Cláudio, Leonardo e Orlando), rompeu com o modelo de reservas indígenas delimitadas a partir de *áreas fracionadas* e inaugurou uma nova modalidade na concepção das terras de índios ao assegurar a posse de um *território contínuo e comum* aos grupos lingüísticos Tupi, Karib, Jê e Arawak, adotando as culturas ancestrais como critério para a definição dos limites territoriais.<sup>251</sup>

A partir do golpe militar, em 1964, e a implantação do regime de exceção, a definição das terras indígenas segundo o modelo de áreas contínuas foi duramente combatida pelos governos militares. Estes, como mencionado no capítulo anterior, impuseram a todo o país a Doutrina de Segurança Nacional. Em relação à Amazônia Legal, esta doutrina incluía declarar indispensáveis à segurança e ao desenvolvimento nacionais terras devolutas situadas na faixa de cem quilômetros de largura em cada eixo de rodovias<sup>252</sup>e, dentre estas rodovias, destacamos a Perimetral Norte, por envolver populações indígenas que dizem respeito à nossa investigação.

Posteriormente, estas medidas foram ampliadas para todas as terras devolutas incluídas, cumulativamente, na faixa de fronteiras, as quais ficariam destinadas para uso especial do Exército como “campo de instrução por unidades militares localizadas na Amazônia Legal e para a instalação de novas organizações militares a serem criadas, dentro do plano de expansão da Força Terrestre”.<sup>253</sup>

Enquadrado na ideologia da segurança nacional, o Estatuto do Índio passou a normatizar a demarcação de terras para os índios. Todavia, segundo Oliveira Filho e Freire<sup>254</sup>, só a partir de meados dos anos 1970 foi iniciado o processo administrativo para a regularização das terras indígenas por meio de novo decreto<sup>255</sup>. Desde então, foram criados outros decretos<sup>256</sup>, os quais modificaram significativamente as instâncias de decisão, com a inclusão de outros órgãos governamentais ligados à demarcação de terras.

Ainda na década de 1970, as populações indígenas do Alto Rio Negro passaram a reivindicar com mais intensidade junto à FUNAI a demarcação de terras em perímetro contínuo, mas foi somente em 1979 que o órgão indigenista efetuou uma delimitação baseada na divisão

---

<sup>251</sup>MENEZES, Maria Lúcia Pires. Parque Indígena do Xingu: a construção de um território estatal, 2000.

<sup>252</sup>Decreto-Lei n. 1.164/71, de 01/04/1971.

<sup>253</sup>Decreto-Lei n. 2.375/87, de 24/11/1987 (§ 2º, art. 3º).

<sup>254</sup>OLIVEIRA FILHO & FREIRE. *Op. cit.*

<sup>255</sup>Decreto 76.999/76, de 08/01/1976.

<sup>256</sup>Decreto 88.118/83; Decreto 94.945/87.

paroquial criada pelos missionários salesianos, seguidas de outras propostas, como a inclusão da Serra da Traíra à área de Pari Cachoeira, em 1986, após os homicídios de índios e garimpeiros, que se tornaram letra morta, além de não atender os anseios indígenas<sup>257</sup>.

Mas, dadas as condições proporcionadas pela abertura política no final da década de 1970, conseguida a duras penas pelos movimentos sociais em suas lutas por justiça social e participação democrática, a reivindicação pela demarcação das terras indígenas do Rio Negro junto ao governo federal acentuou-se nos anos 1980. Dentre outros motivos, deveu-se ao fortalecimento do movimento indígena brasileiro que radicalizou nas críticas ao governo militar por este haver descumprido o Estatuto do Índio, o qual estipulava a demarcação de todas as terras indígenas no Brasil em um prazo de cinco anos após a entrada em vigor do Estatuto, ou seja, até 1978.

Os povos indígenas, com base no Estatuto do Índio (art. 30), exigiam a criação do Território Federal Indígena. A luta pela legalização do território indígena encontrou resistências nas esferas governamentais, especialmente o Exército que alegava a doutrina da segurança nacional para justificar a sua posição contrária à demarcação de terras contínuas na faixa de 60 km da fronteira internacional. A segurança nacional era o pretexto para mascarar outros interesses, como reduzir ao mínimo a extensão das terras indígenas, de modo a facilitar a expansão e a acumulação do capital privado na Amazônia<sup>258</sup>, visto que os militares concebiam o desenvolvimento vinculado à segurança.

Líderes indígenas de Iauareté, reunidos em assembleia, em 06 de março de 1983, enviaram para diversos órgãos governamentais as reivindicações que consideravam prioritárias, dentre as quais, a primeira era a criação do Território Federal Indígena<sup>259</sup>. A resposta do General responsável pelo Comando Militar da Amazônia (CMA) foi a de que era “favorável a criação do Território do Alto Rio Negro, porém, sem caracterizá-lo como indígena”<sup>260</sup>. A FUNAI, por sua vez, afirmava que a reivindicação pela criação do Território Federal Indígena era legal, conforme o Estatuto do Índio<sup>261</sup>, mas que “considerando [...] as circunstâncias especiais da região, notadamente, por ser faixa de fronteiras, entendemos que a criação de um Território Indígena não

---

<sup>257</sup> BUCHILLET, 1987/1988/1989/1990, p. 107-108.

<sup>258</sup> GARFIELD. *Op. cit.*

<sup>259</sup> UCIDI. Ofício, 14/03/1983.

<sup>260</sup> COMANDO MILITAR DA AMAZÔNIA. Ofício 82 E6, 14/06/1983.

<sup>261</sup> “Território Federal Indígena é a unidade administrativa subordinada à União, instituída em região na qual pelo menos um terço da população seja formado por índios” (art. 30).

seja viável”<sup>262</sup>, ou seja, era legal, mas o cumprimento da lei estava subordinado à ideologia dos militares no poder.

A simples enunciação destes posicionamentos por parte de instituições federais evidencia o caráter contraditório entre o que preconizava a legislação e a ideologia militar de segurança nacional e, portanto, de controle territorial e social, ou seja, o descumprimento da legislação em relação à demarcação de terras indígenas era um dos tantos sintomas maléficos – talvez não o mais proeminente, se comparado com a tortura e o assassinato de civis – da instabilidade jurídica que assolou o país durante a ditadura militar que aniquilou o Estado de Direito e, com ele, a participação livre e democrática da sociedade civil.

Além de discordar do modelo de reordenamento territorial da Funai e do Exército, a proposta de demarcação das terras ancestrais feita pelas lideranças indígenas também era diferente do projeto apresentado, dois anos antes, no Congresso Nacional<sup>263</sup>, pelo deputado amazonense Vivaldo Frota e que propunha a criação do Território Federal do Rio Negro, compreendendo os municípios de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos, sob a justificativa do melhor aproveitamento do potencial mineral, hidrelétrico e madeireiro da Região. Dessa forma, segundo o parlamentar, o projeto visava garantir uma ação mais efetiva do Poder Público, de modo a aumentar o poder aquisitivo da população, eliminar a dependência dos Estados da Região Norte do Poder Central e garantir a soberania nacional em áreas de fronteira. Este projeto teve sua tramitação iniciada na Câmara dos Deputados, mas foi arquivado.

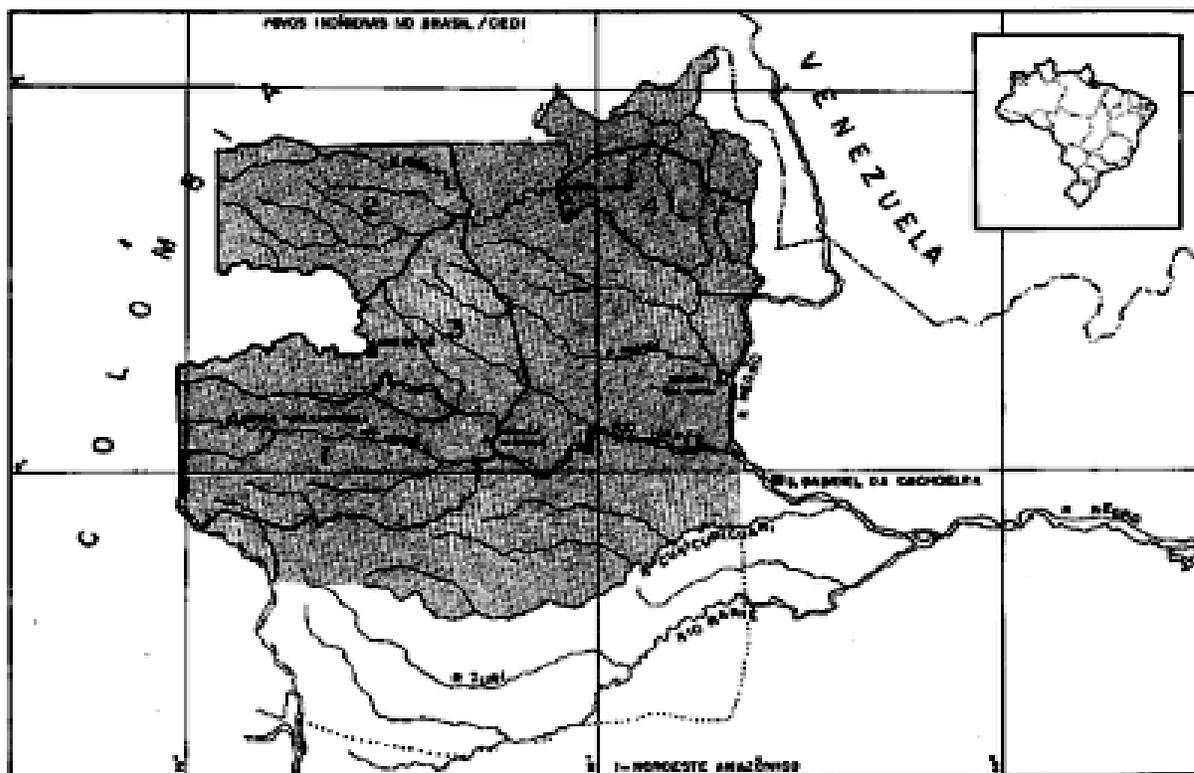
Os povos indígenas do Rio Negro exigiam protagonismo na demarcação de terras indígenas junto ao governo federal e, para isso, elaboraram mapas detalhados que eram enviados às autoridades governamentais. A proposta de demarcação de terras das lideranças indígenas não se limitava à concepção da terra como espaço usado meramente para a sobrevivência física, mas, para além do uso como atividade econômica, a saber, a caça, a pesca, a coleta e a agricultura, mas enfatizava os motivos de ordem religiosa e cultural relacionados ao caráter sagrado da terra e à noção do território como algo integrado à memória mitológica indígena e, portanto, tido como referenciais para a prática de rituais.

---

<sup>262</sup> FUNAI. Encaminhamento 200/1ªDR/83, de 28/07/1983.

<sup>263</sup> Projeto de Lei 224/81.

**Mapa 2: Proposta de demarcação de terras das organizações indígenas**



Fonte: CEDI, 1982.

A segurança nacional, como vimos, era o motivo aparente pelo qual as reivindicações das populações indígenas por delimitação, demarcação e homologação das terras em perímetro contínuo não eram atendidas pelo governo federal, particularmente por se incompatibilizar com a Doutrina de Segurança Nacional do Projeto Calha Norte (Exército) e do SIVAM (Sistema de Vigilância da Amazônia), do qual era parte integrante o SIPAM (Sistema de Proteção da Amazônia) que oficialmente visava integrar informações e gerar conhecimentos atualizados para articulação, planejamento e coordenação de ações governamentais na Amazônia Legal brasileira, referentes à inclusão social de populações indígenas e ribeirinhas e o desenvolvimento sustentável da região.

O governo federal tentava impor o modelo de “Colônias Indígenas” e “Florestas Nacionais” (Flonas), ou seja, previa a demarcação em terras descontínuas. Para conseguir este objetivo, a FUNAI e o Conselho de Segurança Nacional tentaram cooptar lideranças indígenas em reuniões realizadas fora da base do movimento indígena no Rio Negro, deslocando-as para Manaus e Brasília, a fim de que estas aceitassem o modelo governamental e atuassem como

emissários do governo no sentido de convencer os demais líderes de que as “Colônias Indígenas”, já experimentadas pelos grupos indígenas do Estado do Mato Grosso, ou as “Flonas”, as quais estavam previstas no Código Florestal<sup>264</sup>, eram os melhores projetos para os povos indígenas.

A tentativa de impor aos povos indígenas do Rio Negro o sistema de “Colônias Indígenas”, em plena década de 1980, era um retrocesso histórico para os tempos da política do SPI, ou seja, conceder territórios fracionados, cuja concepção fora superada com a criação do Parque Nacional do Xingu nos anos 1960.

A estratégia de estabelecer um diálogo direto com algumas lideranças, sem o envolvimento maior das populações indígenas, esteve a ponto de atingir seus objetivos, ou seja, o da implantação de unidades militares e ordenamento territorial sem a demarcação em terras contínuas. Em uma reunião realizada pela União das Comunidades Indígenas do Distrito de Iauareté (UCIDI), as lideranças chegaram a votar pelo modelo das “Colônias Indígenas” que, segundo a perspectiva governamental, seriam destinadas aos índios aculturados, ao passo que as “Áreas Indígenas” seriam reservadas aos índios não integrados à sociedade nacional, conforme ouviram dos militares do Exército e de funcionários da FUNAI os indígenas que participaram de uma reunião em Manaus.<sup>265</sup>

Mas, as populações indígenas, como apoio de uma rede de parceiros, rechaçaram a proposta do governo brasileiro de impor a distribuição de lotes para famílias nucleares. Para tanto, interpretaram este sistema de insulamento a partir das próprias tradições culturais, segundo as quais as famílias tradicionais deveriam ser beneficiadas com lotes maiores, ao passo que as famílias hierarquicamente inferiores ou migradas de outras regiões ficariam excluídas dessa repartição sendo obrigadas a trabalhar na condição de serviçais. Por esse motivo, esse “modelo” foi rejeitado, pois ele acarretaria conflitos de ordem social e estes, por sua vez, enfraqueceriam a coesão social interna e apressaria a autodestruição dos povos indígenas.

Tanto o Conselho de Segurança Nacional, interessado na demarcação descontínua das terras indígenas e na implantação do Projeto Calha Norte, quanto os grupos empresariais, ávidos pela exploração mineral no Alto Rio Negro, com o apoio da mídia, passaram a veicular nos jornais locais os supostos perigos que a guerrilha colombiana, atuante na área de fronteira, representava contra a soberania nacional e a necessidade da ação enérgica de repressão do

---

<sup>264</sup> Lei 4.771/65.

<sup>265</sup> UCIDI, Ata de reunião, 27/12/1987.

governo. O alarde contra estes “perigos”, na realidade visava ocultar outros interesses, como a expansão do capital privado sobre as terras indígenas, com objetivo de enfraquecer o movimento indígena e impor uma nova racionalidade de ordenamento territorial.

Além disso, os meios de comunicação vincularam o envolvimento de populações indígenas com o narcotráfico internacional, a cujo combate era dada grande visibilidade midiática sobre as espetaculosas operações do Exército e da PF para destruir plantações de ipadu, matéria-base para a produção da pasta de cocaína. Segundo Dutra, as operações do Exército e da Polícia Federal intimidaram as populações locais produzindo medo nas pessoas, pois os indígenas se sentiam confinados e monitorados em suas atividades cotidianas, além de presenciarem a destruição injustificada de suas casas e roças:

A ação da PF [Polícia Federal] foi mais incisiva no combate ao narcotráfico na região do Uaupés. Esses [policiais], sim, foram decididos para destruir as roças dos indígenas do território brasileiro, onde existiam plantações de ipadu. A PF supunha que os indígenas do Uaupés estariam produzindo cocaína e comercializando com os colombianos ou com outros brasileiros, por isso resolveram queimar as roças de ipadu. Alguns velhos indígenas cultivavam, sim, grande quantidade de ipadu, no entanto, nenhum velho ou pajé das comunidades do Uaupés produzia cocaína. O ipadu servia apenas para o consumo exclusivo dos pajés e benzedores, porém os policiais federais não entenderam isso, porque não sabiam como era a vida indígena no Uaupés... Durante essas operações, os velhos, os pajés e benzedores foram mais atingidos, porque o ipadu era o principal elemento para a prática dos rituais de pajelança e benzimento. Muitos entraram em desespero, choraram de tristeza e, em seguida, alguns morreram.<sup>266</sup>

Sem menosprezo às funções constitucionais reservadas ao Exército e à Polícia Federal, dentro do território nacional, não resta dúvida de que tais operações policiais criaram situações de pânico e terror nas populações nativas e efeitos, não apenas de marketing das ações governamentais, mas também de construir uma imagem negativa destes povos e, conseqüentemente, colocar em descrédito a legitimidade de suas lutas junto à opinião pública nacional e ao próprio Estado.

As promessas feitas pelos militares em relação à demarcação de terras e à assistência social no âmbito do Projeto Calha Norte, inicialmente obtiveram êxito ao conseguir a colaboração de um segmento de lideranças indígenas. Todavia, o descumprimento daquelas promessas e a tentativa de imposição do modelo de Colônias/Flonas em terras descontínuas abriram espaço para o descontentamento entre os índios, ocasionando um refluxo na colaboração

---

<sup>266</sup> DUTRA, Israel Fontes. *Pari-Cachoeira e Trinidad: convivência e construção da autodeterminação indígena na fronteira Brasil-Colômbia*, 2009, p. 150.

com os militares, bem como o desgaste político das lideranças e associações que intermediaram essas negociações.

A militarização da questão indígena fez com que os povos indígenas, que na década de 1970 foram considerados como obstáculos para o desenvolvimento econômico do país, agora, na década de 1980, fossem encarados como populações que ofereciam riscos à segurança nacional, segundo a perspectiva estatal. Essa situação contrastava com a situação dos séculos anteriores, período no qual os índios eram usados como guardiães das fronteiras<sup>267</sup>. Em relação ao início do século XX, Lima corrobora essa perspectiva afirmando que,

Em regiões de limites internacionais, assegurar a presença do SPILTIN [Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais] e os vínculos das populações indígenas a suas unidades locais era uma maneira de assegurar o domínio sobre terras componentes do espaço político da 'nação brasileira', mantendo-se a soberania.<sup>268</sup>

Com a Constituição Federal de 1988 rompeu-se a perspectiva integracionista e as terras indígenas foram definidas, desde então, como bens inalienáveis, visando garantir a reprodução física e cultural dos índios, segundo seus usos, costumes e tradições.<sup>269</sup>

## 2. AS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS E A RESISTÊNCIA

Em relação à causa dos povos indígenas no Brasil, a década de 1970 foi marcada pela realização de encontro de lideranças indígenas em várias regiões do país, a começar pela Assembleia de Chefes Indígenas em Diamantino/MT, em 1974, organizada pelos missionários do CIMI. Este evento foi o detonador de uma série de futuras iniciativas deste gênero e da criação de instituições de apoio à causa indígena (Centro Ecumênico de Documentação e Informação/CEDI, Associação Nacional de Apoio ao Índio/ANAÍ, Comissão Pró-Índio de São Paulo/CPI-SP, dentre outras).

Com o início da reabertura política nos anos 1980, foi criada a União das Nações Indígenas/UNI, em 1981, como resultado da iniciativa dos próprios povos indígenas,

---

<sup>267</sup> Em período anterior, as populações indígenas foram decisivas para a constituição do atual território brasileiro. Segundo Farage (1991), no século XVIII os índios do Rio Branco (Roraima) eram as “muralhas do sertão” ou “barreiras humanas” contra as invasões estrangeiras no vale amazônico durante o litúgio sobre os limites territoriais internacionais entre o Brasil e a Inglaterra.

<sup>268</sup> LIMA, 1995, p.132.

<sup>269</sup> CONSTITUIÇÃO FEDERATIVA DO BRASIL, 1988 (§ 1º, art. 231).

particularmente dos líderes com experiência na militância política e partidária junto ao Estado e demais segmentos da sociedade civil. Diferente das instituições indigenistas, a UNI foi a primeira instituição composta e dirigida somente por indígenas, porém aberta ao diálogo com outras entidades.

Durante os 12 anos de sua existência, não obstante os altos e baixos de sua trajetória, a UNI se articulou com o movimento indígena da América Latina, ampliando o leque de alianças com entidades de apoio e representou os povos indígenas do Brasil em fóruns nacionais e internacionais. A entidade ganhou visibilidade e legitimidade social, a despeito da recusa da FUNAI em reconhecê-la como órgão representante legítimo dos povos indígenas, pois a Organização Indígena atuava independente dos enquadramentos do órgão indigenista oficial. A UNI teve ação destacada na criação e no fortalecimento do movimento indígena no Brasil, atuando de forma propositiva durante a Assembleia Nacional Constituinte (1987-88) a fim de assegurar a garantia dos direitos indígenas na Constituição de 1988, obtendo ganhos palpáveis como a eliminação do princípio integracionista.<sup>270</sup>

Lideranças indígenas do Alto Rio Negro tiveram ação destacada nas Organizações Indígenas de projeção nacional, como é o caso do Tukano Álvaro Fernandes Sampaio que ocupou a vice-presidência na primeira gestão da UNI, função na qual buscou articular a luta dos povos indígenas do Noroeste Amazônico com o movimento indígena no Brasil e na América do Sul.<sup>271</sup>

Em nível local, as perdas e os ganhos políticos que resultaram da mobilização indígena pela reivindicação da demarcação de terras e a luta contra a invasão de empresas mineradoras no território indígena, liderada pelos “capitães”, explicitou a necessidade da criação de entidades capazes de estabelecer negociações diretas com o Estado e com os demais segmentos da sociedade civil, propiciando, na década de 1980, a criação de Organizações Indígenas que hoje atuam na região.

---

<sup>270</sup>DEPARIS, Sidiclei Roque. União das Nações Indígenas (UNI): contribuição ao movimento indígena no Brasil (1980-1988), 2007.

<sup>271</sup>Peres (2003, p. 151-153), a partir de depoimentos de lideranças indígenas, classifica como “ambíguo” o desempenho de Álvaro Fernandes Sampaio na fundação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro, devido à ligação do mesmo, tanto com o movimento indígena nacional quanto com a cúpula militar do Conselho de Segurança Nacional. A documentação por nós consultada nos permite concordar com a afirmativa de Peres, pois a nova diretoria da AUCIRT (Associação da União das Comunidades Indígenas do Rio Tiquié), eleita em 24/12/1985, comunicou ao Chefe da Ajudância do Rio Negro-FUNAI que a citada liderança “e outros que vivem em Manaus não estão autorizados por esta comunidade do Rio Tiquié a falar em nosso nome...” (AUCIRT, 1986).

A atuação social e política das lideranças indígenas do Alto Rio Negro remonta, pelo menos de modo mais explícito, à criação e gestão de cooperativas para a comercialização de seus produtos. Na década de 1970, foram fundadas as primeiras cooperativas indígenas no Alto Rio Negro, particularmente a União Familiar Animadora Cristã/UFAC (Centro Social Educacional Ufac a partir de 1975) em Pari-Cachoeira (rio Tiquié), em 1970, a Lideranças Indígenas do Distrito de Iauareté/LIDI, em 1973 (rio Uaupés), e a Cooperativa de Base Melo Franco<sup>272</sup>, em 1975, todas sob o controle e apoio financeiro da FUNAI e das Missões.

Por motivo de disputas políticas, ocasionadas por divergências internas e ingerências externas, a LIDI veio a cindir-se dando origem a União das Comunidades Indígenas do Distrito de Iauareté/UCIDI e desta, por motivos de disputas políticas pelo poder, surgiu a União das Nações Indígenas do Distrito de Iauareté/UNIDI. A luta por objetivos comuns, e a necessidade de somar forças, durante a Constituinte, possibilitou a convergência entre ambas.

A constituição e as transformações pelas quais passaram as associações indígenas de Iauareté assemelham-se ao que ocorreu em Pari-Cachoeira, a partir da Ufac. Esta cooperativa dispunha de roças comunitárias, uma despensa para comercialização de produtos industrializados e um barco de 14 x 3m com motor de centro para transporte e venda dos produtos indígenas em São Gabriel, cuja arrecadação era investida no melhoramento das condições de vida do Distrito de Pari Cachoeira.

Todavia, os membros da cooperativa não dispunham, por exemplo, de autonomia para decidir sobre a destinação do patrimônio da associação, caso a entidade viesse a ser dissolvida, pois os salesianos restringiram essa possibilidade no artigo 15 do Estatuto original, segundo o qual “em caso de extinção [da Ufac] os seus bens serão destinados à Missão Salesiana de Pari Cachoeira para serem aplicados nas mesmas finalidades”. Somente três anos depois esta cláusula seria alterada e a missão salesiana foi substituída por “...uma instituição congênere que esteja devidamente registrada no Conselho Nacional de Serviço Social”.<sup>273</sup>

A fundação destas cooperativas teve o mérito inicial de quebrar a hegemonia dos regatões nas transações comerciais e trabalhistas, as quais eram sempre desfavoráveis às populações locais, pois ambas eram baseadas, de um lado, por preços extorsivos e, de outro, pela exploração da mão de obra indígena. Para se firmarem como entidades representantes dos interesses dos

---

<sup>272</sup> Sobre a Cooperativa de Base Melo Franco ver Oliveira (1981).

<sup>273</sup> DIÁRIO OFICIAL DO ESTADO DO AMAZONAS/DOE, 20/09/1973, p. 6.

índios, estas associações tiveram que enfrentar a discriminação, o preconceito e a retaliação por parte das autoridades de São Gabriel da Cachoeira, as quais ou eram aliadas dos comerciantes ou os próprios comerciantes eram as autoridades (prefeito, por exemplo), conforme denunciou uma liderança do rio Tiquié no jornal do CIMI: “notícias tristes também em relação à UFAC [pois] algumas autoridades em São Gabriel [da Cachoeira] quando recebem algum ofício do presidente da UFAC só vendo a assinatura rasgam. Por este motivo que leva os índios a não recorrerem às autoridades”.<sup>274</sup>

Nos anos 1980, em razão da estreita vinculação da UFAC com as Missões Salesianas, da malversação de recursos por parte dos dirigentes da entidade, das disputas políticas pelo controle da cooperativa e, particularmente, pela divisão social que a denúncia da ação salesiana no IV Tribunal Russel provocou entre as lideranças locais, a UFAC, então dirigida por ex-alunos da “antiga geração”, perdeu o apoio das lideranças nativas emergentes e veio a ser formalmente extinta em 1982, sendo substituída pela UCIRT (posteriormente AUCIRT).

Esta nova associação, fundada em 1984, passou a ser controlada por uma nova geração de líderes, como os irmãos “Machado”, os quais procuraram conduzir a nova associação de forma autônoma das ingerências da Missão Salesiana e para conseguir quebrar o isolamento imposto pelos missionários passaram de um extremo a outro, aliando-se aos funcionários da FUNAI e aos militares do Exército<sup>275</sup>. Esta nova associação passou a incentivar a retomada das tradições culturais e agir independentemente da igreja católica, por isso, sofreu a oposição da Missão Salesiana que, para neutralizar a ação da AUCIRT, provocou uma divisão no seio da comunidade, a partir do apoio que passou a conceder aos projetos e atividades desenvolvidas em torno do Clube de Mães, organização de mulheres de diversas aldeias para a produção de artesanato indígena.

As divergências motivadas por disputas políticas pelo controle das Organizações Indígenas - sejam das lideranças nativas entre si ou destes com as agências externas (igreja católica e Estado) - não era um caso exclusivo de Pari-Cachoeira. Novas associações foram criadas no Alto Rio Negro, especialmente nos anos 1980, a partir das dissidências nas

---

<sup>274</sup> PORANTIM, 1979, p. 2.

<sup>275</sup> No período 1986-89 a AUCIRT foi a principal interlocutora do governo federal para a implantação do Projeto Calha Norte e das empresas mineradoras para a garimpagem em território indígena. A partir dos anos 1990, passou a sofrer a concorrência da União das Nações Indígenas do rio Tiquié/UNIRT, cujos membros discordavam do apoio da AUCIRT aos projetos governamentais.

agregações existentes, ocasionadas por discordâncias entre os líderes quanto à gestão das associações, à forma de encaminhamento das reivindicações das populações indígenas, particularmente, a demarcação das terras e a garimpagem em território indígena, junto aos representantes do Estado, da sociedade civil e da igreja católica.

Em Taracúá (rio Uaupés), por exemplo, a ACITRUT (Associação da Comunidade Indígena de Taracúá e Rio Tiquié) foi criada em 1989 para se contrapor a SOCITRU (Sociedade das Comunidades Indígenas Taracúá-Rio Uaupés), fundada dois anos antes, a qual apoiava o modelo de “Colônias Indígenas” em terras descontínuas proposto pelo governo federal por meio dos órgãos governamentais como a FUNAI e o Conselho de Segurança Nacional (CSN), no âmbito do Projeto Calha Norte.<sup>276</sup> A ACITRUT, ao contrário, buscou o apoio da igreja católica (Prelazia e CIMI) e defendia a demarcação em terras contínuas e, por isso, passou a ser apoiada pela Associação das Mulheres Indígenas de Taracúá, rio Uaupés e Tiquié/AMITRUT, criada em 1989.

De modo semelhante, em Pari-Cachoeira, a diretoria da AUCIRT (Associação União das Comunidades Indígenas do Rio Tiquié), empossada em 1987, solicitou à FUNAI que entrasse na justiça contra a autorização concedida pela diretoria anterior à empresa Paranapanema para exploração de minérios em território indígena.<sup>277</sup>

A partir destes alinhamentos políticos das associações indígenas - umas gravitando em torno das instituições governamentais e outras ao redor da igreja católica e de segmentos da sociedade civil - podemos inferir que o movimento indígena no Alto Rio Negro ainda não havia conseguido sua unificação no final dos anos 1980. A polarização de posicionamentos e de métodos de atuação entre as diferentes associações em torno da demarcação das terras indígenas em faixas contínuas ou descontínuas e da autorização ou proibição à presença de empresas mineradoras em território indígena, como citado, era reforçada pelos conflitos de interesses entre o Estado, a igreja católica e os grupos econômicos.

Tais conflitos levaram o governo e os grupos econômicos a colocar em ação estratégias de não enfrentamento, mais ou menos sutis, e que consistiam em estabelecer um diálogo direto e individual com certo segmento de lideranças indígenas excluindo, dessa forma, a participação mais ampla das Organizações de base nos debates. Em decorrência disso, a cooptação incluía a

---

<sup>276</sup> SOCITRU. Ofício 01/89, de 15/03/1989.

<sup>277</sup> AUCIRT. Ofício, 1987.

oferta de benefícios pessoais, ou para um grupo reduzido, durante reuniões realizadas em Brasília (governo federal) e Manaus (empresas mineradoras).

A interferência externa provocou o fracionamento das Organizações Indígenas dificultando, temporariamente, a constituição de um movimento unificado na luta pela defesa e garantia dos direitos dos povos indígenas no Alto Rio Negro, uma vez que as lideranças indígenas se viram forçadas a se alinhar ideologicamente em torno de blocos antagônicos. A fissão entre as associações indígenas de base era um conflito que a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro/FOIRN, fundada em 1987, ainda não conseguia administrar, conforme revela o ofício ao Administrador Regional da FUNAI em São Gabriel da Cachoeira:

A organização criada recentemente pela linha da Igreja [a ACITRUT] que é a linha política contra os trabalhos do governo, manipulada pelo CIMI e Federação Indígena do Rio Negro [FOIRN]... Estamos cientes e conscientes do apoio que estamos e vamos receber do governo e sintonizados junto à FUNAI, conquistamos com o nosso trabalho um futuro melhor para o Distrito de Taracúá [rio Uaupés].<sup>278</sup>

Em relação à interferência da igreja católica, até os anos 1980, pelo menos, era forte a ingerência das Missões Salesianas junto às Organizações Indígenas, dentre outros motivos, pelas próprias relações de poder estabelecidas ao longo do século XX (desde 1916) e pelo fato de que à época, as Missões Salesianas dispunham de infraestrutura, pessoal, poder e meios para captação de recursos pecuniários para o financiamento de projetos tais como a aquisição de barcos, balsas e construção de sedes para o uso das primeiras cooperativas no Alto Rio Negro.

Em contrapartida, os missionários procuravam controlar as eleições da diretoria das Organizações, de modo a garantir que os dirigentes estivessem alinhados com as diretrizes missionárias. Este cerceamento era percebido com nitidez por um grupo de lideranças dissidentes das Missões Salesianas de Pari-Cachoeira, para os quais “a organização da UFAC, desde a sua criação, [...] foi governada por dirigentes da ‘antiga geração’ e da chegada dos missionários religiosos, por isso mesmo estava transformando-se em mais uma outra instituição religiosa ambígua e radical”<sup>279</sup>. Mesmo os que estavam alinhados com os interesses das Missões tinham clareza da interferência missionária nos assuntos indígenas, pois segundo uma liderança, “a cooperativa indígena [UFAC] é particularmente do povo, a função dela é independente, apenas o pessoal pedem sugestões aos superiores [os missionários]”<sup>280</sup>.

---

<sup>278</sup>SOCITRU. Ofício, de 15/03/1989,

<sup>279</sup>AUCIRT. Relatório histórico de trabalhos da comunidade indígena de Pari Cachoeira, [s.d.], p. 2.

<sup>280</sup>PORANTIM, 1978, p. 14.

Foto 7: Sede da FOIRN em São Gabriel da Cachoeira



Fonte: O autor – julho/2010

Do mesmo modo, para os líderes de Taracuí, a divisão entre os moradores, ao ponto de criarem associações concorrentes, ocorreu “por motivo de divergências políticas internas provocadas pelo religioso denominado Pe. José...” e, por esse motivo, “foram criadas duas correntes políticas internas numa reunião organizada no colégio dos padres”.<sup>281</sup>

Com o passar dos anos, especialmente a partir dos anos 1990, a FOIRN se firmou como a entidade incontestada do movimento indígena no Rio Negro, fato que representou um momento importante na mobilização social e política na luta pela reivindicação dos direitos econômicos, sociais, políticos e culturais dos povos indígenas.

Por um lado, a mobilização social pela luta a favor da demarcação das terras e contra a presença de empresas mineradoras na área indígena se ampliou para outras frentes como a

---

<sup>281</sup> SOCITRU. Ofício 01/89, de 15/03/1989. Tratava-se da criação de uma associação concorrente e divergente desta, a ACITRUT.

atuação na política partidária local<sup>282</sup>, a questão educacional, os serviços de saúde, os projetos de desenvolvimento sustentável; por outro, as populações indígenas tiveram que enfrentar outro problema ocasionado por fator exógeno: a divisão social interna provocada pela disputa de poder entre salesianos e evangélicos, ambos visando o controle territorial e social dos Baniwa, particularmente, no rio Içana.

### 3. “LA GUERRA DI DIOSES” E/OU O CONFRONTO PELA CONQUISTA DA “ALMA” BANIWA: AS DISPUTAS DE PODER ENTRE MISSIONÁRIOS SALESIANOS E REFORMADOS

O conflito de interesses entre o Estado, a igreja católica e as empresas mineradoras visando o controle social e das terras na faixa de fronteira, a exploração econômica, em escala empresarial, dos recursos do (sub)solo localizados em terras indígenas e a conversão ao catolicismo, descritos e analisados nos itens anteriores, se manifestou de outra forma, a qual passaremos a descrever e a analisar. Trata-se dos confrontos ocorridos no interior do próprio Cristianismo, mais especificamente entre as Missões Salesianas e os missionários das Igrejas Reformadas, ocasionando graves consequências de ordem sociocultural e religiosa para as sociedades nativas.

Os embates foram motivados pela disputa de poder político no Alto Rio Negro entre os grupos religiosos (católicos e reformados), ambos ávidos em delimitar as áreas de suas próprias atuações e, dessa forma, assegurar a exclusividade do controle sobre as sociedades indígenas. A disputa de poder político, que a originou, se travestiu de motivos religiosos, cuja finalidade consistia em capturar a “alma” indígena, de modo a forçar os grupos nativos a abjurar as tradições religiosas, sociais e culturais herdadas dos ancestrais para, em seguida, obrigá-los a abraçar a religião cristã e a cultura dos missionários.

---

<sup>282</sup> Vereadores indígenas em São Gabriel da Cachoeira: Paulino Gomes Vieira (1976), Odilon Cruz Penha, Pedro Fernandes Machado (1978), Henrique Veloso Vaz (1993-1996), Flávio Vieira Carvalho e Alberto Ferreira Barbosa (1997-2000); Geminiano Lopes Basílio e José Protásio Prado de Castro (2001-2004); José Maria Moreira de Lima e Hernane Vaz de Abreu (2005-2008); Osmarina Maria Pena e Rivelino Ortiz Garcia (2009-2012). Nas eleições de 1996, Tiago Montalvo Cardoso foi eleito vice-prefeito para a gestão 1997-2000. Para o mandato 2009-2012, em São Gabriel da Cachoeira/AM, o prefeito foi o Tariano Pedro Garcia e o vice André Baniwa.

Wright<sup>283</sup> afirma a existência de diversas publicações de cunho antropológico e histórico para o estudo das relações entre organizações missionárias cristãs e religiões indígenas no Brasil. De fato, a bibliografia utilizada pelos autores daquele volume revela uma intensificação dos trabalhos analíticos sobre povos indígenas e missões cristãs na década de 1980 em diante, sem desconsiderar o que foi produzido a partir da segunda metade do século XX, ou antes, aqui e alhures. As mudanças ocorridas em sociedades indígenas na América Latina, segundo Wright<sup>284</sup>, foram potencializadas por movimentos religiosos, no contexto das transformações globais da realidade social e apresenta três hipóteses para compreender a conversão operada pelas igrejas protestante-pentecostais.

A primeira, a reforma moral-política, visa à “superação de sociedades (ou situações históricas de contato) antigas determinadas por relações violentas”, ou seja, opõe-se tanto à exploração econômica, como os ciclos da economia amazônica evidenciam, quanto ao caráter predatório de relações dentro das cosmologias indígenas. A segunda hipótese, a reforma do cotidiano, a conversão atua como estratégia para o enfrentamento da pobreza, a superação do alcoolismo e do vício das drogas, o fortalecimento dos laços familiares, a reforma das relações de gênero e, não em último lugar, a reafirmação da identidade, para defrontar-se com o racismo cotidiano. Por fim, a terceira hipótese, a conversão e a fidelidade, referem-se aos esforços e estratégias das sociedades indígenas em assegurar a fidelidade à igreja protestante-pentecostal, assim como transmitir a nova moral e os novos hábitos às futuras gerações.

Estas três dimensões, grosso modo, estão presentes no processo de conversão de populações indígenas ao evangelismo no Rio Negro. Neste sentido, o movimento de conversão dos Baniwa ao evangelismo no século XX é analisado por Wright<sup>285</sup> em sua correlação com 1) o regime de extração da borracha e a conseqüente exploração do trabalho indígena<sup>286</sup>; 2) a desestruturação dos padrões culturais autóctones; 3) a tradição profético-messiânica enquanto estratégia de resistência à dominação dos brancos e 4) as relações com a mitologia, a cosmologia

---

<sup>283</sup> WRIGHT, Robin. Transformando os deuses – os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil, 1999.

<sup>284</sup> \_\_\_\_\_. As tradições proféticas e cosmologias “cristãs” entre os Baniwa. In: \_\_\_\_\_ (Org.). Transformando os deuses. Vol. II: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil, 2004, p. 12-14.

<sup>285</sup> \_\_\_\_\_. Uma história de resistência: os heróis Baniwa e suas lutas. In: Revista de Antropologia, 1989; \_\_\_\_\_. “Uma conspiração contra os civilizados”: história, política e ideologia dos movimentos milenaristas dos Aruak e Tukano do noroeste da Amazônia. In. Anuário Antropológico/89, 1992.

<sup>286</sup> Ver o trabalho de Meira (1993), Oliveira (1979) e Wright (1991).

e o xamanismo. Para o autor, “a questão central nos movimentos [messiânicos] foi o tipo de transformação que os Baniwa seguiriam: ou ficar dominado pelos brancos ou tomar conta do seu destino, transformando o momento histórico e assim reconquistando sua autonomia”.<sup>287</sup>

O contato sistemático entre organizações missionárias católicas e os povos indígenas do Rio Negro datam, pelo menos, da segunda metade do século XVII, mas a presença de Igrejas Reformadas na região, e o conflito entre estas denominações cristãs, remonta à época mais recente. Desde os anos 1920, organizações missionárias católicas e reformadas travaram confrontos ocasionados, primariamente, pela disputa do poder no Rio Negro e, secundariamente, pela reivindicação do monopólio de converter as populações indígenas ao cristianismo. No final dessa década, um missionário salesiano realizou uma excursão pelo rio Demini (Barcelos), em 1929, e nos informa que os católicos estavam perdendo terreno, pois foram precedidos pelos evangélicos naquele rio:

Era uma visita necessária, indispensável até, porquanto no ano passado [1928], uma lancha protestante nos precedera em conquistar e fundar um centro de propaganda entre aqueles sítios. De fato, pude logo verificar os estragos, na filiação de um dos três comerciantes do rio à seita, com compromisso de espalhá-la entre os selvagens, comprado pelo dinheiro dos pastores. Era penoso vê-lo indiferente e descuidado, preso nas malhas da heresia, contrariado pela presença do missionário católico, como que forçado a providenciar para a realização de batismos e casamentos.<sup>288</sup>

Os salesianos partiam do princípio de que tinham a exclusividade de atuar na região, visto que a Santa Sé havia confiado a Prefeitura Apostólica do Rio Negro à Congregação Salesiana, em 1914, e, por esse motivo, os missionários evangélicos eram tidos como “heréticos”, “lobo rapaces” e a presença evangélica, em geral, era considerada um “estrago”<sup>289</sup>. Alguns anos mais tarde, pastores americanos fundaram uma missão Batista em Iucabi, no distrito de São Gabriel da Cachoeira, onde funcionou, em 1942, uma escola em regime de internato que oferecia ensino elementar até a 4ª série. A fundação dessa escola provocou novos desentendimentos entre os missionários católicos e os batistas. Segundo Galvão,

os padres fazem grande pressão sobre os pais que tem filhos na missão protestante. D. Arqueli, por exemplo, não era aceita como madrinha em batizado [na igreja católica] porque tinha uma filha em Jucabi. A Ant. o padre procura conquistá-lo. Obrigou-o a fazer a primeira comunhão e disse que assim não poderia voltar a Jucabi. Mas o pai não

---

<sup>287</sup> WRIGHT, 1989, p. 379.

<sup>288</sup> BOLETIM SALESIANO, 1929, p. 174.

<sup>289</sup> \_\_\_\_\_. 1929, p. 174.

deu muita atenção e Ant. voltou. Mr Ross já foi desfeitiado [sic] por um padre quando pregava no trapiche.<sup>290</sup>

Para os missionários salesianos, o abandono do catolicismo implicava em um rompimento com a Missão Salesiana e, ao mesmo tempo, acarretava a exclusão social daqueles que aderissem ao evangelismo dos bens, incluindo aí os espirituais, dos produtos e dos serviços administrados pelos religiosos católicos. O desenvolvimento da atividade missionária salesiana no Rio Negro e no Rio Uaupés não ocorreu do mesmo modo que no Rio Içana, reduto dos Baniwa, onde os missionários salesianos e reformados se confrontaram de forma mais acirrada.

Por esse motivo, dedicar-nos-emos, a partir de agora, a analisar a disputa política e religiosa pela primazia da “conversão” indígena dos Baniwa. Um indício de que a situação do rio Uaupés era diferente do “baixo” rio Negro é a informação de um missionário salesiano de que em Taracuí (missão salesiana fundada em 1923) ainda não havia chegado “o protestantismo com suas promessas de dinheiro e auxílio materiais”.<sup>291</sup>

A partir da proclamação da República, em 1889, a presença das Igrejas Reformadas entre as populações indígenas no Brasil cresceu com certa rapidez. A *New Tribes Mission/NTM* (no Brasil, *Missões Novas Tribos do Brasil/MNTB*<sup>292</sup>), por exemplo, encontrou uma forma de se instalar no Brasil, na década de 1940, por meio de visto provisório para seus missionários, propondo ao governo brasileiro um serviço missionário cujo objetivo era estabelecer a grafia e a gramática de línguas indígenas, ensinando as populações indígenas a ler e a escrever através do Novo Testamento.<sup>293</sup>

No final desta mesma década, a missionária americana Sophie Muller, pertencente às NTM, iniciou o seu trabalho na América do Sul junto aos Kuripako do rio Guainia na Colômbia. Em seguida, ampliou seu raio de atuação para os Baniwa e, em 1949, aos Cubeo do rio Querary, ambos no Brasil. Devido à sua pregação anticatólica e por não ter documentos para permanecer

---

<sup>290</sup>GALVÃO, Eduardo. Diário de campo – Rio Negro, 1951, p. 6-10.

<sup>291</sup>BOLETIM SALESIANO, 1927, p. 125.

<sup>292</sup>Sobre a MNTB - origem, missão, estrutura, preparação de missionários, procedimentos para tradução da Bíblia em línguas nativas, fundamentos antropológicos para a evangelização e ações assistencialistas – ver a análise de Gallois & Grupioni (1999).

<sup>293</sup>OLIVEIRA FILHO & FREIRE. *Op. cit.*

no Brasil foi obrigada a deixar o país; logo em seguida o governo colombiano decidiu encerrar as atividades missionárias da NTM naquele país.<sup>294</sup>

A influência de Sophie é descrita pelo antropólogo Eduardo Galvão, o qual esteve no Rio Içana em 1954. Ele afirma que “em todas as casas encontramos os 'livros'...trechos de evangelhos e orações impressas em duplicador, traduzidos para o Baniua [Baniwa] ou para o geral [Língua Geral]...título em castelhano... foram deixados por Sofia”.<sup>295</sup>

A tradução de textos bíblicos para a língua Baniwa, veiculados por Sophie, era um diferencial, em termos de eficiência e eficácia, da estratégia de aproximação entre a mensagem evangélica, a cultura dos missionários e a tradição cultural e religiosa dos Baniwa, com o objetivo de cristianizar o índio, quando comparado com o método católico, uma vez que os salesianos, até esta altura, pouco se preocuparam em pesquisar as culturas da família linguística Aruak, neste caso os Baniwa, mas concentraram seus esforços na elaboração de catecismos e traduções bíblicas voltados para os falantes da família linguística Tukano Oriental, mormente os Tukano, como demonstram os trabalhos de Giacone<sup>296</sup> e Beksta.<sup>297</sup>

Consoante com a tradição das Igrejas Reformadas de traduzir a Bíblia para as línguas indígenas, os cultos evangélicos caracterizavam-se por serem realizados na língua local e pela simplicidade em relação às celebrações católicas: “O culto dos crentes é muito simples, fácil para acompanhar, pois é na língua baniwa [Baniwa] ou Língua Geral que todos entendem. São os próprios indígenas que dirigem o culto e consideram a religião a sua própria”, afirma um missionário salesiano<sup>298</sup>. Galvão descreveu a realização de um culto que ele participou no povoado de Iraruka no rio Içana:

recitaram [o Evangelho de] S. Marcos versículo 38 entremeando a leitura com cânticos também numerados. O texto do Evangelho é em Baniwa, os cânticos em geral [Língua Geral]. Dois rapazes liam o texto, os outros, embora com o livro na mão, tinham-no decorado.<sup>299</sup> Uma das mulheres puxava a reza. A função durou pouco mais de uma hora. Terminada a reza logo se recolheram... Isso se repete todas as noites e aos domingos celebram um ofício especial que começa pela manhã... Esses templos surgiram com

---

<sup>294</sup> WRIGHT, 1999; 2005.

<sup>295</sup> GALVÃO, Eduardo. Diário de campo – Rio Negro/Içana, p. 9.

<sup>296</sup> GIACONE, Antonio. Pequeno catecismo em Português e Tucano para uso das Missões Salesianas do Uaupés, 1951.

<sup>297</sup> BEKSTA, Kazys Jurgis (org.). Evangelho de Jesus Cristo segundo Marcos em língua Tukano Oriental, 1970.

<sup>298</sup> KNOBLOCH, Francisco. Resumo histórico das Missões no Rio Negro: dos inícios até 1970, 1989, s/p.

<sup>299</sup> Sobre a afirmação de um pastor de que os jovens protestantes sabiam ler, Galvão, em outro trecho do diário, comenta: “mas apertando, resultou que somente o “livro” [textos bíblicos traduzidos para o Baniwa] é que sabem ler. Mesmo número e letras de imprensa de uma folhinha não sabiam” (GALVÃO, Diário de campo Rio Negro/Içana, 1954, p. 13).

Sofia e hoje, apesar do missionário [evangélico] Henrique [Henry Roland Lowen], residente acima do Aiari [afluente do rio Içana], não visitar essa banda continuam o culto.<sup>300</sup>

A descrição feita por Galvão é imediatamente posterior à saída de Sophie do Rio Içana. Segundo Wright (1996), Sophie se considerava uma mediadora entre os Baniwa e o Divino, cuja missão era conduzi-los à luz, livrá-los do sofrimento e da dor e purificá-los para a Segunda Vinda de Cristo. Para Sophie, o demônio estava presente em todas as partes e em todos os momentos da vida dos índios; essa ótica era reforçada pela percepção de que as doenças e as mortes eram causadas pelo envenenamento e a pela bruxaria<sup>301</sup>, ambas eram consideradas como manifestações do Diabo. Todavia, o medo maior dos Baniwa não era do demônio, mas do homem branco, estes sim, precursores da morte.

A mensagem de regeneração cósmica e social veiculada por Sophie, a partir da associação com as tradições profético-messiânicas Baniwa, era apresentada por ela como “uma possível solução para a iminência da destruição catastrófica nas mãos do mundo periférico dos brancos”.<sup>302</sup>

Consideramos plausível e pertinente esta hipótese de Wright, mas não como possibilidade única e exclusiva dos Baniwa, e nem o autor o afirma, pois, a nosso ver, esta expectativa é extensiva a outros povos do Rio Negro, como o atestam os movimentos messiânicos-proféticos verificados no rio Uaupés, além de que a “intervenção xamânica” pode ser considerada como um dos recursos disponíveis no interior do próprio grupo Baniwa, mas isto não barrava a busca de diferentes alternativas, como a construção de alianças políticas externas com o objetivo de reforçar suas lutas contra a forte opressão de regatões, seringueiros e caucheros.

A partir da análise de depoimentos Baniwa, Wright (1996) identificou uma “extraordinária distância” entre a interpretação que Sophie fez da sua situação e da cultura Baniwa e o modo como os índios receberam tanto ela quanto a mensagem evangélica. Os depoimentos lembraram as proibições e as ordens de Sophie para abandonar os costumes tradicionais, provocando uma ruptura, uma “quebra radical com a tradição”. A partir da

---

<sup>300</sup> GALVÃO, Eduardo, Diário de campo Rio Negro/Içana, 1954, p. 11.

<sup>301</sup> A este respeito Wright (1990, p. 233) estabelece diferenças e semelhanças entre o envenenamento, a bruxaria e a dinâmica das guerras Baniwa: 1) o princípio que governa o envenenamento é o mesmo da guerra, a saber, koadá, isto é, o desejo incessante de destruir o inimigo associado à busca de uma vingança “em retorno”; 2) enquanto na guerra os inimigos são conhecidos, a bruxaria é caracterizada pelo desconhecimento da identidade do feiticeiro; e 3) diferente das guerras, a bruxaria envolve a ação de xamãs para adivinhar quem são os realizadores do feitiço e agir contra eles.

<sup>302</sup> WRIGHT, 1996, p. 307.

introdução do batismo e do ritual da comunhão, a compreensão do evangelismo de Sophie pelos Baniwa “parecia mover-se em uma direção diferente da que ela pregava – mais como os cultos santos do catolicismo popular, ou uma renovação da 'religião da Cruz' de Kamiko”.

O fato de haver poucos indícios nos depoimentos Baniwa de que Sophie foi recebida como possuidora de poderes extraordinários, como a figura messiânica de Venâncio Kamiko<sup>303</sup>, não significa que a conversão ao evangelismo seja destituída de sentido para os Baniwa, pois, segundo Wright, “embora os Baniwa nunca tenham declarado explicitamente, uma das repercussões do movimento evangélico foi que ele proporcionou a base de uma solução para essas situações de dependência, instabilidade, desorganização e exploração sob o regime extrativista”.<sup>304</sup>

Dentre os motivos para o “sucesso” da conversão dos Baniwa ao evangelismo, os observadores externos destacaram a desorganização, a desmoralização, o sofrimento, a violência, o terror e o deslocamento a que os povos Aruak foram submetidos pelos brancos durante os ciclos da economia amazônica<sup>305</sup>; em razão disso, a tentativa de forjar uma “nova ordem” ou uma “reconstrução” da situação vigente; a incorporação por Sophie, mediante o domínio de vários dialetos Aruak ou não e da produção de material impresso, de uma das funções dos especialistas do ritual Baniwa, a de infundir conhecimento nos jovens iniciados, tornando-os aptos à vida adulta<sup>306</sup>; o sentido reivindicatório dos textos bíblicos, traduzidos com ênfase na salvação dos fracos e oprimidos, e a satisfação emocional decorrente da participação ativa nos rituais evangélicos<sup>307</sup>; o medo, o desgosto do “maracaimbara” (veneno, feitiço, em Nheengatu) e a desilusão com o xamanismo<sup>308</sup>; o fanatismo e o sincretismo entre o evangelismo e as figuras míticas Baniwa, segundo os salesianos.<sup>309</sup>

Enfim, vários aspectos, incluindo nesse rol o social, o político, o econômico, o psicológico foram utilizados para explicar a recepção do evangelismo pelos Baniwa. Enquanto não se produzem avanços significativos em relação à análise de observadores externos, sob o ponto de vista cultural, o que, provavelmente, a ótica Baniwa venha a nos oferecer, gostaria de

---

<sup>303</sup> WRIGHT e HILL, 1986; WRIGHT, 1989; 1992a.

<sup>304</sup> WRIGHT, 1996, p. 337.

<sup>305</sup> JACKSON, 1984; WRIGHT, 1999.

<sup>306</sup> WRIGHT, 1996.

<sup>307</sup> GALVÃO, 1959.

<sup>308</sup> SAAKE, 1959.

<sup>309</sup> WRIGHT, 1996; 1999.

retomar o viés religioso expresso na visão de Saake (jesuíta) e dos salesianos. Ambos apontam, por um lado, para a suposta inferioridade das culturas indígenas, tanto ao afirmar o provável desejo de abandonar as tradições culturais (a bruxaria, o veneno), o que, possivelmente, trate-se de uma projeção missionária, quanto ao se referir ao erro do sincretismo, e, por outro, implicitamente buscam afirmar a superioridade da cultura e da religião dos missionários.

Após a expulsão de Sophie do território brasileiro, em 1954, os seus sucessores deram continuidade ao trabalho iniciado e radicalizaram a separação entre os crentes e os não crentes, sejam estes católicos ou os que continuavam a seguir os costumes tradicionais, liderados pelos xamãs. Tudo isso levou à ocorrência de inúmeros incidentes (depredação de capelas e imagens católicas, queima de Bíblias evangélicas, tentativas de envenenamento, a recusa dos crentes em cumprimentar ou dividir alimentos com os não crentes, a permissão ao acesso às capelas evangélicas somente aos batizados) e de enfrentamento agressivo entre os seguidores das duas facções. Esses conflitos iam além da simples diferenças religiosas, articulando-se com antigas hostilidades e vinganças do período das guerras entre as fratrias Baniwa e outros grupos.<sup>310</sup>

Após esses enfrentamentos, os missionários salesianos se retiraram do Alto Içana na década de 1960, pois antes a intenção era construir um centro missionário na foz do rio Cuiari, e passaram a concentrar suas atividades nas adjacências da missão em Carara-Poço (Assunção do Içana) no Baixo Içana.

O estrondoso “sucesso” da pregação evangélica, obtido por Sophie, atraiu a atenção das Missões Salesianas, as quais passaram a reivindicar o Rio Içana como território exclusivo do controle social da ação missionária católica e a montar, a partir dos anos 1950, uma infraestrutura com o fim de deter o crescimento evangélico.

Como vimos anteriormente, desde a segunda década do século XX, os salesianos se envolveram em disputas com os evangélicos, tanto em Barcelos (anos 1920) quanto com a missão Batista de Iucabi, em São Gabriel da Cachoeira (anos 1940). Poucos anos depois, os evangélicos começaram a sua pregação no Içana. Até a década de 1940 não houve uma ação missionária salesiana sistemática entre os Baniwa do Içana, mas apenas visitas esporádicas (itinerâncias), iniciadas por Dom Lourenço Giordano, em 1917, ao contrário do que ocorria com a família lingüística Tukano Oriental do rio Uaupés, Papury e Tiquié.

---

<sup>310</sup> WRIGHT, 1990.

Em razão do crescente movimento evangélico, desencadeado por Sophie, a Congregação Salesiana e a Prelazia do Rio Negro determinaram, em 1950, que a situação exigia a presença constante de missionários no rio Içana. Foi, assim, decidida a fundação da missão salesiana no Içana onde, segundo os salesianos,urgia “a presença do missionário devido à forte propaganda protestante que por ali se está fazendo”<sup>311</sup>. O relato da fundação da missão salesiana do rio Içana nos é dada por Knobloch,

em 1950 foi fundada a missão Assunção do Içana em Carara-Poço pelo Pe. José Schneider e o Ir. Teotônio Ferreira. O Pe. José Schneider visitou todo o Içana. Ele queria fundar a missão na boca do Cuiari, mas o encarregado do S.P.I [Serviço de Proteção ao Índio] daquele tempo, Ataíde Cardoso, que pertencia à maçonaria não permitiu isto. O Pe. José Schneider, que falava também a língua dos baniwa [Baniwa] em presença de vários indígenas teve uma conversa aberta sobre a religião com a dona Sofia. Ela foi depois expulsa pelas autoridades brasileiras, pois entrou no Brasil sem permissão das autoridades. Pe. José Schneider conta que ela voltou várias vezes ao Brasil.<sup>312</sup>

Não dispomos de fontes para afirmar com segurança sobre os motivos da escolha da foz do rio Cuiari (Alto Içana), provavelmente o objetivo maior dos salesianos era combater o evangelismo na área de sua maior influência, e nem as supostas razões do responsável pelo órgão indigenista, alegada pelos missionários, em impedir a abertura do centro missionário na foz daquele rio, se é que estes impedimentos existiram. O que sabemos é que a partir de 1951, o Pe. Schneider começou a recrutar a mão de obra indígena para preparar o terreno para as construções salesianas que seriam levantadas em Carara-Poço (Baixo Içana).

Com exceção das viagens esporádicas (“itinerâncias”), os salesianos, presentes no Rio Negro, desde 1916, até então não haviam se interessado pelos Baniwa como aconteceu com a família linguística Tukano Oriental, abrindo para estes centros missionários nos rios Tiquié (Pari-Cachoeira) e Uaupés (Taracua e Iauareté). Em face da presença evangélica, agora os salesianos tinham urgência em abrir uma missão no rio Içana, pois para eles “o povo esta[va] ficando fanatizado por uma protestante americana que viaja neste rio já há cinco anos”<sup>313</sup>. Um inspetor salesiano reconheceu o sucesso de Sophie como um

... trabalho digno de admiração. Visitava choupana por choupana. Passava horas e horas com os índios, ensinando-lhes a ler a Bíblia que ela traduziu e difundiu, infiltrando lentamente o veneno de sua doutrina. Não há uma casa onde não se tenha sentado,

---

<sup>311</sup> MSGC. Crônicas, 15/07/1950.

<sup>312</sup> KNOBLOCH. *Op. cit.*, s/p.

<sup>313</sup> MSGC. Crônicas, 01/01/1951.

alegrando-a com seu sorriso insinuante. Miss Sofia era ouvida como se fora um oráculo. Assim pode difundir com o seu ascendente as suas idéias iconoclastas [...].<sup>314</sup>

Uma das formas para contrabalançar o que os salesianos consideravam o “veneno” da doutrina evangélica eram as procissões (eufemismo de “passeio geral”) com os internos, partindo do internato de São Gabriel para o rio Içana levando “N[ossa] S[enhora] Pel[r]egrina para que ajude a livrar aquele rio da [h]eresia dos protestantes”<sup>315</sup>. A presença dos missionários reformados entre os Baniwa foi considerada pelo clero da Prelazia do Rio Negro como objeto de uma verdadeira cruzada para debelar o que os salesianos consideravam uma “infiltração protestante”. Os salesianos de outros centros missionários, inclusive o bispo, acorriam, em forma de revezamento, para passar uma temporada entre os Baniwa a fim de que o encarregado da Missão do Içana, o Pe. Schneider, ficasse livre para fazer prolongadas viagens de desobriga pelos afluentes daquele rio.

Para recuperar o terreno perdido para o evangelismo, os salesianos de São Gabriel da Cachoeira tentaram novamente fundar um segundo centro missionário no Alto Içana, além daquele que já havia sido fundado na parte baixa do rio (Carara-Poço), mas dependiam da aprovação de seus superiores religiosos para a construção de uma “nova residência acima da Cachoeira de Tunuí”.<sup>316</sup>

Uma comissão de padres salesianos foi constituída para estudar o assunto, todavia, a fundação prevista não chegou a se concretizar, provavelmente pela escassez de recursos humanos, mas, em compensação, os missionários receberam o reforço das Filhas de Maria Auxiliadora (irmãs salesianas) que fundaram um internato feminino, em 1957, na mesma localidade onde já estavam instalados os salesianos, o distrito de Carara-Poço (ou Assunção do Içana). O internato masculino iniciou seu funcionamento em 1962 a fim de educar as crianças e os jovens nos moldes da educação cristã a fim de que, primeiramente, interrompida a educação referenciada nos padrões culturais e, secundariamente, cessada a influência dos evangélicos, os ex-alunos se transformassem nos futuros propagandistas do catolicismo. Os

---

<sup>314</sup> BOLETIM SALESIANO, mai-jun, 1954, p. 18.

<sup>315</sup> MSGC. Crônicas, 09/1954.

<sup>316</sup> MSGC. Crônicas, 01/03/1955.

internatos, tanto o masculino quanto o feminino, foram fechados em 1967, mantendo-se apenas o atendimento socioeducacional e religioso.

No final dos anos 1950, a versão salesiana da situação religiosa do Rio Içana era esta:

Chega o Revmo Pe. Diretor [da Missão de São Gabriel da Cachoeira], depois de 15 dias de ausência; visitou o rio Içana, o rio Xié atéCoté [Cubate?]; constatou que a [h]eresia protestante vai perdendo terreno, muitas famílias do Içana já voltaram ao catolicismo, outras ainda estão indecisas. No Rio Negro embora o pastor protestante já tenha passado umas vezes de sítio em sítio não encontrou nenhum adeptos porque quando fala que não se deve conservar as imagens dos santos, mas sim jogá-las no rio então o povo fica revoltado e não quer mais saber de outras coisas. A devoção a Nossa Senhora está bem arraigada no povo, já na maior parte das famílias se reza o terço na casa, outros prometeram começar.<sup>317</sup>

A veneração aos santos, a devoção a Nossa Senhora e a récita do terço que, para os salesianos, eram indícios do retorno dos Baniwa ao seio catolicismo, não passava de um desejo dos missionários que seria desmentido pelo desenrolar dos acontecimentos nos anos seguintes, como veremos. A persistência e o crescimento do conflito entre as duas facções religiosas ensejaram o envolvimento da polícia de São Gabriel, do SPI e, inclusive, do Exército.

O SPI se mostrava cada vez mais preocupado com a presença crescente de missionários estrangeiros das MNTB em área de fronteira em razão da suposta ameaça à segurança nacional que isso representava. No Rio Içana, o delegado do SPI registrou queixas de conflitos e divisões internas nas aldeias, provocadas pelo método evangelizador de Sophie, e a resistência dela contra a autoridade do governo brasileiro na região. As perseguições da polícia de São Gabriel da Cachoeira e do SPI contra Sophie fizeram com que ela fugisse para a Colômbia, em 1953, e não retornasse mais para evangelizar os Baniwa do Brasil.<sup>318</sup>

Diante daquilo que os salesianos consideravam como provocações constantes da propaganda evangélica, o bispo do Rio Negro apelou às autoridades estaduais e municipais para que reagissem contra os pastores evangélicos, os quais, para ele, ameaçavam a paz, a tranqüilidade pública e o trabalho normal das fronteiras e, por isso, os mesmos deveriam ser removidos do território nacional como já fora feito com Sophie, a iniciadora do movimento.

---

<sup>317</sup> MSGC, Crônicas, 26/01/1958.

<sup>318</sup> WRIGHT, 1999; 2005.

Mesmo o uso da violência era um meio legítimo diante da gravidade da situação. Para o Bispo:

O sentimento nacional do brasileiro e o patriotismo, tão fortemente atacado e ameaçado, deve servir de alavanca poderosa neste urgentíssimo trabalho de reação mesmo – às vezes pendentemente violento, quando as circunstâncias o aconselhavam: vai nisto a defesa de todo o nosso trabalho [...] que reclama remédios drásticos na altura da gravidade da permanência e aprofundamento da seita, de seu atrevimento e audácia, e de sua propaganda e de sua violência neste rio, assim como da ameaça iminente de sua penetração em outros rios, com o desmoronamento dos frutos de quase quarenta anos de trabalho missionário e da atuação da vida cristã e religiosa destas povoações.<sup>319</sup>

O apelo à defesa do “patriotismo”, da ação missionária salesiana e ao “sentimento nacional”, este identificado, pelo bispo, com o catolicismo, surtiram efeito entre os militares do Exército. Estes se deslocaram, em 1961, de Cucuí (fronteira Brasil-Venezuela) para o rio Içana a fim de averiguar os conflitos existentes entre católicos e evangélicos na região e tomar as providências cabíveis. Eles removeram da área o pastor Henry Roland Loewen e apresentaram-no, junto com outros pastores evangélicos, ao Exército em Manaus. Aparentemente, os pastores evangélicos foram proibidos pelo Exército de voltar ao Içana; a aliança Igreja-Estado produzira mais um resultado aparentemente favorável às Missões Salesianas.

A expulsão de Sophie, com o apoio do SPI, e dos pastores evangélicos, todos de nacionalidade norte-americana, com a intervenção do Exército adquirem maior compreensibilidade se nos reportarmos à aliança entre a Igreja e o Estado uma vez que este delegava, legitimava e subvencionava as Missões Salesianas e não via com bons olhos a atuação de outros grupos que não estivessem sob seu controle. Na versão salesiana, os pastores evangélicos foram expulsos por vários motivos:

Entre as belas notícias daquela missão [...] os pastores protestantes foram intimados pelo Comandante do Cucuí [Alto Rio Negro] a baixarem todos por ordem do Rio de Janeiro [Exército]. Muitas coisas se dizem contra eles e tudo foi confirmado pelo Comandante de Fronteiras: 1) Queimaram a Bandeira Nacional; 2) Inculcam nos caboclos que são americanos e não brasileiros; 3) Suscitam grande fanatismo e não precisam trabalhar porque estamos no fim do mundo; 4) Procuram minérios para levar para o estrangeiro; 5) Nas reuniões freqüentes que fazem morrem sempre várias pessoas envenenadas;<sup>320</sup> 6) Fomentam a imoralidade tomando banho promiscuamente sem roupa; 7) Fazem casamentos com menores de 12 anos; 8) Jogaram imagens nos rios e colocaram as

---

<sup>319</sup>apud WRIGHT, 2005, p. 239.

<sup>320</sup>. Cf. nota 132.

medalhas no pescoço dos cachorros etc; Foram acompanhados todos para o Cucuí e de lá tomaram o avião militar e levados a Manaus com ordem de não voltar mais.<sup>321</sup>

Em síntese, desrespeito aos símbolos nacionais e religiosos, ofensa ao patriotismo, fanatismo, contrabando, envenenamento, imoralidade e casamento de menores de idade. Grosso modo, estes pretensos motivos podem ser enfeixados como ofensas aos valores do catolicismo e da nacionalidade, coerentes, portanto, com a perspectiva salesiana que se considerava uma obra religiosa e patriótica. O clima de disputa acirrada dominou os ânimos salesianos, fazendo com que carregassem nas tintas contra os evangélicos. Enquanto o cronista de São Gabriel fala em “intimação”, o de Yauareté diz que os pastores evangélicos foram “levados presos a Manaus”<sup>322</sup>. A retirada dos pastores evangélicos deixaria, segundo os salesianos, o Rio Içana livre dos “inimigos de Deus e da Religião”<sup>323</sup> ou dos “lobos com a aparência de ovelhas”<sup>324</sup>. Na ótica salesiana, era preciso continuar investindo contra os seguidores do evangelismo, pois eles alimentavam o desejo de “vingança”:

Foi lida uma circular de D. [Dom] Pedro Massa, nosso prelado, e nessa circular fala de que os pastores protestantes foram retirados do Içana pelo governo por terem eles desrespeitado as leis do país e cometido outras faltas dignas de serem punidas pelas leis policiais. Recomenda D. Massa que este ano [1961] se faça uma verdadeira campanha contra os protestantes. [...] Os índios do Içana querem vingar a retirada dos pastores protestantes nos nossos missionários da casa que temos no Rio Içana. Tal é o ódio que os protestantes inocularam no coração dos índios contra o sacerdote católico e contra a doutrina de N.S.J.C. [...].<sup>325</sup>

O bispo da Prelazia do Rio Negro, Pedro Massa, governava aquela circunscrição eclesiástica através de “circulares”. O motivo dessa ausência, como vimos, se dava pelo fato de ele residir na cidade do Rio de Janeiro, de onde dirigia as ações da Prelazia e estabelecia as relações políticas junto às autoridades federais tanto para conseguir os subsídios governamentais para as Missões Salesianas quanto para afastar do Rio Negro aqueles que divergiam das diretrizes da ação missionária, sejam eles missionários evangélicos, pesquisadores ou funcionários do SPI.

Apesar das medidas enérgicas tomadas pelo Exército e da posterior “campanha católica contra os protestantes”, das orientações vindas do bispo da Prelazia para avançar o trabalho missionário no rio Içana (p. ex., construir uma residência salesiana na antiga base dos

---

<sup>321</sup> MSGC. Crônicas, 23/02/1961.

<sup>322</sup> MSI. Crônicas de Iauareté, 02/04/1961.

<sup>323</sup> MSGC. Crônicas, 25/02/1961.

<sup>324</sup> MSI. Crônicas de Iauareté, 02/04/1961.

<sup>325</sup> MSI. Crônicas de Iauareté, 14/04/1961.

evangélicos, o Alto Içana; a aprendizagem da língua Baniwa; o bom trato com os evangélicos; a abjuração do evangelismo como condição para reingressar na comunidade católica), o aparente retorno dos Baniwa ao catolicismo parecia ocorrer de modo inverso ao que os padres esperavam, ou seja, os missionários católicos não se livraram da influência evangélica.

Um missionário que trabalhou no rio Içana nos anos 1963-65, ou seja, após a intervenção do Exército, relatou casos de seguidores do evangelismo que, doentes graves no hospital da missão, se recusavam a receber os sacramentos das mãos dos padres, bem como registrou as fugas de alunos do internato masculino: “o trabalho com esses garotos está cada vez mais difícil: cerca de 7 deles fugiram. Às vezes não sei de que forma mantê-los” – lê-se nas cartas de um missionário aos seus familiares na Itália<sup>326</sup>. Vários casos semelhantes a estes criaram situações de tensão entre os Baniwa e os missionários.

O trabalho de Sophie e dos pastores evangélicos havia impregnado o imaginário dos Baniwa, por isso os salesianos a consideravam o rio Içana uma “missão difícil”. O relato de uma itinerância missionária, em 1964, atesta o trato indiferente recebido pelo padre itinerante nos povoados de predominância evangélica:

A primeira noite passamos na floresta. Às 16:30 chegamos a uma aldeia: 5 cabanas e uma igreja protestante. [...] No jantar estava todo mundo junto, cada família trazia alguma coisa. Depois o mais velho tocou o sino e fomos rezar. [...] À luz da lamparina a óleo leram o capítulo 20 de Lucas, em língua Baniwa [Baniwa]. [...] Convidei-lhes no dia seguinte para a missa, mas no outro dia ficaram me olhando de longe. Na hora da partida nos saudamos como amigos. A segunda aldeia era de 10 famílias com duas igrejinhas, uma católica e outra protestante, mas católico não tinha mais nenhum. O chefe Mariano e sua filha passaram ao protestantismo por culpa nossa, porque por meses e meses ninguém lhes foi fazer visita. Eu o repreendi um pouco... [...] Chegou também Cecílio que se uniu a uma mulher protestante sem o rito religioso. [...] uma hora depois estava na sua cabana dando-lhe catequese, mas sua mulher não quis participar. Depois do jantar fui à casa do chefe... Levei o violão e alguns quadros da catequese, mas o chefe não me deu a palavra. [...] Na partida o chefe me deu uma tartaruga e eu lhe dei biscoitos. Depois de uma hora de rio encontramos uma cabana de protestantes. Procurei brincar, falar do mais e do menos, tornamo-nos amigos para tirar deles a má imagem que têm do Padre Missionário católico. [...] Depois de uma hora de rio outra casa com uma família de protestantes. [...] A igreja protestante estava abandonada porque não se encontravam mais para rezar. [...] No entanto, reuni católicos e protestantes para a catequese. À noite estive com o chefe Ermínio discutindo sobre vários pontos e isso serviu para tirar as idéias erradas a nosso respeito. [...] No dia seguinte missa e comunhão aos poucos católicos, depois partida para Iuacaná. [...] Depois de dois dias de viagem estava em Içana.<sup>327</sup>

---

<sup>326</sup>apud BALDISSEROTTO, Paulo. Rio de água viva. Cartas de Pe. Antonio Scolaro para a missão e testemunho, 2000, p. 42.

<sup>327</sup>BALDISSEROTTO, op. cit., p. 46-48.

Situação que persistia segundo o relato de um inspetor salesiano sobre a missão do Içana no final dos anos 1960:

Às sete da manhã chegamos na casa da Missão [Salesiana de Assunção do Içana]. Tive uma grande tristeza por ver a missão despovoada, as roças dominadas pelo mato e o pomar destruído pelas saúvas. Mais penalizado fiquei por ver o rio invadido pelos protestantes e a missão praticamente fechada. É necessário um esforço de conjunto para fazer florescer a verdadeira fé nesta porção da Prelazia.<sup>328</sup>

Uma reflexão sobre esta visita de inspeção foi publicada no informativo da Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia (ISMA) para conhecimento de um maior número de leitores, onde o mesmo inspetor salesiano questiona se o fechamento do internato foi um ato pensado ou se não teria sido um ato de covardia dos próprios salesianos frente ao avanço evangélico:

Qualquer sacerdote, amante sincero do bem das almas fica com o coração dilacerado ao ver aquele abandono e pergunta: será que os responsáveis pelo fechamento da missão refletiram no que estavam fazendo? Talvez não tenha sido um ato de covardia de nossa parte que precisa ser sanado? O reduto protestante (3.000 protestantes para 850 católicos) é uma ameaça contínua para a Prelazia. Não podemos permitir que os discípulos de D<sup>a</sup>. Sofia invadam os outros rios, pondo em perigo os fiéis da verdadeira igreja de Cristo. Que o Divino Espírito Santo nos ilumine e nos dê os meios necessários para que, quanto antes, refloresça a missão de Nossa Senhora da assunção do Rio Içana.<sup>329</sup>

Da parte das Missões Salesianas, havia uma desproporção entre o atendimento dado ao centro da missão e aos povoados distantes. Enquanto, no centro, havia missionários (padres, leigos e irmãs) que prestavam serviços socioeducacionais e religiosos, a assistência aos povoados afastados era muito precária, com apenas uma ou duas viagens anuais, com duração de tempo reduzido. Por falta de catequistas, muitos povoados não conseguiam fazer nem o culto dominical.

Para tentar conter a evasão dos Baniwa do catolicismo para o evangelismo, por um lado, os salesianos e as irmãs salesianas formaram, na década de 1970, uma nova equipe para atuar no rio Içana, especialmente composta por missionários novos na idade (capazes de enfrentar as dificuldades da vida missionária) e que estivessem sintonizados com as novas

---

<sup>328</sup> MSGC. Livro de visitas, 01-06/08/1969, p. 12-13.

<sup>329</sup> ISMA. Boletim Informativo, 1969, p. 2.

diretrizes do Concílio Vaticano II; por outro lado, afastaram da região os missionários que participaram ativamente dos confrontos com os evangélicos. Uma das estratégias adotadas por esta nova equipe para trazer “as ovelhas para o aprisco”, como diziam os missionários, foi a formação de catequistas que deveriam atuar em diversos povoados, ao longo dos rios, onde só era possível ter a presença do padre uma ou, no máximo, duas vezes por ano.

Mesmo com a expulsão dos pastores protestantes do rio Içana, em 1961, o problema do conflito entre católicos e evangélicos persistiu nos anos seguintes conforme atestou equipe multidisciplinar da Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia.<sup>330</sup>

No final dos anos 1960, a presença evangélica não estava mais confinada apenas ao rio Içana, mas difundida por outros rios como o rio Uaupés segundo os registros da Missão de Iauareté. Por exemplo, certa vez, houve confrontos físicos entre o missionário itinerante e os evangélicos do povoado de Miriti conforme a seguinte narração:

Pelas 22 horas mais ou menos bateram à porta da Missão dois indígenas, pai e filho, de Miriti. O pai chama-se... e o filho, já com família, ... Vieram fazer queixa ao Pe. Diretor dizendo que o padre ... os tinha maltratado. De fato, nos rostos apresentam sinais de terem recebido golpes. Os indígenas são crentes, protestantes. Pe. Diretor foi até Miriti para saber a história certa da briga do padre... com os dois indígenas que ontem, já entrada a noite, vieram apresentar queixa contra o padre... Parece que o padre os tratou com maus modos e os índios baterem nele e ele nos índios. Houve briga de ambas as partes. As conseqüências... virão depois!<sup>331</sup>

O avanço evangélico não era um problema localizado no Rio Negro. Nos documentos da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil/Regional Norte, encontram-se referências à presença das missões protestantes nas diversas Prelazias sediadas na Amazônia<sup>332</sup>. Por um lado, alguns destes documentos, recomendavam “que se faça um sincero esforço de ecumenismo de nossas Igrejas com as demais confissões cristãs presentes nas mesmas áreas indígenas e se estudem com realismo as situações particularmente conflitivas”<sup>333</sup>, como era o caso do Rio Negro; por outro, acusavam as missões protestantes de “seitas fanáticas que oferecem uma religião desligada da vida, em consonância com o sistema opressor...”<sup>334</sup>. As conseqüências desta disputa pelo poder

---

<sup>330</sup> SUDAM, 1976, p. 115.

<sup>331</sup> MSI. Crônicas de Iauareté, 5-6/7/1967.

<sup>332</sup> CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL/REGIONAL NORTE I, 1998.

<sup>333</sup> \_\_\_\_\_. Documento Final do Primeiro Encontro Pan-Amazônico de Pastoral Indigenista, 1977, s/p.

<sup>334</sup> \_\_\_\_\_. Carta ao Povo de Deus, 1987, s/p.

imprimiram marcas profundas nas diferentes dimensões da vida dos povos indígenas envolvidos nesta querela político-religiosa.

Com o passar dos anos a euforia inicial despertada pela pregação de Sophie no rio Içana foi arrefecendo e o evangelismo tornou-se uma entre as demais alternativas de acesso ao sagrado que os Baniwa, no Brasil, tinham disponíveis para eles. A partir da década de 1970, as divisões entre crentes e católicos estavam consolidadas em dois modos distintos de vida e parecia marcada por certa tolerância.

Além disso, houve uma diminuição no número de seguidores evangélicos, decorrente da percepção Baniwa dos limites da utopia evangélica dentre os quais as mudanças impostas pelos evangelizadores como a campanha contra as tradições culturais (o xamanismo, as festas da troca *pudali*, o fumo, as bebidas, os instrumentos sagrados, os rituais etc); a continuidade de tentativas de envenenamento nas cerimônias de “Santa Ceia”, momento no qual se ingeria o “sangue de Cristo”<sup>335</sup>, sinal, para os evangelizadores, de “fraqueza” e contradição dos praticantes da “nova fé”; a “traição moral”, ou seja, a contradição entre a defesa da nova fé e a infração na vida cotidiana.<sup>336</sup>

Os eventos visíveis da disputa de poder entre missionários católicos e evangélicos, até aqui descritos, não se constituíam apenas de discordâncias; olhando-os mais atentamente, a partir da ideologia político-religiosa que os motivava, verifica-se que ambos convergiam na visão estereotipada do índio, no desprezo às tradições culturais e religiosas autóctones e na afirmação da superioridade da cultura e da religião dos missionários. Enfim, ambos tinham o mesmo objetivo: cristianizar e civilizar o índio; diferiam apenas em alguns princípios (católicos e evangélicos) e nos métodos. Essa convergência de objetivos consistia na eliminação da religião Baniwa, ritualmente diferenciada, em favor do cristianismo. Além disso, Oliveira afirma que a

atuação [dos protestantes] caracterizada pela ênfase no trabalho, e por uma ética “individualista”, os coloca numa relação de proximidade com a “realidade” indígena, à diferença das idéias de “comunidade” e “coletividade” características da catequese Salesiana [...] e definidora da passagem necessária entre a condição de “primitivos” para a de “civilizados”.<sup>337</sup>

---

<sup>335</sup> Segundo Wright (1999, p. 193), “os fiéis fecham seus olhos e cobrem seus rostos para rezar. No meio desse momento mais sagrado, segundo [Pe. Carlos] Galli (e vários Hohodene), feiticeiros tem colocado de forma escondida veneno na bebida matando de três a quatro pessoas num desses rituais”.

<sup>336</sup> WRIGHT, 1996, p. 332-35.

<sup>337</sup> OLIVEIRA, Ana Gita de. O mundo transformado: um estudo da cultura de fronteira no alto Rio Negro, 1995, p. 106.

A divergência de estratégias entre católicos e evangélicos - estes enfatizando o trabalho e o individualismo e àqueles priorizando o coletivismo - em nada obstava que ambos visassem o mesmo fim: a conversão ao cristianismo e à cultura ocidental.

Quais as consequências para os Baniwa da disputa pelo poder entre missionários católicos e evangélicos? As implicações da disputas entre católicos e evangélicos acarretou consequências duradouras para o conjunto das sociedades indígenas do Noroeste Amazônico, particularmente os Baniwa, tais como a repressão das tradições culturais associada à imposição de referenciais alheios destinados a desconstruir as identidades culturais indígenas e produzir novas subjetividades, desta vez, moldadas pela ideologia da identidade nacional.

Dentre estas implicações, Jackson<sup>338</sup> e Wright<sup>339</sup> destacaram as proibições das manifestações culturais tradicionais: casa comunal (maloca), cachiri, fumo, xamanismo, adornos, pinturas corporais, flautas sagradas, rituais etc e a inculcação para a aquisição dos hábitos da cultura dos missionários. Especificamente em relação à proibição das festas *pudali* Wright afirma:

A perda dos rituais *pudali* criou um vazio temporário – um buraco negro, por assim dizer – na organização e administração das relações entre as comunidades. O *pudali* era um dos principais meios pelo qual as relações de antagonismo e hostilidade potencial eram transformados em aliança e solidariedade... Por isso, dizia-se que eles tornavam os “corações das pessoas alegres”. Sem esse mecanismo de solidariedade social, as hostilidades e o conflito violento tornavam-se o padrão dominante.<sup>340</sup>

Desse modo, pode-se afirmar que a interpretação da ocorrência de conflitos entre evangélicos e católicos desloca-se de uma perspectiva religiosa, ou seja, a de que os embates eram motivados por adesões, mais ou menos firmes, a convicções de natureza religiosa, para outra, de caráter cultural, a saber, a de que os desentendimentos eram, na realidade, sintomas da repressão cristã aos padrões culturais tradicionais que regulavam a sociabilidade Baniwa.

A perda da convivialidade se manifestava na fissão dos grupos locais que passaram a se organizar não mais tomando como referência à pertença aos sibs e sim à pertença ao evangelismo ou catolicismo, fenômeno observado por Galvão nos anos 1950:

a difusão do protestantismo e o proselitismo de seus seguidores trouxe, de imediato, duas consequências. A primeira, o acirramento de rivalidades dentro da aldeia, ou entre aldeias, criando mais um elemento de cisão dentro da estrutura já abalada dos sibs e resultante desorganização social [...] Em Sant'Ana, reduto católico, três famílias

---

<sup>338</sup> JACKSON, 1984.

<sup>339</sup> WRIGHT, 1996.

<sup>340</sup> \_\_\_\_\_, 1996, p. 325-326.

protestantes ocupam uma ponta isolada e praticamente não participam da vida local. [A segunda], a revivescência de movimentos messiânicos,<sup>341</sup> que no passado foram freqüentes no Içana e resultaram em choques armados entre índios tropas coloniais.<sup>342</sup>

A quebra da unidade social resultante de disputas religiosas foi observada em outras regiões do Rio Negro. Referindo-se ao rio Uaupés, Jackson analisa as fraturas provocadas pela empresa missionária e as conseqüências da “guerra de dioses” sobre os Tukano:

Es evidente que en vários casos las comunidades Tukano se dividieron em facciones y que las rivalidades intercomunitarias que existían previamente, se agudizaron. Aunque podría pensarse que la presencia simultánea de varias empresas misioneras podría haber servido de freno mutuo, los Tukano son los verdaderos perdedores de la batalla política desencadenada [...] Por conseguinte, dentro del Vaupés, la confusión y la fragmentación han sido algunas de las consecuencias de la “guerra de dioses”. En parte, eso se debe al conflicto entre protestantes y católicos, pero en parte también se debe a la agudización de las líneas de fragmentación que existían antes, causada por los efectos de la aculturación (es decir, al programa catequístico que erosionó las líneas tradicionales de la autoridad).<sup>343</sup>

A fragmentação social provocada pela introdução de tradições religiosas competitivas também repercutiu na estrutura sociopolítica do povo Baniwa através da instituição de cargos religiosos. Segundo Weigel:

Assim, o avô passou a assumir a função de ancião, responsável pela leitura da Bíblia traduzida para a língua Baniwa, pela difusão da mensagem evangélica entre o povo e pela doutrinação das gerações mais novas. E o diácono, cargo ocupado por um dos homens adultos, é o encarregado de dirigir os cultos dominicais e por fazer a mediação entre os fiéis e os pastores. Entre os Baniwa católicos, os padres criaram a figura do catequista, também assumida por um dos homens adultos, cabendo-lhe fazer a mediação entre os religiosos e a população católica, sendo o porta-voz de diferentes comunicações entre o padre/freira e os fiéis [...].<sup>344</sup>

O que chama a atenção nessa citação é a imposição por parte das agências missionárias de instâncias de poder (ancião, diácono e catequista) alheias aos padrões tradicionais Baniwa. Isto significa que o engendramento de novas lideranças no seio da comunidade implicava na exclusão das lideranças tradicionais e, portanto, na desorganização tribal, uma vez que, ao desempenhar os papéis sociais a eles conferidos pela cultura, os líderes nativos garantiam o equilíbrio das relações intra e extratribais.

---

<sup>341</sup> Sobre milenarismo nos rios Içana e Uaupés ver Wright (1989; 1992; 2004).

<sup>342</sup> GALVÃO, 1959, p. 53.

<sup>343</sup> JACKSON, 1984, p. 80-82.

<sup>344</sup> WEIGEL, Valéria. Escola de branco em maloca de índio, 2000, p. 19-20.

Outro aspecto a ser observado como resultante da competição religiosa diz respeito à escola - esta era estratégia central para os missionários salesianos, mas não para os evangélicos que optaram pela alfabetização dos adultos sem a escolarização, pelo menos até os anos 1990.

Weigel afirma que:

Em algumas comunidades protestantes, a idéia de que não há necessidade da escola ainda existe.<sup>345</sup> Esta idéia contrasta com a reivindicação de todas as comunidades católicas e outras protestantes, desejando uma escola na sua comunidade, e o esforço da direção das associações existentes, por uma escola completa, com as oito séries do Ensino Fundamental, funcionando no Alto Içana.<sup>346</sup>

Essa disparidade de visões retardou, em alguns povoados, as discussões acerca da escolarização e, especialmente, sobre a educação escolar indígena. Encerramos este tópico sobre as implicações da competição religiosa com as palavras de Galvão, segundo as quais

a predominância de uma dessas duas formas de religião [catolicismo e evangelismo] é de particular importância no desenvolvimento do processo aculturativo. A divisão entre crentes e católicos criou um fator de fissão nos grupos locais, adicionando mais um elemento aos já concorrentes para a desorganização tribal. O protestantismo, dado a ortodoxia de seus prosélitos, opõe-se com mais vigor à manutenção das instituições tradicionais e atua mais diretamente sobre o comportamento individual. Continuando sua difusão confinada ao Içana, pelo maior controle exercido pelos salesianos no Uaupés, criará para os índios dessa área mais um fator de discriminação em seu ajustamento compulsório à sociedade cabocla regional, predominantemente católica [...].<sup>347</sup>

As implicações deletérias da “conversão” indígena ao cristianismo que ora acabamos de expor não esgotam os significados desse processo, uma vez que os índios reelaboraram a mensagem cristã de modo que ela adquirisse “sentido” para o conjunto da vida grupal. A disputa de poder ocorrida entre missionários católicos e reformados pela conquista do controle territorial e social dos Baniwa serviu, por um lado, de alerta aos salesianos para se precaverem no sentido de procurar evitar que os fatos ocorridos no rio Içana se multiplicassem em outras áreas e, por outro, essa precaução foi acompanhada da implantação de medidas implacáveis contra as tradições culturais.

Neste sentido, as Missões Salesianas prosseguiram sua missão religiosa e civilizatória em outros pontos do Noroeste Amazônico. No item a seguir, nos detemos em problematizar a implantação das estratégias missionárias salesianas, tais como os aldeamentos, destruição das

---

<sup>345</sup> A pesquisa de Weigel foi realizada nos anos 1995-1997.

<sup>346</sup> WEIGEL. *Op. cit.*, p. 158.

<sup>347</sup> GALVÃO, 1959, p. 55.

casas comunais, perseguição aos xamãs, interdição de ritos, dentre outras, com o objetivo de cristianizar e civilizar as populações indígenas.

#### 4. A INTOLERÂNCIA SALESIANA, A ASSIMILAÇÃO CULTURAL E A FRAGMENTAÇÃO DA IDENTIDADE

Com o objetivo de inculcar uma nova identidade, desta vez, apartada dos referenciais culturais autóctones e mais matizada pelo ideário católico, os missionários salesianos colocaram em ação uma série de estratégias nos vários campos de sua atuação entre os povos indígenas do Rio Negro. Segundo Certeau<sup>348</sup>, a estratégia é o “cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder [...] pode ser isolado”. Assim sendo, as Missões Salesianas era este “sujeito de querer e poder” e a imposição do Cristianismo e da cultura nacional acarretou a fragmentação das tradições culturais e, portanto, das identidades culturais, atingindo a totalidade da vida dos povos indígenas.

Para implantar o “método civilizador salesiano”, como diz Silva<sup>349</sup>, os salesianos combateram a cultura nas suas mais diferentes formas de manifestação. A intolerância salesiana contra as tradições culturais pode ser comprovada neste relato:

A primeira [das alegrias do missionário] é ver ressoar o nome de Deus nestas paragens, ainda há poucos anos completamente pagãs e ver que os habitantes, pouco a pouco, vão abandonando certos costumes que, há poucos anos atrás, eram uma verdadeira degradação para estes lugares.

Antigamente era costume enterrar os mortos na própria maloca, após as lamentações e lágrimas dos parentes e amigos; quando o número de sepulturas era considerável, [a maloca] era abandonada. *Hoje, esse costume já não existe, pelo menos onde está o missionário.*<sup>350</sup>

A reiterada pregação missionária contra os costumes tradicionais, como o de enterrar os mortos dentro da maloca, e a proibição dos mesmos, se completava com a imposição de novos

---

<sup>348</sup>CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer, 2008, p. 99.

<sup>349</sup>SILVA, Alcionilio Bruzzi Alves da (Pe.). As tribos do Uaupés e a civilização brasileira. O método civilizador salesiano. O índio tem o direito de ser índio ou de ser civilizado?, 1979.

<sup>350</sup>BOLETIM SALESIANO, 1934, p. 23; BLANCO, s/d, p. 40 (grifo meu).

hábitos cristãos em relação aos mortos, neste caso, o enterro dos defuntos nos cemitérios, precedido de rituais fúnebres católicos.

Segundo Soãliã<sup>351</sup>, o enterro dos mortos dentro da maloca, junto com seus pertences, significava a continuidade da presença do falecido no seio da vida tribal e a ligação afetiva com seus familiares, ao passo que, na ótica indígena, o sepultamento nos cemitérios provocava a ruptura do elo de união vital e cotidiana entre os vivos e os mortos, além do progressivo esquecimento dos entes queridos falecidos, os quais ficavam relegados a serem lembrados de forma abstrata e cada vez mais longínqua apenas no “Dia de Finados”.

Proibidos pelos missionários de realizar os ritos tradicionais, os anciãos ficaram intimidados e passaram a se recusar a ensinar os conhecimentos que receberam dos seus ancestrais para as futuras gerações e, resignados, recomendavam aos jovens que aprendessem os ensinamentos missionários transmitidos na escola e no internato, provavelmente antevendo que um confronto direto com os religiosos acarretaria represálias ainda maiores para o conjunto da população. Assim, segundo Soãliã, “os anciãos e os *bayadoa*<sup>352</sup> ficaram tristes, morreram de melancolia, de saudade do tempo bom [...] Proibidos, forçados, discriminados de sua cultura diziam: ‘*para nós não tem mais sentido viver. Para que viver? E se calaram...*’.”<sup>353</sup>

O silêncio dos anciãos e dos *bayadoa* resultou menos do livre consentimento em relação às tradições culturais e mais da coação que os obrigou a emudecer diante do poder missionário. Além disso, ocorreu uma drástica interrupção da cadeia de transmissão oral dos padrões culturais tradicionais, fazendo com que parte do patrimônio cultural indígena fosse, aos poucos, sendo enterrados à medida que os “velhos” iam desaparecendo.

A força da intervenção missionária contra os rituais também se verificou em relação às malocas (*Bahsariwi'i*, em Tukano), especialmente a partir da fundação da Missão de Taracuá (rio Uaupés), em 1923. Viajantes, pesquisadores, missionários e militares que percorreram o Rio Negro, Uaupés, Tiquié, Aiari, Içana e Papury, todos no Noroeste Amazônico, fizeram descrições detalhadas das *Bahsariwi'i* existentes, particularmente sobre as dimensões, os materiais utilizados para as construções e o formato arquitetônico<sup>354</sup>; as divisões internas hierarquizadas para moradia

---

<sup>351</sup> SÕALIÃ WEHETADA BAHUÍ (Dorvalino S.J.V. Chagas). *Cosmologia, mitos e histórias: o mundo dos Pamulin Mahsã Waikhana do Rio Papuri*, 2001.

<sup>352</sup> *Bayadoa* são especialistas que conhecem as músicas e os passos de dança.

<sup>353</sup> SOALIÃ. *Op. cit.*, p. 2; 15.

<sup>354</sup> WALLACE, Alfred Russel. *Viagens pelo Rio Amazonas e Negro*, 1979.

do tuxaua, das famílias e para a acolhida dos visitantes<sup>355</sup>; a salubridade das casas comunais indígenas<sup>356</sup>, a distribuição dos espaços para trabalhos manuais e rituais<sup>357</sup>, Bálzola<sup>358</sup> e Alho<sup>359</sup>. Trabalhos mais recentes como o de Beksta<sup>360</sup> e, especialmente, os de Umúsin & Tolamã<sup>361</sup> e Gentil<sup>362</sup> destacam o caráter simbólico da *Bahsariwi'i*.

Para os povos indígenas do Noroeste Amazônico, a arquitetura da *Bahsariwi'i* é baseada na estrutura do universo. A *Bahsariwi'i* era transformada na Casa do Céu mediante a realização de cerimônias que faziam referência ao mito da Cobra Grande que trouxe no seu ventre os povos indígenas que hoje habitam o Rio Negro, como explicou o Desana Antonio Vaz: “a maloca por si é o esqueleto da Cobra. A cumeeira é a espinha dorsal. Os caibros da maloca são as costelas da Cobra”<sup>363</sup>. O Tariana Adriano também associou a arquitetura da maloca aos seres mitológicos: “Uma perna e outra perna, um braço e outro braço... ele tá assim... coluna é esse aí... a cumeeira... caibros são costelas, né! Cipó que a gente vê amarrado aqui são veias... as palhas que a gente chama de caraná é cabelo... cabelo da pessoa...”<sup>364</sup>.

A divisão dos espaços internos da *Bahsariwi'i* entre as famílias residentes obedecia a padrões culturais previamente definidos, além do que, com exceção das flautas sagradas que eram escondidas dentro dos rios, para não serem vistas pelas mulheres, havia um local destinado aos objetos sagrados (banco, forquilha do cigarro, lança ritual, tambor trocano, repositórios de argila com alucinógenos, a caixa de acangataras, suporte da cuia de ipadú etc). A *Bahsariwi'i*, além de habitação coletiva, espaço de convivência e local para a realização das tarefas cotidianas, dentre as quais se incluíam as atividades laborais, era também lugar de realização de cerimônias

---

<sup>355</sup> STRADELLI, Ermanno. Lendas e notas de viagem: a Amazônia de Ermanno Stradelli, 2009.

<sup>356</sup> NIMUENDAJU. *Op. cit.*

<sup>357</sup> KOCH-GRUNBERG. *Op. cit.*

<sup>358</sup> BÁLZOLA, Giovanni. A Prefeitura Apostólica do Rio Negro I, 1916.

<sup>359</sup> ALHO, Getúlio. (1985). Três casas indígenas. Pesquisa arquitetônica sobre a casa em três grupos: Tukano, Tapirapé e Ramkokamekra, 1985.

<sup>360</sup> BEKSTA, 1988.

<sup>361</sup> UMÚSIN PANLÕN KUMU; TOLAMÃN KENHÍRI. A mitologia heróica dos índios Desâna. Antes o mundo não existia, 1980.

<sup>362</sup> GENTIL, Gabriel dos Santos. Povo Tukano: povo, história e valores, 2005.

<sup>363</sup> apud BEKSTA, 1988, p. 42.

<sup>364</sup> CARELLI, Vincent. Iauaretê: cachoeira das onças, 2006. As versões Desana e Tariana coincidem com a narrativa Tukano em Gentil, *op. cit.*, p. 149.

(funerárias, narrativas de mitos, casamentos, dabucuris etc) em conformidade com o calendário lunar<sup>365</sup>.

A *Bahsariwi'i* correspondia à morada de um grupo de descendência patrilinear que era presidido por um chefe que organizava a vida intratribal e estabelecia relações com outros grupos. A formação de povoados com casas arruadas visava destruir a *Bahsariwi'i*, habitação tradicional e espaço de um universo simbólico e da vida ritual, e substituí-la por padrões de moradia da cultura nacional.

A *Bahsariwi'i* era combatida sob a alegação de que ela contrariava os padrões de higiene (higienismo) dos missionários, mas, acima de tudo, o era por razões morais, religiosas e culturais. Se Mary Douglas tiver razão ao afirmar que, do ponto de vista da higiene, “não há sujeira absoluta: ela existe aos olhos de quem vê”<sup>366</sup>, então deduzimos que os missionários haviam entendido que menos a falta de higiene e sim a centralidade simbólica, religiosa e cultural da *Bahsariwi'i* era contrária aos valores morais e religiosos da ação missionária, conforme esta descrição feita por um dos primeiros missionários salesianos a trabalhar no Rio Negro:

O Tucano vive na maloca que de manhã e tarde lhe serve de dormitório, cozinha e refeitório. A maloca é sucessivamente oficina para os trabalhos domésticos, local de reunião na época das chuvas e salão de baile nas grandes solenidades. É o lugar onde o Tucano vive, morre e é enterrado. A maloca para o Tucano é o mundo.<sup>367</sup>

As alegações dos missionários sobre a falta de higiene e a insalubridade das *Bahsariwi'i*, devidas à fumaça dos fogos internos, não correspondiam com a percepção de outros viajantes que percorreram a região. Ettore Biocca afirma que

Essas grandes casas comuns são caracterizadas por um ambiente espaçoso no qual circula constantemente o ar e no qual os fogos acesos de cada família mantém uma temperatura agradável e uma umidade bastante baixa. A fumaça tem uma evidente ação desinfetante geral. Entre as malocas índias as dos Yanoáma, que vivem espalhados na imensa região do norte do rio Negro até o Orinoco, são as mais saudáveis, abertas para um grande pátio central, ao ar livre, constantemente iluminadas pelo sol.<sup>368</sup>

Assim, para os missionários, era a implantação de princípios cristãos e valores morais que justificavam a destruição das *Bahsariwi'i*. A percepção missionária da *Bahsariwi'i* como

---

<sup>365</sup> GENTIL. *Op. cit.*

<sup>366</sup> DOUGLAS, Mary. Pureza e perigo, 1976, p. 12.

<sup>367</sup> BOLLETTINO SALESIANO, 1918, p. 31.

<sup>368</sup> BIOCCA, Ettore. A penetração branca e a difusão da tuberculose entre os índios do Rio Negro. In: Revista do Museu Paulista, 1963, p. 207.

ambiente de devassidão sexual contrariava os preceitos culturais, segundo os quais as pessoas que moravam numa *Bahsariwi'i* pertenciam a um mesmo grupo de descendência patrilinear, portanto, consideravam-se como “irmãos”. Em razão deste pertencimento, e pelo princípio da exogamia linguística, são impedidos de coabitar entre si. A preocupação missionária com a questão moral na vida comum das *Bahsariwi'i* aparece no registro de um missionário em viagem pelo rio Tiquié ao afirmar que “aquela maloca, teatro um dia de tantas obscenidades, já não causava tanto asco”.<sup>369</sup>

Com a destruição das *Bahsariwi'i*, os padrões habitacionais tradicionais foram substituídos por uma nova estratégia de reterritorialização das populações: a criação de povoados. Os missionários, uma vez instalados em pontos estratégicos, utilizaram largamente a mão de obra indígena para a formação dos povoados, a partir da construção das casas nucleares dispostas ao redor dos prédios da Missão.

Segundo Holanda<sup>370</sup>, a fundação de cidades foi um instrumento de dominação utilizado pelos conquistadores no processo de colonização do continente americano, pois logo após a conclusão da povoação seguia-se a implantação das normas e das medidas disciplinares que as acompanhavam. Evidente que não estamos comparando a criação de povoados como Taracuí, Pari-Cachoeira, Assunção do Içana e Iauareté, no Alto Rio Negro, com cidades de maior porte que resultaram da colonização espanhola e portuguesa nas Américas, contexto ao qual se refere Holanda, mas sim que o espírito que presidia a fundação de ambos (povoados e cidades) era o mesmo, ou seja, “trazer, pacificamente, ao grêmio da Santa Igreja e à obediência das autoridades civis, todos os naturais da terra”<sup>371</sup>

Após três anos da chegada dos salesianos na Missão de Taracuí, no rio Uaupés, fundada em 1923, lê-se nos informativos salesianos que “os trabalhos de construção foram já começados; deste modo em lugar de grandes malocas, centros de corrupção e orgias contínuas, fabricaremos pequenas casas ao redor da nossa residência as quaes estarão continuamente sob a vigilância do missionário”<sup>372</sup>. Na Missão de Iauareté foi preciso menor tempo para que o diretor da Missão

---

<sup>369</sup> BOLETIM SALESIANO, 1926, p. 141.

<sup>370</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil, 1995.

<sup>371</sup> HOLANDA, op. cit., p. 96.

<sup>372</sup> BOLETIM SALESIANO, 1927, p. 90.

anunciasse aos seus superiores religiosos que “também em São Miguel [padroeiro] caiu a grande maloca, substituída por bem alinhadas casas, tantas quantas são as famílias”.<sup>373</sup>

Em vez das *Bahsariwi'i*, os indígenas foram obrigados a construir casas monofamiliares ao redor da missão, o mesmo aconteceu nos povoados mais distantes do centro missionário. Para os indígenas, as “novas” residências não faziam sentido, pois eram desprovidas do simbolismo religioso, social e cultural das *Bahsariwi'i*. Assim se expressou um líder Tukano do rio Tiquié:

Quando os moradores de Pari Cachoeira aceitaram a proposta de se construírem casas de alvenaria (eles preparariam tijolos e telhas na olaria, e a Missão forneceria o cimento), foi começada a construção de todas as casas familiares, ao mesmo tempo, para evitar invejas, etc. Quando as paredes alcançaram mais de um metro de altura, desistiram do propósito, pois perceberam que não haveria nem esteios<sup>374</sup> de madeira, nem teriam onde “colocar o sopro”: a casa não poderia ser transformada em abrigo consagrado do Ventre da Cobra Grande. Um único Tukano, que antes construía uma casa de alvenaria, não mora nela, e sim numa barraca contígua.<sup>375</sup>

A destruição dos padrões de sociabilidade indígena, os quais eram referenciados, em grande parte, em torno da *Bahsariwi'i*, implicou na imposição de novos hábitos habitacionais que traziam subjacentes em sua natureza uma nova concepção de mundo, das relações sociais e da própria subjetividade, acarretando mudanças na mentalidade e no comportamento das pessoas, de modo a impulsionar atitudes típicas dos modos de produção capitalista como o individualismo, a propriedade privada, a competição, o acúmulo dos bens e, em oposição diametral à pregação missionária, o egoísmo dos membros de uma família em relação às outras menos favorecidas.

As casas de taipa padeciam de dupla inadequação: além da inexistência de simbolismo religioso-cultural, as “novas” residências, ao contrário das casas comunais, não atendiam aos padrões mínimos de salubridade, pois, segundo Biocca,

Infelizmente as casas dos “civilizados” do interior da América Tropical, feitas de parede de barro, apresentam seríssimos aspectos sanitários. São, em geral, escuras e úmidas, a fumaça não pode circular e as paredes se transformam freqüentemente em ninhos de

---

<sup>373</sup> \_\_\_\_\_, 1930, p. 79.

<sup>374</sup> O Desana Luis Lana explica o simbolismo dos esteios nas malocas. “Os ancestrais dos Desâna, depois de tomar paricá, adquiriram o poder de transformar-se em onças. Cada grupo escolheu uma pele diferente (de onça). A pinta daquela pele de onça formou o apelido de cada pajé. A pinta desse jaguar (onça) colocava-se nos esteios da maloca Desana e representava os antepassados. ‘Quando meu pai fazia consagração da maloca, ele conversava com os esteios que, para ele, eram personagens vivas dos antepassados’” (apud BEKSTA, 1988, p. 50).

<sup>375</sup> apud BEKSTA, 1988, p. 49.

insetos hematófagos. Nestas condições, como é bom conhecido, as secreções orgânicas contendo bacilos tuberculares se conservam contagiantes por muito tempo.<sup>376</sup>

O que ocorreu em termos de alteração dos padrões de habitação e de sociabilidade dos povos indígenas do Rio Negro, por conta da intervenção missionária, foi algo semelhante à destruição da “Casa dos Homens” dos índios Bororo do Mato Grosso também por obra das Missões Salesianas. Para Novaes,

a destruição da casa dos homens significou um marco importante na consecução dos objetivos que os salesianos se propunham. É este fato que cristaliza, na visão dos missionários, a vitória do sagrado não sobre o simples profano, mas sobre o verdadeiramente diabólico; a implantação da cruz na aldeia, pelos próprios bororos, é, neste sentido, simbolicamente importante.<sup>377</sup>

A imposição de organizações sócio-espaciais estranhas às culturas indígenas foi uma estratégia de sedentarização da vida social que se completaria por meio da vigilância missionária a fim de que as populações indígenas abandonassem seus costumes tradicionais. Dentre as consequências do novo ordenamento espacial que resultaram da formação dos povoados, Jackson<sup>378</sup> destaca os danos ecológicos, a sobrecarga do trabalho em virtude das distâncias sempre crescentes para os homens caçarem, pescarem e para as mulheres cultivarem suas roças. Cabalzar analisa o impacto da intervenção salesiana contra a maloca dos povos do Rio Negro e afirma que

a destruição da maloca pelos salesianos teve grande repercussão na vida ritual destes grupos. A separação no espaço entre esfera de vida e trabalhos cotidianos, por um lado, e da festa e do ritual, por outro, que, como vimos, foi um processo desencadeado e sustentado pela atuação missionária, levou, em certa medida, a um grande enfraquecimento da vida ritual e de tudo que ela atualiza e reforça.<sup>379</sup>

Com a sedentarização indígena ao redor da sede da missão a vida dos moradores, em sua totalidade, passou, então, para o controle dos missionários, o que não seria possível se os índios continuassem nômades. Assim, toda a dinâmica populacional e a ordenação espacial começaram

---

<sup>376</sup> BIOCCA, 1963, p. 207.

<sup>377</sup> NOVAES, Sylvia Caiuby. Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos Outros, 1993, p. 177.

<sup>378</sup> JACKSON, Jean E. Traducciones competitivas del vangelo en el Vaupés, Colômbia. In: América Indígena, 1984.

<sup>379</sup> CABALZAR, Aloísio. O templo profanado: missionários salesianos e a transformação da maloca tuyuka. In: WRIGHT, Robin. Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil, 1999, p. 384.

a ser pautada pelo ritmo das atividades missionárias, especialmente pelo calendário escolar e religioso, em detrimento da organização social nos moldes das tradições culturais.

Nesta nova configuração sócio-espacial, os missionários interferiram na escolha das lideranças dos povoados<sup>380</sup>, nas atribuições dos líderes, nos encontro de “capitães”, nas construções a serem erguidas ou reformadas (a escola, a capela, o centro comunitário); nos trabalhos comunitários (limpeza do pátio da aldeia, do pasto do gado, dos quintais) e a interditar os costumes tradicionais (caxiri, dabucuris, rituais), punindo os transgressores das ordens missionárias (proibição de comprar e/ou vender na cantina das missões, a interrupção da presença do padre nos povoados para as funções religiosas, demissão de trabalhadores, negação dos sacramentos etc).

Certa vez questionado por integrantes do CIMI sobre a diferença entre as reuniões de capitães promovidas pelas Missões Salesianas e a XI Reunião de Chefes Indígenas, realizada em São Marcos (MT), em 1978, uma liderança tukana respondeu:

A comparação que a gente pode fazer do encontro dos indígenas do Mato Grosso com o encontro dos capitães nas missões é muito diferente porque [nas Missões Salesianas] a organização é mediante o padre, o missionário, é ele quem dá os pontos principais para a discussão. Agora a reunião que foi feita em Mato Grosso foi feita por nós mesmos, assuntos da gente.<sup>381</sup>

Os encontros de “capitães” de várias localidades ocorriam nas dependências das Missões por ocasião das grandes festas católicas (Páscoa, Natal), nos quais os missionários assumiam o controle completo dos debates e das decisões. A normalização das funções das lideranças dos povoados é um dos aspectos da interferência missionária sobre a organização sócio-política das populações indígenas. A partir da análise do discurso dos representantes indígenas, Orlandi<sup>382</sup> afirma que a ação missionária provocou duplo “deslocamento” no interior das culturas indígenas, sendo que o primeiro movimento consiste em o “capitão” e catequista deslocarem o cacique; o segundo implica no deslocamento do catequista e do capitão por aqueles que possuem maior nível de escolaridade.

---

<sup>380</sup>Os cargos eram os seguintes: capitão, catequista, professor(a), animador de artesanato, animador de roças comunitárias, animador de casa; com exceção do professor(a), os demais eram coadjuvados por seus vices-coordenadores.

<sup>381</sup> PORANTIM, 1978, nº 2, p. 8.

<sup>382</sup> ORLANDI, Eni Puccinelli. Terra à vista – Discurso do confronto: Velho e Novo Mundo, 2008.

A destituição das lideranças tradicionais (religiosas e sociais), e a nomeação/eleição de novos líderes alinhados com os missionários, é um caso emblemático da normalização missionária e que resultou na ruptura dos padrões culturais. No tempo das malocas, a chefia era confiada a uma só pessoa pertencente a um grupo destacado na hierarquia clânica (“irmão maior”). A sucessão era hierarquicamente instituída, a preparação para ser chefe era esmerada e rigorosa e o candidato devia ter qualidades de xamã, sábio, cantor e dançarino, o equivalente a ser médico, cientista e artista<sup>383</sup>. O chefe da maloca era o “irmão maior”; em casos de sua morte ou idade avançada era comum escolher o filho mais velho desde que reunisse os critérios requeridos para tal função; do contrário, a escolha era direcionada para a família seguinte e assim por diante.

Até a década de 1950, os tuxauas gozavam de grande prestígio junto às Missões Salesianas (p. ex., nas festas religiosas solenes de Páscoa e Natal eles tinham um local de destaque na Igreja, durante as celebrações, e ocupavam uma mesa à parte nas confraternizações), devido ao papel proeminente que desempenhavam na interlocução dos missionários com as populações indígenas. Aos poucos, foi surgindo paralelamente um novo papel de mediação, o “capitão”. A partir de então, a escolha da chefia indígena deixou de se pautar pelos critérios tradicionais de senioridade biológica, os quais foram substituídos por um novo método.

Segundo Oliveira Filho<sup>384</sup>, tanto o “tuxaua” quanto o “capitão” representam papéis políticos desvinculados da organização social das populações indígenas da Amazônia, de modo que a distinção entre esses dois tipos de chefia reside no fato de que o “tuxaua” era o representante dos interesses dos patrões dos seringais e, dessa relação, obtinha o suporte de sua autoridade junto às tribos, ao passo que o “capitão” recebia do governo a sua legitimidade.

Em relação ao “capitão”, o autor, partindo de suas pesquisas sobre os Ticuna, no rio Solimões, afirma que duas são as alternativas para a escolha de lideranças indígenas por parte de instituições colonizadoras: a) ou procura colocar no cargo de capitão aquele indivíduo que estaria mais próximo dessa condição segundo a visão que o administrador tem dos próprios índios; b) ou escolher alguém que atenda aos critérios considerados indispensáveis ao exercício do cargo (falar bem o português, ser de confiança etc), sendo que, no entendimento do autor, a primeira solução parece ajustar-se mais à posição oficial do SPI.

---

<sup>383</sup> SOÁLIÁ, *op. cit.*

<sup>384</sup> OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. “O nosso governo”: os Ticuna e o regime tutelar, 1988.

Adverte ainda para o fato de que as escolhas de lideranças indígenas não são livres e que nem sempre as que parecem melhores, de um ponto de vista racional, são as mais adequadas, de modo que “é necessário acompanhar todas as alternativas lógicas possíveis de articulação e sobreposição entre o líder nativo investido na condição de chefe e o nativo (líder ou não) que constitui apenas uma extensão da administração colonial”.<sup>385</sup>

A ocorrência de escolhas inadequadas acontece porque as concepções nativas sobre o poder e a autoridade, em geral, são desconhecidas pela dominação colonial e, conseqüentemente, o papel do líder nativo. Na melhor das hipóteses consegue-se visualizar seus efeitos mais manifestos (rixas, liderança). Em relação ao “capitão”, os administradores “acreditam que o definem e o controlam, mas de fato deles conhecem apenas um aspecto, aquele que lhes interessa e que impõem, ignorando inteiramente as significações e funções que os índios lhes atribuem”.<sup>386</sup>

Assim, em sua tentativa de controle (muito mais que de entendimento), os administradores coloniais sentem as conseqüências de suas opções através de resistência/assentimento dos índios aos capitães nomeados, aferindo todo o processo em termos de insucesso/sucesso das escolhas realizadas.

Todavia, Oliveira Filho, ao discutir a visão que os nativos tem sobre o papel do “capitão”, assegura que “não se deve vê-lo como inteiramente destituído de legitimidade, uma vez que é reconhecido pelos moradores que algumas de suas funções podem ser de utilidade”, de modo que “podem surgir entre os índios ideologias de justificação do papel de capitão, a sua manutenção respondendo até mesmo a interesses concretos”.<sup>387</sup>

A pertinência das reflexões de Oliveira Filho para nossa pesquisa reside no fato de que, diferente do SPI, verificamos que a segunda alternativa era a mais comumente adotada pelas Missões Salesianas, ou seja, os capitães eram escolhidos pelos missionários menos por reunirem os requisitos necessários para o exercício da liderança e mais pela afinidade e pela lealdade que manifestavam para com os missionários.

A introdução da eleição, ou da nomeação mesmo, para a escolha do “capitão”, ambas patrocinadas pelas missões, era uma sobreposição de papéis sócio-políticos que minava os poderes de lideranças tradicionais como o bayá, o kumu e o pajé. Além disso, os missionários se

---

<sup>385</sup> \_\_\_\_\_. *Op. cit.*, p. 238.

<sup>386</sup> \_\_\_\_\_. *Op. cit.*, p. 238.

<sup>387</sup> \_\_\_\_\_. *Op. cit.*, p. 251-252.

cercavam de todos os cuidados a fim de que as pessoas eleitas para as funções de lideranças nos povoados fossem ex-alunos imbuídos dos valores do catolicismo.

Para dar valor legal às eleições/nomeações, a FUNAI, com o beneplácito das Missões, emitia “cartas patentes” legitimando o exercício da chefia, todavia, o órgão indigenista se escusava de qualquer responsabilidade, assegurando que o desenvolvimento de funções dessa natureza devia ocorrer “sem ônus para a DR [Delegacia Regional] ou a Fundação [Nacional do índio]”.<sup>388</sup>

O fato dos prepostos salesianos ocuparem cargos de chefia, mesmo pertencendo a um grupo inferior na hierarquia social, se constituía em fonte latente de tensões sociais na vida cotidiana acabando por explodir na forma de conflitos intratribais e acirrando-se especialmente durante os caxiris, ocasiões nas quais os homens ficavam embriagados e brigavam entre si por motivos, às vezes velados, que incluíam as disputas políticas ocasionadas pela destituição ou preterimento dos “chefes verdadeiros” (os “irmãos maiores”) em favor da eleição/nomeação de “irmãos menores” para o cargo de capitães, ou seja, os litígios também envolviam o prestígio e os benefícios, ou a falta destes, que a chefia do povoado representava.

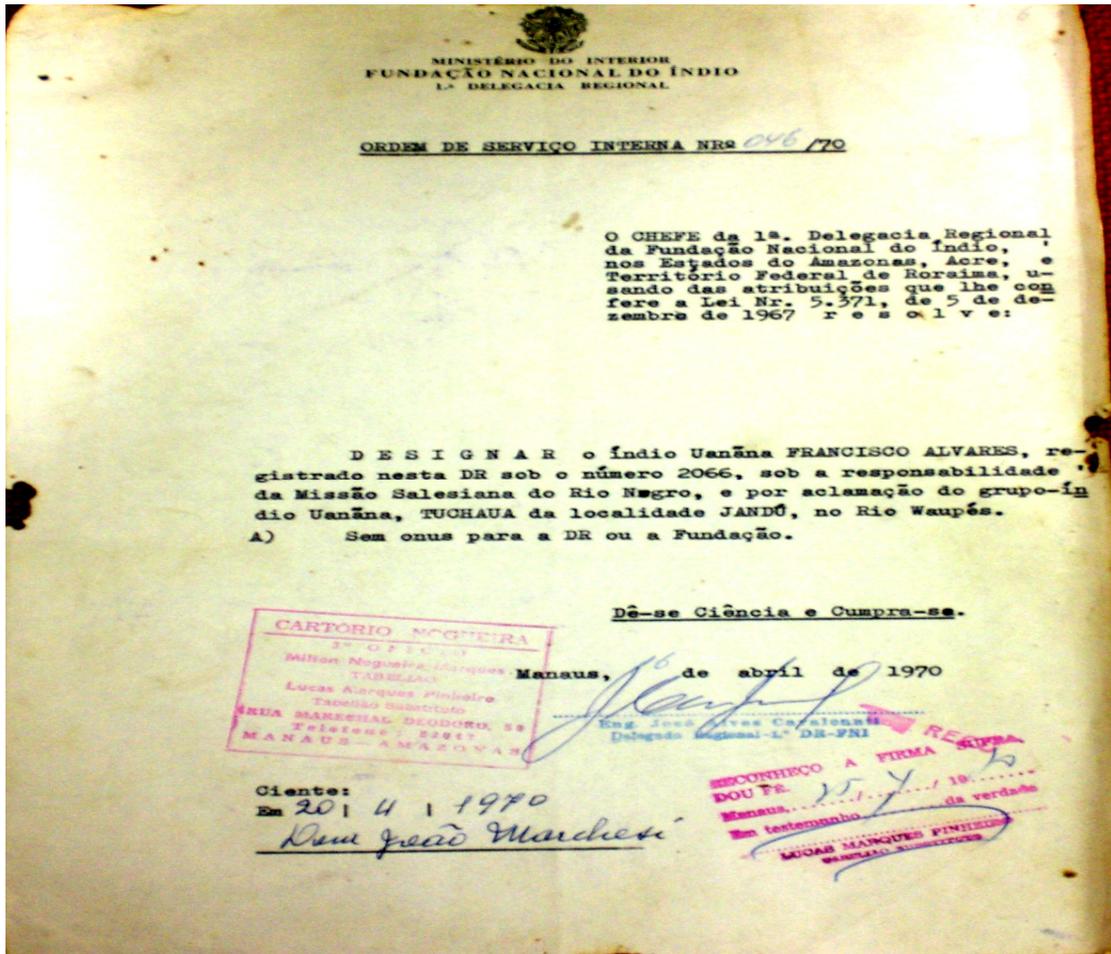
A respeito destas alterações, o Delegado Regional da FUNAI-Manaus recebeu uma carta anônima de um morador do Rio Tiquié que, dentre outros assuntos, relatava uma dessas desavenças políticas entre famílias que disputavam a chefia indígena e expunha sua opinião a respeito do atual capitão do seu povoado: “É claro que esta comunidade de Pari C[achoeira] não precisa que o [...] seja seu chefe. Porque na realidade é outro nosso chefe verdadeiro, o filho da terra e o neto dos antepassados tradicionalmente”<sup>389</sup>. Com a introdução da eleição/nomeação de lideranças, o poder, antes concentrado na figura do “irmão maior”, se fragmentou e a coesão social, por sua vez, se deteriorou.

---

<sup>388</sup>FUNAI. Ordem de Serviço Interna, 046/70, de 16/04/1970.

<sup>389</sup> ANÔNIMO. Carta, 24/09/1984.

Foto 8: Carta-patente de Tuxaua



Fonte: Arquivo Missão Salesiana de Iauareté – 20/04/1970

Ironicamente, os salesianos, ao patrocinar a nomeação/eleição de “capitães” alinhados com os objetivos missionários, criavam problemas de natureza diversa, seja na forma de fissão social das populações indígenas quanto na produção de obstáculos para o exercício do controle social que eles almejavam implantar, pois, neste último caso, a ocorrência de conflitos vinha bater à porta das Missões, contra os quais eram aplicadas medidas punitivas até os envolvidos procurarem os religiosos para se desculparem e se comprometerem a não repetir tais fatos. Em relação ao exercício do poder coercitivo, referentes às punições aos transgressores das ordens missionárias, destacamos dois exemplos:

Na noite precedente [01/01] houve cachiri na povoação D. Bosco [Iauareté]. Três ex-alunos trabalhadores da missão passaram a noite fora [participando do cachiri] e por esse motivo foram dispensados de trabalhar na missão.

[Nome] e família deixaram de morar na nossa povoação [de Iauareté] a pedido do snr. Pe. Diretor devido ao [Nome] e seu filho [Nome] serem desordeiros e fomentadores do cachiri e das brigas. Foram para o Uaracu de Cima onde é o sítio verdadeiro dos Cordeiros.<sup>390</sup>

O controle social imposto pelas Missões Salesianas não estava circunscrita aos ambientes considerados de propriedade dos missionários ou aos horários prescritos pela autoridade religiosa para a frequência indígena, mas espreada ao próprio tecido social e à totalidade da vida das populações indígenas, para atingi-las em seus momentos de lazer (bailes dançantes) e de descanso, de celebrações rituais (caxiris) e de conflitos sociais (brigas), ou seja, qualquer atitude dos moradores, considerada desabonadora, não escapava à vigilância missionária e era objeto de punição tais como a perda do emprego na Missão e a obrigação de retirar-se do povoado.

A normalização socioespacial provocada pela ação missionária também pode ser verificada em relação à vida econômica dos povos indígenas do Rio Negro, a partir da imposição de novos modos de produção. Apesar da circulação de dinheiro em transações comerciais entre indígenas e não indígenas no Alto Rio Negro datar de algumas décadas, o comércio, até a primeira metade do século XX, era predominantemente baseado no escambo, seja àquele praticado por comerciantes, seringueiros/caucheros ou por missionários. A introdução de costumes advindos do contato criou novas necessidades para as populações indígenas. Em vista disso, também as missões abriram cantinas para negociações comerciais.

Mencionamos anteriormente (cap. II) a avaliação positiva do etnólogo Kurt Nimuendaju<sup>391</sup> em relação aos anos iniciais das atividades missionárias no rio Uaupés, nos anos 1920, segundo a qual “os missionários pagam aos índios pelos gêneros e serviços que eles fornecem pelo menos e melhor que os outros negociantes e patrões...”. Decorridas algumas décadas, período no qual as Missões Salesianas se tornaram hegemônicas em todo o rio Negro, nos deparamos com críticas em relação às permutas praticadas pela “despensa” da Missão de Iauareté, na década de 1960.

As reclamações por parte dos indígenas chegaram ao conhecimento do Comando Militar da Amazônia, por meio dos relatórios elaborados pelos sargentos encarregados do Destacamento

---

<sup>390</sup> MSI. Crônicas de Iauareté, 02/01/1965 e 21/02/1965, respectivamente.

<sup>391</sup> NIMUENDAJU. *Op. cit.*, p. 188.

Militar de Iauareté e enviados para Manaus. Os militares, tudo submetendo à ideologia da segurança nacional, pressionavam os missionários para praticar trocas mais justas com as populações indígenas, pois, na ótica do general comandante do Grupamento de Elementos de Fronteira,

o que tem motivado a saída dos produtos dessa Missão para o estrangeiro é o desequilíbrio existente no modo de pagá-los, redundando disso o maior comércio com o produtor colombiano. Assim que essa Missão dá 1 (um) corte de chita por 1 (um) pano de farinha, ao passo que, pelo mesmo pano, os colombianos oferecem 2 (dois) cortes de chita; por outro lado, a Missão dá 1 (um) corte de chita por 2 (duas) galinhas, enquanto que, pelo mesmo corte de chita, os colombianos querem apenas 1 (uma) galinha. Pelo exposto solicito vossas providências no sentido de que seja, pelo menos, equilibrado o sistema de troca de produtos para que o índio brasileiro não se sinta explorado evitando, assim, a evasão de nossos produtos.<sup>392</sup>

Nestas negociações comerciais envolvendo os produtos do trabalho indígena e os artefatos industrializados disponíveis nas Missões, sobressaía a comercialização de uma manufatura que podemos chamá-la de tipo-exportação, o artesanato indígena. Segundo Ribeiro<sup>393</sup>, as transformações provocadas pela formação dos povoados podem ser verificadas na expansão da artesanaria a grupos que antes não a praticavam, na difusão intertribal de desenhos, na perda do significado dos desenhos para quem o faz, na diminuição do repertório de desenhos conhecidos e na produção massiva de certos objetos sagrados para atender a demanda turística.

Para a autora, a atividade artesanal apresentava aspectos positivos, tais como possibilitar certa ocupação, ao invés de empregos piores, o caráter lúdico do trabalho que recria sociabilidades comunitárias, mas também aspectos negativos como o pagamento irrisório pelos produtos cujos ganhos ficavam com os intermediários.

Ainda em relação à economia, a sedentarização das populações indígenas nos povoados também acarretou maiores dificuldades para a provisão alimentar, especialmente pelo esgotamento dos solos para a prática da agricultura e pela escassez da caça e da pesca no território próximo, obrigando os indígenas a percorrerem distâncias cada vez maiores para a provisão de suas necessidades alimentares e de consumo. As dificuldades criadas pela sedentarização, em relação à realização das atividades produtivas, geraram situações desconfortáveis para os missionários face às populações indígenas que, pressionadas pela

---

<sup>392</sup> COMANDO MILITAR DA AMAZÔNIA/CMA, 8ª Região Militar, Grupamento Especial de Fronteiras/GEF, Ofício n. 40, E2/63, de 22/10/1963.

<sup>393</sup> RIBEIRO, Berta G. Artesanato cesteiro como objeto de comércio entre os índios do Alto Rio Negro, Amazonas. In: América Indígena, 1981.

necessidade de obter o próprio sustento, se viram obrigadas a buscar trabalho remunerado no país vizinho, a Colômbia.

A situação provocada pela falta de “emprego” se tornava cada vez mais de difícil solução à medida que a pressão indígena para a liberação do trabalho na Colômbia contrastava com as atribuições delegadas pelo governo brasileiro às Missões Salesianas, a saber, o controle territorial, social e da mão de obra indígena nos limites do território brasileiro. Em razão da desativação do Posto Indígena de Iauareté (SPI), desde 1952, uma das principais funções das Missões Salesianas era o controle da contratação de mão de obra indígena brasileira realizada por *caucheros* e comerciantes para o trabalho nos seringais em território colombiano e, especialmente, impedir o contrato de mulheres e menores de idade; no caso destes, a saída do território brasileiro estava condicionada ao acompanhamento dos pais.

Um expediente corriqueiro usado por comerciantes ou regatões nas transações comerciais e, especialmente, pelos seringueiros, brasileiros ou colombianos, para o aliciamento de mão de obra indígena para a extração da borracha era a venda de cachaça. Em razão da ausência ou da presença insuficiente do poder estatal na fronteira que compreende o Noroeste Amazônico, a maioria dos casos de exploração trabalhista, e outros casos de violação, ficavam impunes, pois o SPI simplesmente delegava às Missões Salesianas a fiscalização e a repressão, nos limites da área indígena, da comercialização de bebidas alcoólicas aos indígenas.<sup>394</sup>

Evidente que o controle, seja em relação à exploração do trabalho indígena quanto da venda de cachaça, não era absoluto, como o demonstra a extensa correspondência entre as Missões Salesianas e as autoridades colombianas da *Comisaria Especial del Vaupes*, sediada na cidade de Mitú, acerca de questões para serem solucionadas e que só chegavam ao conhecimento das autoridades por causa das denúncias dos indígenas contra seus patrões.

Todavia, os contratos que passavam pela sanção das Missões Salesianas e do órgão indigenista brasileiro procuravam garantir que os indígenas fossem recrutados sem coação, que as dívidas dos contratados fossem quitadas pelo novo contratante e que os trabalhadores tivessem seus vencimentos garantidos pelos trabalhos executados.<sup>395</sup> A opinião do então Corregidor da

---

<sup>394</sup> SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS.1ª Inspetoria Regional, Ofício nr 36/68-IR-I, de 15/02/1968.

<sup>395</sup> Cópia del *permiso expedido por el señor Adriano Silva Godinho, delegado do S.P.I en las bocas del rio Querari a favor del señor José Maria Barreneche autorizando enganche de personal indígena brasileño con destino a trabajos de caucho en Colômbia*, de 04/10/1960.

*Comisaria Especial del Vaupes* era deixar os índios totalmente livres em sua locomoção a fim de evitar preocupações inúteis, seja para as autoridades brasileiras quanto para as colombianas:

Yo creo que al personal indígena hay que dejarlo en completa libertad para que se vaya a donde se le dê a gana, pues así se evita que tanto Uds [ustedes] como el suscrito tengam dolores de cabeza sin obtener resultado ninguno, como las ha pasado a los Padres Javerianos que contra viento y mares el personal se ha venido y se seguirá bajando. Todo por no dejarlos salir a trabajar con los blancos y atacarlos porque se toman su cachiri.<sup>396</sup>

A restrição ao agenciamento da mão de obra para trabalho na Colômbia provocava insatisfação nos indígenas de Iauareté, pois, por um lado, eram proibidos ou sofriam restrições para se ausentar do país e, por outro, as Missões Salesianas e as agências existentes não possuíam capacidade de absorver a mão de obra excedente no povoado. O grau de insatisfação atingiu tal gravidade que os militares advertiram os missionários para envidar “o máximo de empenho dessa missão [Iauareté] no sentido de melhor acautelar os interesses da Nação, procurando uma solução que resolva, de uma vez por todas, o problema de mão de obra excedente”.<sup>397</sup> Em vista desta pressão, os missionários flexibilizaram a proibição para evitar maiores complicações com os militares e com os próprios indígenas.

No final dos anos 1960, os próprios militares intensificaram sua presença, no Alto Rio Negro, passando a atuar de forma mais coercitiva em relação à saída para a Colômbia, contra a qual baixaram normas severas acerca do recrutamento de mão-de-obra indígena nas fronteiras. Tais normativas constavam dos seguintes pontos: 1) qualquer “elemento brasileiro”, índio ou não, que pretendesse trabalhar na Colômbia teria que pedir e receber licença do Destacamento Militar; 2) a licença não ultrapassaria o prazo de 90 dias ficando os patrões responsáveis pelos “elementos brasileiros” junto ao Destacamento; 3) os contratos de trabalho poderiam ser prorrogados mediante a assinatura de novo contrato por igual prazo; 4) ninguém estava autorizado a deixar os povoados sob a jurisdição das Missões Salesianas para se deslocar ao país vizinho, caso contrário, seriam castigados por prática de crime, na forma da lei e, por fim, 5) as autorizações para saída do território brasileiro para tratamento de saúde na Colômbia só seriam concedidas quando esgotados os recursos do lado brasileiro.<sup>398</sup>

---

<sup>396</sup> COMISARIA ESPECIAL DEL VUPES, Mitu, Carta del Corregidor y Protetor de Indígenas, de 13/10/1960.

<sup>397</sup> COMANDO MILITAR DA AMAZÔNIA/CMA, 8ª Região Militar, Grupamento Especial de Fronteiras/GEF, Ofício 39, E2/63, de 22/10/1963.

<sup>398</sup> \_\_\_\_\_. Grupamento de Elementos de Fronteiras/GEF, Destacamento Militar de Iauareté, Normas de Instrução, 23 de outubro de 1967.

Uma das alternativas que os missionários lançaram mão para suprir a carência de gêneros alimentícios, provocada pela sedentarização, foi a introdução da pecuária no interior das culturas indígenas. As cabeças de gado eram doadas pelo governo federal. Em 1966, as Missões Salesianas receberam 100 cabeças de gado do Presidente Castelo Branco, as quais foram distribuídas entre todas as Missões do Rio Negro<sup>399</sup>, sendo que, em 1971, a missão de Iauareté, por exemplo, possuía 48 cabeças de gado, 12 porcos, 04 búfalos e 06 cavalos.

Para os povoados mais populosos eram enviados um casal de bovinos, sendo que as crias novas pertenceriam aos moradores, ao passo que a matriz era propriedade da Missão. Esporadicamente, os encarregados do cuidado do gado recebiam treinamento dos técnicos da EMBRAPA (Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária) em relação ao cultivo de pastos, alimentação, prevenção e cuidados de saúde e técnicas de reprodução. Os ex-alunos das Missões Salesianas que foram enviados pelos missionários para a Escola Agrotécnica do Amazonas, na cidade de Manaus, os quais, após o período de internamento nesta instituição federal haviam concluído o curso de técnico em agropecuária foram recrutados para dar apoio nos diversos povoados.

A introdução do gado nas culturas indígenas foi uma experiência efêmera devido a toda sorte de dificuldades naturais, à inabilidade indígena para este tipo de atividade econômica e à falta de assistência veterinária<sup>400</sup>. Nos períodos de entressafra da caça, da pesca, da coleta e da produção agrícola, os missionários se queixavam de que uma ou outra cabeça de gado da Missão era abatida às escondidas pelos indígenas, mas estes se apressavam em espalhar a versão de que as onças estavam atacando o rebanho.

No início dos anos 1980, a percepção de Oliveira (1981) era de que a introdução do gado nas culturas indígenas parecia significar, em médio prazo, um maior distanciamento dos recursos naturais, transformações nas relações sociais, a partir de elementos da sociedade de tipo capitalista, a introdução de novas perspectivas de produção acompanhada da reorganização do sistema tradicional da economia indígena, assim como a configuração de um modelo societal rural do tipo camponês, ou seja, segmentado entre uma população produtora de gêneros alimentícios e outra composta de brancos e certo segmento indígena que passaria a deter o movimento comercial.

---

<sup>399</sup> MSGC. Crônicas, 12/08/1966.

<sup>400</sup> OLIVEIRA, 1981.

À distancia de algumas décadas desse prognóstico, podemos afirmar, abusando do benefício que a visão retrospectiva possibilita ao analista, que, com exceção da formação de uma classe comercial indígena, a constituição do movimento indígena, a partir década de 1980 aos dias atuais, emite sinais de que está conseguindo reverter o quadro assimilacionista que parecia inevitável.

Além disso, a introdução do gado na economia doméstica indígena acarretou problemas de natureza religiosa-cultural. Os indígenas de Pari-Cachoeira denunciaram que os pastos da Missão naquele distrito foram construídos em áreas de antigas malocas, no interior das quais, como vimos, os mortos haviam sido enterrados. Para o Tukano Gabriel Gentil, a profanação de territórios sagrados era uma forma de zombaria, pois “além de destruir as tradições e cerimônias indígenas e as suas malocas, [os salesianos] zombam sem nenhum respeito dos túmulos de nossos avós”.<sup>401</sup>

Dentre as consequências da interferência missionária (católica e protestante) na economia nativa, Jackson destaca as seguintes:

Declina el respeto por los que dan y aumenta el respeto por los que reciben; el consenso grupal se transforma en confianza en la toma de decisiones individual; las discusiones sobre las relaciones sociales se convierten en discusiones sobre objetos, que se puede volver muy serias porque el sistema tradicional de valores no puede resolverlas. El respeto y la lealtad hacia los mayores y la familia se convierte en resentimiento frente a las obligaciones que implica esse respeto, puesto que no todos tiene um acceso igual a los bienes comerciales de los blancos, en especial los miembros más viejos de la sociedad.<sup>402</sup>

Associada a introdução de padrões produtivos alheios à economia indígena, a normalização sócio-cultural incluía a perseguição aos xamãs. Na maioria dos povos indígenas sul-americanos, os xamãs dividem prestígio e autoridade com os chefes. Este reconhecimento advém do fato de que só o xamã possui poderes sobrenaturais que o conectam com o mundo dos espíritos e dos mortos. Assim, os conhecimentos medicinais e os poderes do xamã credenciam-no a ser respeitado e temido enquanto árbitros da vida e da morte.

---

<sup>401</sup> Apud SANTOS. *Op. cit.*, p. 120.

<sup>402</sup> JACKSON. *Op. cit.*, p. 69.

Os conhecimentos, as técnicas experimentais e, particularmente, as curas realizadas explicam, em parte, o sucesso dos xamãs, pois, segundo Lévi-Strauss<sup>403</sup>, “sem essa eficácia relativa, as práticas mágicas não poderiam ter se difundido tanto quanto o fizeram no tempo e no espaço”. A implicação entre a eficácia do tratamento e a crença apresenta três elementos de ordem psicossociológica indissociáveis que Lévi-Strauss chama de “complexo xamânico”:

Primeiro, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; depois, a do doente de que ele trata ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; e, por fim, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam continuamente um campo de gravitação no interior do qual se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça.<sup>404</sup>

É, portanto, desse complexo de relações entre a crença do xamã, do doente e da opinião coletiva que resulta a eficácia da cura. Mas os mesmos poderes usados para fins terapêuticos também podem ser colocados a serviço da morte. Segundo Clastres,

Os mesmos poderes que fazem dele um médico, isto é, um homem capaz de provocar a vida, permitem-lhe também dominar a morte: é um homem que pode matar. Sob esse aspecto ele é perigoso, inquietante, um constante alvo de desconfiança. Senhor da morte como da vida, torna-se imediatamente responsável por todo acontecimento extraordinário e, muitas vezes, matam-no porque tem medo dele.<sup>405</sup>

Na perspectiva missionária, a proeminência social e religiosa do xamã na vida tribal, devidas aos seus conhecimentos e poderes, era incompatível com a ação missionária que visava, por um lado, a erradicação das tradições culturais e, por outro, a implantação do catolicismo. A investida contra os xamãs foi uma das estratégias da disputa pelo poder movida pelos missionários a fim de destituir os líderes religiosos e assumir o controle da vida tribal.

Desde os primeiros anos de instalação em Iauareté, em 1929, os missionários investiram contra os xamãs e obtiveram as primeiras vitórias conforme se lê nos registros salesianos: “Um dos pagés da nossa povoação, o [...] trouxe-nos os instrumentos dos seus feitiços, da sua ‘arte de enganar’, pedrinhas, pausinhos, ossos etc. *Deo gratias!*”<sup>406</sup> Para os missionários, a prática do xamanismo era contrária ao catolicismo e, por isso, a sua prática era considerada como pecado, tanto por parte de quem procurava os xamãs quanto por parte dos próprios xamãs que eram

---

<sup>403</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia Estrutural, 2008, p. 195.

<sup>404</sup> \_\_\_\_\_, 2008, p. 182.

<sup>405</sup> CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política, 2003. p. 160.

<sup>406</sup> MSI. Crônicas de Iauareté, 5/9/1935. Graças a Deus, em latim.

taxados pelos missionários de serem enganadores e responsáveis pelas mortes ocorridas, segundo o panfleto salesiano:

Pode um cristão ser pajé ou consultar um pajé? Exercer o ofício de pajé como também consultar o pajé é coisa contrária à nossa religião. É um atentado contra o segundo mandamento que nos proíbe a superstição. É pecado por [parte de] quem consulta o pajé, pois acredita que o pajé tenha forças extraordinárias para curar as doenças quando nada disso ele tem. É pecado por parte do pajé que muitas vezes só enganam o pobre doente até ele morrer. Muitas pessoas não teriam morrido se no lugar de ir atrás do pajé, tivesse ido para a Santa Casa. Peço, portanto, a todos para também neste ponto fazer uma campanha procurando convencer de modo especial os velhos. Recomendo, pois, aos catequistas para que expliquem bem isso aos pajés que ainda há nos povoados, lembrando que se eles não deixarem de praticar essas coisas não poderão receber os santos sacramentos. Não podemos por juntos as coisas cristãs e as coisas pagãs. Depois de 50 anos temos todo o direito que os nossos cristãos vivam como cristãos.<sup>407</sup>

Imbuídos dessa mentalidade, os missionários desmoralizavam os pajés e promoviam campanhas difamatórias contra eles a fim de erradicá-los e negavam os sacramentos cristãos aos que não abandonassem o ofício xamanístico, pois os missionários se julgavam no direito de exigir que os cristãos vivessem “como cristãos”. A perseguição à atividade dos xamãs pode ser considerada como um aspecto da “conquista religiosa”, de que fala Todorov, e que consiste em “tirar de um lugar certas imagens e colocar outras em seu lugar”.<sup>408</sup>

No caso dos povos indígenas do Noroeste Amazônico a “conquista religiosa” visava substituir os rituais de sopros ou benzimentos de proteção pelas orações católicas, os rituais de nomeação pelo batismo, os rituais de iniciação pubertária pela crisma (sacramento da maturidade cristã), os rituais funerários pelo enterro nos cemitérios, a medicina tradicional pelos remédios industrializados etc. Dessa forma, os missionários ocupariam exatamente o espaço que, antes da repressão, era exercido pelos xamãs.

Eram ainda proibidas outras manifestações culturais como o uso ritualístico de alucinógenos, a realização de *Caxiris*<sup>409</sup>, *Dabucuris*<sup>410</sup>, o uso de adornos rituais ou a realização de simples festas dançantes. Para realizar suas tradições culturais muitos faltavam às funções religiosas, como na missa de Natal de 1934, ausência que não escapava à vigilância dos

<sup>407</sup> MSI. Vida de União, de 28/05/1964.

<sup>408</sup> TODOROV, Tzvetan. A conquista da América: a questão do outro, 2003, p. 84.

<sup>409</sup> Bebida fermentada a partir da mandioca ou de frutas.

<sup>410</sup> O Dabucuri é realizado entre cunhados ou clãs do mesmo grupo étnico (OLIVEIRA, 2007, p. 44).

é um ritual em comemoração ao universo e à natureza; é também um ritual de confraternização que reforçam as relações sociais entre os membros de malocas vizinhas através da troca de alimentos e outros bens. Os dabacuris antigos envolviam o uso de instrumentos musicais variados, a ingestão de ipadu (caapi, em Nheengatu), o consumo de cigarros benzidos, as falas cerimoniais, os cantos e as danças (FOIRN/UNIRT, 2006).

missionários: “só no fim da festinha soubemos [os missionários] que o saboroso cachiri estava alegrando a matéria e entristecendo o espírito”. Por isso, no dia seguinte, “a boa noite [foi] salgada para os amantes do Cachiri”<sup>411</sup>. Esta mistura de tradições culturais e Catolicismo não era admitida pelos missionários e, por esse motivo, não davam trégua aquele “grupinho que passa uma semana freqüentando a Igreja, os sacramentos etc e outra entregue a danças e bebedeiras, ‘acendendo’, como se diz vulgarmente, uma vela a Deus e outra ao Diabo”.<sup>412</sup>

Em 1964, os missionários de Iauaretê publicaram no jornal paroquial um extenso comunicado sobre a realização de caxiris com o seguinte teor:

CACHIRI E FESTAS - Infelizmente em alguns povoados as coisas não vão muito bem a este respeito. Continuam os cachiris grandes, os dabucuris com bebedeiras e desordens, brigas e outras coisas desagradáveis. Aconteceu de o padre chegar num povoado e encontrar o pessoal todo bêbado. Ou então de não encontrar ninguém, pois o pessoal estava tomando cachiri num outro povoado. Muitos nunca vêm as festas da Missão, pois dizem que não tem canoa, mas para ir tomar cachiri sempre tem canoa e o necessário para remar até uma semana. Isso, meus amigos, não pode continuar. Falei a este respeito com nosso Bispo Dom João e ele ficou muito triste por causa de certas desordens praticadas em alguns povoados. Por isso, de acordo com nosso Bispo foi marcado o seguinte: - É absolutamente proibido nos povoados fazer cachiris grandes ou dabucuris;- Quando no povoado se fizer algum cachiri este deve terminar às 5 horas da tarde e ninguém deve ficar bêbado;- Nos povoados onde continuar a fazer dabucuris/cachiris grandes: 1) Nossa Senhora não irá;2) Também o padre deixará de visitar estes povoados;3) Não será mais distribuído remédios nem vendida mercadoria. É necessário que todos, velhos e moços, de modo especial os(as) ex-alunos(as) façam mesmo uma campanha para convencer a si mesmo e os outros de que depois de tantos anos de trabalho, depois de tantos avisos e recomendações está na hora de viver como gente civilizada, melhor ainda, como cristãos.<sup>413</sup>

A citação acima nos permite identificar os objetivos centrais da ação missionária para o qual tudo concorria, a saber, a evangelização e a civilização. Em consonância com tais metas, os salesianos reprovavam o modo de vida indígena, como os deslocamentos para a realização de cerimônias, festas, trocas comerciais ou visitas aos parentes residentes em outros povoados, tudo isso em detrimento da participação nas programações missionárias.

O passo seguinte consistia na implantação de uma série de dispositivos com vistas a erradicar os padrões culturais autóctones, associados apenas a aspectos negativos (“brigas”, “desordens” e “outras coisas desagradáveis”) e implantar novos procedimentos, valores e costumes a fim de que os indígenas passassem a viver como “gente civilizada... como cristãos”.

---

<sup>411</sup> MSI. Crônicas de Iauaretê, 25 e 26/12/1934.

<sup>412</sup> MSI. Crônicas de Iauaretê, 15/09/1935.

<sup>413</sup> MSI. Vida de União, 28/05/1964.

Quando as repreensões verbais não eram suficientes para convencer as populações indígenas a abandonarem as tradições culturais, então, aos transgressores das determinações missionárias seriam aplicadas punições religiosas (“Nossa Senhora não irá”; “o padre deixará de visitar”), sanitárias (“não será mais distribuído remédios”) e econômicas (“não será... vendida mercadoria”). Neste aspecto, inspirando-nos em Oliveira Filho<sup>414</sup>, a pedagogia repressora do missionário mantinha pontos de contato com a prática dos agentes do SPI, seringalistas e comerciantes.

O paradoxo destas punições está no fato de que as Missões Salesianas contribuíram para a criação da dependência indígena em relação ao consumo dos bens religiosos e econômicos, oriundos do mundo dos brancos, mas como punição pela infração das ordens missionárias ela negava a satisfação destas mesmas necessidades mediante a sonegação dos bens dos quais ela era a detentora.

Premidos entre os valores da cultura nacional e do cristianismo, as populações indígenas desenvolveram táticas de resistência para não abandonar seus costumes tradicionais. Se, por um lado, propositalmente evitavam entrar em confronto direto com os missionários, uma vez que isto acarretaria represálias para o conjunto da vida social (por exemplo, a suspensão das visitas missionárias aos povoados, da distribuição de remédios, a proibição de comprar e/ou vender nas Missões); por outro, não se submetiam completa e passivamente às ordens missionárias.

Um dos recursos utilizados para escapar da normalização missionária era ausentar-se do povoado durante as visitas missionárias (itinerâncias), tática que não passava despercebido do missionário: “Por que será que alguns quando chega o padre no povoado não esperam por ele, saem a passear no mato ou a pescar. E só chegam de volta quando o padre está para sair do povoado? Por que será?”<sup>415</sup>. Pela ótica missionária, a chegada do padre itinerante era motivo suficiente para interromper todos os afazeres das famílias locais e a comunidade em geral devia se voltar para tratar dos interesses da Missão ao invés do missionário procurar ajustar suas atividades ao ritmo cotidiano do povoado.

Se a ausência de um ou outro do povoado, durante a presença do padre itinerante, era considerada uma atitude incorreta e pouco discreta, em outras circunstâncias o “jogo de cintura” era coletivo e mais sutil e consistia num verdadeiro malabarismo indígena entre cumprir as

---

<sup>414</sup> OLIVEIRA FILHO, 1988.

<sup>415</sup> MSI. Vida de União, s/d.

programações missionárias sem transigir com o cultivo de suas tradições e costumes, como nos relata Galvão:

Pe. [...] apareceu ontem de surpresa. Veio de canoa lá pelas 14 hs para rezar uma missa pelo dia de N.S. [Nosso Senhor], o que fez às 15 hs. Havia pouca gente na aldeia. O tuchau e ao pessoal da ponta [do povoado] estavam para as roças. [Nomes] não foram a Igreja. Somente as mulheres. O Padre fez um sermão de crítica severa aos que não compareceram à missa e disse que aqui voltaria a menos que o botassem para fora, ocasião em que amaldiçoaria o lugar. Acabada a missa logo se retirou para a missão. Sua promessa de vir domingo próximo e também pela madrugada no Natal não foi muito bem recebida. A razão é que tomaram implicância pelo Padre e o receio de que venha estragar a festa já programada [...]. Mas já resolveram o caso. Pelo Natal assim que ouvirem a zoadá do motor interrompem o baile, vão tomar banho e receber o padre, reiniciando a festa logo após a sua saída.<sup>416</sup>

As tradições culturais dos povos indígenas sempre estiveram na mira da ação missionária salesiana como algo a ser combatido. Referindo-se a ação dos salesianos entre os Bororo do Mato Grosso, Novaes afirma que, “um dos costumes com que os salesianos mais se debateram foi o funeral Bororo”, assim como não mediram esforços para destruir a casa dos homens (*baito*), “uma das principais instituições da sociedade Bororo, que congrega o conselho dos homens e onde se realizam grande parte dos rituais desta sociedade”<sup>417</sup>. Esses embates, como dissemos, não se davam sem a resistência dos indígenas que continuavam a criar táticas para contornar as proibições missionárias.

Correlato ao combate das tradições culturais, outro tema recorrente na concepção missionária era a imagem negativa que os evangelizadores faziam dos índios, estereótipo que Viveiros de Castro<sup>418</sup>, a partir da metáfora do mármore e da murta criada pelo Pe. Antonio Vieira sobre o caráter dos Tupinambá do Brasil colonial, tornou notável na expressão “inconstância da alma selvagem”. Na perspectiva missionária, segundo Viveiros de Castro, a “inconstância” consistia no fato de que

O gentio do país era exasperadoramente difícil de converter. Não que fosse feito de matéria refratária e intratável; ao contrário, ávido de novas formas, mostrava-se entretanto incapaz de se deixar impressionar indelevelmente por elas. Gente receptiva a qualquer figura mas impossível de configurar, os índios eram – para usarmos um símile menos europeu que a estátua de murta – como a mata que os agasalhava, sempre pronta a se refechar sobre os espaços precariamente conquistados pela cultura. Eram como sua terra, enganosamente fértil, onde tudo se podia parecer dar, mas onde nada brotava que não fosse sufocado incontinenti pelas ervas daninhas. Esse gentio sem fé, sem lei e sem

---

<sup>416</sup> GALVÃO, Diário de campo – Rio Negro, 09/12/1954.

<sup>417</sup> NOVAES, op.cit., p. 160.

<sup>418</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia, 2002.

rei não oferecia um solo psicológico e institucional onde o Evangelho pudesse deitar raízes.<sup>419</sup>

A inconstância ou volubilidade foi um traço atribuído pela concepção missionária à personalidade dos índios do Rio Negro e, além dela, outras foram elencadas por Silva<sup>420</sup>, tais como a morosidade intelectual e física, inteligência prática, fantasia/imaginação, espírito de imitação, observação e crítica, curiosidade, desconfiança e prevenção, indolência, paciência, timidez, desmazelo, interesse e ganância, inveja, furto, mentira, irresponsabilidade, vingança, vaidade, soberba, gula, ingenuidade e alegria, estoicismo, formalismo, habilidade e gosto artístico.

Contraposta a esta caracterização discriminatória contra a personalidade do índio do Noroeste Amazônico, Albuquerque<sup>421</sup> afirma que os missionários salesianos construíram e divulgaram através das publicações salesianas, e por outros meios, uma imagem positiva e idealizada de si mesmos, a partir de uma concepção autoritária da ação missionária e de posturas discriminatórias no âmbito das relações sociais, as quais buscavam credenciá-los como enviados por Deus, pela Igreja, pelo Estado, abnegados, intrépidos, heróis, com o objetivo de legitimar unilateralmente a ação missionária junto aos povos indígenas.

O estereótipo da personalidade indígena decorre do pressuposto evolucionista, segundo o qual, as sociedades indígenas são “a infância da humanidade, a primeira idade de sua evolução, e, como tais incompletas, inacabadas, destinadas, portanto, a crescer, a tornar-se adultas, a passar do apolítico ao político”, como afirma Clastres<sup>422</sup>. Para plasmar a personalidade indígena segundo os padrões do Cristianismo e da cultura nacional, os salesianos lançaram mão da antiga estratégia jesuítica do aldeamento e da educação escolar como antídoto à “inconstância da alma selvagem”, conforme nos assegura Pedro Massa, o primeiro prelado e bispo das Missões Salesianas do Rio Negro:

A fixação dos índios em suas respectivas aldeias corresponde a um imperativo decorrente da situação dos antigos alunos e alunas que, saindo dos colégios e asilos, depois de suficientemente preparados para uma vida civilizada, se veriam obrigados a regressar ao ambiente primitivo, se não lhes fosse dado encontrar em suas casas o meios aptos para perseverarem nos hábitos da civilização adquiridos nos institutos missionários.<sup>423</sup>

---

<sup>419</sup> VIVEIROS DE CASTRO, *op. cit.*, p. 184-185.

<sup>420</sup> SILVA, 1977.

<sup>421</sup> ALBUQUERQUE. *Op. cit.*

<sup>422</sup> CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência – pesquisas de antropologia política*, 2004, p. 149.

<sup>423</sup> LEITURAS CATÓLICAS, 1941, p. 43.

Olhada na perspectiva das relações de poder, a “regressão ao ambiente primitivo”, novo nome da “inconstância”, não era uma deformação da personalidade indígena, como os missionários afirmavam, mas um mecanismo deliberado de recusa contra o poder coercitivo. Neste sentido, é possível associar aos povos indígenas do Rio Negro o que Viveiros de Castro afirmou a respeito dos Tupinambá: “uma gente admiravelmente constante em sua inconstância”.<sup>424</sup>

Olhada na perspectiva das relações assimétricas de poder, a estratégia da fixação das populações indígenas nas aldeias, decorria da incompatibilidade entre as culturas indígenas e a ação missionária em geral. Por um lado, na ótica missionária, a sedentarização compunha um rol de estratégias do plano global de conversão religiosa e de civilização, de modo a extirpar os supostos os costumes tradicionais de populações inteiras; por outro, especificamente no campo da educação escolar, visava as futuras gerações, particularmente os alunos egressos dos internatos, buscando garantir que a vivência dos ex-alunos fossem pautadas pelos “hábitos da civilização”, os quais haviam sido transmitidos durante os anos do internato nos institutos missionários.

Mas, a “regressão ao ambiente primitivo”, novo nome da “inconstância”, não era uma deformação da personalidade indígena, como os missionários afirmavam, mas um mecanismo deliberado de recusa contra o poder coercitivo. Neste sentido, é possível associar aos povos indígenas do Rio Negro o que Viveiros de Castro afirmou a respeito dos Tupinambá: “uma gente admiravelmente constante em sua inconstância”.<sup>425</sup>

A interferência missionária sobre as culturas dos povos do Rio Negro, descrita neste tópico,reflete as relações de poder entre missionários e povos indígenas. Poder e palavra estão imbricados um no outro, pois segundo Clastres, nas sociedades de Estado, em oposição às sociedades indígenas (contra o Estado), “o homem de poder é sempre não somente o homem que fala, mas a única fonte de palavra legítima”<sup>426</sup>. Dessa forma, a palavra na sociedade estatal adquire, pela força que lhe confere o poder, uma eficiência que se chama ordem e exige a obediência, ou seja, nas sociedades estatais a imbricação entre poder e palavra justifica, inclusive, a violência legítima – conclui Clastres.

---

<sup>424</sup> VIVEIROS DE CASTRO. *Op. cit.*, p. 263.

<sup>425</sup> VIVEIROS DE CASTRO. *Op. cit.*, p. 263.

<sup>426</sup> CLASTRES, 2003, p. 169.

As ações disciplinadoras salesianas, ora analisadas, deixaram conseqüências profundas na vida dos povos indígenas do Alto Rio Negro. A estas ações acrescentamos a educação escolar enquanto estratégia religiosa de poder e de saber, colocados em prática no cotidiano institucional com o fim de transformar índios em cristãos e cidadãos. Pela especificidade da instituição escolar salesiana, entendemos que as práticas pedagógicas introduziram o universo cristão e ocidental de modo mais profundo e sistemático na formação das futuras gerações indígenas.

## CAPÍTULO IV – AS POLÍTICAS EDUCACIONAIS DA FUNAI E A EDUCAÇÃO ESCOLAR SALESIANA NO RIO NEGRO

### 1. A EDUCAÇÃO ESCOLAR PARA OS POVOS INDÍGENAS

A partir dos anos 1960, as ações governamentais voltadas para os povos indígenas são caracterizadas pela tentativa do Estado de reformular a política indigenista com base na diversidade linguística e cultural dos povos indígenas no país. Todavia, as mudanças na política indigenista não alteraram a diretriz integracionista uma vez que, na área educacional, por exemplo, o objetivo da FUNAI, criada em 1967, era “promover a educação de base apropriada do índio visando à sua progressiva *integração* na sociedade nacional”.<sup>427</sup>

Em 1973, o Estatuto do Índio tornou obrigatório o ensino das línguas nativas nas escolas em território indígena.<sup>428</sup> Segundo Silva, “a questão do bilinguismo [...] entra em contradição com os objetivos integracionistas da educação oferecida na prática pela FUNAI. Neste sentido, a educação bilíngue firmou-se como tática para garantir interesses civilizatórios do Estado brasileiro”.<sup>429</sup>

No âmbito das Igrejas e da sociedade civil, foram criadas experiências alternativas de educação escolar em território indígena em várias regiões do Brasil com a participação de ONGS, igrejas e universidades. A partir destas iniciativas, foram realizadas diversas assembleias de abrangência nacional e regional.

Um exemplo destas Assembleias foi o *Encontro Nacional sobre Educação Indígena* promovido pela Comissão Pró-Índio de São Paulo – CPI/SP, de 10 a 14 de dezembro de 1979, com o objetivo de socializar e debater as experiências de educação escolar em áreas indígenas no Brasil. Neste encontro, a diversidade de situações debatidas levou à conclusão de que a educação oficial oferecida aos índios, pautada pelo modelo político-econômico desenvolvimentista e alheio ao processo educacional próprio dos povos indígenas, destruía e dominava ideologicamente os índios, mascarando as ações governamentais com um paternalismo autoritário.

---

<sup>427</sup> Art. 1 – V da Lei n. 5.371/67, de 5 de dezembro de 1967 (itálico meu).

<sup>428</sup> Art. 48: “A alfabetização dos índios far-se-á na língua do grupo a que pertencam, e em português, salvaguardando o uso da primeira”.

<sup>429</sup> SILVA, Rosa Helena Dias da. A autonomia como valor e a articulação de possibilidades: um estudo do movimento dos professores indígenas do Amazonas, Roraima e Acre, a partir dos seus encontros anuais, 1998, p. 36.

Além disso, o Estado rejeitava os experimentos alternativos na área da educação indígena. Os participantes do Encontro reivindicaram o respeito pelas decisões dos povos indígenas referentes ao seu destino e comprometeram-se a lutar pelo reconhecimento da especificidade da educação indígena e pelo apoio à mobilização indígena pela defesa e garantia dos direitos<sup>430</sup>. Destacamos ainda os quatro encontros de Educação Indígena realizados pela Operação Anchieta/OPAN (atualmente Operação Amazônia Nativa) nos anos 1980, a partir de experiências de atividades escolares com povos indígenas do Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Pará, Roraima e, inclusive, do Paraguai e Argentina.

Dentre as temáticas discutidas destacaram-se a especificidade da escola alternativa, relações entre governo, sociedade e os povos indígenas, a questão da autonomia indígena, formação de professores, currículo, gestão escolar, metodologias de ensino, implicações do ensino bilíngue, material didático e processos educativos. Segundo Loretta e Monserrat, nestes encontros, “houve nítida evolução das propostas iniciais, ainda dentro da perspectiva ‘alternativa’ (I Encontro – 1982), para a da premente necessidade de transformar o ‘alternativo’ em ‘norma oficial’ no encaminhamento da escola indígena em geral (IV Encontro – 1988)”<sup>431</sup>.

Estas experiências foram importantes no contexto da formação do movimento indígena no Brasil, mas suas conclusões e inspirações, a partir da perspectiva da autodeterminação indígena, eram incompatíveis com o projeto educativo das Missões Salesianas e, por isso, tiveram pouca repercussão no Alto Rio Negro.

## 2. OS PRINCÍPIOS E AS ESTRATÉGIAS PEDAGÓGICAS DA EDUCAÇÃO ESCOLAR SALESIANA

Enquanto no âmbito nacional proliferavam as experiências alternativas de educação escolar em território indígena organizadas pelas entidades civis, pela ala progressista da Igreja católica e, acima de tudo, pelas lideranças indígenas, nas Missões Salesianas do Rio Negro, prevalecia o modelo etnocêntrico e civilizatório tradicional, baseado na rígida disciplina escolar, nos princípios e valores cristãos, na memorização e repetição dos conteúdos e no ensino com o uso exclusivo da língua portuguesa nos moldes das Leis 4.024/61 e 5.692/71.

---

<sup>430</sup> COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP. A questão da educação indígena, 1981.

<sup>431</sup> EMIRI, Loretta; MONSERRAT, Ruth. A conquista da escrita, 1989, p. 249.

Antes, porém, de tratar das ações educativas salesianas por meio da escola, convém situá-las no contexto da realidade educacional amazônica do período em estudo. A análise que Cunhafaz ao comparar a educação e o desenvolvimento social no Brasil no período pós 1964 é a de que a “distribuição desigual das oportunidades de escolarização para as diferentes regiões e classes sociais do país” é um dos mecanismos de discriminação social que se materializa por meio das políticas educacionais.<sup>432</sup>

Na Região Norte, as políticas federais da ditadura militar eram coordenadas pela SUDAM, instituição responsável pela gestão dos *Planos de Desenvolvimento da Amazônia*. Na área educacional, não obstante as estratégias, as diretrizes, as metas e os orçamentos previstos nesses *Planos*, as conclusões do *I Colóquio Regional de Educação*, ocorrido em 1970, apresentam um resumo da realidade escolar na Amazônia na década de 1960:

Elevado percentual da população de 7 a 14 anos não freqüenta escolas; alta taxa de analfabetismo; insuficiente capacidade de absorção da rede escolar para atender a demanda de matrículas em todos os níveis de ensino; elevado índice de evasão escolar; baixo aproveitamento escolar; inadequação dos currículos e calendário escolar; desvinculação das Universidades em relação ao ensino voltado tanto para a pesquisa e novas tecnologias como para as realidades regionais; baixa qualificação do corpo docente, especialmente nas áreas rurais onde predomina o professor leigo.<sup>433</sup>

Diante deste quadro dramático da educação escolar na Amazônia, o Estado se limitava a delegar, legitimar, assegurar e conceder subvenções financeiras para a ação da Igreja junto às populações ribeirinhas e aos povos indígenas como forma de compensar a ausência de políticas públicas, incluídas as educacionais, sob a gestão direta das esferas federativas (União, Estado e Municípios).

Anterior ao reconhecimento das escolas missionárias por parte do governo do Estado do Amazonas, as unidades escolares funcionavam nas sedes missionárias onde os internos cursavam o ensino elementar (o pré-primário e do 1º ao 5º ano) e frequentavam os cursos de iniciação profissional em carpintaria, alfaiataria, agricultura, mecânica, datilografia, música, confecção de balaios e cadeiras; às alunas internas eram oferecidos os cursos de corte e costura, tecelagem, bordado, trabalhos domésticos e agricultura.

---

<sup>432</sup> CUNHA, Luiz Antonio. Educação e desenvolvimento social no Brasil, 1980, p. 234.

<sup>433</sup> BRASIL, 1970.

**Foto 9: Alunos internos no curso de carpintaria**



Fonte: Arquivo da missão salesiana de Iauareté

A rede escolar implantada pelas Missões Salesianas no Rio Negro, desde 1916, começou a passar por transformações nos anos 1960 com o reconhecimento oficial das escolas missionárias como unidades escolares estaduais<sup>434</sup> possibilitando, assim, uma expansão quantitativa no atendimento escolar realizado pela Prelazia do Rio Negro no período 1967-1986, conforme o quadro a seguir.

---

<sup>434</sup>Foram criados os seguintes Grupos Escolares/GE nos respectivos municípios em 1968: em Barcelos, o “São Francisco de Sales”; em Santa Isabel do Rio Negro, o “Santa Isabel”; em São Gabriel, o “São Gabriel” e as unidades escolares do interior deste município, o “Sagrado Coração” (Taracuá), o “São Miguel” (Iauareté), o “Dom Massa” (Pari-Cachoeira) e o “Dom Bosco” (Cucuí). Decreto n. 1212/68, de 10/09/1968, DOE, de 11/09/1968, p. 1.

Tabela 1 – Quadro estatístico de alunos matriculados

1967	2.312
1968	2.433
1969	2.492
1970	2.377
1971	2.616
1972	3.375
1973	3.499
1974	3.956
1975	4.356
1976	4.610
1977	5.583
1978	5.904
1979	6.136
1980	6.479
1981	6.683
1982	7.785/7.409
1983	6.469
1984	6.879
1985	7.143
1986	7.663

Fonte: *Relatórios Escolares Prelazia/Diocese do Rio Negro 1967-1986.*

Até a década de 1950, a maioria dos professores eram os próprios missionários, mas aos poucos os ex-alunos foram assumindo as classes de aula, de modo que, em 1969, havia 23 professores em Iauareté dos quais 5 eram missionários e 18 indígenas, ao passo que na Prelazia a relação era de 31 religiosos para 76 civis. Com a oficialização das escolas, em 1968, o ensino passou a ser misto, pois, até então, as aulas eram ministradas em separado nos internatos masculino e feminino, assim como passaram a ser admitidos os alunos externos.

A criação dos Grupos Escolares foi comemorada no jornal paroquial de Iauareté:

Foi criado o novo Grupo Escolar São Miguel de Yauareté com programas oficiais do Estado e professores nomeados. Isso representa um grande progresso de nossa Missão e um passo a mais para a frente no nível cultural do nosso povo. Alegremo-nos e agradeçamos ao Sr. Bispo Dom Miguel [Alagna] tão pronto melhoramento da nossa situação. Temos 350 crianças, alunos e alunas na escola da Missão. Quantos cuidados e quantos interesses por parte de todos nós [...] para que sejam [as crianças] bem instruídas e educadas. Devemos fazer de tudo para que tenham o necessário para alcançar esse ideal da escola (sublinhado meu).<sup>435</sup>

No final da década de 1960, a estrutura escolar salesiana sofreu uma reorganização com a criação das “escolinhas” ou “escolas rurais”<sup>436</sup> (alfabetização e 1ª à 4ª séries) nos povoados afastados dos centros missionários, as quais consistiam em uma única sala de pau a pique, sendo raras as de alvenaria ou madeira. Consoante com a perspectiva integracionista e evangelizatória, os salesianos consideravam as “escolinhas” como “ponto de segurança” e “pequeno centro luminoso a irradiar a *civilização cristã*”.<sup>437</sup>

Os motivos que levaram a desconcentração escolar das sedes missionárias estão relacionados menos com as razões referentes à cidadania, como o direito à educação, e mais com questões de ordem administrativa, como as dificuldades financeiras para a manutenção dos internatos, conforme se constata na afirmação seguinte:

À noite tivemos uma pequena reunião. Nessa reunião foi lida uma carta de D. [Dom] Massa [bispo] na qual se diz que talvez não se possam ter tantos alunos nos internatos como até ao presente devido o Governo Federal não poder ajudar tanto as nossas missões como nos anos anteriores. Agora, disse D. Massa, há que aumentar o número das escolinhas.<sup>438</sup>

As “escolinhas” recebiam os nomes dos próprios salesianos, dos santos católicos e de militares como o Brigadeiro Eduardo Gomes e o General Rondon. Em 1960, estavam funcionando apenas 4: a de Jutica, a de Caruru, a de Arara (Rio Uaupés) e a de Melo Franco (Rio Papury)<sup>439</sup>, ao passo que década de 1980 eram em torno de 40 “escolinhas” disseminadas pelos rios Papury e Uaupés, à montante e à jusante de Iauareté. Dadas as dificuldades de recursos financeiros e humanos, não foi possível fundar uma escolinha em cada povoado, de modo que as crianças de localidades próximas frequentavam a mesma escola. A malha escolar implantada pelas Missões Salesianas fez com que o Rio Negro registrasse um reduzido índice de analfabetismo.

---

<sup>435</sup> MSI. Vida de União, s/d.

<sup>436</sup> Denominavam-se escolinhas as unidades educacionais que ficavam em outros povoados distantes dos centros missionários.

<sup>437</sup> PRELAZIA, 1979.

<sup>438</sup> MSI. Crônicas de Iauareté, de 26/12/1963.

<sup>439</sup> Anotações do Pe. João Marchesi (diretor da Missão de Iauareté), 1960.

Nas “escolinhas”, as aulas eram ministradas na língua nativa e esta era uma das maiores dificuldades para os indígenas professores, pois não havia material didático adequado para o ensino. Os professores eram os ex-alunos do ensino primário (5º ano completo), escolhidos pelos missionários e apresentados à Prefeitura Municipal de São Gabriel da Cachoeira para contratação. Tratava-se de um trabalho precarizado, ou seja, não respeitava os direitos assegurados na legislação trabalhista, pois os professores eram contratados apenas para o período de efetiva presença em sala de aula (março a outubro) e, na década de 1970, recebiam um vencimento que equivalia a 60% do salário mínimo regional<sup>440</sup>, além do que as carteiras de trabalho não eram assinadas pela Prefeitura Municipal.

A questão dos salários não era um problema circunscrito à rede municipal de ensino, mas atingia todos os professores da esfera estadual, particularmente os do interior. No ano de 1979, o valor do salário pago pelo governo do Estado do Amazonas aos professores lotados nas instituições escolares localizadas no Rio Negro e que possuísem o primeiro grau incompleto era de Cr\$ 730,00 (setecentos e setenta cruzeiros) e já há dois anos estavam sem reajuste salarial.<sup>441</sup>

Como se não fosse grave a crônica defasagem salarial dos trabalhadores da educação no Brasil, era corriqueiro, por exemplo, o atraso nos pagamentos, em alguns casos de até cinco meses, além do que, em razão da centralização do pagamento dos servidores estaduais na capital, os professores ficavam impossibilitados de receber diretamente os seus salários, obrigando-se a constituir “procuradores” residentes em Manaus ou com mais facilidade de locomoção, os quais se aproveitavam dessa situação e cobravam de cada funcionário o percentual de 5 a 10% do salário recebido. Para evitar a cobrança da “prestação de serviço” exigida pelos “procuradores” inescrupulosos, muitos professores passaram a confiar esta tarefa aos religiosos.

Além destas dificuldades, segundo Albuquerque<sup>442</sup>, os professores das “escolinhas” eram discriminados em relação aos professores das sedes missionárias e, por esse motivo, poucos participavam das reuniões de âmbito regional como a da Comissão de Professores Indígenas do Amazonas e Roraima (posteriormente, COPIAM e COPIARN). No final do ano letivo, os professores se deslocavam de seus povoados a fim de participar do encontro pedagógico realizado na sede da missão. A maioria das “escolinhas” funcionava diariamente, mas havia outras que funcionavam apenas como escola dominical.

---

<sup>440</sup> Prefeitura Municipal de São Gabriel da Cachoeira. Portaria 009/1974, de 04 de junho de 1974.

<sup>441</sup> MSI. Carta, de 31/07/1979.

<sup>442</sup> ALBUQUERQUE, 2007.

Foto 10: Escola Rural Sagrado Coração de Jesus – Ipanoré (distrito de Taracuí)



Fonte: O autor – dezembro/2007

O funcionamento das escolinhas, longe da vigilância missionária, esbarrava na desconfiança dos missionários a respeito da capacidade dos professores. Para os salesianos havia vantagens e desvantagens na atuação dos indígenas professores e catequistas nos povoados, pois para os religiosos, “apesar da incompetência dos catequistas e dos professores há a grande vantagem de poderem transmitir a mensagem [cristã] na língua Tukana”.<sup>443</sup>

O trabalho de inspeção e controle das “escolinhas” era realizado pelos missionários durante as “itinerâncias” que ocorriam duas vezes por ano em cada povoado, uma no primeiro semestre e a outra no segundo. “Itinerâncias” eram visitas às populações mais distantes para administração da catequese, sacramentos, assistência sanitária, educacional, normatização social, recenseamento populacional e alianças com os capitães para facilitar a penetração missionária junto aos povos indígenas.

---

<sup>443</sup> MSI. Paróquia São Miguel Arcanjo. Relação, 1966.

Nestas visitas, os missionários perguntavam aos moradores se estavam contentes com o trabalho realizado pelo professor. Se algum morador da aldeia não quisesse fazer a sua reclamação contra o professor nas reuniões coletivas convocadas pelo padre itinerante, havia a possibilidade de escrever em particular para os missionários na sede da Missão. Os professores eram avaliados e aqueles que estivessem dispostos a continuar lecionando, no mesmo povoado ou que pretendessem desistir da função docente, deveriam apresentar suas justificativas aos salesianos. Além do núcleo comum, a parte diversificada do currículo incluía as atividades de pesquisa, agricultura e artesanato.

Em relação aos trabalhos práticos em agricultura, a maioria das “escolinhas” possuía criações de animais, roças e um dia por semana os alunos participavam do trabalho junto com os demais membros da comunidade. O objetivo precípua da introdução da agricultura no programa escolar era de ordem moral, a saber, a formação do caráter, e consistia em combater a suposta indolência indígena e inculcar nas mentes infantis e juvenis o valor do trabalho disciplinado ou, nas palavras dos próprios missionários, “fazer a criança amar desde pequena o trabalho”<sup>444</sup> e, secundariamente, fornecer alimentos saudáveis para os alunos, pois o fornecimento de merenda escolar pelo Estado era raro e, quando chegava, parte dos produtos estava estragada.

Outro ponto do currículo das “escolinhas” era o artesanato. Uma hora por semana era dedicada ao aprendizado da artesanaria em fibras (arumã), cipós e cerâmica, sendo que os instrutores eram os próprios membros das etnias que auxiliavam o trabalho do professor. Nestas atividades, seguia-se a divisão sexual do trabalho, de modo que os meninos aprendiam como abrir cipó, fazer vassouras, aturás<sup>445</sup>, tipitis<sup>446</sup>, cumatás<sup>447</sup>, urutus<sup>448</sup>, etc e às meninas era ensinado como abrir a palha de tucum, fiar a fibra, lavar e tecer bolsas, varandas, tapetes etc.

O objetivo do ensino do artesanato, segundo a ótica missionária, era incentivar a criança a valorizar a própria cultura (“aprender as artes da região a partir do mais fácil até o mais difícil”), ensinar coisas úteis para a vida (“ganha pão para o futuro”) e, fazer com que o aluno adquirisse com o suor do próprio rosto seu material escolar, além de contribuir com a escola para prover suas necessidades em termos de material didático e recreativo.<sup>449</sup>

---

<sup>444</sup>MSI. Paróquia São Miguel Arcanjo. Relatório, 1985.

<sup>445</sup> Cesto cargueiro para levar nas costas cuja alça enlaça a testa.

<sup>446</sup> Prensa de fibra trançada usada para extrair o sumo da mandioca ralada durante o processo de preparo da farinha.

<sup>447</sup> Peneira arredondada de fibra com as bordas reforçadas por varetas.

<sup>448</sup> Cesto paneiriforme.

<sup>449</sup> MSI. Paróquia São Miguel Arcanjo. Relatório, 1987.

Em relação à pesquisa, os professores eram orientados para desenvolver atividades que proporcionasse conhecimentos sobre a geografia, a história, a organização social e as origens da etnia e do povoado, de modo que o aluno pudesse confrontá-las com a situação do tempo presente. Na perspectiva missionária, a inclusão das atividades de artesanato, agricultura e pesquisa tinham como objetivo levar o aluno a conhecer “o valor de sua própria cultura [de modo que] não se sintam complexados diante de outras culturas e vivam de cabeça erguida; [oferecer] uma formação integral e não duplicada [sic] não sendo nem uma coisa nem outra, isto é, nem se considere um povo indígena e nem consegue ser uma outra raça branca”.<sup>450</sup>

Enfim, sob a aparência do conhecimento, valorização e afirmação cultural, subsistia o antigo ideário da formação indígena para o trabalho (artesanato e agricultura), acrescido de conhecimentos relativos à própria cultura, aos quais se atribuía a capacidade de dar altivez no contato com a “raça branca” e de “amar e valorizar as coisas vindas de fora, de outras realidades”, objetivos que não conseguiam romper com o “modelo assimilacionista de submersão” das culturas indígenas na sociedade dominante.<sup>451</sup>

Dentre os aspectos positivos do trabalho desenvolvido nas “escolinhas”, os relatórios missionários destacam a pontualidade dos professores, o bom relacionamento entre professores das escolas e as comunidades e, acima de tudo, o esforço na alfabetização das crianças na própria língua da etnia. Ainda segundo os relatórios preparados pelos missionários, as dificuldades enfrentadas pelas “escolinhas”, em relação aos professores, consistiam na falta de preparação didática, no pouco interesse na preparação das aulas e na dificuldade de alfabetização na própria língua nativa.<sup>452</sup>

Seguramente dentre as causas das dificuldades apontadas estavam o ordenado defasado dos professores (como vimos, 60% do salário mínimo regional), o uso de livros e cartilhas inadequados para a realidade cultural indígena, a dificuldade dos meios de comunicação e a ausência de uma pessoa que desse suporte contínuo ao trabalho dos professores, pois esta tarefa era realizada por uma equipe volante que visitava as escolas, no máximo, duas vezes por ano, sendo que os exames finais dos alunos eram realizados por padres e freiras durante a visita do final do ano.

---

<sup>450</sup> MSI. Relatório Paroquial, 1985.

<sup>451</sup> MAHER, Terezinha Machado. Formação de professores indígenas: uma discussão introdutória. In: GRUPIONI, Luis Donizete Benzi (org). Formação de professores indígenas, repensando trajetórias, 2006.

<sup>452</sup> MSI. Escola São Miguel Arcanjo. Relatório de atividades, 1978.

Em virtude destas limitações, a preocupação primordial dos missionários recaía sobre a vivência cristã dos alunos, a ponto de uma Assembleia Geral da Prelazia recomendar que “os alunos das escolinhas que não puderem concluir o 1º grau proporcione-se um estágio na Missão para uma formação religiosa mais sólida”.<sup>453</sup>

Os missionários se orgulhavam que tanto os professores das escolas das sedes missionárias quanto os docentes das “escolinhas” fossem indígenas e acreditavam que, aos poucos, o ensino escolar estaria “mais voltado à realidade local e aberto a outras realidades”, enfim, que a educação adquiriria cada vez mais uma “característica indígena”.<sup>454</sup> Os religiosos sonhavam com estes possíveis progressos na educação escolar do Rio Negro e que, futuramente, a escola estaria desconcentrada do centro missionário e, ao invés de oferecer apenas o ensino de 1ª à 4ª series, as “escolinhas” dos povoados seriam equipadas com o primeiro grau completo, contanto que este “progresso” estivesse sob o controle missionário, ou seja, à época não se cogitava entregar a direção das escolas para os próprios indígenas.

Essas iniciativas salesianas de valorização da cultura procuravam responder às orientações emanadas pela Igreja no Brasil, particularmente às novas diretrizes da diocese do Rio Negro, a partir da segunda metade dos anos 1980, bem como dar respostas às críticas que vinha sofrendo por parte de lideranças indígenas (o Tribunal Russel), particularmente dos indígenas professores, de leigos e religiosos ligados ao CIMI e de setores da sociedade civil ligados à defesa dos direitos indígenas.

Na década de 1970, após a oficialização das escolas, foi assinado um Convênio entre a Secretaria Estadual de Educação/SEDUC e a Prelazia do Rio Negro. Este Convênio, “por tempo indeterminado”, visava à instalação e o funcionamento de escolas estaduais nos municípios de Santa Isabel, Barcelos e São Gabriel da Cachoeira. Na sede do município de São Gabriel da Cachoeira, funcionaria o Ginásio Estadual “D. Pedro Massa” que ministraria o 1º ciclo normal (1º ao 8º ano), ao passo que nos demais estabelecimentos seriam ministrados apenas o ensino primário (1º ao 4º), para ambos os sexos.

Ao alugar os imóveis e os equipamentos escolares de sua propriedade, a Prelazia conseguiu assegurar junto ao Estado inúmeras vantagens para a educação confessional por ela ministrada tais como indicar os diretores (no caso, os próprios missionários), os professores, os

---

<sup>453</sup>XIII Assembleia Geral da Prelazia do Rio Negro, 1981, p. 5.

<sup>454</sup>Síntese de avaliações feitas durante itinerância, de 16/02/1989.

funcionários administrativos e determinar a orientação pedagógica das escolas (Cláusula Terceira: “... a orientação pedagógica dos estabelecimentos de ensino [...] ficarão a cargo do Bispo-Prelado, seguindo-se as exigências dos Departamentos do Ensino Médio e Ensino Primário, da Secretaria de Estado da Educação e Cultura”), ao passo que ao Estado competiria apenas nomear e contratar o pessoal docente e administrativo, arcar com as despesas para o funcionamento das escolas (material de limpeza, gás, luz e telefone), além de preservar o mobiliário e promover “benfeitorias” nas instalações prediais, as quais reverteriam à Prelazia, em caso de rescisão do convênio.<sup>455</sup>

Ao longo do período que compreende esta pesquisa, foram firmados inúmeros convênios entre o Governo do Estado do Amazonas e a Prelazia/Diocese de São Gabriel da Cachoeira, estendendo-se até os dias atuais<sup>456</sup>, cujos objetos são os repasses de subsídios governamentais para a igreja católica, tanto para a realização de reformas físicas em prédios escolares e a locação de imóveis quanto para a aquisição de equipamentos e para as despesas ordinárias. Nas entrelinhas das cláusulas contratuais dos convênios, é possível perceber uma disputa de poder entre a Prelazia/Diocese e a Secretaria Estadual de Educação pela competência em relação às decisões referentes às questões pedagógicas e educacionais.

No primeiro convênio de 1970, como mencionado anteriormente, a Prelazia reservou para si a nomeação dos recursos humanos e a determinação da proposta pedagógica de cunho religioso. Até 2004, o bispo do Rio Negro conseguiu manter sob o seu domínio a prerrogativa de escolher os diretores das escolas, em acordo com os diretores(as) das Missões Salesianas, a serem nomeados pelo governo, mas, a partir da segunda metade dos anos 1980, o Estado retirou da Diocese o mando na definição das questões pedagógicas, como se observa na cláusula décima

---

<sup>455</sup> Convênio entre a Secretaria Estadual de Educação/SEDUC e a Prelazia do Alto Rio Negro, de 20/02/1970, DOE, 17/06/1970, p. 2-3.

<sup>456</sup> (1) Convênio 111/86, de 25/07/1986, no valor de CZ\$ 170.365,00 (cento e setenta mil, trezentos e sessenta e cinco cruzados), DOE, de 28/07/1986, p. 6; (2) Convênio 120/86, de 20/08/1986, no valor de CZ\$ 72.000,00 (setenta e dois mil cruzados), DOE, de 29/08/1986, p. 17; (3) Convênio 79/88, de 23/09/1988, no valor de CZ\$ 1.027.251,00 (Um milhão, vinte e sete mil, duzentos e cinquenta cruzados), DOE, de 23/09/1988, p. 13; (4) Convênio 89/89, de 13/10/1989, no valor de NCZ\$ 11.100,00 (onze mil e cem cruzados novos), DOE, de 20/10/1989, p. 28; (5) Convênio 104/89, de 29/12/1989, no valor de NCZ\$ 5.000,00 (cinco mil cruzados novos), DOE, 08/01/1990, p. 13; (6) Convênio 31/91, de 23/07/1991, no valor global de CR\$ 5.040.000,00 (cinco milhões e quarenta mil cruzeiros), DOE, 5/8/1991, p. 2; (7) Convênio 010/98, de 26/02/1998, no valor global de R\$ 309.580,68 (trezentos e nove mil, quinhentos e oitenta reais, sessenta e oito centavos), DOE, 02/03/1998, p. 2 (Caderno Publicações Diversas) – este Convênio foi prorrogado quatro vezes até o ano de 2003 (cf. DOE, 21/03/2003, p. 3). As informações sobre os convênios foram retiradas dos textos integrais. Todavia, aqui, fornecemos também ao leitor a fonte da publicação dos extratos constantes no Diário Oficial do Estado do Amazonas.

terceira do convênio 120/86: “a organização, a estrutura e o funcionamento das escolas serão de competência exclusiva do PRIMEIRO CONVENIENTE [o Estado, maiúscula no original]”. A partir desta data, os convênios restringiram-se às cláusulas de locação de imóveis e não incluíram mais as questões pedagógicas como acontecia nos convênios anteriores.

Quanto à gestão escolar, a retirada dos missionários da direção das escolas do Alto Rio Negro não se efetuou pela iniciativa dos religiosos e nem pela via do Estado, mas pela mobilização das populações indígenas que, através das suas Organizações, reivindicaram que os missionários se afastassem da direção das escolas localizadas em terras indígenas, as quais passariam para a responsabilidade dos povos indígenas.

Convém lembrar que até então, desde a fundação das escolas salesianas, a partir de 1916, a direção ficou sob o encargo dos padres salesianos e, a partir da oficialização das escolas pelo governo do Estado do Amazonas, em 1968, foi sendo transferida, aos poucos, para o controle das Filhas de Maria Auxiliadora (irmãs salesianas) até o ano de 2004. Esse movimento de reivindicação pela autonomia da gestão escolar, inicialmente liderado pelo Conselho de Professores Indígenas do Alto Rio Negro (COPIARN), culminou na publicação de uma Carta Aberta, em 2005, assinada por lideranças indígenas do Conselho Diretor da FOIRN exigindo autonomia para as escolas do Alto Rio Negro, o que implicava o afastamento das Filhas de Maria Auxiliadora da direção das escolas.<sup>457</sup>

Este documento resultou da decisão de mais de 70 professores e lideranças indígenas reunidos na Oficina de Capacitação em Elaboração de Projeto Político Pedagógico (PPP) para Escolas de Ensino Médio Indígena Diferenciado, realizada no Distrito de Taracuaá, rio Uaupés, entre os dias 29 de novembro e 09 de dezembro de 2005, sob a coordenação da FOIRN, em parceria com a Coordenação Geral de Apoio às Escolas Indígenas do Ministério da Educação (CGAEI/MEC).

Dentre as constatações e conclusões desse evento, a Carta Aberta destaca que o Governo do Estado do Amazonas, através da Secretaria de Educação, continuava dando prioridade à intermediação dos missionários, ao invés das populações indígenas, em relação aos assuntos da educação escolar em terras indígenas, impedindo “uma relação direta e autônoma com a

---

<sup>457</sup> Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro/FOIRN. Carta aberta dos professores e lideranças indígenas do Alto Rio Negro. São Gabriel da Cachoeira, 09 de dezembro de 2005. Uma análise mais circunstanciada e os detalhes da reivindicação das populações indígenas do Alto Rio Negro pela direção das escolas podem ser encontrados em Albuquerque (2007, p. 204-211) e Dutra (2009, p. 127-131).

comunidade indígena, limitando, assim, novas formas de relacionamento capaz de resolver problemas novos, antigos e simples”, enfim, dificultando a luta indígena por autonomia. Outro aspecto destacado refere-se ao fato de que as mudanças introduzidas pelos professores indígenas na organização escolar e nas práticas pedagógicas não estavam sendo respeitadas, reconhecidas e garantidas, seja pelo Estado quanto pela Igreja.

Em razão dessa situação, a conclusão geral deste encontro foi a de que o controle exercido pelos missionários sobre as escolas localizadas em terras indígenas impedia qualquer possibilidade de “inovação curricular e pedagógica” e que “sem essa autonomia na gestão das nossas escolas, não [era] possível avançar rumo a uma educação escolar indígena verdadeiramente diferenciada que tanto almejamos e expressamente garantida pelo Sistema Jurídico Educacional”.

Para superar esses entraves, as lideranças indígenas decidiram reivindicar, em caráter irrevogável, a autonomia das escolas do Alto Rio Negro em relação aos missionários, bem como acelerar o processo de discussão e elaboração de uma proposta de plano de educação escolar indígena. Essas responsabilidades poderiam ser coordenadas pelos indígenas professores com escolaridade de nível superior em relação às funções gerenciais, administrativas e pedagógicas e não mais pelos missionários.

Essas concessões do Estado no âmbito da aliança com a Igreja, em relação à oferta de serviços públicos, especialmente os relativos à educação e à saúde, não era uma situação exclusiva do Rio Negro, mas podem ser verificadas em outras regiões do interior amazonense nas quais as Prelazias/Dioceses e as Ordens Religiosas, por serem dotadas de estruturas físicas e de pessoal, ocupavam o espaço deixado pela ausência ou pela presença indireta do Estado no atendimento das demandas das populações interioranas atuando de forma paternalista, ou seja, excluindo a participação ativas das populações locais.

Ainda na década de 1970, a estruturação dos estabelecimentos de ensino do Estado do Amazonas, passou a ser organizado sob a forma de Unidades Educacionais, “de forma que a cada antiga unidade de ensino médio [correspondesse] um grupo de escolas públicas de ensino primário”.<sup>458</sup> Dessa forma, os Grupos Escolares e as Escolas Públicas deixavam de funcionar como “estabelecimentos autônomos”, passando à condição de subunidades. Mesmo que à

---

<sup>458</sup> Decreto 2.064/71, de 09/03/1971, DOE, 11/03/1971, p. 1 (sublinhado meu).

época da promulgação do decreto, o ano de 1971, o ensino de 2º grau não fosse ministrado em todo o Rio Negro, as escolas foram reunidas sob o nome de “Unidade Educacional Dom Pedro Massa” e “Unidade Educacional de Cucuí” (fronteira Brasil-Venezuela), ambas com sede em São Gabriel da Cachoeira.

Com exceção da Missão do rio Içana<sup>459</sup> e da área Yanomami, a Secretaria de Estado de Educação e Cultura aprovou a inclusão gradativa da 5ª à 8ª série (a partir de 1974) no Grupo Escolar “São Francisco de Sales” (Barcelos)<sup>460</sup>, no Grupo Escolar “Santa Isabel” (Santa Isabel do Rio Negro)<sup>461</sup> e nos grupos escolares do interior de São Gabriel da Cachoeira (Iauareté, Pari-Cachoeira<sup>462</sup> e Taracuí<sup>463</sup>), assim como a implantação do Pré-Escolar<sup>464</sup> (de 1977 em diante) em toda a Unidade Educacional Dom Pedro Massa, ou seja, nas escolas dos três municípios acima citados.

No processo de oficialização das escolas salesianas, seguido da implantação do pré-escolar e do primeiro grau completo, ocorrido nas décadas de 1960-70, se tornam claros dois aspectos que consideramos importantes. O primeiro refere-se à maior intervenção e controle estatal em assuntos educacionais no Rio Negro, atuação que, até então, praticamente se restringia à concessão de subvenções legitimando incondicionalmente exclusiva ação missionária em matéria escolar. Além das mudanças introduzidas na grade curricular, destacamos a exigência do Estado a respeito do ensino misto e a abertura da escola para aceitação de alunos externos – concepção que contrastava com o modelo de escola em regime de internato e com a moral salesiana que mantinha os alunos rigorosamente separados em internatos masculinos e femininos.

---

<sup>459</sup> O ensino de 5ª à 8ª série seria implantado em 1991, com base na Resolução 035/91 do Conselho Estadual de Educação.

<sup>460</sup> Resolução 23/74, de 26/04/1974, DOE, de 24/04/1975, p. 2.

<sup>461</sup> Resolução 22/74, de 26/04/1974, DOE, de 24/04/1975, p. 2.

<sup>462</sup> Resoluções 20 e 21/74, de 26/04/1974, DOE, de 24/04/1975, p. 2.

<sup>463</sup> Resolução 43/77, de 01/11/1977, DOE, de 22/11/1977, p. 6.

<sup>464</sup> Resolução 26/77, de 10/05/1977, DOE, de 02/06/1977, p. 10.

**Foto 11: Alunos, alunas dos internatos de Barcelos e missionários**



Fonte: Arquivo pessoal de Jandira Sousa (ex-aluna)

O segundo aspecto se refere ao fato de que, devido aos recursos de estruturas físicas, equipamentos e recursos humanos, a Igreja, naqueles anos, estava mais aquinhoadada de poder para impor as condições da prestação de seus serviços junto ao Estado. A concessão das prerrogativas exigidas pela Igreja, neste caso, em relação à escola, evidencia a sobreposição do ensino confessional sobre o laico, situação na qual, reivindicando para si a exclusividade da gestão escolar e a elaboração do projeto pedagógico, as Missões Salesianas, buscavam atingir seus objetivos, os quais implicavam no afastamento dos indígenas professores das funções diretivas, reservando-lhes apenas os papéis de coadjuvantes.

O ensino profissionalizante de 2º grau foi implantado no colégio São Gabriel, em 1976, com habilitação para o magistério (1ª à 4ª série do 1º grau)<sup>465</sup>, sendo a primeira turma concluinte

---

<sup>465</sup> RESOLUÇÃO 24/76, do Conselho Estadual de Educação, de 23/03/1976, DOE, 23/04/1976, p. 2.

constituída de nove alunos<sup>466</sup>, em 1978, de um total de 86 matriculados. O corpo docente era composto por missionários e militares. Antes, porém, da implantação do 2º grau em São Gabriel da Cachoeira, diversos professores do ensino primário participaram de um curso intensivo de férias (1974-1975), denominado AJURI, oferecido pela Secretaria Estadual de Educação, em Manaus, ao final do qual receberam uma certificação que os habilitava para o ensino de 1ª à 4ª série.

Com exceção de uma turma formada em Técnico em Contabilidade (em 1982), com duração de três anos, por mais de duas décadas, desde a segunda metade dos anos 1970, a prioridade dos salesianos, em nível de 2º grau, foi a formação de professores para as séries primárias, meta explicitamente reconhecida pelos documentos escolares da “Unidade Educacional Dom Pedro Massa”, segundo o qual “enquanto perdurar a carência de professores habilitados, a prioridade será para o Magistério, podendo, oportunamente, serem abertos outros cursos, após aprovação do C.E.E. [Conselho Estadual de Educação]”.<sup>467</sup>

A partir da segunda metade dos anos 1990, o curso profissionalizante de habilitação para o magistério, em razão de não atender mais a demanda local referente à formação de profissionais, passou a coexistir com a implantação gradativa do ensino de 2º grau acadêmico (ensino médio) até a desativação, aos poucos, do curso de 2º grau voltado para a formação de professores.<sup>468</sup>

As críticas e as denúncias contra a atuação salesiana começaram a se avolumar e a ganhar maior repercussão pública na década de 1970, inclusive, no âmbito do próprio governo. A oferta da educação escolar no Rio Negro seguia as orientações das missões salesianas, indiferente à legislação indigenista e às reivindicações das populações indígenas e de outros segmentos da sociedade civil. Inicialmente destacaremos as avaliações sobre a ação missionária realizadas pela FUNAI, SUDAM e UFPA-MEC.

---

<sup>466</sup> Primeira turma de diplomados de 2º grau com habilitação em magistério (1ª à 4ª série) do colégio São Gabriel: (1) Benedito Fernandes Machado, (2) Delcy Coimbra Cavalcante, (3) Francisco de Sá Cavalcante, (4) Francisca de Souza Barros, (5) Francisco das Chagas Mascarenhas, (6) José Dias de Oliveira, (7) Pedro Damião Castro Fernandes, (8) Rutinalda Rangel de Lira e (9) William M. Magalhães. LIVRO DE REGISTRO DE DIPLOMAS DOS FORMANDOS DE 2º GRAU.

<sup>467</sup> REGIMENTO ESCOLAR (art 75).

<sup>468</sup> PARECER 006/96, Câmara de Ensino Médio e Educação de Jovens e Adultos; Resolução 088/96, ambos do Conselho Estadual de Educação, de 04/11/1996.

As primeiras manifestações de desaprovação do trabalho missionário junto aos povos indígenas partiram dos representantes da FUNAI durante um simpósio sobre indigenismo realizado em Cuiabá, nos dias 26 a 30 de março de 1973, sob a coordenação do Museu Rondon, da Universidade Federal do Mato Grosso. Apoenas Meirelles criticou as “consequências desastrosas” da catequese cristã, por considerar que o método missionário desrespeitava as instituições tribais e a organização da aldeia. Para o sertanista,

a ignorância de certos missionários sequiosos de realizar catequese tem tido consequências desastrosas: desconhecem as instituições tribais e a organização da aldeia, assim como seu funcionamento. Qualquer trabalho no setor educativo deve ser despretenhoso, tem de estar apoiado numa ideologia de respeito aos povos tribais.<sup>469</sup>

Em nosso parecer, acreditamos não se tratar de “ignorância”, propriamente dita, se considerarmos a data na qual estas críticas foram feitas, pois na década de 1970 as Missões Salesianas haviam sido instaladas no Rio Negro há pelo menos meio século, período ao longo do qual os missionários estabeleceram alianças duradouras com os líderes dos vários grupos étnicos, adquirindo, assim, um vasto conhecimento empírico e uma respeitável experiência no trato com os povos indígenas da região, além do que alguns missionários se preocuparam em pesquisar e reunir em publicações um considerável repertório de informações a respeito da organização sociocultural das sociedades nativas do Rio Negro.

Mais do que um “desconhecimento”, como supunha Meireles, tratava-se, sim, de um lado, da incompatibilidade entre as tradições indígenas e o catolicismo e, de outro, do convencimento da superioridade da cultura e da religião dos missionários, concepção que, na ótica missionária, justificava o banimento dos arranjos sociais e das manifestações culturais e religiosas indígenas, os quais deveriam ser abandonados e substituídos pelos modos de vida oriundos da sociedade européia e do cristianismo.

A “ideologia do respeito” aos povos indígenas, a que se referia Meireles, foi também defendida por outro representante da FUNAI neste mesmo evento, o professor Nei Land, que atacou o “nefasto trabalho de catequese” das missões religiosas no Brasil ao afirmar que

Existem muitas missões religiosas trabalhando junto aos nossos índios e eu pessoalmente sou contra todas elas, pelo nefasto trabalho de catequese que desenvolvem, tentando salvar as *almas* e esquecendo-se essencialmente dos *corpos*. Pela prática de 12 anos no trato com as culturas indígenas, posso afirmar que a introdução violenta de novos traços

---

<sup>469</sup> JORNAL DO BRASIL, 27/3/1973, p. 7.

de comportamento e de novas fórmulas religiosas e sociais não raro levam os grupos indígenas à dúvida.<sup>470</sup>

Se, segundo a citação, as missões religiosas tentavam apenas salvar as “almas” (espiritual), a Funai cuidava dos “corpos” das populações indígenas, ou seja, supria as necessidades materiais? Possivelmente a resposta é negativa, pois a partir da desativação dos Postos Indígenas de Fronteira Tiquié (rio Tiquié), Mello Franco (rio Papuri), Iauareté e Querari (rio Uaupés), na década de 1950, a presença do órgão indigenista na Região do Rio Negro ficou reduzida a uma Ajudância do SPI com poucos funcionários na sede de São Gabriel da Cachoeira até a reabertura efêmera do Posto Indígena de Iauareté, em 1975, agora sob a direção da FUNAI, no âmbito do *Plano Alto Rio Negro*, embora este, segundo Andrello<sup>471</sup>, “não tenha saído efetivamente do papel”.

Em razão das deficiências na atuação do órgão indigenista, cujo móvel era a disputa de poder entre o Estado e a Igreja pelo controle social das populações indígenas, a presidência da CNBB tomou a defesa da atuação dos missionários católicos e respondeu através da imprensa que a FUNAI “não poderia levemente ignorar o inegável saldo positivo do secular, pioneiro e paciente trabalho de numerosas missões religiosas em favor das almas e dos corpos dos nossos índios”, uma vez que as dificuldades do governo brasileiro “no atendimento aos corpos dos indígenas são, sabidamente, iguais ou maiores do que as encontradas pelos missionários no cuidado integral pelos nossos irmãos índios”.<sup>472</sup>

Uma segunda avaliação da atuação das Missões Salesianas provém do relatório de autoria de Peter Silverwood-Cope<sup>473</sup>, antropólogo a serviço da FUNAI, no qual ele afirma que se revelou positiva a política missionária de descentralização da educação no Rio Negro, ou seja, a criação de “escolinhas” nos povoados afastados dos centros missionários e a atuação dos alunos egressos dos internatos como professores, a partir dos anos 1960. Enumera, todavia, os problemas ligados à gestão escolar sob o domínio dos salesianos, tais como falta de material escolar e de professores em alguns povoados, atraso no pagamento do salário dos professores, a compra de material didático com o salário dos professores e a venda de material escolar distribuído pelo governo.

---

<sup>470</sup> JORNAL DO BRASIL, 31/3/1973, p. 4 (itálico meu).

<sup>471</sup> ANDRELLO, 2006, p. 137.

<sup>472</sup> JORNAL DO BRASIL, 3/4/1973, p. 28.

<sup>473</sup> SILVERWOOD-COPE, Peter. Relatório sobre a situação dos indígenas do Uaupés, Alto Rio Negro, 1975.

Por esses motivos, o Relatório reserva toda sorte de críticas para o trabalho missionário, mas ressentido-se da ausência de uma avaliação profunda sobre o trabalho desenvolvido pelo órgão indigenista no Rio Negro, do qual Silverwood-Cope fazia parte, limitando-se a afirmar que “os dois primeiros meses [de 1974] da FUNAI foram contraproducentes”<sup>474</sup>. Dentre as propostas apresentadas pelo Relatório para fundamentar as políticas do órgão indigenista para os povos indígenas do Alto Rio Negro, não estava incluída a educação.

O terceiro Relatório é oriundo da SUDAM e foi elaborado por uma equipe que percorreu, em 1976, o Rio Negro com o objetivo de avaliar a atuação das Missões Salesianas. Para o governo, a necessidade dessa fiscalização se justificava em virtude dos convênios assinados, a partir da Lei 5.387, de 21 de fevereiro de 1968<sup>475</sup>, entre a Prelazia e o Governo Federal. As conclusões dessa avaliação constam no *Relatório Avaliação da Prelazia do Rio Negro* cuja utilidade prática, segundo os autores, seria a de propor mudanças nas ações desenvolvidas junto aos índios do Alto Rio Negro.

O Relatório afirma a existência de disparidade de estruturas físicas, econômicas e de poder entre a Prelazia, a FUNAI e outros agentes atuantes na região (Missões Protestantes, Secretarias Estaduais). Para corrigir essa distorção, propõe uma “ação entrosada” que seja dirigida por uma “*coordenação ascendente* capaz de promover esse entrosamento entre órgãos de forças desiguais de modo a ser admitida a possibilidade de uma orientação sobre a ação missionária...”<sup>476</sup>.

Dentre os erros da ação missionária a serem corrigidos, estava a “excessiva ênfase no ensino religioso”, despreocupação em preservar/valorizar as culturas indígenas e a heterogeneidade na orientação pedagógica e na promoção social entre uma missão e outra. Afirma ainda que a verba governamental concedida à Prelazia era empregada prioritariamente em melhoramento das instalações colegiais e alimentação dos alunos internos, sendo esta, no parecer da Comissão, “insuficiente”. Em relação a estes dois últimos pontos, recomendou maior alocação

---

<sup>474</sup> SILVERWOOD-COPE, Peter. Relatório sobre a situação dos indígenas do Uaupés, Alto Rio Negro, 1975, p. 64.

<sup>475</sup> Altera o artigo 1º da Lei nº 3.378/58, de 2 de abril de 1958, que eleva para Cr\$ 35.000.000,00 (trinta e cinco milhões de cruzeiros) a ajuda financeira concedida às Missões Salesianas do Amazonas - Prelazia do Rio Negro, e dá outras providências. Diário Oficial da União - Seção 1 - 22/02/1968, Página 1641.

<sup>476</sup> BRASIL, 1976, p. 116 (itálico meu).

de recursos por parte do governo contanto que fossem distribuídos de forma equitativa entre os órgãos atuantes no Rio Negro.

Propõe (1) a realização de pesquisas sobre a realidade econômico-social dos povos indígenas do Alto Rio Negro a fim de fundamentar os currículos, programas educacionais e a elaboração de material didático compatível com a realidade indígena; (2) a alfabetização dos alunos na língua nativa deveria anteceder o ensino da língua portuguesa; (3) o oferecimento de possibilidade aos indígenas professores de prosseguir os estudos e (4) a formação de técnicos agrícolas para a Região. Por fim, o Relatório afirma que a ação missionária, em geral, e a salesiana em particular, segue um viés tradicional que consiste em “transformar o índio num cristão civilizado” e que o empenho para a ação missionária trilhar novos rumos implicaria uma “séria revisão nos seus métodos de trabalho”.

O quarto relatório é oriundo da SUDAM-UFPA-MEC, com base em uma excursão realizada ao Rio Negro, com a missão “ver, conhecer e sentir” o trabalho das Missões Salesianas junto aos povos indígenas e coletar dados que pudessem ser utilizados para a elaboração de um “Projeto Integrado”, cujo objetivo era

estruturar, organizar e dar assistência educacional, social e médico-hospitalar de modo a oferecer condições para que os habitantes das tribos tirió [sic] e mundurucus [sic] se tornem agentes ativos e participantes do desenvolvimento do país, como verdadeiros cidadãos brasileiros sem, entretanto, deixar de lado a conservação e o aproveitamento de sua própria cultura.<sup>477</sup>

O Relatório ressaltou o “alto grau de eficiência em termos de disciplina e higiene” das escolas e a parceria entre as Missões Salesianas e a Força Aérea Brasileira (FAB). Assinalou a educação voltada para o civismo, dissociação entre a educação salesiana e a realidade indígena uma vez que os currículos e os programas de ensino estão voltados para a formação de professores e são iguais aos de qualquer escola do território nacional, desconsiderando as especificidades básicas das populações indígenas. Na área educacional, recomendou a elaboração de “currículos e programas específicos e o aproveitamento de sua própria cultura, o desenvolvimento de um processo educacional que lhes permita usufruir racionalmente dos recursos naturais de que dispõe, crescendo sempre como pessoas e membros ativos da comunidade em que vivem”.<sup>478</sup>

---

<sup>477</sup>UFPA, 1980, p. 1, (grifo meu).

<sup>478</sup>\_\_\_\_\_, 1980, p. 5.

Dentre os pressupostos para a elaboração do citado “Projeto Integrado”, o Relatório enfatizou o conhecimento da realidade da população indígena e o atendimento às necessidades básicas de modo a oferecer melhores condições de vida. Apesar da pertinência destas observações, não deixa de ser paradoxal que a mesma equipe que recomenda o conhecimento da realidade indígena, a partir do qual devem ser referenciados os projetos de assistência social, ignore, como se constata na citação anterior, que tanto os Tiriyo quanto os Mundurucu não habitam a região do Rio Negro.

Dos Relatórios citados reteremos para análise alguns pontos que consideramos relevantes e, ao mesmo, cotejaremos com o que foi constatado em nossa pesquisa de campo referente às características da educação escolar salesiana e à inadequação dos currículos, dos conteúdos, do método e do calendário escolar. Os problemas educacionais detectados na Prelazia do Rio Negro, anteriormente referido, era uma amostragem da realidade educacional da Região Norte, resguardadas as especificidades locais, conforme constatava o II Plano de Desenvolvimento da Amazônia onde se afirma que

os principais problemas situam-se na área de atendimento escolar, onde grande parte da população escolarizável, em todos os níveis, ainda se encontra fora das escolas, tornando ainda expressiva a taxa de analfabetismo e na produtividade do ensino, onde a qualificação insuficiente do corpo docente, a carência de especialistas, a inadequação de currículos – basicamente na zona rural – a evasão e repetência se apresentam como obstáculos fundamentais.<sup>479</sup>

Embora nem todas as constatações desse diagnóstico possam ser aplicadas integralmente à realidade do Rio Negro, como “a expressiva taxa de analfabetismo”, questões referentes à insuficiência na formação de professores e à inadequação dos currículos faziam parte da organização escolar salesiana. Antes de prosseguir a análise no nível local, destacamos a completa exclusão das populações indígenas das políticas governamentais da ditadura militar, a qual pode ser constatada na legislação que fixa as diretrizes e bases para o ensino de 1º e 2º graus – Lei 5.692/71.

Em segundo lugar, no âmbito estadual, a partir do levantamento de dados sobre a implantação da escola no Rio Negro no século XX, chamou a atenção o fato de que os membros do Conselho Estadual de Educação do Estado do Amazonas, cuja população do interior é majoritariamente indígena ou desta descendente, ignoraram por completo e discriminaram as populações indígenas ao incorporar em suas deliberações, no período 1973-1990, raríssimas

---

<sup>479</sup>BRASIL, 1976, p. 22.

referências a Lei 6.001/73 e nenhuma exigência de adequação das instituições escolares localizadas em terras indígenas à realidade sociocultural, pelo menos, naquilo que preceituava o Estatuto do Índio em relação à educação (artigos 48 a 52). Suponho que tal constatação não esteja circunscrita apenas as escolas do Rio Negro, mas possa ser extensiva à realidade educacional do Amazonas.

No nível local, tanto o *Regimento Escolar da Unidade Educacional Dom Pedro Massa*<sup>480</sup>, de 1976, quanto o *Plano Curricular de 1º Grau da Unidade Educacional de Iauareté*, de 1983, também não fazem qualquer menção às “necessárias adaptações” exigidas pelo artigo 48 do Estatuto do Índio para o sistema de ensino voltado às populações indígenas.

Os **objetivos gerais** das escolas salesianas eram os mesmos da educação nacional, tanto os previstos na Lei 4.024/61<sup>481</sup> quanto na 5.692/71<sup>482</sup>, aos quais se acrescentavam os objetivos de ordem religiosa, a partir da concepção pedagógica de Dom Bosco que se baseava no trinômio razão, religião e amabilidade.

Em relação às características da educação escolar salesiana, podemos afirmar que a orientação educacional era excessivamente **religiosa**, a começar pela obrigatoriedade da presença dos alunos nas aulas de religião, mesmo se a legislação preceituasse que a frequência do aluno era facultativa. A disciplina “Educação Religiosa” estava inserida no currículo de todas as séries com conteúdos minimamente detalhados e era ministrada pelos próprios missionários, os quais também dirigiam o Serviço de Orientação Religiosa Escolar.

Além das atividades em sala de aula, o horário diário do internato era permeado de atividades religiosas e o calendário escolar contemplava a comemoração das festas litúrgicas distribuídas ao longo do ano bem como os retiros espirituais, os certames de catequese, as semanas vocacionais e a esmerada preparação dos alunos para a recepção dos sacramentos (especialmente a Eucaristia e a Crisma); a própria disciplina de Educação Moral e Cívica incluía assuntos religiosos como os deveres do homem para com Deus. Os calendários escolares anuais

---

<sup>480</sup> RESOLUÇÃO 114/76, de 28 de dezembro de 1976, do Conselho Estadual de Educação, Diário Oficial do Estado do Amazonas, de 27 de janeiro de 1977.

<sup>481</sup> Art 1º: compreensão de direitos e deveres, respeito à dignidade e liberdade, fortalecimento da unidade nacional e solidariedade internacional, desenvolvimento integral da personalidade humana, a participação no Bem Comum, o preparo científico e tecnológico do indivíduo e da sociedade, a preservação e a expansão do patrimônio cultural.

<sup>482</sup> Art 1º: o desenvolvimento das potencialidades como elemento de auto-realização, qualificação para o trabalho e preparo para o exercício da cidadania.

da missão de Iauareté, na década de 1970, por exemplo, reservavam o maior número de datas para as comemorações religiosas do que para os eventos cívicos, sociais e culturais.

**Foto 12: Alunas indígenas no internato feminino de Iauareté durante missa**



Fonte: Arquivo Missão Salesiana de Iauareté

Associada à dimensão religiosa, **a educação moral e cívica** era um distintivo pedagógico que se coadunava com a ideologia militar da segurança nacional. A educação para o civismo no ambiente escolar foi introduzida pela Lei 5.692/71, a qual tornava obrigatória a inclusão da “Educação Moral e Cívica” nos currículos escolares de 1º e 2º graus.

Em relação à educação moral, esta era entendida em íntima ligação com a religião e tinha no adestramento do corpo um de seus objetos principais, sendo a sexualidade objeto de vigilância contínua, a começar pela cobertura da nudez indígena (o uso da roupa). Os internatos salesianos

obedeciam a uma rígida separação entre os meninos e as meninas havendo o internato masculino e o feminino, separação quebrada apenas pela participação conjunta em eventos cívicos e religiosos; no banho coletivo, no rio, os meninos deviam usar roupas, além de procurar evitar trocar o vestuário na frente dos colegas, as brincadeiras de mão, a manifestação de afeto, carinho e carícias; a sensualidade das moças também era controlada, pois como recomenda a direção do colégio São Gabriel, “as alunas da noite que não usam farda devem usar roupas adequadas e modestas”.<sup>483</sup>

Quanto ao **civismo**, além dos conteúdos escolares ministrados em sala de aula, particularmente os direitos e os deveres do cidadão para com Deus, a Pátria, a família e a sociedade, os internos tinham palestras com militares e estes incentivavam os jovens a ingressarem nas Forças Armadas, além de receberem treinamento pré-militar para realização de exercícios de ginástica, evoluções militares com réplicas de fuzis *Mauser*, desfiles do batalhão escolar, exibições de ordem unida – um conjunto de atividades para o desenvolvimento de habilidades motoras as quais serviriam para ser demonstradas por ocasião das comemorações cívicas, visitas de autoridades civis, militares e religiosas. Aos domingos, após a missa matinal, ocorria o hasteamento da bandeira brasileira acompanhada do Hino Nacional, e pela tarde o recolhimento, cerimônia à qual os populares se juntavam aos alunos.

Consoante com a ideologia do patriotismo, a educação salesiana inculcava nos alunos os valores do civismo, a reverência aos símbolos nacionais, a obediência e a submissão às autoridades. A educação pré-militar dos alunos na escola salesiana não era algo secundário, uma vez que o próprio trabalho missionário era considerado pelos próprios salesianos como uma “do mais elevado alcance nacional” e, portanto, uma “função altamente patriótica”,<sup>484</sup> pois contribuía com a Nação ao assimilar as populações indígenas aos valores do catolicismo e da cultura ocidental, ao integrá-los à sociedade nacional e ao fixá-las nos limites do território brasileiro como estratégia para a defesa das fronteiras nacionais.

**O currículo** do ensino do 1º grau estava dividido em dois segmentos: o *núcleo comum* (as áreas de Comunicação e Expressão, Estudos Sociais e Ciências), inclusive, a Educação Física, Educação Artística, Educação Moral e Cívica, Programas de Saúde e o ensino religioso; e a *parte*

---

<sup>483</sup> COLÉGIO SÃO GABRIEL, 1976.

<sup>484</sup> PRELAZIA, op. cit., p. 1926.

*diversificada* que compreendia o ensino de técnicas agrícolas, avicultura, artesanato, corte e costura, arte culinária, alfaiataria, carpintaria e marcenaria.

Os **conteúdos** das diferentes disciplinas eram iguais aos ministrados nas escolas da cidade de Manaus ou de qualquer região do país, o que equivale a dizer que os mesmos, ao excluir os conhecimentos indígenas, eram completamente desvinculados da realidade local, sendo que a única exceção ficava por conta das poucas referências, e isso somente na segunda metade dos anos 1980, às danças, pinturas, músicas, instrumentos musicais e lendas da cultura indígena na disciplina de Educação Artística, conforme nos revelou a consulta da grade curricular e os diários de classe realizada durante nossa pesquisa de campo.

Na área de Comunicação e Expressão, os currículos escolares emanados da Secretaria Estadual de Educação, tanto o do ensino de 1º grau quanto o do 2º, do município de São Gabriel da Cachoeira, seja o profissionalizante ou o acadêmico, priorizavam o ensino das línguas estrangeiras modernas (Inglês, Francês e Espanhol) em detrimento das línguas nativas<sup>485</sup>. A exclusão das línguas indígenas por parte da legislação educacional e, conseqüentemente, pelas escolas salesianas, por um lado, e a inclusão da “Língua Estrangeira Moderna”, por outro, era apenas o aspecto mais visível da incompatibilidade entre a educação escolar e a realidade indígena.

A alfabetização em língua indígena e portuguesa, “salvaguardando o uso da primeira”, estava prevista no artigo 49 do Estatuto do Índio. Somente em 1987 o *Regimento Escolar da Unidade Educacional Dom Pedro Massa* sofreu alterações e, ao se referir ao estudo das línguas indígenas afirma que “o ensino da [língua] estrangeira será substituído, quando conveniente, pelo ensino da língua indígena” (art. 47)<sup>486</sup> e, ainda assim, em caráter optativo para o aluno.

A inclusão oficial do componente “Língua Indígena” se efetivaria apenas nos anos 1990 com a renovação do currículo do curso de 2º grau acadêmico criado na Escola São Miguel de Iauareté, em 1988.<sup>487</sup> Todavia, nos anos 1980, segundo o professor Miguel

---

<sup>485</sup> Os currículos analisados referem-se aos aprovados pelos seguintes resoluções do CEE/AM: RESOLUÇÃO 24/76, de 23/03/1976; PARECER 79/78, de 10/10/1978, DOE, 5/12/1978, p. 1-2; RESOLUÇÃO 78/80, de 19/12/1980.

<sup>486</sup> Extrato n. 04/87, de 19 de março de 1987, Emenda n. 1 – Alteração no Regimento Escolar das Unidades de Ensino dos municípios de Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira, Governo do Estado do Amazonas, Secretaria de Educação e Cultura, Conselho Estadual de Educação.

<sup>487</sup> PARECER 015/88, de 30/03/1988, do Conselho Estadual de Educação do Amazonas/CEE-AM publicado no Diário Oficial de 27/04/1988.

Urquiza Maia, ele ministrou o ensino da língua Tukano de 5ª à 8ª séries, em caráter extracurricular, no Colégio São Miguel de Iauareté.

**Foto 13: Batalhão escolar em desfile cívico-militar**



Fonte: Arquivo da missão salesiana de Iauareté – Outubro de 1970

Segundo o depoimento do professor Maia, ele se deparou com obstáculos de natureza diversa: de um lado, a falta de material didático adequado e a ausência de assessoria especializada por parte da Secretaria Estadual de Educação do Amazonas para o ensino das línguas indígenas nas escolas e, por outro, as críticas locais motivadas pela exclusividade do ensino da língua Tukano na escola e a exclusão das línguas de outras etnias da região, além da reverberação, em certo segmento da população local, do discurso civilizador missionário que, ao longo de décadas, inculcou que a educação escolar na língua portuguesa era o passaporte para o

mundo dos brancos e que, portanto, o ensino das línguas indígenas na escola era encarado como retrocesso, assertiva que se manifestava na expressão “o Tukano leva para trás” – resumiu Maia.

Ainda em relação ao **ensino das línguas indígenas** nas escolas salesianas, a Diretoria da Unidade Educacional Dom Pedro Massa solicitou, no final da década de 1970, ao Coordenador de Assuntos Educacionais da Secretaria Estadual de Educação e Cultura (SEDUC) a impressão do livro *DAHSEA-YÉ BUERI-NĚKĀRI PŪRI* (1ª Cartilha Tukano), elaborada por indígenas e missionários, para ser adotada como livro-base nas escolas primárias do Rio Negro, apresentando como justificativa a origem indígena dos alunos, o índice de reprovação escolar pelo fato de que “não possu[iam] a língua portuguesa” e por ser o Tukano a língua “mais comum ao indígena do Rio Negro”.<sup>488</sup>

Esta solicitação foi encaminhada para a Câmara de Ensino de 1º e 2º Graus, do Conselho Estadual de Educação do Amazonas/CEE-AM, e o parecerista considerou o livro “tecnicamente bem elaborado” e, em caso de aprovação pelo Conselho, recomendou “cautela” e “responsabilidade” para o êxito da proposta; indagou se os responsáveis pela aplicação da Cartilha estariam dotados de “valores de ordem intrínseca, subjetivos capazes de não desrespeitar os postulados tribais que, a todo custo, devem ser preservados nesse relacionamento com o índio e sua língua”. Prosseguindo em seu Parecer, retoma o artigo 176 da Constituição Brasileira, de 1967, que preceitua que “o ensino primário somente será ministrado em língua nacional” para afirmar que

o dispositivo legal possibilita o surgimento de um quadro extravagante a exigir reflexão das autoridades deste país: o índio é brasileiro; tem a seu favor uma legislação específica que o ampara, numa visão macro social e jurídica; possui da Nação o consenso favorável a sua existência no plano físico e espiritual, seus valores, usos e costumes e fala uma língua dentro do território pátrio, não oficial e nem estrangeira. [...] É preciso e urgente devolver ao índio brasileiro o que lhe foi arrebatado, durante anos.<sup>489</sup>

Em virtude da norma constitucional citada, em seu voto, afirma que a Cartilha Indígena “não pode ser adotada como LIVRO-BASE”, mas arquivá-la não revela sensatez; “turva o clima de ambição educacional”; “afronta ao monumental trabalho dos Salesianos”; “constitui um desrespeito à memória e uma diminuição do trabalho etnológico”. Por isso é do parecer que a Cartilha Indígena

---

<sup>488</sup>Ofício n. 42/79 – Diretoria da Unidade Educacional Dom Pedro Massa. Manaus, 18 de julho de 1979.

<sup>489</sup>CEE/AM, PARECER 029/80, p. 2; 3 (grifos no original).

seja recomendada pelo Conselho Estadual de Educação do Amazonas e adotada pelas escolas do Alto Rio Negro como livro de apoio, instrumental de leitura complementar, material acessório no processo de alfabetização dos CURUMINS [...] sem ferir a obrigatoriedade do uso do idioma pátrio, no processo oral e escrito de transmissão de conhecimento.<sup>490</sup>

O parecer e o voto do relator foram aprovados pela Câmara de Ensino de 1º e 2º Graus e pelo Plenário do Conselho Estadual de Educação do Amazonas e a Cartilha *DAHSEA-YÉ BUERI-NĒKĀRI PŨRI* (1ª Cartilha Tukano) passou a ser adotada como livro de apoio nas escolas primárias do Rio Negro. Antes dos anos 1980, porém, a pedagogia salesiana excluía os idiomas tradicionais e as aulas eram ministradas na língua portuguesa, tanto por professores nativos quanto pelos missionários salesianos, sendo que, muitos destes, não falavam as línguas nativas. Neste caso, para dar aulas aos alunos novatos das classes iniciais, da alfabetização ao 2º ano, os salesianos lançavam mão do antigo método jesuítico, o qual consistia em recrutar ex-alunos indígenas para traduzir o conteúdo das aulas (o língoa, para os jesuítas; o intérprete, para Couto de Magalhães; o monitor, para a FUNAI).

Quando o assunto era a **disciplina escolar**, esta originária da disciplina eclesiástica ou religiosa, o método pedagógico salesiano destacava a absoluta centralidade da figura do professor e a sua incontestável autoridade. Este deveria manter-se a distância dos alunos procurando posicionar-se sempre à frente da classe, junto ao quadro-negro, a fim de melhor controlar o comportamento juvenil, e raramente no meio dos alunos, de modo a “evitar diálogo aberto e reunião [de alunos] ao redor da mesa [do mestre]”, como recomendava a direção do Colégio São Gabriel em uma das reuniões de professores deste estabelecimento.<sup>491</sup>

O regime disciplinar salesiano não se restringia a controlar apenas o comportamento exterior dos alunos, mas ambicionava atingir o próprio interior da personalidade humana, de modo a determinar as próprias formas de pensamento por meio do cerceamento da liberdade de expressão dos discentes, particularmente, em ocasiões de solenidades e festas de formatura nas quais a direção do estabelecimento requeria para si a prerrogativa de aprovar ou não o conteúdo dos “discursos que se forem proferir”<sup>492</sup>. Da mesma forma, dentre os interditos aplicados aos professores e ao pessoal administrativo, o primeiro deles referia-se ao respeito para com o

---

<sup>490</sup> CEE/AM, PARECER 029/80, p. 4 (maiúsculas no original).

<sup>491</sup> COLÉGIO SÃO GABRIEL, 1978.

<sup>492</sup> REGIMENTO ESCOLAR DA UNIDADE EDUCACIONAL DOM PEDRO MASSA, 1976 (art. 166).

Catolicismo e a Pátria, pois o mesmo *Regimento* proibia àqueles de “falar contra a Religião e contra as autoridades legalmente constituídas”.<sup>493</sup>

Em relação aos **meios pedagógicos** podemos afirmar que as escolas salesianas adotavam o **método tradicional**, baseado no uso da memória, ou seja, a ênfase recaia não em oferecer aos alunos as condições necessárias para que adquirissem a capacidade de interpretar os conhecimentos, mas apenas memorizá-los e repetí-los mecanicamente, segundo testemunhou o ex-aluno G.M., 72 anos, ao afirmar que “a gente respondia decorado sem entender”.

No final do ano letivo, antes da saída para as férias, os alunos devolviam o material escolar (livros, revistas) e o enxoval recebidos<sup>494</sup>. Porém, durante as férias era estabelecido um sistema de rodízio, de modo que sempre havia um grupo significativo de alunos que era requisitado pelos salesianos para a manutenção das instalações prediais (limpeza) e do cuidado da lavoura em troca de algum benefício pessoal como roupas, calçados e outros objetos de uso pessoal (material escolar, pentes, cintos).

O encerramento das aulas era marcado pela realização de um dispositivo disciplinar que integrava a pedagogia salesiana, o ritual das premiações. Ao longo do ano os internos eram estimulados a competir entre si, em busca do prêmio oferecido àqueles que se destacassem no trabalho, no estudo, no catecismo, no comportamento e na obediência; com base no prontuário dos internos, os vencedores eram exaltados diante dos colegas e recompensados com brindes de uso pessoal ou bônus para serem trocados por produtos de livre escolha na cantina das Missões; nos primeiros anos da missão de Iauareté, as premiações incluíam uma visita à cidade de Manaus.

Este tipo de emulação era largamente usado pelos missionários como ocasião especial para reforçar que a conquista destas distinções individuais estavam ao alcance de todos e, dessa forma, concitar os internos a buscarem este reconhecimento, bastando para isso o zelo no cumprimento dos próprios deveres, o comportamento disciplinado segundo as regras institucionais e a obediência aos educadores.

Na segunda metade dos anos 1980, a partir dos problemas apontados na educação escolar salesiana, verificou-se uma gradual flexibilidade em razão das pressões dos professores indígenas

---

<sup>493</sup> \_\_\_\_\_, art. 157.

<sup>494</sup> Na década de 1970, o enxoval era composto de 2 calças e 2 camisas brancas de aula; 1 calça e 1 camisa para os domingos; 1 calça e 1 camisa para as festas; 1 calça de desfiles; 1 calça de trabalho; 1 toalha de banho e 1 toalha de rosto.

e de outros segmentos da sociedade civil que defendiam uma educação escolar mais adequada à realidade indígena.

Neste sentido, o *Projeto Educativo Pastoral Salesiano* (PEPS) passou a contemplar em seus objetivos a atuação de professores nativos com vistas a assumir a responsabilidade de um ensino escolar mais adequado a realidade cultural indígena; a descentralização do ensino nos distritos e a expansão do primeiro grau completo para os povoados; o fomento do estudo e o respeito aos valores culturais por parte dos missionários como meio de possibilitar uma evangelização realista e eficaz; o ensino da língua Tukano para os alunos da 8ª série com o fim de formar professores habilitados para trabalhar nas escolinhas.<sup>495</sup>

Como vimos no início deste capítulo, tendo em vista esta flexibilização curricular foi incluída no currículo das “escolinhas” a participação dos alunos em um dia de trabalho junto com a comunidade, a criação e a manutenção de uma roça própria da escola, a confecção de artesanatos a ser ensinada por um membro do povoado e a alfabetização na língua nativa. A comercialização dos artesanatos serviria para prover as necessidades escolares.

Em síntese, a organização da escola salesiana, na sua globalidade, era inadequada e incompatível com a realidade das populações indígenas, a começar pelo calendário escolar, pois este conflitava com os ciclos naturais da economia produtiva, especialmente a agricultura a qual exigia o concurso do trabalho de todos os membros da família. Durante o ano letivo, as famílias ficavam desfalcadas de braços para a realização das atividades laborais em razão da reclusão dos adolescentes (meninos e meninas) nos internatos e, por esse motivo, muitos pais decidiam retirar seus filhos da escola à revelia dos missionários durante o período de preparação das roças.

Além disso, o regime escolar também se incompatibilizava com outros momentos da economia indígena como a coleta (os Ianomami, por exemplo, se evadiam das terras brasileiras para o território venezuelano no período da colheita de frutos como a banana, deixando a escola missionária praticamente deserta). Dessa forma, a despeito da flexibilização da organização escolar, prevista pela legislação educacional para a área rural e indígena, a escola salesiana era ciosa em atingir os objetivos missionários de catequização e inflexível e superposta às peculiaridades sócio-culturais das populações indígenas.

---

<sup>495</sup> Equivale ao Projeto Político Pedagógico (PPP).

A esta altura de nossa exposição, antes de passarmos para a formação de professores indígenas, em nível superior, podemos nos perguntar: o que esperavam os pais ao matricular seus filhos nas escolas missionárias? Tinham os mesmos objetivos dos missionários? A seleção de um depoimento poderá nos encaminhar para uma, dentre tantas possíveis, resposta a estas questões. Em uma reunião de lideranças indígenas no povoado de Boa Vista, no rio Içana, em 28/05/1987, assim se expressou Timóteo Hidelbrando, capitão<sup>496</sup> de Maçarico: “eu não tenho estudos, por isso preciso de estudo para meus filhos. Precisamos de escola na nossa comunidade para ver se nossos filhos vão para frente. Porque eu não sei nada, não sei ler. Com uma escola, nós vamos aprender para que os outros não venham nos enganar”.

As relações intersocietárias de segmentos da sociedade nacional (militares, missionários, garimpeiros) com os povos indígenas acarretaram para estes a necessidade do aprendizado dos conhecimentos dos não indígenas sem transigir espontaneamente com as tradições culturais. Lasmar, ao se referir à aceitação da educação escolar salesiana pelos povos indígenas do rio Uaupés, afirma que isso só se tornou possível porque a escolarização ia “ao encontro de suas próprias expectativas” e porque perceberam que “apropriar-se do conhecimento dos brancos é adquirir suas potências criativas”<sup>497</sup>. Uma das formas dessa apropriação se verificou no modo como os indígenas passaram a usar a escolarização nas transações comerciais e nas relações trabalhistas com missionários, seringueiros e comerciantes.

O ex-aluno G.M., da missão salesiana de Iauareté, 72 anos, relatou, em 2008, que quando trabalhava nos seringais da Colômbia certa vez foi chamado de “cauchero frojo” por um capataz colombiano por causa de sua produção aquém da estipulada pelo dono do seringal. Segundo este ex-aluno, a discussão foi encerrada quando ele falou com firmeza ao capataz que tinha o ensino elementar completo: “olha Demétrio eu não sou Kubeo.”<sup>498</sup> Aquilo que o senhor sabe, eu sei! Escrever, ler, falar português, fazer conta. Nós indígenas também sabemos”. Em síntese, o domínio da língua portuguesa, da leitura, da escrita e das operações matemáticas passou a ser usada para exigir melhor tratamento dos patrões e evitar a exploração da mão-de-obra indígena.

Retomando as ações missionárias em relação à formação de professores do Rio Negro, destacamos anteriormente que a SUDAM havia proposto ao governo brasileiro a criação de um

---

<sup>496</sup>. Chefe de aldeia.

<sup>497</sup> LASMAR, Cristiane. De volta ao lago do leite. Gênero e transformação no Alto Rio Negro, 2003, p. 214; 236.

<sup>498</sup>. Autodenominam-se Kubéwa ou Pamíwa e pertencem a família lingüística Tukano Oriental.

programa educacional que possibilitasse aos indígenas o “prosseguimento dos estudos” em nível superior, com vistas ao preparo de professores para ministrar aulas de 5ª à 8ª séries. Nesse sentido, a solicitação de um curso de licenciatura curta voltada para os professores indígenas foi feita pela Prelazia do Rio Negro à Universidade do Amazonas/UA<sup>499</sup>, mas o pedido não encontrou o efetivo apoio da instituição educacional federal sediada no Amazonas. Na época, o então Reitor reconheceu a importância e o alcance social que um curso de ensino superior traria para a educação no Rio Negro, mas alertou que

para a realização de curso dessa natureza, envolve uma série de fatores e aspectos de ordem estrutural e conjuntural formadores ou informadores necessários à elaboração de um determinado projeto, cuja aprovação estaria na exclusiva competência do Conselho Federal de Educação, que trata da Licenciatura Curta para funcionamento fora da sede desta Universidade.<sup>500</sup>

Para a elaboração do projeto em discussão, o Reitor solicitou várias informações (quantitativo de alunos a ser beneficiado indiretamente pelo projeto, número de professores com 2º grau completo, capacidade de absorção dos licenciados pelo mercado, áreas de conhecimento, estruturas físicas para oferta do curso, instituições parceiras, recursos financeiros), as quais foram enviadas pela Prelazia do Rio Negro<sup>501</sup>, mas o projeto não teve prosseguimento por parte da Universidade do Amazonas devido aos “fatores e aspectos de ordem estrutural e conjuntural” – conforme a citação precedente – ou seja, a verticalização da política educacional de ensino superior durante a ditadura militar.

A centralização das atividades acadêmicas da Universidade do Amazonas na capital amazonense, durante o regime militar, acarretou a ausência de projetos que visassem à interiorização desta instituição universitária, com vistas à oferta de ensino superior para as populações do Rio Negro distribuídas nos municípios de Novo Airão, Barcelos, Santa Isabel e São Gabriel da Cachoeira, nos moldes do que já vinha ocorrendo com a região do Médio Rio Solimões, desde os anos 1970, mais especificamente na cidade de Coari.

Uma nova tentativa para que os professores indígenas cursassem o ensino superior foi feita pela Prelazia do Rio Negro, desta vez a petição foi dirigida à Universidade Federal do Pará/UFPA e contou com o apoio dos militares, razão pela qual a proposta pode ser concretizada.

---

<sup>499</sup> PRELAZIA, Ofício n. 14/79, de 24/08/1977.

<sup>500</sup> UNIVERSIDADE DO AMAZONAS. Ofício GR/nº 1049/77; Protocolo n. 008132/77, de 09/09/1977.

<sup>501</sup> PRELAZIA, 1977.

Nos anos de 1981 e 1982 realizou-se a formação de professores indígenas na modalidade de licenciatura curta para o ensino de 5ª à 8ª séries do 1º grau, ministrado pela Universidade Federal do Pará (UFPA) em convênio com a Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) e o I Comando Aéreo Regional (I COMAR).<sup>502</sup>

Apesar de o curso ser intitulado “formação para professores indígenas”, entre os participantes constava a presença de freiras salesianas não indígenas. Os professores do Rio Negro se dirigiram nos aviões da FAB até Belém do Pará para realização do vestibular (janeiro de 1980), o qual ganhou ampla repercussão nacional e o curso foi ministrado em módulos para três turmas de Letras, Estudos Sociais e Ciências Naturais com a desistência de apenas três candidatos dos 31 aprovados no vestibular. Por ocasião da divulgação do resultado do vestibular “indígena” o brigadeiro Protásio Lopes de Oliveira deu uma entrevista coletiva nos seguintes termos:

temos certeza que a Amazônia só será nossa quando ela for povoada por brasileiros convictos e não por índios que não tem nacionalidade [...] quanto mais nos quisermos que os índios sejam cada mais índios mais difícil será a integração, pois aparecerão quistos populacionais dificultando a integração [...] todos os que agora estão em Belém participando do curso têm o 2º grau completo e de índios eles tem apenas a origem.<sup>503</sup>

Na perspectiva militar da doutrina de segurança nacional, os povos indígenas do Rio Negro são destituídos do pertencimento à nação brasileira (“não tem nacionalidade”), razão pela qual são considerados como “quistos populacionais”, obstáculo para o controle territorial e social da Amazônia. Para o comandante do I COMAR, a erradicação das culturas indígenas era condição imprescindível para a integração destas populações à sociedade nacional.

Em outras palavras, as identidades culturais indígenas eram consideradas como incompatíveis com o ideário da construção da identidade nacional, ou seja, a presença de populações indígenas nas áreas fronteiriças, vivendo segundo os padrões culturais autóctones, era vista como ameaça à integridade do território nacional e como obstáculo à assimilação dos valores e costumes da sociedade nacional, única condição para serem admitidos como “brasileiros convictos”. O militar destacava ainda o papel da educação escolar no processo de apagamento da identidade indígena (“eles tem o 2º grau”).

---

<sup>502</sup> BRASIL, 1981.

<sup>503</sup> O ESTADO DO PARÁ, 25/01/1980, Caderno Cidade, p. 12.

A concepção segundo a qual “de índios eles só tem a origem” é recorrente nos discursos militares, revelando o olhar e a ideologia militar sobre as populações indígenas, e também podia ser identificada na obra de José Vieira Couto de Magalhães, segundo o qual através da educação escolar os nativos continuavam “indígenas pela língua e sangue, mas [transformados em] brasileiros e christãos, pelas idéias, sentimentos e educação”.<sup>504</sup>

As lideranças indígenas do Rio Negro, ao tomarem conhecimento do teor da entrevista, repeliram as declarações do brigadeiro Protásio por meio de uma nota que afirmava o seguinte:

Ficamos alvoroçados com essa notícia de que índio não é do Brasil e jamais nos aconteceu uma tanta ameaça. Nós não somos incapazes de levantar o nosso progresso, pois o índio nunca precisou do Protásio e pelo contrário viveu de festas e conheceu mais a fraternidade. Mãos e obras do Brasil, nós somos, nascemos dentro do nosso país e ali pereceremos [...] Esta declaração [do brigadeiro] será nossa bagagem para nossa volta e lá nas nossas tribos vamos expor este nosso AMIGO e INIMIGO [...] Sabemos que aqueles que diziam que Protásio era o Benfeitor da Amazônia vão ficar com muita vergonha [...] Em nossa vista, do povo brasileiro, este homem vinha desmatando a nossa Amazônia com centenas de aeroportos e agora depois de pronto o campo de batalha, os índios são vistos bem mal frente às classes capitalistas. Choramos com isto, não por ele. Nós não sujamos os nomes das tribos e nem os nossos chefes, sim guardamos com muito orgulho a nossa etnia e dela faremos a nossa política.<sup>505</sup>

A nota de repúdio rechaçava veementemente a discriminação de que “índio não é do Brasil” e consideram a declaração do militar uma grave ameaça e uma injúria contra os povos indígenas, pois estes, diferentemente do estereótipo de indolentes e incapazes, construíram o seu próprio progresso num clima de harmonia e fraternidade, especialmente, antes do contato com os brancos e tinham contribuído para o desenvolvimento do Brasil (“mãos e obras do Brasil nós somos”) e, ao citar o caso específico do Rio Negro, ressaltaram o uso da mão de obra indígena para a abertura de pistas de pouso no interior da Amazônia para o Exército Brasileiro desempenhar suas funções de defesa do território nacional, ação ignorada pelas autoridades brasileiras que, ao contrário, apressaram-se em deixar os índios “bem mal frente às classes capitalistas”.

O segundo aspecto que gostaríamos de destacar é a referência à antítese “Amigo/Inimigo”. Nela está implícita a presença de um terceiro interlocutor e, portanto, um discurso alhures. Trata-se, a nosso ver, de uma interlocução com as Missões Salesianas (“aqueles

---

<sup>504</sup> COUTO DE MAGALHÃES, José Vieira. O selvagem, 1935, p. 132.

<sup>505</sup> PORANTIM, de 17/04/1980.

que diziam que...”). O qualificativo “amigo” era uma referência ao discurso missionário que empregava a expressão “grande amigo e protetor” quando se referia ao brigadeiro Protásio Lopes de Oliveira, ao Marechal Eduardo Gomes assim como a outros militares graduados por sua “proteção” às obras missionárias, ou seja, por serem representantes da aliança Igreja/Estado e, nesta condição, intermediavam a captação de subsídios governamentais para as Missões Salesianas. Ao considerar o brigadeiro Protásio como “inimigo”, as lideranças indígenas, a maioria ex-alunos salesianos, adotaram uma postura contrária àquela dos seus antigos educadores do tempo de internato, pelo menos, há 15 anos, período no qual os internos eram treinados pelos missionários para fazer declarações de elogios aos militares de passagem pelas Missões<sup>506</sup>.

A esta reação se somaram outros organismos sociais como o Grupo de Apoio ao Índio, a Associação dos Docentes da Universidade Federal do Pará, a Associação Regional dos Sociólogos, o Conselho Indigenista Missionário Regional Norte II (Pará), a União Nacional dos Estudantes e outros. A ABA (Associação Brasileira de Antropologia) acusou o Convênio UFPA/ 1º COMAR/SUDAM de promover a destribalização dos povos indígenas da Amazônia por meio da escolarização, desta vez utilizando a própria Universidade e de ferir a Constituição Brasileira, o Estatuto do Índio e a Declaração Universal dos Direitos do Homem. Afirma a ABA:

O Projeto não foi fundamentado em trabalhos de pesquisa realizados por antropólogos nos grupos a serem atingidos, e conclui sugerindo medidas como um todo, sem ver as peculiaridades existentes em cada grupo tribal a ser alcançado pelo mesmo, homogeneizando as proposições sem levar em conta as diferenças e as características históricas do contato desses grupos.<sup>507</sup>

---

<sup>506</sup> O próprio brigadeiro Protásio divulgou na imprensa paraense um discurso recheado de elogios a ele dirigido e lido por um aluno da Missão Salesiana de Iauareté, na década de 1960: “Exmo Sr. Major Brigadeiro, nosso mui digno amigo. Distinta comitiva. Nossa época caracteriza pelas contradições de impulsos apaixonados, cheios de boa vontade e zelo, sem dúvida, mas, na maioria das vezes, desprovidos de qualquer consistência real e objetiva que justifique tal alarde. Vivendo dentro de um contexto polêmico perguntamo-nos: será mera filantropia a ajuda que recebemos de vós? Acreditamos que não. Preferimos crer no espírito de fraternidade cristã no qual não há diferença de raça, cor e credo, que vos leva a estender a mão aos irmãos mais fracos e necessitados. Exemplos! Temos: 1. os inúmeros atos do Major Brigadeiro Protásio, nosso grande amigo. Ações essas, incompreensíveis para os que não compartilham as dificuldades do nosso dia-a-dia. 2. A assistência sempre presente dos órgãos governamentais como é o caso da SUDAM [Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia], da FUNABEM [Fundação Nacional do Bem Estar do Menor], LBA [Legião Brasileira de Assistência] e de muitos outros dos quais a providência Divina se serve para nos beneficiar com o 'pão nosso' de todos os dias. Senhores, a fé sem as obras é morta. Mas a fé com as obras é sinal de vida, é amor. Os senhores acreditam em nós. Tem fé na doação dos abnegados missionários que trabalham conosco – por esse motivo nos ajudam e estão aqui para constatar o fruto dos esforços conjuntos da Igreja e do Estado em prol do nosso desenvolvimento. Reconhecidos pela ajuda fraterna que nos prestam vos dizemos – Sede bem-vindos a Iauareté. Terra que foi dos nossos avós, dos nossos pais e agora é nossa. Terra que amamos e aprendemos a valorizar pela riqueza das nossas tradições e pelos ensinamentos dos missionários aqui recebidos”.

<sup>507</sup> apud PORANTIM, 17/04/1980.

A nota da ABA prossegue afirmando que o Convênio UFPA/1ºCOMAR/SUDAM desconsiderou as pesquisas antropológicas e estava subordinado à ideologia da Segurança Nacional do governo militar, colocando o índio como “impecilho para a integração da região e uma ameaça à segurança nacional”, além de desconsiderar “o princípio assegurado por todas as formas legais e científicas que lhes é dado pelo Estatuto do Índio, de escolher a forma de integração, sem que essa seja feita de maneira compulsória”.<sup>508</sup>

A elaboração e a execução deste curso de licenciatura curta não contaram com a participação ativa dos indígenas e nem dos organismos que atuavam na defesa e garantia dos direitos indígenas. Por esse motivo, o curso não incorporou as discussões que estavam em andamento a respeito da educação escolar baseada nos referenciais culturais dos povos indígenas, mas apenas seguiu o currículo referenciado a partir da cultura ocidental.<sup>509</sup>

Em sentido oposto a estas tentativas de assimilação de populações indígenas ao Estado nacional por meio da educação escolar, os professores nativos do Rio Negro passaram a se articular propositivamente com outros professores de diversas etnias da Região Amazônica para a construção de um projeto de educação escolar referenciado na realidade indígena. No final da década de 1980, eles começaram a participar dos encontros anuais organizados pelo Movimento dos Professores Indígenas do Amazonas, Roraima e Acre (COPIAR). Silva (1998) analisa o papel cultural-político-pedagógico deste movimento na construção de escolas indígenas tomando como referência os dez encontros anuais realizados (1988 a 1997) e as próprias experiências dos participantes deste movimento.

Após descrever e analisar detalhadamente os temas, as inquietações, as propostas, as angústias, as denúncias, os compromissos assumidos, as reivindicações e as conclusões de cada um dos dez encontros, a autora destaca que a concepção fundamental de escola para os professores indígenas é a de que a “escola indígena” deve estar

a serviço de cada povo, sendo instrumento de afirmação e reelaboração cultural. Ao mesmo tempo, como elemento que contribua na conquista de espaço político pelos

---

<sup>508</sup> apud PORANTIM, 17/04/1980.

<sup>509</sup> O elenco das disciplinas ministradas: **ESTUDOS SOCIAIS** (História do Brasil, Psicologia da Educação [Adolescência e Aprendizagem], Geografia da Amazônia, Didática Geral, História da Amazônia, Estrutura e Funcionamento do Ensino de 1º Grau I, Prática de Ensino I); **CIÊNCIAS NATURAIS** (Psicologia da Educação [Adolescência e Aprendizagem], Botânica Geral, Didática Geral, Cálculo II, Estrutura e Funcionamento do Ensino de 1º Grau I, Prática de Ensino I, Estatística, Ciência Integrada, Álgebra Linear e Química Inorgânica); **LETRAS** (Língua Inglesa I e II, Literatura Inglesa, Psicologia da Educação [Adolescência e Aprendizagem], Literatura Brasileira, Prática de Ensino I e Didática Geral).

povos indígenas, dentro do Estado brasileiro, na busca de novas relações interculturais, no marco do reconhecimento do Brasil enquanto país pluricultural e da superação da perspectiva integracionista.<sup>510</sup>

Além de lutarem pela organização escolar a partir dos referenciais culturais indígenas e de conceberem a escola como instrumento de luta política, os professores reivindicavam a gestão direta das instituições escolares localizadas em seus territórios como condição imprescindível para colocar a educação escolar em sintonia com os valores culturais, mas no Rio Negro os missionários salesianos só deixariam a direção das escolas, em 2005, sob forte pressão da FOIRN. Com a experiência adquirida nos encontros regionais, os professores indígenas do Rio Negro passaram a organizar seus próprios encontros na década de 1990<sup>511</sup> e a intensificar a mobilização social pela implantação de um modelo escolar diferente da tipologia missionária e que contribuísse para a afirmação das identidades culturais e para a luta do movimento indígena.

Outras ações como a criação de movimento de estudantes indígenas (MEIAM), a concepção, a implantação e a gestão da educação escolar indígena na década de 1990 (particularmente a partir da Lei 9.394/96 – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional/LDBEN), a criação do Conselho Estadual de Educação Indígena (CEEI) e do Núcleo de Educação Escolar Indígena foram encampadas pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN).

Aos elementos que compunham o projeto pedagógico disciplinar salesiano, até aqui enunciados, e que caracterizavam a organização geral das escolas missionárias, eram acrescentados outros dispositivos que ampliavam sobremaneira o poder hierárquico de controle social sobre a totalidade da vida de uma significativa parcela da população indígena que vivia no regime de internato, os quais serão abordados no item seguinte.

### 3. A VIDA NO INTERNATO: AS PRÁTICAS DISCIPLINARES NO COTIDIANO INSTITUCIONAL

A estratégia da educação para o índio por meio do confinamento de crianças nos internatos foi posta em prática pela Companhia de Jesus no Brasil desde os primórdios da

---

<sup>510</sup> SILVA, Rosa Helena Dias da. A autonomia como valor e a articulação de possibilidades: um estudo do movimento dos professores indígenas do Amazonas, Roraima e Acre, a partir dos seus encontros anuais, 1998, p. 235.

<sup>511</sup> FOIRN, 1996.

colonização. Aprofundar a história dos internatos para crianças indígenas no território brasileiro implicaria perscrutar a própria trajetória de nossa constituição e formação política, pois a instrução de crianças ameríndias remonta ao modelo jesuítico de catequese e conversão dos nativos de Pindorama implantado no século XVI.

O protótipo do internato jesuítico, alicerçado na segregação social e cultural de crianças indígenas, perdurou através dos tempos até perder legitimidade na década de 70 do século XX. Todavia, a experiência jesuítica dos colégios indígenas moldou a concepção e a prática de iniciativas voltadas para a catequese e a civilização das populações indígenas, como é o caso dos empreendimentos gestados pelo Serviço de Catequese do Vale do Araguaia e da Empresa de Navegação em Goiás, sob o comando de José Vieira Couto de Magalhães (1837-1898), mentor e diretor de um estabelecimento de ensino cujo objetivo era a instrução de crianças selvagens durante o Segundo Reinado.

Para Couto de Magalhães, o desenvolvimento econômico do Brasil passava pela conquista do interior do país e pelo aproveitamento da mão de obra indígena e do tapuío. Referente ao desbravamento dos sertões, ele acreditava que o principal empecilho para o engrandecimento do Brasil estava no fato de que as terras habitadas pelos índios eram locais “onde as populações cristãs e a civilização não podem pacificamente penetrar, por causa do obstáculo que lhes oppõe cerca de um milhão de selvagens aguerridos e tenazes”.<sup>512</sup>

Uma vez subjugada a resistência indígena, e retirada as terras dos nativos, o passo seguinte consistiria em aproveitar a mão de obra indígena nos diversos setores da produção econômica, de modo a “tornar productiva uma população, hoje improductiva”, a quem competiria o trabalho manual, pois considerava que o nativo era aclimado ao solo e à vida bárbara, ao passo que “à raça branca estava destinada aos misteres intellectuais”.<sup>513</sup>

A estratégia que Couto de Magalhães defendia para a consecução destes fins era o amansamento do índio sem o uso da violência física, pois esta fatalmente redundaria no extermínio, ou seja, preconizava o aprendizado da língua nativa por parte do conquistador, como o fizeram os antigos Jesuítas, pois para Couto de Magalhães a melhor forma de instruir o selvagem consistia em aprender a língua dele e só posteriormente ensinar-lhe a língua portuguesa.

---

<sup>512</sup> COUTO DE MAGALHÃES. *Op. cit.*, p. 30.

<sup>513</sup> \_\_\_\_\_. *Op. cit.*, p. 26; 31.

Em relação ao aprendizado das línguas nativas, não obstante sua percepção sobre o atraso dos índios, típica das teorias dominantes de sua época, Couto de Magalhães realizou um vigoroso estudo, a partir de observações empíricas da literatura oral, sobre a trajetória tanto do português quanto da língua geral na Amazônia (LGA), destacando a importância das línguas e das culturas indígenas para o enriquecimento do patrimônio nacional, motivo pelo qual suscitou controvérsias com o discurso etnocêntrico colonialista (p. ex., o de Sílvio Romero), o qual desdenhava das línguas indígenas e negava qualquer contribuição destas para a cultura brasileira.<sup>514</sup>

Quando não fosse possível ao conquistador aprender a língua indígena, este deveria lançar mão da figura do intérprete nativo. Em quaisquer dos casos, o processo civilizatório deveria culminar na transformação da subjetividade indígena, de modo que os nativos, ao serem assimilados à sociedade nacional, continuassem “indígenas [apenas] pela língua e sangue”, mas já transformados em “brasileiros e cristãos, pelas idéias, sentimentos e educação”.<sup>515</sup>

Esta estratégia tinha por alvo predileto as crianças indígenas, as quais deveriam ser instruídas na língua portuguesa, de modo que, na condição de intérpretes junto às suas populações, atuassem como elo entre os colonizadores e as populações indígenas:

é possível, é fácil educar meninos selvagens que, continuando com o conhecimento da língua materna, sejam nossos intérpretes, o laço entre a civilização aryana, de que nós somos os representantes, e essa civilização aborígine que ainda não transpõe os limites da idade da pedra, e de que ele são os representantes.<sup>516</sup>

Com o propósito de transformar crianças indígenas em agentes do processo civilizador, Couto de Magalhães fundou o *Colégio Isabel* na localidade de Leopoldina, às margens do Rio Araguaia no norte de Goiás, em 1871.<sup>517</sup> Este tipo de empreendimento para as populações indígenas logo se difundiu para outras regiões do Brasil. Na Região Amazônica, o próprio Estado mantinha os seus internatos, com a presença de crianças indígenas na *Casa dos Educandos Artífices* na cidade de Manaus e no *Instituto de Artes e Ofícios e Agrícola da “Providência”* no Estado do Pará.<sup>518</sup>

---

<sup>514</sup> FREIRE, José Ribamar Bessa, 2011, p. 146-159.

<sup>515</sup> COUTO DE MAGALHÃES. Op. cit., p. 132)

<sup>516</sup> \_\_\_\_\_. Op. cit., p. 132.

<sup>517</sup> Uma análise minuciosa sobre este estabelecimento de ensino e outros destinados a crianças indígenas no Brasil durante a segunda metade do século XIX ver Rizzini (2004).

<sup>518</sup> RIZZINI, Irma. O cidadão polido e o selvagem bruto: a educação dos meninos desvalidos na Amazônia imperial, 2004.

No século XX, a implantação deste tipo de instituição é retomada sob o imperativo dos mesmos objetivos jesuíticos, acrescidos das exigências geopolíticas do Estado republicano a respeito do controle das terras e das populações localizadas na faixa de fronteira internacional. A partir da segunda década do século passado, vários internatos indígenas foram criados pela Congregação Salesiana no Noroeste Amazônico.

Inspirada na tradição de outras Ordens Religiosas e na própria experiência salesiana com populações indígenas, como os Bororo em Mato Grosso e outras etnias em diversos países da América do Sul, uma das estratégias salesianas para atingir seus objetivos de conversão e assimilação cultural consistia em converter os “velhos” através das novas gerações.<sup>519</sup> Foi com esta finalidade que os missionários criaram os povoados e fundaram as escolas-internatos a fim de educar as crianças e os adolescentes indígenas para que estes, posteriormente, se transformassem em elementos multiplicadores da educação recebida nos moldes da religião cristã e da cultura nacional socializando os adultos nas aldeias. Segundo Novaes, os missionários reconheciam que, embora os adultos não se opusessem explicitamente aos ensinamentos cristãos, eles continuavam renitentes em seus costumes “diabólicos e selvagens”, situação que os levava a apostar todo o seu empenho nas futuras gerações educadas sob sua influência e exemplo:

Estas novas gerações eram, para os missionários, o verdadeiro espelho de seus esforços, a prova não apenas da viabilidade, mas, fundamentalmente, da legitimidade de sua missão. Gerações que, tendo abandonado, supunham os salesianos, a estupidez característica dos costumes de seus pais, já não constituíam imagens forjadas de um dever, mas sim a realidade concreta de uma sociedade, resultado de uma ação disciplinadora sistemática.<sup>520</sup>

As práticas educacionais dirigidas às crianças indígenas confinadas nos internatos salesianos do Alto Rio Negro, guardadas as devidas proporções, reproduzem o regime disciplinar adotado nas instituições assistencialistas de atendimento às crianças no Brasil no período imperial, sejam aquelas voltadas para as populações indígenas em outras regiões do país, sejam ações localizadas em ambiente urbano e endereçadas aos filhos dos trabalhadores, às crianças abandonadas e órfãs.

---

<sup>519</sup> A educação da criança indígena como recurso para a regeneração do adulto foi a estratégia adotada por Dom Bosco, o fundador da Congregação Salesiana. Em uma correspondência aos salesianos enviados para a Argentina ele insistia, em 1876, sobre a educação escolar e o recrutamento de vocações religiosas entre os alunos, acreditando que, dessa forma, “i selvaggi diventerebbero evangelizzatori dei medesimi selvaggi” [os selvagens se tornarão evangelizadores dos mesmos selvagens] (apud STELLA, 1968, p. 174).

<sup>520</sup> NOVAES. *Op. cit.*, p. 168.

Perguntamo-nos, portanto, com o que se depararam as crianças indígenas em sua passagem pelos internatos salesianos? A análise das informações provenientes do diário de campo, da literatura consultada e, especialmente, dos depoimentos de ex-internos demonstram que elas se confrontaram com o *diferente* mundo do *outro*. Este tópico analisa as práticas disciplinares realizadas no interior dos internatos salesianos buscando identificar o modo como o universo da alteridade foi imposto às crianças indígenas mediante a internalização de normas, regras e convenções cristãs e ocidentais.

Em relação à institucionalização, Foucault<sup>521</sup> identifica nos séculos XVII e XVIII a invenção de um mecanismo novo que passa a coexistir e a se contrapor à teoria jurídico-política do poder sobre a terra e seus produtos que, até então, era hegemônica.<sup>522</sup> Trata-se de uma nova mecânica que se apóia no “poder disciplinar” sobre os corpos e seus atos, o qual tem nas regras o seu fundamento. Todavia, a contraposição entre o jurídico-político (o Direito) e a Disciplina não é absoluta, pois ocorrem imbricações entre o exercício do poder e os dispositivos disciplinares fazendo com que “estas técnicas e estes discursos criados pela disciplina invadam o Direito [e] os procedimentos de normalização colonizem cada vez mais os da lei...”<sup>523</sup>

As convergências entre o Direito e a Disciplina são dinâmicas que ajudam a explicar o funcionamento da “sociedade da normalização” onde o “poder disciplinar” é definido por Foucault como “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que asseguram a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade”<sup>524</sup>.

O interesse do poder disciplinar sobre o corpo e seus atos na sociedade burguesa e urbano-industrial espalhou-se para o âmbito da educação das crianças na família e na escola com a finalidade de disciplinar o espaço doméstico e público. Segundo Áries, “a escola confinou uma infância outrora livre num regime disciplinar cada vez mais rigoroso, que nos séculos XVIII e XIX resultou no enclausuramento total do internato”<sup>525</sup>. A adequação do regime da escola-

---

<sup>521</sup> FOUCAULT, Michel. A microfísica do poder, 1979.

<sup>522</sup> Para Foucault (op. cit., p. 188), a teoria da soberania “se refere à extração e apropriação pelo poder dos bens e da riqueza e não do trabalho; permite transcrever em termos jurídicos obrigações descontínuas e distribuídas no tempo; possibilitar fundamentar o poder na existência física do soberano, sem recorrer a sistemas de vigilância contínuos e permanentes; permite fundar o poder absoluto no gasto irrestrito, mas não calcular o poder com um gasto mínimo e uma eficiência máxima”.

<sup>523</sup> FOUCAULT, 1979, p. 190.

<sup>524</sup> FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: nascimento da prisão, 2009, p. 133.

<sup>525</sup> ARIES, Philippe. História social da criança e da família, 1981, p. 277.

internato, bem como dos manicômios, dos conventos e das prisões, às relações de poder levou Erving Goffman<sup>526</sup> a classificá-los como “instituições totais”.

Goffman caracteriza as “instituições totais” como instituições *concentradoras* (da totalidade dos aspectos da vida em um só local e sob única autoridade, em oposição aos modos da sociedade moderna, onde as pessoas trabalham em locais diferentes com diferentes pessoas e autoridades), *niveladoras* (tratamento uniforme aos membros), *socializantes* (ação conjunta dos membros), *controladoras* (do tempo, interesse e ações), *racionalizadoras* (das atividades para atingir seus objetivos) e *segregadoras* (do convívio social mais amplo).

Goffman acrescenta ainda que nas “instituições totais” existe uma divisão rigorosa entre o “grupo dos internados” e o “grupo dirigente”, sendo este um procedimento que salvaguarda pontos de contato com pouca interpenetração, de modo que “cada agrupamento tende a conceber o outro através de estereótipos limitados e hostis [e] a mobilidade social entre os dois estratos é grosseiramente limitada; geralmente há uma grande distância social e esta é frequentemente prescrita”.<sup>527</sup>

As relações sociais entre o “grupo dos internados” e o “grupo dirigente” nas “instituições totais” refletem o exercício do poder estabelecido nas sociedades capitalistas. Acreditamos que, a partir da concepção de “poder disciplinar”, o qual, segundo Foucault<sup>528</sup>, se materializa na organização do espaço, do tempo, na vigilância, nas sanções, no exame e no registro contínuo de informações sobre os internos, possamos analisar as práticas dos internatos salesianos sobre crianças indígenas no Alto Rio Negro no período estudado.

Para Weigel e Ramos<sup>529</sup>, a implantação dos internatos religiosos deve ser compreendida no contexto da conquista da Região e do processo de expansão do capitalismo na Amazônia, dinâmica na qual as instituições religiosas, em aliança com as classes dominantes locais e de fora da região, têm exercido um papel de instrumento ideológico da política integracionista, pacificando e subordinando os povos indígenas.

---

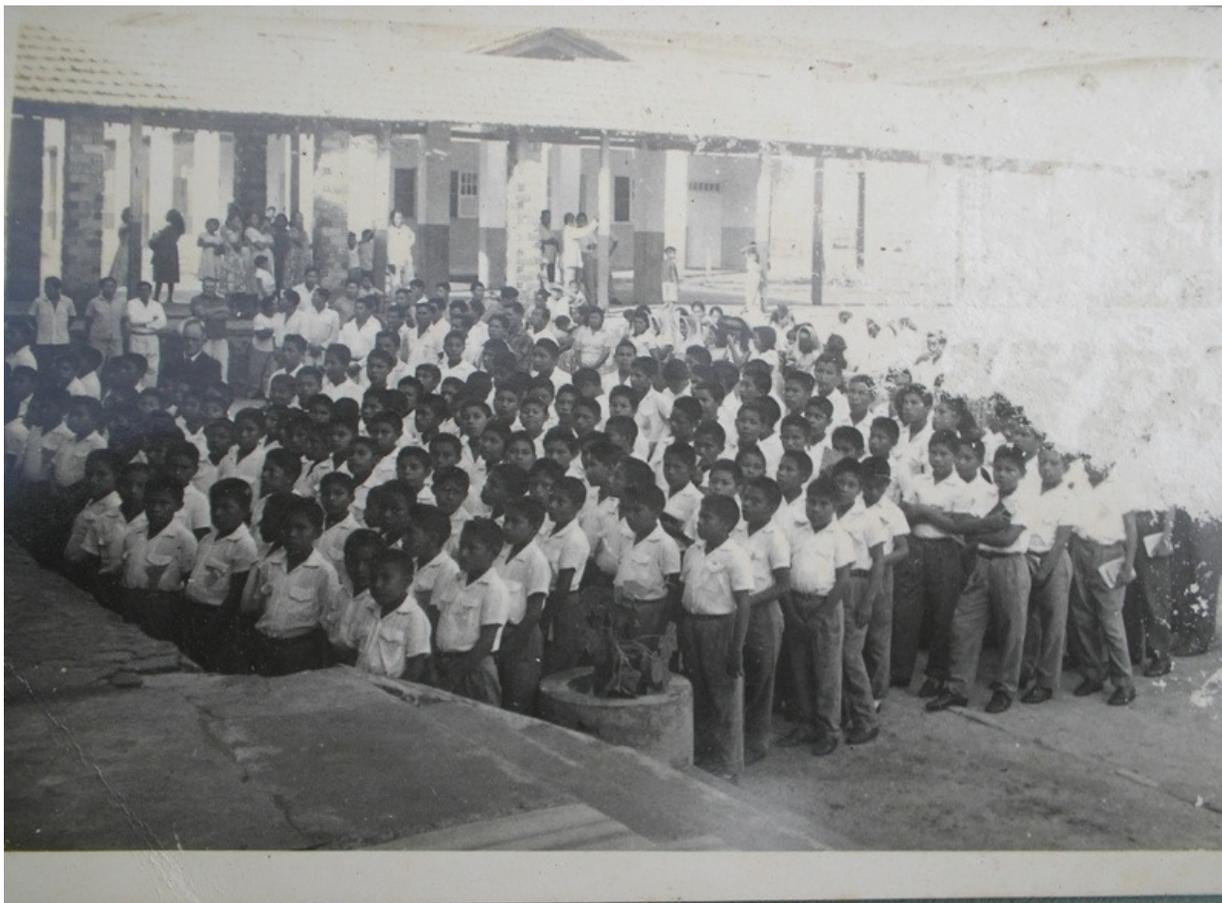
<sup>526</sup> GOFFMAN, Erving. Manicômios, prisões e conventos, 2005.

<sup>527</sup> GOFFMAN. *Op. cit.*, p. 19.

<sup>528</sup> FOUCAULT, 2009.

<sup>529</sup> WEIGEL, Valéria; RAMOS, José Aldemir. O processo educativo nos internatos para os índios do Alto Rio Negro – Amazonas, 1993.

**Foto 14: Crianças indígenas no internato masculino de Iauareté durante missa**



Fonte: Arquivo Missão Salesiana de Iauareté

O confinamento de crianças indígenas nos internatos, enquanto estratégia das Missões Salesianas, implicava na ruptura do convívio familiar e da cultura indígena. A segregação social e cultural visava inculcar nos internos a aquisição de novos conhecimentos, valores e costumes com vistas a apagar as tradições culturais que conformavam identidade indígena para transformá-los em cristãos e indivíduos civilizados.

A segregação das tradições culturais e a inculcação de valores cristãos e da cultura ocidental, conforme os estudos e pesquisas de Rizzini<sup>530</sup>, Novaes<sup>531</sup>, Menezes<sup>532</sup>, Nakata<sup>533</sup> é reafirmada por Sõãliã, ex-interno Waikhana (Piratapuia),

---

<sup>530</sup> RIZZINI, Irma. Educação popular na Amazônia imperial: crianças índias nos internatos para educação de artífices. In: SAMPAIO, Patricia Melo; ERTHAL, Regina de Carvalho. Rastros da memória: histórias e trajetórias das populações indígenas da Amazônia, 2006.

<sup>531</sup> NOVAES. *Op. cit.*

Os adultos que vivem hoje, tendo passado a sua meninice e adolescência fora de sua aldeia, morando nos internatos missionários para serem educados, moldados pela educação escolar, não tiveram a preocupação de continuar a forma de vida cultural dos Waikhana [...] Privados dos ritos tradicionais, da indumentária, dos conhecimentos mitológicos é que se faz a redução da identidade, e de valores adquiridos através dos antepassados. E os que estão dentro da sua área cultural, não vivem de maneira diferente dos migraram fora de sua terra, quer dizer, estão por estar, sem festas tradicionais sagradas. Tem interesse de assimilar ao modelo de vida da sociedade global.<sup>534</sup>

Mais do que a “falta de preocupação” dos ex-alunos em relação às tradições culturais, tratava-se da quebra da cadeia de transmissão de saberes de uma geração para outra, pois, por um lado, o repasse de determinados saberes exigia a realização de rituais específicos (o de iniciação, por exemplo) os quais deveriam ocorrer na idade certa da criança e, em alguns casos, para destinatários exclusivos (como o primogênito), mas que não aconteceu devido à retirada das crianças para os internatos; por outro, ameaçados pelos missionários, muitos “velhos” se recusaram a continuar transmitindo os conhecimentos de que eram portadores. Ao afastamento do convívio do grupo étnico e o aprendizado de novos valores impostos pelo confinamento nas escolas missionárias, pode-se acrescentar o *estigma*<sup>535</sup> ou a marginalização social, conforme as palavras de Ribeiro:

Na missão o índio era preparado para uma vida de civilizado que não teria oportunidade de viver. Quando voltava à aldeia, via-se lançado à marginalidade: nem era um índio eficazmente motivado pelos valores tribais e capaz de desempenhar os papéis que sua comunidade esperava de um adulto, nem bem era civilizado, por força do que ainda conservava de índio e, sobretudo, pelo sucessivo fracasso em todas as suas tentativas de passar por civilizado entre civilizados. Malgrado às qualificações educacionais e técnicas que adquirisse na escola, continuariam a considerá-lo como um índio e tratá-lo com todo o peso do preconceito que separa índios de sertanejos.<sup>536</sup>

Por outro lado, os missionários esperavam que os jovens educados na Missão se tornassem agentes de socialização e de transformação dos adultos. Um exemplo dessa expectativa

---

<sup>532</sup> MENEZES, *Op. cit.*

<sup>533</sup> NAKATA, *Op. cit.*

<sup>534</sup> SOÁLIÃ, *op. cit.*, p. 15. *Sõaliã Wehetada Bahuí* é o nome tradicional do antropólogo Dorvalino São José Velasques Chagas do clã *Waikhana (Pira-tapuya)* pertencente à família lingüística Tukano Oriental (*Pamulin Mahsã*) do Noroeste Amazônico.

<sup>535</sup> Goffman (2008, p. 7) define o estigma como a “situação do indivíduo que está inabilitado para a aceitação social plena”.

<sup>536</sup> RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*, 1996, p. 159.

pode ser identificado num comunicado das Filhas de Maria Auxiliadora e endereçado às ex-alunas:

Não é somente com a casa rebocada e pintada por fora que você pode dizer: ‘minha casa está pronta’. É preciso completar o bem estar de sua família fazendo o acabamento por dentro (aproveitando os dias e horas de chuva) exigindo como chefe de família que haja limpeza e ordem em casa. É raro uma esposa dessa região que não seja ex-aluna e todas aprenderam a ordem e a limpeza nos anos de colégio. Portanto, agora é a hora de por em prática os conhecimentos recebidos. *Renascer para uma nova época de melhoramento* também na arrumação da casa. Também quando se viaja deve ter a preocupação de deixar tudo em ordem para que voltando tenha mais facilmente a possibilidade de retornar aos trabalhos caseiros (itálico meu).<sup>537</sup>

A educação escolar salesiana visava, portanto, modelar o comportamento dos internos a partir de um padrão civilizatório ocidental que, na perspectiva missionária, levaria ao “renascimento” e ao “melhoramento” da vida indígena.

As anotações de depoimentos de ex-internos e a literatura consultada revelam que havia várias formas para o ingresso no internato. Um dos primeiros salesianos a trabalhar no Rio Negro descreve um dos procedimentos para a admissão de alunos no internato da Missão. Segundo Blanco, quando as famílias visitavam a Missão, os pais tratavam com o missionário e os filhos que os acompanhavam, aos poucos, se aproximavam e substituíam a desconfiança pela curiosidade:

Durante os dias que o pequeno índio habita, com seus pais, na povoação onde reside o missionário, observa os meninos da missão, espiando-os através da janela aberta e mesmo pelo buraco da fechadura; contempla-os no refeitório, na aula de canto coral, nos trabalhos de lavoura. Durante estes dias corre todos os cantinhos da missão, atraído por tantas novidades que se deparam ante os seus olhos, começa a procurar na sua cabecita a maneira de poder tomar parte na felicidade que tem os outros meninos. Se tem algum conhecido dir-lhe-á \_\_ Também eu quero ficar com o padre; vai falar com ele. O embaixador, cheio de alegria procura imediatamente o diretor para lhe comunicar a boa notícia. Este manda chamar o pai e pergunta-lhe: \_ Ouvi dizer que teu filho quer viver na missão: dá autorização? \_\_ Se ele deseja, pode ficar na missão, era isso mesmo que eu queria. \_\_ Muito bem! Chama o teu filho e hoje mesmo ele ficará aqui com os seus novos companheiros.<sup>538</sup>

Os ex-internos contatados relataram outra forma de ingresso. No início do ano letivo quando o missionário percorria os diversos povoados para o atendimento das populações mais afastadas da sede da missão (as chamadas “itinerâncias”), os pais eram convencidos a enviar seus filhos para a missão e, assim, vários meninos e meninas eram trazidos pelo missionário itinerante para serem internados.

---

<sup>537</sup> MSI. Vida de União, (s/d).

<sup>538</sup> BLANCO, Miguel. Inferno verde, s/d, p. 93.

Qual a expectativa dos pais indígenas em relação ao confinamento dos filhos nos internatos salesianos? Embora a resposta a esta pergunta não esteja explicitada diretamente nas conversas tidas com ex-alunos durante a pesquisa de campo, parece bastante razoável supor que a aquisição dos conhecimentos veiculados pela educação escolar era encarada pelos pais como uma forma de obter uma parcela do poder dos brancos e, dessa forma, as futuras gerações estariam melhor preparadas para estabelecer relações intersocietárias em condições menos desiguais, de modo a minorar o duro sofrimento enfrentado pelos antigos nas mãos dos brancos.

O ingresso no internato salesiano implicava em uma ruptura com os processos educacionais até então vivenciados pela criança indígena. Fontoura<sup>539</sup> classifica as formas de transmissão dos conhecimentos dos Talyáseri em três categorias: a) oral (narração dos mitos, fórmulas de proteção e cura, histórias de ocupações e migrações, as constelações, as estações do ano, a hierarquia dos clãs etc); b) oral associada à demonstração (cultura material) e c) oral associada ao consumo de bebida enteógena (ritos de iniciação pubertária e pajelança). Estas modalidades de transmissão de conhecimento envolvem procedimentos rituais, tempos específicos e espaços diversificados. Em relação aos espaços de aprendizagem Fontoura afirma que

Na cultura Talyáseri a maloca, as festas e os rituais de iniciação (pubertária à da preparação do futuro Yawi) foram os espaços formais e os momentos cruciais para a transmissão desses conhecimentos, inclusive nos banhos matinais, nas caçadas, nas pescarias, na selva, nos locais de trabalho, quase todos os momentos eram aproveitados.<sup>540</sup>

Os saberes tradicionais envolvidos nos processos educacionais indígenas dizem respeito à totalidade da vida grupalem relação ao ser humano, à natureza e ao cosmo. Fontoura arrisca-se a formular uma “epistemologia indígena”, precavendo-se contra a generalização para o Noroeste Amazônico, ao afirmar que a construção do conhecimento entre os Talyáseri se constitui a partir das inter-relações entre a “observação”, a “escuta” e a “prática de atividades cotidianas”. A referência aos saberes, aos espaços, aos tempos, à metodologia de transmissão e às formas de construção de conhecimentos envolvidos nos processos educativos entre os Talyáseri visa

---

<sup>539</sup> FONTOURA, Ivo Fernandes. Formas de transmissão de conhecimentos entre os Tariano da região do Uaupés – AM, 2006. O autor é Talyáseri (Tariano), clã pertencente à família lingüística Tukano Oriental do Noroeste Amazônico.

<sup>540</sup> \_\_\_\_\_. *Op. cit.*, p. 81.

oferecer elementos que permitam estabelecer o contraste com os procedimentos educativos escolares salesianos, fundados em costumes, valores e instituições alheios às culturas indígenas.

Além do afastamento da vida familiar e sociocultural cotidiana da aldeia, o ingresso no internato interrompia processos educativos específicos como os ritos de iniciação para meninos e meninas com idades entre 12 a 14 anos. Este rito chama-se *cariamãe* tem a duração em torno de duas semanas, sob a direção dos anciãos, no caso dos meninos. O ritual inclui sérias restrições alimentares aos iniciantes e consiste, basicamente, no ensino e aprendizado dos saberes culturais (caça, pesca, coleta, agricultura, artesanato), religiosos (os mitos, os ritos) e outros conhecimentos relacionados à natureza, ao cosmo e à vida em sociedade. Ao final deste período, os meninos e as meninas eram recepcionados socialmente em festas de reciprocidade (*dabucuris*), às quais se fazem presentes várias etnias, ocasião em que o rito de passagem é concluído com a cerimônia do açoite, para os meninos, e o ritual da mastigação de pimentas, para as moças.<sup>541</sup>

Irving Goldman presenciou um ritual de iniciação masculino entre os Cubeo (*Kubéwa* ou *Pamíwa*) do rio Cuduiari, afluente do Uaupés em território colombiano, e afirma que

a característica essencial da cerimônia dentro da casa é açoitar os meninos e todos os homens. A criança caminha até o centro da pista de dança, com a mão levantada bem acima da sua cabeça é açoitada três vezes, uma nas costas, outra no abdômen e atrás dos joelhos. Os golpes são fortes com o propósito de derramar sangue. Isto é para "fazer a criança crescer". Não há preocupação se a criança chora, mas admira-se sua coragem. Depois de açoitar as crianças, os homens açoitam-se uns aos outros para mostrar sua resistência.<sup>542</sup>

Rituais como este foram proibidos severamente pelos salesianos e, além disso, em razão da estratégia do confinamento nos internatos, gerações de moças e rapazes ficaram privadas dos conhecimentos relativos às culturas tradicionais, dos conselhos e dos ensinamentos dos pais e dos anciãos, de modo que a transmissão do patrimônio cultural de uma geração para outra foi bruscamente interrompida, pois tais saberes só podiam ser repassados no próprio cotidiano ou em circunstâncias permeadas de rituais e por especialistas social e culturalmente reconhecidos para tais tarefas.

---

<sup>541</sup> Descrições mais detalhadas destes ritos, na versão de narradores indígenas: para os Desana ver UMÚSIN & TOLAMÁN, 1980, p. 116-117 e FOIRN/UNIRT, 2006, p. 103-120; para uma análise dos significados desses ritos remetemos ao antropólogo Baniwa Luciano (2006, p. 76-78).

<sup>542</sup> GOLDMAN, Irving. Tribes of the Uaupés-Caquet region. In: STEWARD, J. H. (org). Handbook of South American Indians, 1948, p. 788.

Rizzini<sup>543</sup> afirma que, ao ingressar no internato, o aluno recebia alguns símbolos da sua nova identidade de aluno aprendiz dentre os quais se incluía o vestuário, o instrumento de trabalho manual, a distribuição espacial (dormitório, estudo, igreja e refeitório) e o material escolar. Esta nova condição exigia o aprendizado do manejo de equipamentos agrícolas, além do uso de uniformes, a participação em rituais católicos, a obediência às regras disciplinares, enfim, a aquisição de novos hábitos.

O recém-ingressado no internato recebia algumas peças de roupa para os dias comuns e outras para a participação nos eventos festivos (cívicos e religiosos) às quais deveriam ser devolvidas no final do ano. A cobertura da nudez do índio era uma preocupação recorrente na mentalidade missionária. Assim, uma das primeiras providências tomadas pelos missionários, como nos revela um dos primeiros salesianos a trabalhar no Rio Negro, foi distribuir “algumas roupas que muitos esperam e das quais tem necessidade”.<sup>544</sup>

O encobrimento da nudez, do ponto de vista religioso, era depositária de uma concepção ambígua da Igreja em relação ao corpo: a imagem positiva do corpo, quando relacionado a Cristo, à Maria Santíssima e aos santos, era contrabalançada pela representação negativa do corpo humano decaído pelo pecado<sup>545</sup>. Esta segunda concepção levou a Igreja a eleger a sexualidade como objeto de vigilância e, ao mesmo tempo, como peça essencial da estratégia de controle do indivíduo e da sociedade<sup>546</sup>. A obrigatoriedade do uso do uniforme, se considerar a perspectiva simbólica e ideológica, trazia subjacente a ideia de que a uniformização na farda devia ser acompanhada pela uniformização do comportamento e pela sujeição aos superiores hierárquicos.

Quando o aluno ingressava no internato era-lhe designado um espaço para “armar” a rede no dormitório coletivo, um lugar no estudo para fazer as lições de sala de aula e um lugar na Igreja, locais nos quais era obrigatória a observância rigorosa do silêncio<sup>547</sup> e cada ambiente exigia modos e posturas diferenciados de se portar e de se comportar. Na perspectiva do

---

<sup>543</sup> RIZZINI, 2004.

<sup>544</sup> BOLLETINO SALESIANO, novembro, 1916, p. 333.

<sup>545</sup> Gélis, Jacques. O corpo, a igreja e o sagrado. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, George. História do corpo: da Renascença às Luzes, 2008.

<sup>546</sup> FOUCAULT, Michel. História da sexualidade: a vontade de saber, 1988.

<sup>547</sup> Jacques Gélis distingue o “grande silêncio” do “pequeno silêncio, àquele reina durante à noite, ao passo que este marca as atividades cotidianas do convento, o qual só é quebrado em horários pré-fixados. Segundo o autor, na perspectiva do cristianismo, “o silêncio é aprendizado e sinal do domínio de si. Ele aumenta a capacidade de controlar seus reflexos. Evita a dispersão do espírito. Facilita o exame interior. Prepara para a oração. Obviamente, permite evitar as conversas fúteis, as maledicências, as distrações. Ele corresponde à regularidade necessária a todas as ações. Como tal, é uma das bases da regra de vida” (op. cit., p. 83).

“processo civilizador”, a inculcação de hábitos tidos como reveladores de “boas maneiras” visavam conformar não apenas a atitude aparente, pois, segundo Elias, “este comportamento 'externo' [devia ser] a manifestação do homem interior, inteiro”.<sup>548</sup>

Para Foucault, o “poder disciplinar” organiza um “espaço analítico” onde a distribuição dos indivíduos visa controlar as presenças e as ausências, instaurar comunicações e interromper as inúteis, vigiar, apreciar, sancionar o comportamento individual e coletivo, enfim, anular o “desaparecimento descontrolado dos indivíduos, sua circulação difusa, sua coagulação inutilizável e perigosa; tática de antideserção, de antivadiagem, de antiaglomeração”.<sup>549</sup>

No início do ano letivo havia a leitura e a explicação dos Regulamentos para todos os internos, mas o aprendizado e a introjeção das normas e convenções exigiam um processo mais lento que se efetivava pela reiteração das regras disciplinares, pela cobrança do cumprimento das mesmas e pela própria convivência com os alunos antigos no cotidiano da vida institucional ao longo do ano. O interno era designado, conforme a sua idade, para o grupo dos maiores, médios ou menores (falanges) do qual não devia se separar. Em geral, ao grupo dos médios e menores cabia o trabalho na lavoura e aos maiores o aprendizado nas oficinas de carpintaria, marcenaria, alfaiataria. Segundo Blanco,

No próprio dia em que um novo aluno entra para nossa comunidade, recebe a sua enxada e, à hora do trabalho agrícola, dirige-se para o campo. Estuda com atenção os movimentos dos companheiros e imita-os em tudo. Com relativa freqüência ficam sem o assistente; no entanto continuam a trabalhar como se alguém os estivesse a observar. Aquilo que mais gostam é de ir para as matas, roçar ou cortar lenha.<sup>550</sup>

A citação acima, por um lado, refere-se à imitação como uma das características da personalidade indígena utilizadas para o aprendizado e, por outro, destaca a vigilância enquanto mecanismo de poder que visava introjetar na consciência do interno de que ele estava sendo observado constantemente. Em relação ao aprendizado nas oficinas, segundo Blanco

os índios, com ensino metódico, são capazes de aprender qualquer arte, tal como nós, mas não sem grande sacrifício por parte dos missionários... [uma vez que eles] estão habituados apenas a ver florestas, canoas, arcos e flechas, torna-se bastante difícil fazê-los aprender outras coisas. Por isso querem ver tudo, não só uma vez mas muitas.<sup>551</sup>

---

<sup>548</sup> ELIAS, Norbert. O processo civilizador, volume I: uma história dos costumes, 2011, p. 67.

<sup>549</sup> FOUCAULT, 2009, p. 138.

<sup>550</sup> BLANCO. *Op. cit.*, p. 95.

<sup>551</sup> BLANCO. *Op. cit.*, p. 96.

Aqui a educação do indígena *para e pelo* trabalho se reencontra com o pensamento de Foucault<sup>552</sup>, segundo o qual o trabalho é caracterizado por desempenhar uma função tripla, a saber, a produtiva, a simbólica e a de adestramento ou disciplinar. Segundo esta concepção, a atividade laboral é capturada pelos mecanismos do poder a fim de majorar a produção econômica humana, assim como inculcar no imaginário a própria virtude do trabalho, de modo a transformar o trabalhador em um ser obediente e disciplinado ao modelo de produção capitalista.

A educação *para e pelo* trabalho imposta aos povos indígenas pelo Estado e pela Igreja visava modelar a identidade indígena segundo os parâmetros da “sociedade de consumo”, pois para os colonizadores o trabalho era concebido como um instrumento que, segundo Lima<sup>553</sup>, operaria a “transitoriedade do índio”, ou seja, acreditavam que através do ensino do trabalho metódico os índios abandonariam a contumaz indolência e se transformariam em cidadãos “úteis” à nação brasileira.

Os salesianos acreditavam que além de prover o bem estar físico, o trabalho disciplinado era fonte de “bem estar moral”<sup>554</sup>. Para eles, ao invés da coleta e da indústria extrativa, a agricultura era a verdadeira vocação econômica do Rio Negro e, por isso, não descansariam “enquanto seus aprendizados agrícolas não produzi[ssem] o que eles cons[umiam]”<sup>555</sup>. O ensino das técnicas agrícolas aos internos e o estímulo à prática da agricultura para os adultos compõe um rol de estratégias mobilizadas para a sedentarização de povos indígenas, de modo a possibilitar atingir os objetivos missionários de catequese e civilização.

O tempo dedicado para o trabalho no campo, assim como as demais atividades, era estipulado na rotina diária e funcionava como recurso estruturador de toda a vida dos internatos. Segundo Foucault, o “poder disciplinar” utiliza o controle das atividades como parte integrante de uma rede de dispositivos para a constituição de corpos dóceis. A fragmentação temporal, a obrigação de vivenciá-la com exatidão, aplicação e regularidade visava evitar a ociosidade e simultaneamente garantir a qualidade do tempo útil. Para o autor, o tempo media as relações do corpo com os gestos e os objetos de modo a definir um esquema anátomo-cronológico onde “o ato é decomposto em seus elementos; é definida a posição do corpo, dos membros, das articulações; para cada movimento é determinada uma direção, uma amplitude, uma duração; é

---

<sup>552</sup> FOUCAULT, 1979.

<sup>553</sup> LIMA, 1992, p. 159.

<sup>554</sup> BOLETIM SALESIANO, 1917, p. 144.

<sup>555</sup> LEITURAS CATÓLICAS, 1941, p. 37.

prescrita sua ordem de sucessão. O tempo penetra o corpo, e com ele todos os controles minuciosos do poder”.<sup>556</sup>

Nos internatos salesianos, **o controle do tempo** era viabilizado pelo meticuloso horário diário que abarcava a totalidade das ações e dos interesses dos internos no cotidiano institucional. No arquivo da Missão de Iauareté localizamos o horário semanal dos alunos e do “assistente” para os anos de 1973 e 1974:

#### **Horário diário nos dias úteis (1973)**

06:30 – levantar dos alunos  
07:00 – Santa Missa da comunidade  
07:30 – sino para trabalhadores  
07:45 – Mingau  
08:00 – Limpeza da casa e trocar roupas  
08:15 – No estudo para preparar livros  
08:30 – 1ª aula  
09:15 – 2ª aula  
10:00 – intervalo  
10:30 – 3ª aula  
11:15 – 4ª aula  
12:00 – Fim das aulas e dos trabalhos para trabalhadores  
12:15 – Almoço e recreio  
13:30 – Fim do recreio, banho e reinício dos trabalhos para trabalhadores  
14:00 – Oficinas, artesanato, agricultura para os maiores, ensaios, catecismo para 1ª comunhão  
15:00 – Merenda para alunos e comunidade  
15:20 – Oficinas, agricultura para maiores, médios e menores  
17:20 – Fim dos trabalhos  
17:30 – Banho ou limpeza  
17:45 – Preparação do refeitório, sino para os trabalhadores  
18:00 – Jantar e recreio  
18:50 – Banho, estudo e confissões  
19:15 – Eventuais funções religiosas  
20:15 – Intervalo de 15 minutos  
20:30 – Orações e Boa Noite

#### **Horário do Assistente (1974)**

06:30 – Acompanha para o banho os de seu dormitório: maiores. Assiste no dormitório, na Missa ou no catecismo.  
07:30 – Acompanha os alunos para estudo ou refeitório ajudando o Sr. João. Toma seu mingau depois assiste na limpeza, no 1º andar (dormitório). Acompanha alunos na troca de roupas e acompanha no estudo. Assiste pequenos.  
08:30 – Vai na alfaiataria como assistente e mestre. Providencie para a preparação da merenda uns minutos antes  
10:00 – Assiste à distribuição da merenda e merenda ele mesmo. Assiste perto das privadas do pátio.  
10:30 – Faz entrar de novo os alunos na alfaiataria até às 12:00  
12:05 – Leva os alunos para o dormitório e assiste até entrarem no refeitório. Almoça com os alunos ajudando na assistência. Assiste a turma dos médios no recreio.  
13:30 – Leva para o banho a turma dos maiores e assiste no dormitório  
14:00 – Faz entrar na alfaiataria os aprendizes. Providencie para a preparação da merenda uns minutos antes  
15:20 – Distribui merenda e assiste merendando no refeitório  
15:30 – De novo na alfaiataria  
17:20 – Faz sair aprendizes e os leva para o pátio e para o dormitório  
17:30 – Acompanha sua turma para o banho. Assiste de volta no dormitório e no pátio  
18:00 – Ajuda a assistir no refeitório. Brinca com sua turma dos médios.  
18:50 – Banho com os maiores. Estudo com os pequenos  
20:20 – Toca o fim do estudo. Assiste de noite os maiores.

---

<sup>556</sup> FOUCAULT, 2009, p. 146.

Em síntese, o horário do internato era estruturado a partir de quatro atividades principais, o estudo, as práticas religiosas, o trabalho (doméstico e no campo) e o tempo para o lazer. O detalhamento rigoroso das atividades diárias nas “instituições totais”, segundo Goffman, “leva, em tempo predeterminado, à seguinte, e toda sequência de atividades é imposta de cima, por um sistema de regras formais explícitas...”.<sup>557</sup>

A hora do recreio era um momento muito esperado pela maioria dos internos, e a participação ativa nos horários de lazer era obrigatória, de modo que o assistente, ao mesmo tempo em que tomava parte das recreações, ficava atento para que ninguém se ausentasse dos jogos e brincadeiras. É que na pedagogia salesiana, as atividades de lazer, além dos benefícios físicos e mentais (*mens sana in corpore sano*) que, porventura, viessem a proporcionar aos alunos, eram encaradas como recurso auxiliar a disciplina, conforme orientava um superior dos salesianos de São Gabriel: “recomendo manter sempre os recreios bem animados, jogos organizados, então, o menino entra no estudo cansado e a disciplina torna-se mais suave.”<sup>558</sup>

A maioria das atividades desenvolvidas no internato exigia esforço físico ou mental, concentração e seriedade, ou seja, ao ingressar no internato o aluno passava a assumir responsabilidades de pessoa adulta deixando para trás a vida espontânea e livre que era característico da vida das crianças nas aldeias.

Ao analisarmos o horário diário do internato verificamos uma organização complexa do trabalho educativo na qual a função primordial do “assistente” era a vigilância. A estrutura hierárquica da administração dos internatos era composta pelo diretor (responsável geral da instituição), o prefeito (finanças), o catequista (formação religiosa dos internos), o pároco (atendimento ao povo em geral), o itinerante (visitas aos povoados distantes da sede missionária) o conselheiro escolar (encarregado do ensino escolar) e o assistente geral (acompanhamento dos internos em todos os momentos e lugares). Por falta de recursos humanos, com frequência, o mesmo missionário ficava encarregado de mais de uma função.

Segundo a tradição salesiana, o assistente é o encarregado de supervisionar os internos em todos os momentos e lugares durante a realização das atividades estipuladas no horário do cotidiano institucional, desde o amanhecer até o anoitecer. Nos primeiros anos da fundação dos internatos no Rio Negro, os próprios missionários desempenharam a função de assistentes. À medida que as

---

<sup>557</sup> GOFFMAN, 2005, p. 18.

<sup>558</sup> MSGC. Crônicas de São Gabriel, 1962, p. 1.

primeiras turmas de alunos concluíram o primário (o 5º ano), os missionários passaram a recrutar alguns egressos nativos que haviam se destacado nos estudos, no comportamento, na piedade e no trabalho, durante o tempo de internato, para atuarem como seus “auxiliares”.

A observação “providencie para a preparação da merenda uns minutos antes”, que consta no horário do assistente, era uma orientação prática geral do regime disciplinar salesiano, segundo o qual o assistente devia ter rapidez suficiente para vigiar até o último interno na finalização de uma tarefa e, ainda assim, anteceder os alunos para o início de uma nova atividade estipulada na rotina diária. Na década de 1970, por exemplo, no internato de Iauareté havia quatro “auxiliares do assistente”: dois pela manhã, dois pela tarde e à noite retornavam os dois do período matutino. Os “auxiliares” cumpriam à risca o horário prefixado, conforme descrito anteriormente, e eram remunerados.<sup>559</sup>

Esta estratégia em muito facilitou o trabalho salesiano, pois, por um lado, os missionários procuraram se distanciar do exercício direto do controle, a fim de evitar a antipatia dos alunos, esta provocada pela aplicação dos castigos, e, dessa maneira, se dedicaram ao trabalho mais ligado ao papel de conselheiros, confessores, guias espirituais, pais e amigos, enfim, funções que os aproximassem dos internos, de modo a granjear-lhes a confiança.

Por outro lado, os assistentes nativos, por terem vivenciado o regime do internato e conhecerem a realidade sociocultural e psicológica das populações indígenas da região, estavam em condições privilegiadas para entender a situação dos internos e, dessa forma, criaram dispositivos pedagógicos eficazes para enquadrar os alunos sob o regime da obediência e da ordem garantindo, dessa forma, a consecução dos objetivos institucionais.

O recrutamento de assistentes nativos decorreu da escassez de religiosos salesianos, em razão do declínio das vocações no continente europeu, a partir dos anos 1960, e pelo fato de que uma minoria de missionários, diferente dos da primeira geração, em geral, não falava mais o Tukano, que era a língua mais difundida no Rio Negro, situação que impossibilitava a comunicação com os internos novatos, especialmente os da alfabetização ao 2º ano escolar, que não sabiam falar o Português.

---

<sup>559</sup> Em 1973, o “auxiliar” x que desempenhava as funções de mestre de carpintaria e assistência dos internos (dormitório, estudo, pátio e passeio) recebia CR\$ 5,00 (cinco cruzeiros) pela diária, perfazendo um total de CR\$ 35,00 (trinta e cinco cruzeiros) semanais e em torno de CR\$ 140,00 (cento e quarenta cruzeiros) mensais; ao passo que o “auxiliar” y nas funções de mestre em alfaiataria e assistência recebia CR\$ 3,00 (três cruzeiros) diariamente perfazendo um total de CR\$ 20,00 (vinte cruzeiros) semanais e em torno de R\$ 80,00 (oitenta cruzeiros) mensais. Fonte: *Missão Salesiana de Iauareté, Pasta Arquivo Escolar*.

Para Foucault<sup>560</sup>, a vigilância hierárquica é um dispositivo do poder disciplinar que visa o adestramento do corpo. A concentração dos membros de uma instituição em um mesmo local e a realização conjunta das mesmas atividades diárias decorre da necessidade da vigilância contínua e ilimitada dos internos por parte do “grupo dirigente”, especialmente pelo “assistente”. A vigilância física e o controle externo das ações e dos interesses dos internos eram reforçados e ampliados por outro dispositivo mais sutil e de ordem psicológica e sobrenatural resumida no slogan “Deus te vê”.

Além do acompanhamento das atividades realizadas pelos internos, a vigilância era favorecida pela arquitetura dos internatos construídos em traços semicirculares ou retangulares com ambientes coletivos internos e, externamente, projetados com longos pórticos em forma de “U”, com espaço recreativo ao centro possibilitando ao “assistente” ter uma visão completa de qualquer ângulo. Esta arquitetura seguia o estilo dos claustros monasteriais ou do *Panopticon* de Jeremy Bentham, cuja essência “Consist[ia] na centralidade da situação do inspetor, combinada com os dispositivos mais bem conhecidos e eficazes para *ver sem ser visto*”<sup>561</sup>. A vigilância aos internos espalhava-se para fora do internato e era confiada aos catequistas durante o período de férias dos alunos:

Senhor Catequista de [nome da localidade] na semana 20-27 de junho os meninos do seu povoado podem voltar para suas casas por alguns dias de férias. É um experimento e por isso mesmo pedimos ao senhor de nos querer trazer na sua próxima baixada suas impressões pessoais. Peço-lhe de tomar nota, nesta folha, do comportamento de cada um dos alunos internos de seu povoado nestes dias: trabalhos, festas, freqüências das orações etc. Na espera que o senhor possa baixar mando-lhe muitas saudações...<sup>562</sup>

Associado aos mecanismos de vigilância e de sanção, o **exame** é, segundo Foucault<sup>563</sup>, um controle normalizante altamente ritualizado que conjuga a cerimônia do poder, a formação da experiência, a demonstração da força e o estabelecimento da verdade. A superposição das relações de poder e saber adquire no exame todo o seu brilho. O exame é a materialização da invisibilidade do poder disciplinar e a visibilidade dos que submete; ele faz a individualidade entrar numa rede de registro de informações destinado a uma eventual utilização, transformando-a num objeto para o conhecimento e para as tomadas de decisão do poder. Segundo Foucault, é o exame que,

combinando vigilância hierárquica e sanção normalizadora, realiza as grandes funções disciplinares de repartição e classificação, de extração máxima das forças e do tempo, de acumulação genética contínua, de composição ótima das aptidões. Portanto, de fabricação da individualidade celular, orgânica, genética e combinatória. Com ele se

---

<sup>560</sup> FOUCAULT, 2009.

<sup>561</sup> BENTHAM, Jeremy et al. O panóptico, 2008, p. 28.

<sup>562</sup> MSI. Carta, 20/06/1971.

<sup>563</sup> FOUCAULT, 2009.

ritualizam aquelas disciplinas que se podem caracterizar com uma palavra dizendo que são uma modalidade de poder para o qual a diferença individual é pertinente.<sup>564</sup>

Nas escolas salesianas, os exames realizados no final do ano letivo eram cercados de rituais de saber e de poder ao qual eram convidadas para a presidência das bancas examinadoras as autoridades da municipalidade tais como o Diretor da Missão, o Juiz de Direito da Comarca, o Inspetor Regional de Ensino, o Coletor Estadual de Impostos, dentre outros. Os exames finais estavam divididos em duas modalidades, o escrito e o oral. Tomando como amostra os anos de 1950-55, pela proximidade do recorte de nosso objeto, o exame escrito de Português para os alunos do 1º ao 5º ano constou de ditado, análise léxica, conjugação de verbos e composição, ao passo que o de Aritmética era composto de problemas sobre as quatro operações, frações ordinárias e decimais.<sup>565</sup>

Pela explicitação dos “pontos” exigidos para os exames escritos pode-se deduzir que, por um lado, os conteúdos programáticos das diferentes disciplinas eram pautados exclusivamente pelos conhecimentos da sociedade nãoindígena e que, portanto, poderiam ser ministrados em qualquer escola da rede nacional de ensino e, por outro, excluía os conhecimentos provenientes das culturas das populações indígenas.

Em relação ao **registro de informações**, enquanto decorrência do dispositivo do exame, as observações sobre o comportamento dos internos eram anotadas em uma ficha individual atualizada no decorrer do ano. No livro *Vida Escolar 1952-1965* do internato masculino de São Gabriel consta algumas observações apostas junto aos nomes dos internos, procedimento que revela a vigilância meticulosa sobre a vida dos alunos. Destacamos algumas delas: “queixa geral dos companheiros”, “fingido”, “brincadeira de mão”, “briga”, “cabeçudo”, “não joga [futebol]”, “mexer-se: não faz nada”, “ladrão de fruta”, “cleptomaníaco”, “joga merenda [fora]”, “só faz o que quer”, “obstinado”, “incorrigível”, “sai sem licença”, “não atende [orientações]”, “desobedece”, “desobediência formal”, “rebelde”, “malcriado”, “descontente”, “conversa”, “ri na Igreja”, “berrou de propósito em tempo de silêncio”, “misterioso”, “joga tigela [fora]”, “preguiçoso na aula”, “relaxamento geral”, “bilhete amoroso”, “murmura”, “falta grave à Irmã [freira]”, “muito retardado” etc.

Neste livro, as depreciações sobre a pessoa do aluno superam os elogios, pois quando estes são registrados aparecem de forma genérica como “bom aluno” e “inteligente”. A maioria das observações refere-se à desobediência aos missionários e às transgressões às regras do internato, as

---

<sup>564</sup> \_\_\_\_\_, 2009, p. 184.

<sup>565</sup> COLÉGIO SÃO GABRIEL. Livro de Atas de Exames Finais (1950-1955).

quais objetivavam romper com os padrões educativos baseados nos referentes culturais indígenas e impor os valores cristãos e os costumes da cultura nacional. O prontuário das informações sobre o comportamento dos internos servia de base para o sistema de premiação no final de cada ano letivo, expulsão de alunos reincidentes e para a seleção de candidatos para serem enviados ao seminário.

Em relação a este último ponto, o recrutamento de quadros para a Congregação Salesiana estava entre os principais objetivos dos missionários salesianos, a partir do pressuposto de que o apostolado é uma obrigação de todo católico, e adotava como critério de escolha dos candidatos a meritocracia. Dentre os alunos que concluíam o ginásio nos internatos, os salesianos escolhiam àqueles que se destacavam nos estudos, no comportamento/obediência, no trabalho e na piedade, características que, na ótica dos religiosos, eram sinais de pendor para a vida religiosa e sacerdotal. Estes eram enviados para os seminários de Jaboatão (Pernambuco), Ananindeua (Pará) e Manaus (Amazonas) para o prosseguimento dos estudos.

Os que conseguiram ultrapassar as barreiras iniciais ingressaram no noviciado e, após, cursaram filosofia e teologia em outros Estados da Federação. Em geral, a formação dos salesianos leigos (os coadjutores) se encerrava com a formação filosófica, após a qual eram submetidos a um período de prática pastoral nas instituições salesianas, ao passo que aos candidatos ao sacerdócio era exigido mais quatro anos de estudos teológicos. O ingresso oficial do candidato na Congregação Salesiana era assinalado pela emissão dos votos de pobreza, obediência e castidade por um período temporário, ao final do qual o candidato era admitido (ou não) aos mesmos votos, desta vez em caráter “perpétuo”, rito que marca o ingresso definitivo na Ordem Religiosa.

Até os anos 1980, raros foram os indígenas que completaram o ciclo formativo e se mantiveram fiéis ao sacerdócio e à vida religiosa, com exceção dos salesianos leigos (coadjutores) Sebastião da Silva Melgueiro (Baré) e Francisco Castro (Tukano) e os padres Severo Rodrigues de Melo (integrante da primeira turma de internos de São Gabriel da Cachoeira, o qual se tornou padre salesiano e depois pediu transferência da Congregação Salesiana para o clero da Arquidiocese de Manaus nos anos 1950) e Justino Sarmiento Rezende, Tuyuka, que foi admitido como religioso nos anos 1980 e, uma vez concluído os estudos de Teologia, foi ordenado sacerdote nos anos 1990. O Pe. Justino continua atuando no Rio Negro, desde então até os dias atuais.

**Foto 15: Justino Sarmento Rezende, padre salesiano da etnia Tuyuka**



Fonte: Arquivo da Missão Salesiana de Iauareté – 2007/2008.

Para atenuar a evasão, os salesianos iniciaram uma experiência efêmera de um seminário exclusivo para coadjutores (ala leiga da Congregação Salesiana) em Manaus na esperança de que, pelo fato da formação do salesiano leigo ocorrer em tempo menor que a exigida para o sacerdócio, seria “um pouco mais fácil e a meta mais segura”, como raciocinava um provincial salesiano na década de 1960, mas a experiência também não produziu os frutos esperados pelos religiosos.

O fracasso salesiano em recrutar vocações demonstrou que o rígido regime da vida conventual impossibilitou que a quase totalidade dos indígenas, após os anos iniciais, abandonassem a vida de seminário; outros eram mandados embora por não progredirem segundo a perspectiva dos formadores, situação que ensejou a seguinte comparação de um cronista salesiano: “a lenha está muito verde. Não queima no forno do aspirantado [seminário]. Só faz fumaça”<sup>566</sup>. Nesta metáfora, a causa das desistências é atribuída aos candidatos indígenas (a “lenha verde”), os quais, segundo os missionários, não estavam devidamente maduros para assumir a vocação religiosa e sacerdotal, desconsiderando as incompatibilidades das rígidas estruturas eclesiais e o modelo de vida (o “forno”) na qual se pretendia enquadrar os candidatos indígenas.

<sup>566</sup>MSI. Crônicas de Iauaretê, 12/04/1965.

Dentre os motivos para a desistência dos indígenas seminaristas destacamos a inflexibilidade das regras da Igreja (por exemplo, o celibato), o rigor da vida religiosa (a vida comum e os votos de pobreza, obediência e castidade), a discriminação sofrida no interior dos seminários (a qual crescia exponencialmente durante a permanência em outros estados da federação para o prosseguimento dos estudos), a necessidade de ajudar a própria família e o preconceito de certos salesianos em relação às vocações locais, especialmente no que dizia respeito ao consumo de bebidas alcoólicas e à “inconstância da alma selvagem”.

Inúmeras lideranças indígenas da atualidade galgaram o ensino superior, particularmente na área de Filosofia, custeados com os recursos da Igreja, e nisto tanto a ISMA quanto a Prelazia do Rio Negro, deram a sua contribuição, mesmo que involuntariamente, pois a finalidade destes investimentos era a formação de quadros para a Congregação Salesiana. O insucesso na arregimentação de vocações levou um historiador salesiano à triste conclusão de que “enquanto nas missões salesianas da África e da Índia já são vários os bispos de origem tribal, no Rio Negro está ainda longe o dia em que a pastoral da região ficará prevalentemente em mãos de nativos do lugar”.<sup>567</sup>

Outro mecanismo do “poder disciplinar”, nos internatos salesianos, era a obrigação de aprender a língua portuguesa e a proibição de falar as línguas nativas. A proibição das línguas indígenas não era prática recente na atividade missionária, pois remontava ao modelo jesuítico e foi oficializada pelo Diretório Pombalino de 1757. Na Amazônia, Gonçalves Dias<sup>568</sup>, nomeado Visitador das escolas dos Rios Solimões e Negro, em 1861, recomendou ao governo da Província do Amazonas fiscalizar a obrigatoriedade da frequência escolar dos alunos como um recurso para se “*desabituarem da língua geral que falam sempre, em casa e nas ruas, e em toda parte*” (itálico meu).

A imposição da língua portuguesa como única língua de comunicação no internato contrastava com o multilinguismo praticado no Rio Negro. Em virtude da exogamia linguística entre os povos indígenas do Noroeste Amazônico, o casal pertence a grupos linguísticos diferentes, o que faz com que, no mínimo, o filho aprenda duas línguas: a do pai e da mãe; a estas se acresce o Português e, eventualmente o Nheengatu e o castelhano, este em razão do contato com as populações do território colombiano. Em relação à imposição do monolingüismo, Sorensen Jr. afirma que

---

<sup>567</sup> FERREIRA, Antonio da Silva. A missão do Rio Negro no período de D. Pedro Massa (1921-1966), s/d, p. 19.

<sup>568</sup> DIAS, Gonçalves. Relatórios apresentados por Antonio Gonçalves Dias. In: Gonçalves Dias na Amazônia: Relatórios e Diários da viagem ao rio Negro, 2002, p. 16.

la tradición monolingüe – que proviene del principio del siglo, período em el que se comienza a tomar conciencia em Europa de las lenguas nacionales – pertenece a los portadores de la cultura nacional que entraron em la zona. Se caracteriza por uma visión intensa, rígida y emotiva de la lengua propia como superior y deseable, frente a otras lenguas que se consideran inferiores e indeseables.<sup>569</sup>

Os salesianos, segundo o autor, implantaram o Português com mais êxito entre os estudantes no Uaupés brasileiro, ao passo que os missionários Monfortianos enfrentaram dificuldades em introduzir o castelhano no Uaupés colombiano. Todavía, segundo Sorensen Jr.,

la tradición multilingüe autóctona permanece segura y no está seriamente amenazada por las posiciones emotivas de los nacionalistas que buscan el monolingüismo em la lengua nacional. El espanol y el português, que se aprenden rapidamente, se utilizan como lenguas francas y no como lenguas familiares, este es outro fuerte indicador de la persistência de las lenguas índias.<sup>570</sup>

Correlata à tradição multilíngue dos povos do Noroeste Amazônico e à consideração das relações entre a língua e a identidade se considerarmos que a língua de um povo é um “sistema simbólico que organiza sua percepção de mundo”<sup>571</sup>. Segundo Chernela & Leed, entre os Tukano Orientais “a língua é um dos fatores básicos para a construção de sua identidade social, pois marca a condição de membro em grupos nomeados e exogâmicos mais inclusivos. Em consequência, a língua comum é o critério para estabelecer e expressar relações de consanguinidade”<sup>572</sup>. Assim, sendo a língua um indicador de afiliação grupal e, portanto, de especificidades e diferenças identitárias, ela constituía um obstáculo aos objetivos missionários que era transformar os índios em cristãos e brasileiros, o que implicava em despi-los de suas identidades culturais e sociais. Nesse sentido, os internos eram iniciados nos preceitos do cristianismo e no aprendizado de hábitos e padrões estranhos à sua cultura onde a língua não era respeitada como elemento constitutivo da identidade indígena.

Um ex-interno relembra o primeiro dia quando chegou ao internato salesiano de Parí-Cachoeira no rio Tiquié e se deparou com a proibição do uso da língua Tuyuka e a obrigação de aprender uma nova língua:

Um certo dia no Mês de março de 1970, meu pai levou-me para a missão salesiana [de Parí-Cachoeira] para eu começar a estudar. Este dia marcou-me profundamente para a minha história. O choque da primeira hora aconteceu com relação à língua Tuyuka. Chegando no dormitório quando falei em Tuyuka, com meus colegas da aldeia, eles me disseram que não

<sup>569</sup> SORENSEN Jr, Arthur P. (1983). El surgimiento de um regionalismo Tukano: presiones políticas. In: América Indígena, 1983, p. 788.

<sup>570</sup> \_\_\_\_\_, 1983, p. 794.

<sup>571</sup> CUNHA, 2009, p. 237.

<sup>572</sup> CHERNELA, Janet Marion; LEED, Eric J. As perdas da história. Identidade e violência num mito Arapaço do Alto Rio Negro. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico, 2002, p. 469.

era mais para falar a língua Tuyuka, mas a língua Tukano. Uma mudança inesperada e rápida. Como fica uma criança com 9 [nove] anos incompletos, sendo proibida de falar a única língua que sabe falar? Os psicológicos [sic] diriam que a criança poderia ficar traumatizada? Sofri para aprender a língua Tukano, mas aprendi.<sup>573</sup>

Após o ingresso no internato, os alunos eram proibidos de falar as línguas nativas e obrigados a aprender a língua Tukano para poder se comunicar, como nos revela a citação acima. Decorrido certo prazo de tolerância para o uso da língua Tukano, concedido apenas aos alunos novatos, em geral dois anos, os internos eram obrigados a usar exclusivamente a língua portuguesa.

A adoção pelos salesianos da língua Tukano para o desenvolvimento das atividades missionárias (os primeiros salesianos, em geral, sabiam falar o Tukano e nas festas solenes como a festa do padroeiro, Páscoa e Natal, para as quais ocorria grande número de pessoas, as pregações e confissões eram feitas nesta língua), a obrigação dos alunos de outras etnias em aprender o Tukano e, a partir da década de 1960, o ensino curricular desta língua nas escolas salesianas reforçaram um amplo processo que estava em andamento e que resultou na adoção da língua Tukano pela maioria dos grupos indígenas do Noroeste Amazônico.

Tais medidas missionárias podem ser consideradas como fatores que contribuíram para o fenômeno que ficou conhecido como “tukanização” dos grupos indígenas do Rio Negro, ocorrência que havia se iniciado em períodos anteriores à presença salesiana, como decorrência das relações interétnicas entre os grupos indígenas. Em relação ao processo de abandono da língua da etnia Taliáseri, decorrente das relações interétnicas, o antropólogo Adão Oliveira<sup>574</sup>, a partir dos depoimentos dos anciãos de sua etnia, afirma que, em razão dos homens Taliáseri casarem, preferencialmente, com mulheres tucanas, os filhos aprenderam apenas a língua materna. A imposição da língua portuguesa nos internatos, como dissemos, não foi o único estratégia de apagamento da identidade linguística, mas reforçou, por um lado, a exclusão das línguas das várias etnias e, por outro, a hegemonia da língua Tukano.

Retomando a questão das práticas missionárias, em quais situações era tolerado o uso da língua Tukano dentro do internato? Segundo um informante de Iauaretê, que atuou como auxiliar de assistente, na década de 1970, os alunos novatos passavam a maior parte do tempo em silêncio, pois, por um lado, eram proibidos de falar a língua nativa em público e, por outro, ainda não dominavam o

---

<sup>573</sup> REZENDE, Justino Sarmiento. Da escola com os salesianos para a escola indígena. In: COSTA, Mauro Gomes da. A ação dos salesianos de Dom Bosco na Amazônia, 2009, p. 3.

<sup>574</sup> OLIVEIRA, Adão. Etnomatemática dos Taliáseri: medidores de tempo e sistema de numeração, 2007.

Português. Durante os anos iniciais, a comunicação dos alunos novatos era drasticamente reduzida ao que era estritamente necessário e, ainda assim, estes se dirigiam quase que exclusivamente, em caráter reservado, ao “auxiliar” do assistente, este um nativo, ou a um aluno antigo da mesma etnia para comunicar suas necessidades.

Quando o diretor/catequista precisava tratar com algum aluno novato que ainda não falava o Português, o “auxiliar” fazia o papel de intermediário: o diretor fazia as advertências em Português e estas eram traduzidas simultaneamente ao aluno pelo intérprete na língua Tukano ou o diretor/catequista escrevia as recomendações num bilhete em Português e o “auxiliar” ia conversar em Tukano com o infrator. Para Renault-Lescure, as Missões Salesianas implantaram a idéia de que falar a língua indígena era um obstáculo para o aprendizado do Português. O autor verificou que, nos anos 1990, as consequências da imposição da língua portuguesa haviam ocasionado três situações:

[a] o filho sabe falar a língua indígena, mas não a usa; [b] o filho só entende a língua e a fala; [c] o filho desconhece a língua. A criança se vê privada de um bem familiar, como se fosse deserdado; a marca de sua identidade fica, assim, apagada, de maneira que ela às vezes não sabe mais quem é.<sup>575</sup>

A pedagogia disciplinar salesiana para formar “o bom cristão e o honesto cidadão” (lema salesiano) incluiu em seus dispositivos a proibição das línguas nativas e o uso exclusivo da língua portuguesa na escola e no internato como estratégia de dominação cultural para apagar as identidades culturais individuais e coletivas e forjar novas identidades mais conformes aos objetivos religiosos e civilizatórios.

A infração das normas do Regulamento por parte dos internos era punida com castigos. A ideologia do poder disciplinar era introjetada psicologicamente nos internos de tal modo que a ocorrência de atos infracionais era denunciada pelos próprios colegas. A identificação dos infratores por parte dos superiores hierárquicos era obtida pela instituição por meio da delação que, por sua vez, era uma decorrência da coerção institucional. Diz o mesmo ex-interno Tuyuka citado anteriormente:

Se alguém falasse alguma palavra em língua indígena alguém já denunciava. Isso gerava muitos castigos. Os castigos mais comuns eram: se você falasse a língua indígena pela manhã, ficava sem almoço e, às vezes, até sem a janta; se falasse pela tarde, ficava sem a janta e até sem o mingau da manhã. Só que na hora em que outros estavam almoçando ou jantando tínhamos que rachar ou carregar a lenha. Se falássemos de noite, ficávamos em pé ao lado da rede. Se falássemos durante o tempo dos trabalhos, o castigo era ficar mais tempo enquanto os outros iam embora. Se fosse durante o tempo de estudo, ficar estudando em pé.

---

<sup>575</sup>RENAULT-LESCURE, O. As línguas faladas pelas crianças do Rio Negro (Amazonas): descontinuidade na transmissão familiar das línguas. In: FRANCO, Heliana Brito; LEAL, Maria de Fátima Mendes (Org.). Crianças na Amazônia: um futuro ameaçado, 1990, p. 322.

Se o nosso pai chegasse no dia de nosso castigo, não podíamos nem conversar com o pai e nem receber aquilo que ele trazia, geralmente era comida (peixe, carne...) Este castigo foi mais pesado.<sup>576</sup>

Para Foucault, a sanção normalizadora é constituída por um sistema de gratificação-sanção que tem como objetivo reduzir os desvios e funciona como repressora da

micropenalidade do tempo (atrasos, ausências, interrupção das tarefas), da atividade (desatenção, negligência, falta de zelo), da maneira de ser (grosseria, desobediência), dos discursos (tagarelice, insolência), do corpo (atitudes ‘incorretas’, gestos não conformes, sujeira), da sexualidade (imodéstia, indecência)<sup>577</sup>.

No internato, os castigos eram motivados pelas infrações ao Regulamento nas diversas circunstâncias do cotidiano institucional tais como o furto, a briga, a desobediência, o descumprimento das tarefas, falar a língua nativa, tirar notas baixas nos estudos e no comportamento, não obedecer ao silêncio nos locais determinados, a transgressão da pontualidade, os apelidos, agir sem a autorização dos “assistentes”, dentre outras. As sanções também eram de natureza diversa e incluíam a privação de alimentação, trabalho além do horário estipulado, ficar em pé ao lado da rede, no estudo ou no pátio, rachar ou carregar lenha, privação da visita dos pais, suspensão das atividades desportivas, teatrais e passeios, pedir perdão em público pelas faltas cometidas, fazer faxina, copiar “eu não vou mais falar Tukano, só português”, dentre outros.

São raros os registros de *mea culpa* institucional por parte da Congregação Salesiana em relação aos erros da ação católica, às consequências deletérias provocadas pelo etnocentrismo da ação missionária, das quais foram vítimas as populações indígenas. O que encontramos são manifestações de arrependimento e pedido de perdão individual, como o que foi feito pelo padre salesiano Eduardo Lagório, em relação aos castigos por ele aplicados durante os anos de sua atuação no Rio Negro, quando afirmou que “não se pode carregar, eternamente, a culpa de um erro sem tentar se redimir... eu cometi esses erros, se outros cometeram ou cometem, o problema é deles”.<sup>578</sup>

Em razão dos castigos, a obediência era obtida por meio da intimidação e menos pela convicção do valor das regras disciplinares do internato para a formação individual. O medo de sofrer punições era o móvel que determinava o comportamento das crianças indígenas e uniformizava as ações coletivas – “a gente se comportava por medo”, revelou G.M, ex-interno de Iauareté e então

---

<sup>576</sup> REZENDE. *Op. cit.*, p. 3.

<sup>577</sup> FOUCAULT, 2009, p, 171-172.

<sup>578</sup> FOLHA DE SÃO PAULO, 20/09/1981.

coordenador do Centro de Estudo e Revitalização da Cultura Indígena/CERCI. A introjeção da normatização institucional por parte dos internos se manifestava na delação dos infratores, esta, por sua vez, era fruto da coerção institucional que minava a independência intelectual. Ao analisar as relações estabelecidas entre os indivíduos e as instituições Mary Douglas afirma que

Elas [as instituições] fixam processos que são essencialmente dinâmicos, ocultam a influência que eles exercem e suscitam emoções relativas a questões padronizadas e que alcançam um diapasão igualmente padronizado. Acrescente-se a tudo isso que as instituições revestem-se de correção e agem no sentido de que sua mútua corroboração flua por todos os níveis de nosso sistema de informação. Não é de admirar que elas nos recrutem facilmente para que nos juntemos à sua autocontemplação narcisista [...]. Para nós, a esperança de uma independência intelectual está na resistência e o primeiro passo necessário na resistência está em descobrir como o controle institucional é imposto à nossa mente.<sup>579</sup>

Para Weigel e Ramos<sup>580</sup>, a ação dos internatos salesianos ampliou o processo de silenciamento do índio através da pedagogia disciplinar, alienando-os e direcionando-os para a negação da própria cultura e assimilação de novos valores morais e culturais. Desse modo, prossegue Weigel<sup>581</sup>, impingia-se no aluno interno a submissão à norma religiosa e social e a obediência aos representantes dessa norma com o objetivo de inculcar o imaginário e as práticas favoráveis à ordem social, econômica e cultural dos religiosos, de modo a formar o trabalhador disciplinado, obediente e dependente do mercado econômico.

Ainda em relação à análise do cotidiano institucional é possível constatar a inadaptabilidade e a resistência dos indígenas ao estilo de vida no regime de internato manifestada de vários modos tais como os atos de indisciplina (brigas, desobediências), as desistências de permanecer no internato, os “passeios” e as fugas, ações contrárias às normas do Regulamento.

Os casos de indisciplina eram tratados com rigor, às vezes com a expulsão, pois se tratava de impor regras e um ritmo de vida que as crianças indígenas desconheciam, mas aos quais deveriam se submeter. Coerente com o registro de informações sobre os internos, enquanto mecanismo do poder disciplinar, de que fala Foucault, os alunos que eram desligados do regime de internato, à revelia de sua vontade ou de seus pais, recebiam em seus prontuários observações do tipo “seria bom que não voltassem (alunos retardados)” ou “convém que não volte (retardado)”.<sup>582</sup>

---

<sup>579</sup> DOUGLAS, Mary. Como as instituições pensam, 2007, p. 98.

<sup>580</sup> WEIGEL & RAMOS, 1993.

<sup>581</sup> WEIGEL, 2000, p. 131-132.

<sup>582</sup> MSGC. COLÉGIO SÃO GABRIEL. Livro Escolar 1952-1965.

Em relação às desistências, a reiteração dos valores institucionais fazia com que o aluno introjetasse em seu pensamento que os insucessos na vida de internado (estudo, comportamento, piedade) eram de sua exclusiva responsabilidade. Um aluno que fugiu do internato ainda teve tempo e calma para deixar escrito um bilhete esclarecendo o motivo de sua saída: “Padre Diretor eu vou embora porque me comporto mal”.<sup>583</sup>

Em outros casos, os alunos faziam chegar aos seus pais ou parentes o seu descontentamento com a vida de interno e sua vontade de voltar para casa no que, em geral, eram atendidos pelos pais; outro expediente utilizado pelos alunos era o “passeio” que consistia em aproveitar da visita dos pais ao internato para pedir para acompanhá-los em suas viagens a outras localidades livrando-se, assim, da programação cotidiana e rotineira por alguns dias – atitudes que desagradavam aos missionários, os quais repreendiam os genitores por não usarem de sua autoridade para obrigar os filhos a permanecerem no internato como se lê nesta citação: “O pai do interno[Nome] pede licença para levar seu filho a passear em São Gabriel. A licença é-lhe negada. Porém, nestas terras quem manda são os filhos. Portanto, o nosso [Nome] fez a sua vontade indo passear com o pai”.<sup>584</sup>

O conceito de autoridade paterna reivindicado pelos missionários era aquele fundado no poder coercitivo dos pais sobre os filhos, este característico das sociedades hierárquicas ocidentais, ao passo que etnógrafos indígenas do Noroeste Amazônico<sup>585</sup> tem enfatizado que, ao contrário da educação escolar ocidentalizada, a educação indígena se fundamenta mais na “arte do convencimento” do que na imposição, ou seja, os pais exercem com cautela o controle direto sobre os filhos.

Para Overing, o “princípio hierárquico”, ou seja, o de que os pais têm poder sobre os filhos ou que os velhos têm poder sobre os jovens, é o corolário de uma concepção linear de tempo onde “a causalidade segue o fluxo do tempo para a frente, de modo que as causas precedem os efeitos” e, no nível axiológico, “aquilo que vem antes tem poder sobre aquilo que vem depois”. Para a autora, este princípio não é generalizado na Amazônia, pois

Um dos motivos pelos quais esses povos não dão muita importância ao poder dos pais sobre os filhos, dos velhos sobre os jovens, é que eles têm idéias sobre a relação entre o tempo e as relações de poder que são diferentes das nossas. O fato de o tempo linear não ocupar uma posição de destaque em suas teorias sobre a realidade faz com que o conceito de tempo não seja considerado naturalmente relevante para a teoria e a prática sociais.<sup>586</sup>

---

<sup>583</sup> MSI. Crônicas de Iauareté, 25/8/1965.

<sup>584</sup> MSI. Crônicas de Iauareté, de 04/07/1933.

<sup>585</sup> Soãliã, 2001; Oliveira, 2006; Fontoura, 2006; Ferreira, 2007; Rezende, 2007.

<sup>586</sup> OVERING, Joanna. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. In: Mana, v.1, n.1, outubro de 1995, p. 131.

O poder não coercitivo dos pais também se verificava quando estes não criavam maiores problemas quando os filhos se decidiam por arriscar uma decisão mais drástica: a fuga do internato. As fugas do internato de Iauareté são registradas como maior frequência na década de 1930, como o caso de uma evasão coletiva de 15 alunas do internato feminino em 1934. Todavia, há registros para a década de 1960 e, dentre os motivos para as fugas, estavam o descontentamento com as repreensões recebidas dos missionários, o medo de pegar gripe (“catarro”) e o impacto provocado pela contradição entre o regime do internato e a vida nas aldeias.

Muitos dos que fugiam – e alguns o fizeram mais de uma vez - eram trazidos de volta quando capturados pelos alunos maiores escalados pelos missionários para irem ao encalço dos internos desertores. Em outras situações, os próprios pais ou parentes traziam o filho de volta para o internato por acreditarem que a escolarização era um instrumento necessário para o futuro dos filhos. Alguns internos abortavam seus planos de fuga por medo de prejudicar seus pais, pois estes ocupavam funções delegadas pelos missionários (capitão, catequista) e poderiam sofrer represálias, como a privação dos bens fornecidos pela Missão, por causa do filho fugitivo.

Além das fugas, outro motivo frequente por parte dos pais para a retirada dos filhos do internato era a necessidade de contar com a ajuda destes, especialmente dos maiores, na realização dos trabalhos ligados à agricultura; nestes casos, se além do filho mais velho os pais tivessem filhos menores internados, estes também eram retirados e levados para as aldeias.

A inadequação do regime de internato seja para os indivíduos quanto para as populações indígenas em geral – e a conseqüente resistência, que se manifestava através das fugas e dos atos de indisciplina – nos dá a possibilidade de nos referirmos aos alunos pertencentes à família lingüística Maku<sup>587</sup> que, em razão de suas especificidades culturais em relação aos demais grupos indígenas do Noroeste Amazônico, eram mais refratários à vida reclusa do internato.

Dentre os traços ecológicos, lingüísticos, culturais, econômicos e sociais dos Maku podem ser destacados a habitação nas áreas interfluviais (“índios do mato”), as regras de casamento (endogamia), a fluidez da organização social, o nomadismo, a caça, a coleta, a residência bilateral com tendência a uxorilocalidade<sup>588</sup>, a distribuição, a composição e a interação entre os grupos (doméstico, local e regional), as regras de parentesco, o sistema de clãs e a cosmologia<sup>589</sup>.

---

<sup>587</sup> Na região do Rio Negro o termo “Maku” denota um sentido discriminatório para referir-se aos grupos Bará, Nadöb, Hupda, Kamã e Yuhup.

<sup>588</sup> POZZOBON, Jorge. Isolamento e endogamia: observações sobre a organização social dos índios Maku, 1983.

<sup>589</sup> SILVERWOOD-COPE, Peter L. Os Makú: povo caçador do noroeste da Amazônia, 1990.

Estes aspectos da cultura Maku contrastam com as características dos grupos linguísticos Tukano Oriental e Aruak tais como a habitação nas margens dos rios (“índios do rio”), a exogamia de língua (casamento entre homem e mulher de línguas diferentes), a tendência ao sedentarismo em razão da residência em grandes malocas, a agricultura, a pesca e a residência patrilocal (a mulher vem morar na tribo do marido). Esta especificidade sociocultural, associada à distinção humano x não humano, define, para as outras etnias (os “Índios do Rio”), o status Maku. Segundo Silverwood-Cope:

Para os Índios do Rio, os Maku representam uma categoria de seres situada na ordem mais inferior da hierarquia humana ou nem mesmo são humanos, estando próximos à categoria dos animais. O status inferior dos Maku em relação aos Índios do Rio não se deve somente à dependência ocasional dos primeiros por bens de troca, alimentos cultivados e tabaco, pelos quais eles trazem carne e executam serviços, mas está relacionada também à sua maneira de viver e à sua organização social interna.<sup>590</sup>

A sumária descrição dos traços da cultura Maku frente aos grupos linguísticos Tukano Oriental e Aruak oferece elementos para o entendimento da maior resistência dos Maku em relação à ação missionária. As tentativas de nucleação, catequese e escolarização dos Maku, colocadas em prática pelas Missões Salesianas de Pari-Cachoeira (rio Tiquié), Taracú e Iauareté (rio Uaupés), não produziram os efeitos esperados na mesma intensidade como o que se verificou entre os grupos da família linguística Tukano Oriental e Aruak, especialmente devido à resistência dos Maku ao contato com o branco, a qual se exprimia por meio do isolamento geográfico e na recusa de abandonar o nomadismo. Segundo Silverwood-Cope, “os Maku, por causa de seu isolamento geográfico e social, escaparam ao impacto direto da influência missionária e se tornaram um reservatório de muitos traços da cultura indígena que os Índios do Rio, que se consideram ‘civilizados’, abandonaram”<sup>591</sup>.

Por sua vez, a recusa dos Maku à vida reclusa no internato era uma extensão da resistência mais geral de que falamos, pois os alunos desta etnia raramente completavam o ciclo dos estudos conforme este relato:

Durante a noite fugiram os três alunos Maku que tínhamos. Eles já tiveram na Missão o ano passado [1959]. Nesse ano tivemos cinco dessa tribo. Em anos anteriores tivemos alguns [sic], porém uns fugiram logo, outros fugiram no 2º ano ou foram às férias e não tornaram. Somente um Maku, já com família, [...] esteve na Missão até terminar a 4ª classe.<sup>592</sup>

---

<sup>590</sup> SILVERWOOD-COPE. *Op. cit.*, p. 129-130.

<sup>591</sup> \_\_\_\_\_, 1990, p. 72.

<sup>592</sup> MSI. Crônicas de Iauaretê, 28/03/1960.

Associado a estas contradições entre o regime de internato e as culturas autóctones havia o fato de que o relacionamento das populações indígenas da região do Uaupés com os Maku são relações hierarquizadas onde estes, em virtude de seus caracteres culturais específicos, são tidos como inferiores, “servos” ou escravos. Por esse motivo, os alunos Maku eram xingados e desprezados dentro dos internatos pelos alunos das outras etnias contribuindo, assim, para que desanimassem e fugissem.<sup>593</sup>

Outro aspecto que está ligada ao cotidiano do internato são as doenças. Antes de passar aos termos dessa implicação, reporto-me, mesmo que sucintamente, à concepção de doenças, às práticas de prevenção e de cura do evento patológico entre os povos indígenas do Rio Negro, particularmente os Desana e os Baniwa, pois este entendimento é fundamental para a compreensão das modalidades de relacionamento indígena com os serviços de saúde oferecidos pelas Missões no contexto do quadro mais abrangente da situação da saúde nessa região e suas conseqüências para a vida dos internos.

Em relação à concepção indígena sobre as doenças, os Desana, segundo Buchillet<sup>594</sup> e Buchillet & Garnelo<sup>595</sup> classificam as doenças em quatro modalidades: *doreri* designa a patogenia exógena (provindas de um ser humano não especialista, do xamã, dos animais e espíritos); *~pudidi*, “as que vêm por elas mesmas” (doenças do universo); *birari*, doenças provenientes da feitiçaria que atacam os membros de um mesmo grupo; e *behari*, as doenças dos brancos (sarampo, varíola, gripe). Essa diferenciação entre as “doenças exógenas”, as do “universo” e as “endógenas” leva Buchillet a concluir que “os Desana chegaram a essa diferenciação etiológica porque identificam o alto grau de contágio como uma especificidade das doenças que atribuem aos efeitos do contato interétnico e porque reconhecem a maneira seletiva com que atacam índios e brancos”.<sup>596</sup>

A associação feita pelos índios entre a gripe (o “catarro”), os brancos e suas mercadorias como doenças virulentas, em oposição à benignidade das doenças endógenas, é assinalada pelo missionário Giaccone:

---

<sup>593</sup> HOHENSCHERER, s/d, p. 13.

<sup>594</sup> BUCHILLET, Dominique. Contas de vidro, enfeites de branco e “potes de malária”. Epidemiologia e representação de doenças infecciosas entre os Desana do alto Rio Negro. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico, 2002.

<sup>595</sup> \_\_\_\_\_; GARNELO, Luiza. Taxonomias das doenças entre os índios Baniwa (arawak) e desana (tukano oriental) do alto rio negro (Brasil). In: Horizontes Antropológicos, 2006.

<sup>596</sup> BUCHILLET, 2002, p. 130.

O catarro e a gripe, dizem eles, são doenças dos brancos e civilizados que introduzem no meio dos índios, por meio das mercadorias que lhes vendem. Todos os índios têm um medo pavoroso do catarro e afastam-se das pessoas endefluxadas, especialmente dos ‘brancos’ ou de índios de tribo diversa. O defluxo dos da mesma tribo não causa receio porque, afirmam, não é venenoso, ao passo que o dos civilizados é virulento.<sup>597</sup>

As populações indígenas identificavam perfeitamente a origem das doenças exógenas, a saber, as relações intersocietárias com os brancos, mas o temor e o terror de contraí-las aumentavam à medida que o universo mitológico e os recursos da medicina tradicional ofereciam de modo incompleto a compreensão do evento patológico e os meios adequados para o tratamento de doenças originadas do contato interétnico; dizemos incompleto em comparação com o conhecimento e a experiência destas mesmas populações em prevenir e curar as doenças endógenas, particularmente dos xamãs e dos benzedores nos casos que demandavam maiores cuidados.

A concepção Desana de doença encontra correspondência na cosmovisão Baniwa para quem, segundo Garnello<sup>598</sup>, as doenças são atribuídas às relações com a alteridade, humanas (índigenas e não indígenas) e não humanas (cosmo e natureza). As doenças provenientes das relações humanas envolvem trocas, alianças e disputas em diferentes momentos da vida social, ao passo que nas doenças oriundas dos não humanos, “os relatos míticos constituem o eixo essencial para o entendimento da origem e da manutenção da doença neste mundo”. As práticas de prevenção contra as doenças e os procedimentos de cura no mundo Baniwa incluem os cânticos, as recitações, a restrição sexual, a dietética, purificação, procedimentos de higiene, as plantas medicinais e os medicamentos industrializados.<sup>599</sup>

Também para os Waikhana (Pira-tapuya), a transgressão de regras de conduta sociais, morais, alimentares ou a negligência de procedimentos rituais estão na origem da vulnerabilidade da pessoa frente aos eventos patogênicos, situação que demanda a intervenção dos xamãs e benzedores nos casos mais graves.<sup>600</sup>

As concepções de proveniência das doenças e as práticas de prevenção e de cura indígenas adquirem maior inteligibilidade quando referidas ao agravamento do quadro sanitário do Rio Negro, na década de 1970, e ao impacto produzido pela introdução das doenças exógenas (“doenças de branco”) entre as populações autóctones.

---

<sup>597</sup> GIACONE, Antonio (Pe.). Os tucanos e outras tribos do rio Uaupés afluente do Negro – Amazonas, 1949.p. 27)

<sup>598</sup> GARNELLO, Luiza. Poder, hierarquia e reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do alto Rio Negro, 2003, p. 35.

<sup>599</sup> GARNELLO, 2003.

<sup>600</sup> SOÁLIÃ. *Op. cit.*

Um relatório do Posto Indígena Cauaburi, enviado à sede regional da FUNAI, em Manaus, informa que na região do rio Cauaboris (afluente do Rio Negro), atual Terra Indígena Yanomami, “as enfermidades estão assolando a área, sendo inúmeros os casos de tuberculose ativa, tendo ocorrido no espaço de um mês 4 óbitos, cuja ‘causa mortis’, entretanto, não pude definir”. Segundo o Encarregado do Posto, os fatores que concorriam para o estado débil da saúde entre os Yanomami era a alimentação precária, os contatos intermitentes com os “parentes” do rio Maiá, o descuido que os índios têm para com sua saúde, segundo o autor do Relatório, “qualidade inerente à sua própria condição de índio”. O ponto irradiador da tuberculose estaria localizado nas fronteiras do Brasil com a Venezuela, em direção ao Pico da Neblina, área de difícil acesso e que, apesar dos esforços dos funcionários do Posto, a atuação da Equipe Médica da FUNAI enfrentava obstáculos em sua atuação.<sup>601</sup>

Diferente não era o quadro sanitário na bacia do Uaupés. As doenças pulmonares e o sarampo, segundo os registros missionários, acometiam grande número de indígenas, como nos casos dos povoados de Juquirá e São José no baixo Uaupés. Para evitar o contágio, os moradores dos povoados atingidos são advertidos para evitar freqüentarem o centro missionário de Iauaretê e, sendo insuficientes os cuidados preventivos, os mesmos são aconselhados a se resignarem em aceitar as doenças:

Senhor Catequista... Soubemos que no vosso povoado tem casos de sarampo. Precisa que você catequista, que é o zelador da saúde de seu povo, procure mentalizar a todos quanto aos cuidados para não pegar a doença e aos cuidados que devem tomar os que já tem essa enfermidade. A saber: não ficar no sol, não tomar banho, ficar separado dos outros até desaparecerem todos os sinais da doença. Essa doença passa nos outros de maneira especial quando começa a secar a pele, quando passa a febre. Entendeu? Portanto muito cuidado para depois não termos que chorar. Os que não se incomodam de passar aos outros a doença, são como que responsáveis da morte de outros, e portanto a coisa é muito séria. Acho bom também que os que já tiveram o sarampo não apareçam por aqui na Missão, nem para a festa [de Natal]. E seria melhor que também os demais de seu povoado fiquem tranqüilos em suas casas, para que depois não haja alguém que os acuse de terem trazido a doença. Aceitamos todas coisas boas das mãos de Deus, temos que aceitar também as doenças. Aliás, zangar-se não adianta.<sup>602</sup>

Ainda na década de 1970, em relatório preparado para a FUNAI, o antropólogo Silverwood-Cope critica os salesianos pela “venda de remédios” enviados pelo governo para as populações indígenas, questiona a competência das freiras enfermeiras e a preocupação missionária em dar a impressão de eficiência sem reconhecer as deficiências. Sua avaliação é de que

mesmo sem ainda ter a estatística precisa, não existe nenhuma dúvida de que o padrão geral da saúde é péssimo, e que as doenças mais prevalentes são... anemia, parasitas intestinais,

---

<sup>601</sup> FUNAI, 1972.

<sup>602</sup> MSI. Comunicado, 16/09/1974.

várias conjuntivites e tuberculose. Aqui frisamos de novo de um rígido e completo programa de imunização total, junto com um serviço de saúde móvel, bem apoiado e administrado e gratuito.<sup>603</sup>

A acusação da “venda de remédios” e a crítica veemente em relação ao atendimento da saúde dos povos indígenas são reflexos da disputa de poder entre a FUNAI e os missionários salesianos. Neste sentido, a Funai criticava àquilo que ela mesma, enquanto órgão responsável pela política indigenista oficial, não estava em condições de oferecer às populações indígenas, em razão de se sentir desprestigiada junto às instâncias centrais do governo brasileiro, especialmente em relação a dotação de recursos orçamentários, situação que a levou a extinguir os postos indígenas no Alto Rio Negro na década de 1950 e a concentrar-se exclusivamente na sede de São Gabriel da Cachoeira.

Os missionários salesianos, por sua vez, se sentiam incomodados com a presença de pesquisadores ou outros agentes supostamente não autorizados pela Funai para entrar na área indígena e, por esse motivo, exigiam o seu imediato afastamento. Nos casos em que estes estivessem devidamente autorizados pelo órgão indigenista, ou, inclusive, a serviço deste, os salesianos faziam questão de exercer o controle que eles acreditavam ter exigindo que os portadores destas autorizações se dirigissem às Missões Salesianas para a apresentação de suas credenciais.

O motivo principal do descontentamento era, como dissemos, a litigância pelo controle territorial e social das populações indígenas e, além disso, porque os nativos eram inquiridos por “pessoas estranhas” sobre os procedimentos missionários e as respostas nem sempre eram favoráveis às Missões.<sup>604</sup> Subjacente a estas disputas e conflitos estava a reivindicação pelo monopólio e pelo controle territorial e social sobre as populações indígenas. Uma das recomendações veiculadas no jornal paroquial recomendava que “ninguém dev[ia] aceitar estranhos em seus povoados sem apresentação de documentos e assinatura do Padre Diretor da Missão”.<sup>605</sup>

Os serviços de saúde em Iauareté iniciaram com a construção da “Santa Casa”, em 1932, e, aos poucos, ampliaram-se com a construção de um hospital na década de 1970 e a abertura de postos médicos ao longo dos rios Uaupés e Papury. Os hospitais recolhiam tanto os doentes dos internatos quanto os da população local. A junção de tuberculosos, maláricos e de outros com doenças não contagiosas, em um mesmo ambiente, se transformou em um foco perigoso de difusão da tuberculose. Ettore Biocca, apesar da deferência com que tratava o trabalho dos missionários, chegou

---

<sup>603</sup> SILVERWOOD-COPE, 1975, p. 46.

<sup>604</sup> Carta do Diretor da Missão de Iauareté ao Delegado Regional da FUNAI-Manaus, 17/04/1974.

<sup>605</sup> MSI. *Vida de União*, s/d.

à conclusão de que “se os hospitais tiverem que continuar recebendo, indistintamente, tuberculosos e não tuberculosos, melhor seria fechar os hospitais”<sup>606</sup>.

A prestação de serviços missionários na área da saúde possibilita-nos confrontar as práticas missionárias da medicina ocidental, por meio de medicamentos industrializados, e a concepção indígena de doença, de prevenção e de tratamento. Os xamãs tinham um papel proeminente no conhecimento e no manuseio da medicina indígena. Com frequência os padres também eram chamados nos povoados para o atendimento dos doentes; em alguns casos, os missionários convenciam os doentes e os familiares da necessidade de internamento e, quando aceito, traziam os moribundos para o hospital em Iauareté.

Para os indígenas, a internação no hospital não dispensava o atendimento do pajé; em outras situações a internação era recusada porque o moribundo já estava sendo atendido pelo pajé; aceitavam, todavia, os sacramentos católicos, neste caso, a extrema unção. Nos casos em que o doente era internado contra a sua vontade, a resistência indígena à medicina ocidental variava desde a recusa da alimentação e dos medicamentos, especialmente se o pajé já o havia desenganado, até a fuga do hospital com a ajuda de parentes - alguns doentes fugiram mais de uma vez; o caso da internação dos pajés era uma situação à parte, pois estes não aceitavam os sacramentos, uma vez que junto com o remédio do corpo a Missão administrava o remédio da alma.

A disparidade entre as perspectivas indígena e missionária acerca do vetor patogênico do batismo, verificada entre os povos indígenas do Novo Mundo<sup>607</sup>, e, particularmente, observada por Viveiros de Castro<sup>608</sup> entre os Tupinambá do período colonial, pode ser verificada no modo como os índios do Rio Negro interpretaram os sacramentos católicos. Nos registros salesianos, há indicações da associação entre a recepção dos sacramentos *in extremis*, especialmente o batismo e a unção dos enfermos, e a iminência da morte. Certa vez, enquanto o missionário administrava a extrema unção a um menino a mãe o advertiu: “Reze pouco senão o meu filho vai morrer” ou em outra ocasião em que uma velha enferma acolheu o missionário com uma indagação: “Padre, trouxe o remédio para eu morrer?”<sup>609</sup>

---

<sup>606</sup>BIOCCA, Ettore. Viaggi tra gli indi: Alto Rio Negro, Alto Orinoco. Appunti di un biologo. Volume Primo, 1965, p. 44.

<sup>607</sup>BERNARD, Carmem. História do Novo Mundo 2: As mestiçagens, 2006.

<sup>608</sup>VIVEIROS DE CASTRO. *Op. cit.*

<sup>609</sup>MSI. Crônicas de Iauareté, 1/7/1935 e 13/03/1961, respectivamente.

Foto 16: Fachada da “Santa Casa” de Iauareté



Fonte: O autor – Julho/2008.

O atendimento médico realizado pelas Missões não impediu que circulasse entre os indígenas a idéia de que “a Santa Casa só serve para os brancos”. Essa percepção trazia subjacente uma crítica aos procedimentos terapêuticos das Missões que eram centrados nos medicamentos industrializados e menosprezava as concepções de doenças e as práticas de prevenção e cura indígenas, ocasionando uma desvalorização das práticas da medicina tradicional com a instauração de processos biomédicos alheios a realidade indígena fazendo com que eles desconfiassem da eficácia dos remédios e dos tratamentos dos missionários.

De que forma o contágio e a propagação de doenças atingiam o cotidiano do internato?. Para o parasitologista Ettore Biocca, os internatos se transformaram em centros irradiadores de problemas sanitários de enorme gravidade, pois reuniam, em um único local, alunos de regiões onde a tuberculose ainda não havia chegado com os provenientes de lugares onde a bactéria (*Mycobacterium tuberculosis*) já estava disseminada. A convivência estreita e duradoura no cotidiano dos internatos acabava por difundir a contaminação seja pela falta de imunidade dos índios às doenças dos brancos, seja pela promiscuidade de doentes com sadios.

Além disso, ao retornarem para suas aldeias no período de férias, os alunos transformavam-se em difusores da doença. Para Biocca, os colégios que, de um lado, eram considerados como uma das mais vistosas realizações missionárias no campo educativo, por outro, escondiam “um grande perigo no campo sanitário”. Para o enfrentamento do problema o parasitologista recomendava aos salesianos “o teste tuberculínico em todos os alunos, vacinando os indivíduos negativos ao teste, antes de aceitá-los nos colégios, e isolando e tratando os doentes”.<sup>610</sup>

Outra causa para a disseminação da tuberculose entre os índios do Rio Negro, Biocca apontava “a alimentação irracional dos civilizados” à base de enlatados e salgados, a qual, ao quebrar o equilíbrio alimentar da dieta indígena, “diminui[a] as resistências orgânicas e favorec[ia] indiretamente a tuberculose”<sup>611</sup>. As observações de Biocca sobre a incidência das doenças pulmonares, colhidas em duas ocasiões de sua presença no Rio Negro (1944 e 1962-63) são confirmadas pelas Crônicas de Iauareté durante a década de 1960.

Nesses registros, a maioria dos casos de doença entre os alunos referia-se a gripes, tosses, catapora, sarampo e, em menor número, à pneumonia. Os alunos que ficavam doentes eram dispensados das atividades cotidianas e ficavam repousando no dormitório ou realizando atividades de menor esforço físico. Em caso de agravamento da doença, os alunos eram internados na “Santa Casa”, construção anexa ao internato, sob o cuidado das freiras enfermeiras, ou devolvidos para os pais. A alimentação deficiente é apontada pelos próprios missionários como uma das causas principais para o adoecimento dos alunos:

Um aluno novato da povoação Dom Bosco ficou muito fraco à conseqüência do sarampo. Levava muito tempo na Santa Casa e não tendo melhoras o Pe. Diretor entregou aos pais. E com este já são 6 alunos que, pelo mesmo motivo, o Pe. Diretor teve que mandá-los às próprias casas. Só com injeções diárias não é suficiente para os doentes se restabelecerem. Só nos dois ou três meses tivemos feijão. O arroz, quase sem tempero, não dá forças. Aqui é uma região muito pobre de caça e pesca. De Manaus [da sede central dos salesianos] não nos mandam um pouco de carne xarque [sic], nem umas rosquinhas etc, ao menos para os doentes. Também carne xarque, roscas etc, já faz mais de um ano que não pedimos, porque não mandavam mesmo pedindo-as. O caso é que só este ano houve necessidade de mandar tantos alunos para as suas casas para não vê-los morrer na missão. Se a alimentação não for abundante e sadia, os nossos alunos irão, mais tarde, engrossar o número dos tuberculosos.<sup>612</sup>

---

<sup>610</sup> BIOCCA, 1965, p. 44; 1963, p. 206, respectivamente.

<sup>611</sup> BIOCCA, 1965, p. 46-47.

<sup>612</sup> MSI. Crônicas de Iauareté, 18/9/1964.

“Dos tuberculosos” e dos mortos. Como se lê na citação acima, muitas vezes, o tratamento à base de medicamentos industrializados não era suficiente para a recuperação da saúde dos alunos doentes. Então, resignados, provavelmente por causa da interrupção dos estudos, os missionários devolviam doentes para os pais ou familiares os “tantos alunos” que, anteriormente, haviam ingressado no internato aparentemente saudáveis, “para não vê-los morrer na missão”. Cabia, agora, a estes a responsabilidade exclusiva de procurar os meios disponíveis na medicina indígena. Não localizamos na documentação salesiana o registro do êxito desses tratamentos tradicionais, pois estão registrados apenas os casos de insucesso, ou seja, àqueles em que o aluno egresso veio a falecer.

Em relação às dificuldades para a manutenção dos internatos, a situação relatada na citação anterior não havia sofrido alterações significativas se compara com a década anterior. O dinheiro para custeio dos internatos provinha de fontes diversificadas: das subvenções do Estado, da própria Congregação e dos benfeitores, sejam estes familiares ou amigos dos missionários. Os missionários se viam em apuros para garantir a alimentação de, em média, 300 alunos durante o período letivo. A despesa diária do internato de Iauareté apenas com gêneros alimentícios era a seguinte no ano de 1950: 10 paneiros de farinha, 20 quilos de feijão, 20 quilos de arroz, 09 quilos de carne, 12 quilos de pirarucu, 1 quilo e meio de banha, além de sal, açúcar, café, verdura - despesa que perfazia um custo total de Cr\$ 1.096,00 (mil e noventa e seis cruzeiros) diariamente.<sup>613</sup>

Nos momentos mais críticos da disseminação das doenças entre os alunos, alguns internos fugiam do internato com medo do contágio e de ter que tomar injeções durante a internação na “Santa Casa”. Em alguns períodos do ano, o número de internos doentes era tão alto que as atividades cotidianas eram praticamente paralisadas. Para combater os surtos de gripe entre os internos, os missionários distribuía “chá” antes do repouso noturno. A título de exemplo, localizamos a seguinte estatística: “Alunos matriculados em 1959 = 173, 1 morreu e 1 retirou-se por motivo de doença. Este ano foi bastante doentio. Sempre tivemos um grupinho de alunos na Santa Casa”.<sup>614</sup>

A descrição e a análise das doenças e sua disseminação ligadas ao regime do enclausuramento estão estritamente conectadas com os demais eventos e dispositivos disciplinares do cotidiano dos internatos salesianos, de modo a levar-nos à constatação de que estes experimentos educacionais reproduziram os processos de institucionalização da vida social no seu conjunto, estratégia disciplinar que é anterior à idade moderna, mas que nos internatos salesianos para crianças indígenas atingiu um

---

<sup>613</sup> MISSÃO SALESIANA DE IAUARETÉ. Relatório, 31/12/1950.

<sup>614</sup> MSI. Crônicas de Iauareté, 02/11/1959.

elevado grau de sofisticação dos mecanismos coercitivos por meio dos quais se buscou alcançar o completo controle da vida do ser humano e de grupos sociais inteiros.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O valor destas considerações deve ser encarado mais como provisório e menos como definitivo, visto que, em razão da complexidade de que se reveste a temática das relações intersocietárias, no caso desta pesquisa, envolvendo agentes estatais, missionários cristãos, demais segmentos da sociedade civil e populações indígenas, novas indagações podem ser feitas e, sob o enfoque de abordagens teóricas e metodológicas diferentes das utilizadas nesta tese, novas respostas podem ser obtidas.

Primeiramente, acenamos para o fato de que o Brasil, a partir do golpe de Estado, em 1964, e a instalação da ditadura militar, adentrou em uma nova fase de sua história contemporânea. Fase esta caracterizada primordialmente, por um lado, pela brusca interrupção do Estado de Direito e, como decorrência desse ato autoritário maior, pela suspensão das garantias constitucionais aliada à violenta repressão e assassinato de cidadãos brasileiros que ousaram contestar a ilegalidade e o caráter ilegítimo do regime militar.

Nesta conjuntura, procuramos oferecer uma panorâmica das políticas do governo autoritário para a Região Amazônica e as implicações destas para as sociedades amazônicas do Noroeste Amazônico, particularmente as populações indígenas. Destacamos que, sob a ideologia da Doutrina de Segurança Nacional, esta, por sua vez, tributária da estratégia geopolítica internacional norte-americana de segurança hemisférica, foi implantado um conjunto de projetos (nos setores rodoviário, agrícola, pecuário, hidroelétrico, extrativista e mineral), o qual, sob a alegação do povoamento e do desenvolvimento econômico, cujo corolário seria a integração da Amazônia ao Brasil, visava, na realidade, assegurar a posse das terras localizadas nos limites internacionais e o controle social das populações indígenas habitantes nas áreas de fronteiras.

O fracasso destas políticas governamentais estava subjacente desde a sua concepção, por um lado, em razão das mesmas ter sido elaborada por tecnocratas que desconheciam por completo ou conheciam de forma fragmentada a realidade amazônica e, por outro, por excluir da concepção, do planejamento e da execução das ações governamentais a própria destinatária de tais projetos, as sociedades amazônicas.

Do ponto de vista econômico, os projetos de desenvolvimento da Amazônia resultaram no desperdício de dinheiro dos cofres públicos, pois a maioria deles enfrentou obstáculos de natureza diversa (distância dos grandes centros, extrapolação dos orçamentos, carência de mão de

obra especializada, desvio do dinheiro público) e, por esses motivos, alguns empreendimentos nem sequer chegaram a ser concluídos, como são emblemáticos os casos do abandono da Perimetral Norte (a qual tem pouca ou nenhuma utilidade para o transporte rodoviário do país) e da hidrelétrica de Balbina (esta não gerou nenhum Kilowath de energia).

Em relação à degradação da ecologia, os projetos governamentais ou os do capital privado, estes subsidiados pelo governo, deixaram rastros de degradação ambiental em setores como a flora (Projeto Jari), a fauna, a biodiversidade (vide os impactos irreparáveis provocados pela inundação para construir a hidrelétrica de Balbina), o mineralógico (Carajás, ICOMI, Paranapanema), além do avanço do desmatamento para o interior do país provocado pela derrubada da floresta para a criação de pastos para a pecuária, e, posteriormente, para o cultivo do agronegócio, particularmente no perímetro que compreende o Sul do Pará e o Estado do Mato Grosso, região que ficou conhecida como “cinturão do fogo”, em alusão aos crescentes níveis de queimadas das florestas nativas e, junto com estas, sobreveio a destruição da ecologia natural e social.

A implantação de tais projetos e os impactos por eles provocados também acarretou uma série de consequências de ordem sociocultural como a expropriação das terras, a exploração da mão-de-obra e do produto do trabalho indígena, a introdução de doenças letais, o massacre de populações inteiras praticado por grupos de extermínio, a expulsão de populações ribeirinhas e indígenas para os centros urbanos, dentre outros. Neste último caso, destacamos a favelização de populações indígenas nas periferias da cidade de Manaus.

A expansão do capital privado e monopolista para a Amazônia, por meio dos projetos governamentais e, conseqüentemente, dos interesses das elites econômicas e políticas, representaram um grande obstáculo ao Estado Brasileiro para a demarcação das terras indígenas e um duro golpe contra as populações autóctones. Desde os anos 1970, a demarcação das terras indígenas estava prevista na lei que instituiu o Estatuto do Índio. Nesta mesma época, porém, sob a ideologia do crescimento econômico do “Brasil Grande Potência” ou do “milagre brasileiro”, os governos militares formularam uma política econômica que intensificava o avanço das “frentes de expansão” para o Oeste colocando, assim, as terras do Centro-Oeste e do Norte, mais especificamente a área indígena, na mira dos interesses do capital privado.

O outro fator determinante para a não demarcação das terras indígenas era de natureza geopolítica, esta concebida a partir da Doutrina de Segurança Nacional implantada pela ditadura

militar. A partir dos anos 1980, os projetos de defesa nacional, antes concentrados no Sul, se voltaram para a Região Norte, sendo o mais visível o Calha Norte, como resposta do governo brasileiro à comunidade nacional e internacional sobre o combate aos guerrilheiros colombianos, a exploração ilegal de minérios, o narcotráfico, a neutralização de regimes hostis na fronteira (Suriname), o potencial conflito entre Venezuela e a Guiana Inglesa, a proposta de criação de territórios amazônicos autônomos (Estado Yanomami) e, dessa forma, reduzir as críticas internacionais sobre o governo brasileiro e rechaçar a idéia da *soberania compartilhada* da Amazônia com países europeus.

Durante a década de 1980, o Projeto Calha Norte significou para as populações indígenas nada mais do que a militarização da fronteira, a criminalização social que associava os nativos ao narcotráfico internacional, o confinamento geográfico e social, a intimidação pessoal e coletiva, o retardamento da demarcação das terras indígenas, que só viria a ocorrer na década seguinte, e a promoção da fragmentação social provocada pelo alinhamento ideológico e político das Organizações Indígenas em posições antagônicas, umas favoráveis aos interesses do governo brasileiro e outras mais voltadas para a pauta de reivindicação do movimento indígena.

Por um lado, esses dois fatores, a expansão do capital privado para a Amazônia e a Doutrina de Segurança Nacional, acarretaram como consequência maior a prorrogação da demarcação das terras indígenas no Brasil e, particularmente, no Noroeste Amazônico. Por outro lado, a insipiente infraestrutura criada pelos projetos governamentais e a oferta de subsídios fiscais para a instalação de empreendimentos privados na Amazônia aceleraram o processo de invasão da área indígena, destacando-se, neste caso, as empresas do setor da mineração.

A partir do mapeamento e do levantamento dos recursos minerais realizados pelo Projeto RADAM, no final da década de 1970, iniciou-se a corrida pelo ouro na Amazônia. No início da década de 1980, o poder econômico investiu pesado contra o Executivo federal, a fim de forçar a liberação da mineração mecanizada em área indígena, mesmo que essa concessão contrariasse a legislação brasileira. Desde então, o potencial mineral das terras tradicionalmente habitadas pelas populações indígenas ficaram sob a mira dos grupos empresariais.

Neste sentido, o artigo 198 da Constituição Federal de 1967, inserido pela Emenda Constitucional n. 01/69, assegurava às populações indígenas “o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades nelas existentes”. Este dispositivo constitucional foi regulamentado pelo Estatuto do Índio, de 1973, o qual, devido às pressões de natureza política e

econômica, restringiu a abrangência do conceito de “riquezas naturais” da Carta Magna para “riquezas do solo” (art. 44) e abriu a possibilidade da exploração das “riquezas do subsolo” (art. 45), na qual era passível de atender a interesses distintos das reivindicações das populações indígenas.

O que se sucedeu na década de 1980 foi a completa flexibilização dos direitos indígenas, neste caso, a autorização para a realização de mineração em escala industrial na área indígena, como o demonstra o artigo 4º do Decreto n. 88.985/83, o qual estendia para “empresas privadas nacionais” a pesquisa e a lavra mineral em terras indígenas, antes reservada apenas ao Estado. Mesmo após a promulgação da Constituição de 1988, as infrações legais praticadas pelo governo brasileiro persistiram durante a gestão do presidente José Sarney, conforme assinalamos anteriormente no corpo da tese.

A omissão do Estado brasileiro em garantir os direitos coletivos assegurados pela Constituição deixou as populações indígenas desprotegidas e lançadas à sanha dos poderosos grupos empresariais que se lançaram com todo ímpeto sobre os recursos minerais do subsolo existentes nas terras indígenas, certos da impunidade contra os crimes praticados.

As nefastas consequências dessa invasão puderam se verificar em todos os âmbitos da realidade indígena, como a expropriação das terras, exploração da mão de obra, saqueamento dos bens e produtos, degradação ambiental, interdição do tráfego nas adjacências dos garimpos, intimidação e violência, introdução da prostituição de mulheres, contrabando de ouro, distribuição de bebidas alcoólicas, abusos sexuais, homicídios etc.

Populações inteiras foram atraídas pela ilusão do lucro fácil e imediato e, por esse motivo, abandonaram suas atividades laborativas, suas casas, seus parentes, enfim, deixaram para trás o modo de vida pacato das aldeias e foram “arriscar a sorte” em aglomerados humanos nas áreas de garimpo passando a viver em condições sub-humanas decorrentes do regime de trabalho semi escravo e à exposição à convivência com elementos estranhos à cultura nativa.

As promessas de melhoramentos comunitários feitas pelos proprietários das empresas mineradoras em troca de apoio de um determinado seguimento de lideranças nativas para a exploração mineral em área indígena, conseguido à base de cooptação, foram solenemente descumpridas, de modo que se, por um lado, não temos dados para dimensionar os ganhos financeiros dos grupos empresariais da mineração, por outro, seguramente, a “febre do ouro” não significou melhores condições de vida para as populações indígenas.

As populações indígenas resolveram se organizar em todo território nacional para cobrar do governo brasileiro o cumprimento da legislação referente aos índios. Esta articulação iniciou-se nos anos 1970 a partir de associações indígenas cujo raio de ação era localizado até ganhar projeção de âmbito nacional culminando com a criação da UNI. Líderes indígenas do Rio Negro participaram desta primeira entidade e, a partir desta experiência, contribuíram para a criação e o fortalecimento das Organizações indígenas do Noroeste Amazônico sob a coordenação da FOIRN.

Durante os anos 1980 e parte dos anos 1990 a atuação da FOIRN se concentrou, por um lado, quase exclusivamente na luta pela defesa e garantia dos direitos indígenas, particularmente, a demarcação das terras indígenas e, por outro, enquanto o atendimento desta reivindicação era protelado pelo governo brasileiro, toda mobilização social consistia em impedir a entrada de novos grupos econômicos com fins de exploração dos recursos naturais, assim como em se mobilizar para que fossem retirados os que já haviam invadido a área indígena, neste caso, as empresas mineradoras.

As investidas do poder econômico (empresas mineradoras) contra a área indígena eram decorrentes da reestruturação do capitalismo monopolista mundial em busca de novos nichos para sua expansão. Além dos interesses do Estado brasileiro em assegurar a soberania territorial da fronteira internacional e o controle social das populações nativas localizadas nessa área, as populações indígenas foram envolvidas em outro aparente conflito de interesses envolvendo agências missionárias cristãs, a saber, os católicos das Missões Salesianas e os reformados das *New Tribes Mission/NTM* (versão brasileira, Missões Novas Tribos do Brasil/MNTB).

O conflito era aparente porque estes dois grupos religiosos buscavam atingir o mesmo objetivo, ou seja, obrigar os nativos a abjurar as religiões autóctones e converter as populações indígenas ao cristianismo. Para isso, lançaram mão de métodos truculentos, tais como a perseguição e a desmoralização dos xamãs, a interdição das práticas xamânicas, o confisco dos objetos rituais, os quais acarretaram nefastas consequências para os nativos, pois, ao reprimir as manifestações autênticas da religiosidade indígena, quebraram um dos pilares centrais que dava sustentação e significado à coesão da vida social.

Mesmo tratando-se de grupos religiosos que, em tese, estariam preocupados com a expansão da fé ou com a “conquista espiritual”, para usar a expressão do historiador amazonense Arthur Cesar Ferreira Reis, tratava-se menos de um embate pelo poder espiritual e

mais de uma renhida disputa de poder temporal visando o domínio político exclusivo do território e o controle social das populações nele circunscrito. O desfecho dessa querela ensejou a consumação de mais uma ação conjunta no âmbito da aliança Igreja/Estado, ou seja, implicou no afastamento compulsório dos missionários evangélicos do rio Içana, a pedido das Missões Salesianas, por meio da ação militar federal. Uma vez mais, os interesses da Igreja Católica sobrepujaram os interesses do Estado e para consegui-lo os missionários salesianos associaram a presença dos missionários reformados à ameaça da segurança nacional na área de fronteira – um motivo mais que suficiente para mexer com os brios dos agentes militares do Exército Brasileiro.

Por um lado, o que pareceu uma derrota imposta às Igrejas Reformadas teve como contraponto favorável, na década de 1960 em diante, a vertiginosa expansão do evangelismo para outras regiões do Rio Negro; por outro, a aparente vitória salesiana se transformou em obstáculo para a continuidade da missão salesiana junto aos Baniwa, obrigando os salesianos a encerrar suas atividades no rio Içana na década de 1990 em razão da difusão e da predominância do evangelismo entre os nativos da região.

Os Baniwa foram envolvidos pelas agências missionárias nestas disputas pelo poder temporal e espiritual, de modo que a adesão, consciente ou não, livre ou coercitiva, a facções cristãs antagônicas criou novos obstáculos à convivência social tornando mais graves ainda os problemas pré-existentes ao contato. A abrangência dessas interferências atingiu os diferentes setores da vida indígena, sejam eles o social, o político, o econômico e o cultural, ou seja, as consequências das disputas cristãs se espraiaram para o tecido da vida social Baniwa promovendo a desorganização do conjunto da vida tribal.

Dentre estas implicações, destacamos as proibições das manifestações das culturais tradicionais (casa comunal, cachiri, fumo, xamanismo, adornos, pinturas corporais, flautas sagradas, rituais etc); a perda da convivialidade, a qual se manifestava na fissão dos grupos locais que passaram a se organizar não mais tomando como referência à pertença aos sibs e sim à pertença ao evangelismo ou catolicismo; a imposição cristã também repercutiu na estrutura sócio-política ao sobrepor os cargos religiosos (ancião, diácono, catequista) à hierarquia tradicional; o retardamento acerca da escolarização, pois, no início, a implantação de escolas era enfatizada menos pelos evangélicos e mais pelos católicos e, especialmente, dos debates acerca da educação escolar indígena, etc.

As implicações deletérias do combate às manifestações da religiosidade indígena e das estratégias de “conversão” indígena ao cristianismo, aqui mencionadas, não esgotam os significados desse processo, uma vez que outras consequências podem ser encontradas, além do que, por sua vez, os Baniwa reelaboraram a mensagem cristã, de modo que ela adquirisse “sentido” para o conjunto da vida grupal. Paralelamente a estas disputas no Rio Içana, em razão da aliança histórica entre o Estado e a Igreja, os salesianos buscaram se firmar ainda mais em outras partes do Rio Negro.

Em relação às estratégias missionárias voltadas para a totalidade das populações indígenas, e não exclusivamente para as crianças enclausuradas nos internatos, as fontes documentais revelam que os povos indígenas foram atingidos profundamente em todos os aspectos da vida cotidiana pelas ações missionárias (religiosas, sociais, educacionais, sanitárias) as quais visavam romper com os padrões culturais tradicionais de modo a inculcar novas idéias, conhecimentos, instituições e comportamentos mais condizentes com os valores do catolicismo e os costumes necessários para serem assimilados à Nação.

As ações missionárias, conjugadas com as políticas estatais, eram perpassadas pela concepção que apregoava a “incapacidade do índio” e caracterizadas pelos conflitos de interesses entre os agentes indigenistas (Igreja e Estado) e as populações indígenas. O conflito de interesses era uma consequência previsível, pois a origem destes residia na exclusão sumária do elemento indígena, em razão da suposta inferioridade, segundo a perspectiva estatal e missionária, da concepção, da implantação, acompanhamento e avaliação das ações voltadas para o conjunto das populações indígenas.

Considerando a aliança entre a Igreja e o Estado, presume-se que a conversão ao catolicismo e a civilização do índio, segundo os padrões da “ideologia da cultura brasileira”, eram ações concorrentes que se materializavam na delegação, na legitimação e na subvenção governamental às ações missionárias como forma de compensar a ausência do Estado ou a presença indireta, por meio da igreja católica, e, portanto, de políticas públicas que atendessem as reivindicações das populações indígenas do Brasil, particularmente do Rio Negro, especialmente até os anos 1980, além do que, como dissemos, a partir do conceito de tutela, os indígenas eram impedidos de participar ativamente no processo de concepção, implantação, desenvolvimento e avaliação das ações realizadas pelos seus tutores.

Do ponto de vista educacional, o período que compreende esta pesquisa se distinguiu pela ausência total de legislação que tratasse exclusivamente da educação escolar em área indígena, ou seja, tanto a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional/ Lei 4.024/61 quanto a Lei que fixa as diretrizes e bases para o ensino de 1º e 2º graus/Lei 5.692/71 ignoraram solenemente as peculiaridades das populações indígenas, obrigando-as a se enquadrarem no modelo de escola referenciada nos valores da cultura nacional.

A exceção ficou por conta dos artigos do Estatuto do Índio, os quais, a nosso ver, não podem ser considerados como legislação educacional no sentido estrito do termo, pois, como mostramos para o caso do Rio Negro, o Estado do Amazonas, por meio do Conselho Estadual de Educação, passava ao largo da legislação indigenista em suas deliberações.

A exclusão sumária das populações indígenas das políticas governamentais na área da educação por parte do Estado brasileiro durante a ditadura militar era extensiva aos demais setores da realidade indígena como a saúde, o direito à terra, etc. A negação ao usufruto dos direitos políticos, econômicos, coletivos e civis transformava os nativos em cidadãos de segunda categoria perante a legislação brasileira.

Em razão da omissão do Estado, as populações indígenas, apoiadas por uma rede de parceiros, oriundos dos mais diferentes matizes ideológicos ou religiosos, como igrejas, ONGs e grupos ligados às universidades públicas, construíram experiências alternativas de educação escolar em todo o Brasil, procurando adequar à escola ao contexto sociocultural das diferentes etnias.

Sintomaticamente, as Missões Salesianas estavam fechadas em seus objetivos civilizatórios e de conversão e, estribadas nas subvenções estatais, deixaram de integrar esses experimentos educacionais que ousavam resistir e se contrapor à política indigenista oficial e à ação aculturativa da Igreja Católica. Isto significa afirmar que as Missões Salesianas optaram por seguir a pedagogia tradicional cujas características podem ser sintetizadas no civismo, na ênfase religiosa, na rígida disciplina, na segregação social e cultural, na memorização, na centralidade da figura do professor etc.

A pedagogia tradicional aplicada nas escolas missionárias do Rio Negro era a mesma já experimentada junto aos meninos pobres dos centros urbanos por meio dos oratórios. Em seguida, a experiência oratoriana evoluiu para a criação de colégios, fazendo com que a

organização escolar salesiana dos centros urbanos fosse transplantada integralmente para a realidade indígena e se incompatibilizasse com a dinâmica sociocultural indígena.

A pedagogia salesiana estava fundada num imperativo de ordem institucional católico, ou seja, a razão mesma da missão da Igreja para os povos não evangelizados consistia em abjurar as religiões não cristãs para, em seguida, converter os gentios ao Cristianismo e aos ditames da civilização ocidental. A partir desta diretriz católica, a Congregação Salesiana organizou sua atuação junto aos povos indígenas no mundo e, particularmente, no Noroeste Amazônico.

Para atingir estes objetivos, a Congregação Salesiana concebeu sua missão a partir do modelo etnocêntrico e por isso negligenciou a formação adequada de quadros para as Missões *Ad Gentes*, de modo que a maioria dos missionários europeus enviados para as áreas indígenas não possuíam o mínimo de preparo em áreas como a Antropologia, Linguística e Missiologia. Suponho que o critério fundamental para o envio de missionários para fora da Europa se baseava em grande parte no voluntarismo pessoal manifestado aos superiores religiosos com o pedido de partir para o além-mar depois de concluídos os estudos ou até mesmo antes disso. Neste quadro, é digno de nota as exceções, ou seja, os esforços de alguns salesianos que se distinguiram por estudar por conta própria a realidade sócio-cultural dos povos indígenas do Rio Negro.

Olhando a partir da perspectiva colonizadora, consideramos o conjunto das ações missionárias salesianas como dispositivos disciplinares que integravam a arquitetura do “projeto civilizador”. Ao mesmo tempo, ao longo do texto procuramos destacar a perspectiva indígena, segundo a qual as populações indígenas não foram passivas diante do etnocentrismo e do eurocentrismo missionário, mas procuraram se apropriar de tudo quanto estava ao seu alcance para ressignificá-las a favor da reafirmação das identidades culturais.

As “subversões”, as negociações, as mediações construídas nos espaços e situações de intersecções sociais apontam, por um lado, para a superação da concepção da constituição da identidade como una, centrada, autônoma, fixa e, por outro, para a dimensão relacional ou interativa da identidade, ou seja, para a construção das identidades a partir das relações sociais.

No âmbito da educação escolar, o processo foi similar. As fontes documentais de autoria indígena deixam bastante evidente que a escolarização foi encarada como instrumento de decifração e aquisição dos bens simbólicos ocidentais, de modo a ser incorporada tanto como tática de resistência quanto como recurso para a ascensão social no mundo dos brancos,

procedimento que não deve ser confundido com o abandono deliberado das tradições culturais, mas como expressão do trânsito em mundos diferentes.

As relações intersocietárias de segmentos da sociedade nacional com os povos indígenas acarretaram para estes a necessidade do aprendizado dos conhecimentos dos não indígenas sem transigir definitivamente com as tradições culturais. Um indício dessa apropriação se verificou no modo como os indígenas passaram a usar a escolarização nas transações comerciais e nas relações trabalhistas com missionários, seringueiros e comerciantes.

Todavia, não ignoramos o fato de que essas relações intersocietárias também foram estabelecidas à base de violência e desigualdade de forças. Embora não endosseemos irrestritamente a teoria da perda cultural definitiva, nossa pesquisa constata que gerações inteiras foram privadas de se educar segundo o método indígena e, portanto, tomar conhecimento do patrimônio cultural de sua etnia e, por sua vez, impedidas de retransmiti-las para os seus descendentes, seja pela proibição imposta aos “velhos” de repassar os conhecimentos às futuras gerações, seja pela retirada das crianças do seio familiar e do convívio social e cultural para submetê-las a reclusão dos internatos.

A educação recebida durante os anos de enclausuramento no regime de internato foi forjando, paulatinamente, nas crianças indígenas, com base na ideologia da nacionalidade como culturalmente homogênea, portanto, constituída de identidades unificadas, uma nova concepção de si mesmos, uma nova visão sobre o mundo e sobre os padrões de vida, não mais referenciados na cultura de origem, mas na cultura do branco. Estas novas concepções instauraram a dúvida, ou até mesmo a rejeição, em relação ao modo de vida das aldeias, à educação recebida dos pais e lançou os egressos dos internatos para o estilo de vida dos “civilizados”.

Após o período de internato, muitos jovens se sentiram deslocados de seu próprio contexto cultural e, desnorteados, recusaram-se a retornar para a vida das aldeias elevando a estatística dos que migraram para os centros urbanos deixando para trás parte de sua história em busca de novas experiências. Se, por um lado, a migração para a cidade implicou na tentativa do apagamento dos sinais diacríticos da identidade indígena, como último recurso para forçar a inclusão social no mundo nãoindígena; por outro, para um grupo significativo a cidade também se constituiu como palco de luta em favor da causa indígena.

Todavia, o projeto civilizador salesiano não ocorreu de modo linear e unidirecional, mas sua operacionalização foi condicionada pelas circunstâncias históricas e pelas diferentes visões e objetivos dos agentes envolvidos nas relações intersocietárias estabelecidas.

Em relação à pergunta formulada no início desta pesquisa - Como os povos indígenas do Rio Negro interpretam os acontecimentos que afetaram seu patrimônio cultural e/ou suas tradições? – entendemos que os povos indígenas rejeitaram o discurso da Doutrina de Segurança Nacional e do assimilacionismo ao Estado nacional, assim como o da conversão religiosa ao catolicismo, mantendo vivo o inconformismo e a luta como instrumento de resistência ao criarem espaços na arena política, como as Organizações Indígenas, para defender e garantir os direitos indígenas.

Neste sentido é que podemos falar do caráter contraditório da educação escolar missionária, o qual evidencia os limites da pedagogia salesiana e revela que, por um lado, a dinâmica educacional salesiana promoveu a subjugação das culturas indígenas, mas, por outro, este mesmo patrimônio educacional ocidentalizado serviu de base sobre a qual se construiu o pensamento crítico e a ressignificação operada pelos egressos com o fim de romper com a concepção de tutela e afirmar o direito à cidadania, à autodeterminação, ou seja, com o objetivo de administrar os conflitos de interesses decorrentes do processo civilizatório ocidental e cristão.

Neste sentido, muitos egressos assumiram uma postura crítica em relação ao fato de que a educação salesiana os havia alienado de sua cultura de origem e, uma vez engajados no movimento indígena, desenvolveram a capacidade de ressignificar a escolarização e utilizá-la como um recurso para transitar na sociedade não indígena e junto ao Estado a fim de defender os direitos indígenas e reafirmar as identidades culturais.

É nosso entendimento que, após a descrição e a análise das ações e do método missionário salesiano, as consequências deste processo atingiram as várias dimensões da vida das sociedades indígenas do Noroeste Amazônico, fazendo com que a organização social e as tradições religiosas e culturais fossem subjugadas, algumas delas, inclusive, exterminadas. Mesmo que esta pesquisa esteja focada no período 1960-1980, as continuidades e as rupturas em relação aos conhecimentos, valores e crenças envolvidos nas relações intersocietárias das Missões Salesianas com os grupos indígenas do Alto Rio Negro, ocorridas ao longo de quase um século de existência, ainda são perceptíveis no cotidiano e no imaginário dos povos indígenas nos dias atuais, aspectos que merecem uma reflexão mais aprofundada, pois consideramos que as

reflexões, aqui empreendidas, não esgotam os sentidos e os significados envolvidos nas relações interculturais entre missionários e povos indígenas no Rio Negro.

## REFERÊNCIAS

### FONTES

ACORDO ENTRE A EMPRESA PARANAPANEMA S/A – MINERAÇÃO, INDÚSTRIA E CONSTRUÇÃO E COMUNIDADE INDÍGENA DO RIO TIQUIÉ, 1987.

ANÔNIMO. Carta, 24/09/1984.

ARCEBISPADO DE SÃO SEBASTIÃO DO RIO DE JANEIRO. Carta n. 1821/80. Rio de Janeiro, 19 de dezembro de 1980. Ao Exmo. e Revmo. D. Miguel Alagna DD. Bispo Prelado de Rio Negro.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA/ABA. *Convenção para a grafia dos nomes tribais*. Revista de antropologia, São Paulo: USP, ano 2, número 2, 1954.

\_\_\_\_\_. XII Reunião. Moção, de 17/06/1980. Fundo ABA, Arquivo Edgard Leuenroth/UNICAMP.

ASSOCIAÇÃO DAS COMUNIDADES INDÍGENAS DO RIO IÇANA/ACIRI. Ata, de 28/05/1987.

ASSOCIAÇÃO UNIÃO DAS COMUNIDADES INDÍGENAS DO RIO TIQUIÉ/AUCIRT. Ofício, de 10/05/1985.

\_\_\_\_\_. Ofício, de 16/11/1985.

\_\_\_\_\_. Ofício, de 26/08/1985.

\_\_\_\_\_. Ofício, março/1986.

\_\_\_\_\_. Ofício, de 04/05/1986.

\_\_\_\_\_. Ofício, 10/05/1986.

\_\_\_\_\_. Ata da Assembléia Geral e Extraordinária, Pari-Cachoeira (Rio Tiquié), 1986.

\_\_\_\_\_. Ofício, 1987.

\_\_\_\_\_. Relatório histórico de trabalhos da comunidade indígena de Pari Cachoeira, s.d.

BRASIL. Ministério do Interior. Serviço de Proteção aos Índios/SPI. Posto Indígena Rio Querari. Cópia del permiso expedido por el señor Adriano Silva Godinho, delegado do S.P.I en las bocas del rio Querari a favor del señor José Maria Barreneche autorizando enganche de personal indígena brasileiro con destino a trabajos de caucho en Colômbia, de 04/10/1960.

\_\_\_\_\_. Serviço de Proteção aos Índios/SPI. Relatório, de 08/06/1939.

\_\_\_\_\_. Ministério das Comunicações. Portaria de 24 de fevereiro de 1969, Diário Oficial da União (Seção I – Parte I), de 14/04/1969.

\_\_\_\_\_. Ministério do Interior, Serviço de Proteção aos Índios, 1ª Inspeção Regional, Ofício nr 36/68-IR-I, de 15/02/1968.

\_\_\_\_\_. Ministério do Interior. Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia/SUDAM. I Colóquio Regional de Educação. Ensino de nível primário e médio. Relatório sucinto, 1970.

\_\_\_\_\_. Conselho de Segurança Nacional/CSN, DOU, Seção I, de 07/09/1985.

\_\_\_\_\_. Ministério das Minas e Energia. Departamento Nacional de Pesquisa Mineral/DNPM, DOU, Seção I, de 26/08/1985.

\_\_\_\_\_; UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ / I COMANDO AÉREO REGIONAL. Convênio nº 07/81 – SEAC/SUDAM/1º GRAU/C.ED./UFPA-003/81 (Prestação de Contas Final 3ª via). Arquivo Central da UFPA, Série Convênios, Cx. 03, pasta 10.

\_\_\_\_\_. CONSELHO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO DE DESENVOLVIMENTO CIENTÍFICO E TECNOLÓGICO (CNPq). Avaliação da Prelazia Salesiana do Rio Negro – AM, 1976.

CARVAJAL, Gaspar de; ROJAS, Alonso de; ACUÑA, Cristobal de. Descobrimiento do Rio das Amazonas. Traduzidos e anotados por C. de Melo-Leitão. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.

CENTRO SOCIAL E EDUCACIONAL “UNIÃO FAMILIAR ANIMADORA CRISTÃ”/UFAC. Atas da Assembléia Geral. Diário Oficial do Estado do Amazonas, Manaus, AM, 20 set. 1973. Disponível em: <<https://consultas.prodiam.com.br/appweb/diariooficial/pesquisa/ListaDiario.asp>>. Acesso em: 12 dez. 2011.

COLÉGIO DOM BOSCO. Carta, 20 de agosto de 1930, Arquivo Museu do Índio/FUNAI.

COMANDO MILITAR DA AMAZONIA/CMA. Ofício 82 E6, de 14/06/1983.

\_\_\_\_\_. 8ª Região Militar, Grupamento Especial de Fronteiras/GEF, Ofício n. 40, E2/63, de 22/10/1963.

\_\_\_\_\_. 8ª Região Militar, Grupamento de Elementos de Fronteiras/GEF, Destacamento Militar de Iauareté, *Normas de Instrução*, 23/10/1967.

COMISARIA ESPECIAL DEL VAUPES, MITU, Carta del Corregidor y Protetor de Indígenas, de 13/10/1960.

COMISSÃO EPISCOPAL LATIO-AMERICANA/CELAM – Departamento de Missões; Conferência Nacional dos Bispos do Brasil/CNBB – Linha 2. Primeiro encontro Pan-amazônico de Pastoral Indigenista. Documento Final, Manaus, 1977.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL/CNBB. REGIONAL NORTE I. X Assembléia Regional do Episcopado da Amazônia Ocidental. Manaus, 1968.

\_\_\_\_\_. XI Assembléia Regional do Episcopado da Amazônia Ocidental. Carta ao Governador, Manaus, 1970.

\_\_\_\_\_. IV Encontro de Pastoral da Amazônia. Linhas Prioritárias da Pastoral da Amazônia/LPPA, Santarém/PA, 1972.

\_\_\_\_\_. II Encontro Inter-Regional de Pastoral. Linhas Prioritárias da Pastoral da Amazônia/LPPA, Manaus, 1974.

\_\_\_\_\_. Boletim Semanal “Notícias”, de 27/2/1981.

\_\_\_\_\_. Comunicado Final, Manaus, 1976.

\_\_\_\_\_. Documento Final do Primeiro Encontro Pan-Amazônico de Pastoral Indigenista, 1977.

\_\_\_\_\_. Linhas Prioritárias da Pastoral da Amazônia/LPPA, Manaus, 1979.

\_\_\_\_\_. Carta ao povo de Deus, 1987.

\_\_\_\_\_. 1998.

DIOCESE DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA. Assembléias 1987-1999. Caminhada de fé e vida. Texto para estudo e pesquisa das pastorais, 2000.

\_\_\_\_\_. Convênio entre a Diocese de São Gabriel da Cachoeira e a Inspeção Salesiana Missionária da Amazônia – Missão de Maturacá; \_\_\_\_\_ - Missão de Marauaiá, ambos de 29/10/1984

\_\_\_\_\_. Carta do bispo Walter Ivan de Azevedo, de 31/05/1989.

\_\_\_\_\_. Assembléias (1987/1999). Caminhada de fé e vida. Texto para estudo das pastorais, 2000.

DURANTI, Pedro. Carta, Campo Grande, de 06/03/1980.

FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO RIO NEGRO/FOIRN. Informativo FOIRN. Educação: construindo uma forma diferente de educação. São Gabriel da Cachoeira: [s.n.], 1996.

\_\_\_\_\_. Carta aberta dos professores e lideranças indígenas do Alto Rio Negro. São Gabriel da Cachoeira, de 09/12/2005.

FERREIRA, Antonio da Silva. A missão do Rio Negro no período de D. Pedro Massa (1921-1966), s/d.

FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS. Carta de Alberto de Lemos Basto a Lourival Fontes comunicando que o Lloyd Brasileiro já providenciou o transporte gratuito de mercadorias para as Missões Salesianas do Amazonas solicitado por Dom Pedro Massa, Rio de Janeiro, de 30/04/1953.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. 1ª DELEGACIA REGIONAL. Ordem de Serviço Interna, 046/70, de 16/04/1970.

\_\_\_\_\_. FUNAI. Parecer de Giuseppe Cravero ao Delegado da 1ª Delegacia Regional sobre “indígenas em São Gabriel da Cachoeira”, Manaus, de 02/12/1979.

\_\_\_\_\_. Relatório Posto Indígena Cauaboris. Documento Microfilmado (Filme 290), Serviço de Arquivos, Museu do Índio, Rio de Janeiro, 1972.

\_\_\_\_\_. Encaminhamento n. 033/1ª Delegacia Regional/1979. Manaus, de 06/12/1979.

\_\_\_\_\_. Encaminhamento 200/1ªDR/83, de 28/07/1983.

GALVÃO, Eduardo. Diário de campo – Rio Negro. Belém do Pará: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1951 [Fundo Eduardo Galvão].

\_\_\_\_\_. Diário de campo – Rio Negro. Belém do Pará: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1954 [Fundo Eduardo Galvão].

GOVERNO DO ESTADO DO AMAZONAS. Carta, de 21 de agosto de 1930, Museu do Índio/FUNAI.

GOVERNO DO ESTADO DO AMAZONAS; PRELAZIA DO ALTO RIO NEGRO. Convênio, de 20 de fevereiro de 1970. Diário Oficial do Estado do Amazonas, Manaus, AM, 17 jun. 1970. Disponível em: <<https://consultas.prodam.com.br/appweb/diariooficial/pesquisa/ListaDiario.asp>>. Acesso em 12 dez. 2011.

\_\_\_\_\_; DIOCESE DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA. Convênio nº 111, de 25 de julho de 1986. Diário Oficial do Estado do Amazonas, Manaus, AM, 28 jul. 1986. Disponível em: <<https://consultas.prodam.com.br/appweb/diariooficial/pesquisa/ListaDiario.asp>>. Acesso em: 12 dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Convênio nº 120, de 20 de agosto de 1986. Diário Oficial do Estado do Amazonas, Manaus, AM, 29 ago. 1986. Disponível em: <<https://consultas.prodam.com.br/appweb/diariooficial/pesquisa/ListaDiario.asp>>. Acesso em: 12 dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Convênio nº 79, de 23 de setembro de 1988. Diário Oficial do Estado do Amazonas, Manaus, AM, 23 set. 1988. Disponível em: <<https://consultas.prodam.com.br/appweb/diariooficial/pesquisa/ListaDiario.asp>>. Acesso em: 12 dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Convênio nº 89, de 13 de outubro de 1989. Diário Oficial do Estado do Amazonas, Manaus, AM, 20 out. 1989. Disponível em: <<https://consultas.prodam.com.br/appweb/diariooficial/pesquisa/ListaDiario.asp>>. Acesso em: 12 dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Convênio nº 104, de 29 de dezembro de 1989. Diário Oficial do Estado do Amazonas, Manaus, AM, 08 jan. 1990. Disponível em: <<https://consultas.prodam.com.br/appweb/diariooficial/pesquisa/ListaDiario.asp>>. Acesso em: 12 dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Convênio nº 31, de 23 de julho de 1991. Diário Oficial do Estado do Amazonas, Manaus, AM, 05 de ago. 1991. Disponível em: <<https://consultas.prodam.com.br/appweb/diariooficial/pesquisa/ListaDiario.asp>>. Acesso em: 12 dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Convênio nº 010, de 26 de fevereiro de 1998. Diário Oficial do Estado do Amazonas, Manaus, AM, 02 mar. 1998. Disponível em: <<https://consultas.prodam.com.br/appweb/diariooficial/pesquisa/ListaDiario.asp>>. Acesso em: 12 dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Convênio nº 010/98 - 4º termo aditivo, de 01 de março de 2002. Diário Oficial do Estado do Amazonas, Manaus, AM, 21 mar. 2002. Disponível em: <<https://consultas.prodam.com.br/appweb/diariooficial/pesquisa/ListaDiario.asp>>. Acesso em: 12 dez. 2011.

GOVERNO DO ESTADO DO PARÁ. Carta n. 8/64-SP, Belém, de 30/07/1964.

INFORME DEL CUARTO TRIBUNAL RUSSEL sobre Los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Americas. Tomo 3-B. Casos Seleccionados – El Rio Negro - Brasil. Rotterdam, 1980.

INSPETORIA SALESIANA MISSIONÁRIA DA AMAZÔNIA-ISMA. Capítulo Inspetorial/1981. Manaus, 1981.

\_\_\_\_\_. Boletim Informativo, 1969.

KNOBLOCH, Francisco (Pe.). Resumo histórico das Missões no Rio Negro: dos inícios até 1970. CADERNOS MISSIONÁRIOS 8. Tradução do Pe. Norberto Hohenscherer. Manaus: Diocese de São Gabriel da Cachoeira /Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia, 1989.

MISSÃO SALESIANA DE IAUARETÉ. Anotações do Pe. João Marchesi, 1960.

\_\_\_\_\_. Carta do Diretor ao Delegado Regional da FUNAI-Manaus, de 17/04/1974.

\_\_\_\_\_. Carta, de 31/07/1979.

\_\_\_\_\_. Comunicado, de 20/06/1971.

\_\_\_\_\_. Comunicado, de 16/09/1974

\_\_\_\_\_. Crônicas da Missão de Iauareté (1950-1990).

\_\_\_\_\_. Escola São Miguel Arcanjo. Relatório de atividades, 1978.

\_\_\_\_\_. Livro de Crônicas de Visita de Autoridades, 1959.

\_\_\_\_\_. Notícia sobre a construção do campo de pouso de Iauareté, s/d.

\_\_\_\_\_. Paróquia São Miguel Arcanjo. Jornal Vida de União, s/d.

\_\_\_\_\_. Paróquia São Miguel Arcanjo. Relação, 1966.

\_\_\_\_\_. Paróquia São Miguel Arcanjo. Relatório, 1985.

\_\_\_\_\_. Paróquia São Miguel Arcanjo. Relatório, 1987.

\_\_\_\_\_. Paróquia São Miguel Arcanjo. Síntese de avaliações feitas durante itinerância, de 16/02/1989.

\_\_\_\_\_. Pasta Arquivo Escolar, 1973.

\_\_\_\_\_. Plano Curricular, 1983.

\_\_\_\_\_. Relatório, de 31/12/1950.

MISSÃO SALESIANA DE PARI CACHOEIRA. Carta, de 11/1985.

MISSÃO SALESIANA DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA. COLÉGIO SÃO GABRIEL. Livro de Atas de Exames Finais (1950-55).

\_\_\_\_\_. Crônicas da Missão de São Gabriel da Cachoeira, 1950-1990.

\_\_\_\_\_. Livros Vida Escolar 1952-1965.

\_\_\_\_\_. COLÉGIO SÃO GABRIEL. Livro de registro de diplomas dos formandos de 2º grau.

\_\_\_\_\_. Livro de Visitas, 1970.

\_\_\_\_\_. Livro de Reunião de Professores do Ensino de 1º grau (aberto em 16/01/1978 e fechado em 28/12/1987).

PREFEITURA MUNICIPAL DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA. Portaria 009/1974, de 04/06/ 1974.

PRELAZIA DO RIO NEGRO. Regimento Escolar Unidade Dom Pedro Massa. Resolução 114/76, de 28/12/1976, DOE, de 27/01/1977.

\_\_\_\_\_. XIII Assembléia, 1981.

\_\_\_\_\_. Reunião de diretores, de 02/09/1955.

\_\_\_\_\_. Diretoria da Unidade Educacional Dom Pedro Massa. Ofício n. 14/77, de 24/08/1977.

\_\_\_\_\_. Diretoria da Unidade Educacional Dom Pedro Massa. Ofício n. 23/77, de 14/10/1977.

\_\_\_\_\_. Relatório de atividades, de 31/01/1979.

\_\_\_\_\_. Diretoria da Unidade Educacional Dom Pedro Massa. Ofício n. 42/79, de 18/07/1979.

RELATÓRIO apresentado à Intendência Municipal de São Gabriel pelo Exmo Snr. Dr. Madail Gonçalves, Superintendente Municipal, por ocasião da instalação dos seus trabalhos em 1º de outubro de 1923 e Lei n. 9, de 8 de outubro de 1923 que orça a Receita e fixa a Despesa do Município de São Gabriel para o ano de 1924.

RELATÓRIO de viagem elaborado pela Comissão de Verificação da Situação do Garimpo do rio Cauaburis. São Gabriel da Cachoeira, de 02/12/1992.

SOCIEDADE DAS COMUNIDADES INDÍGENAS TARACUÁ-RIO UAUPÉS/SOCITRU. Ofício 01/89, de 15/03/1989.

TENREIRO ARANHA, Bento de Figueiredo. As explorações e os exploradores do rio Uaupés. *Arquivo de Amazonas*. Revista destinada a vulgarização de documentos geográficos e históricos do Estado do Amazonas. Anno I, Vol. I, n. 3, Manaus, de 23/01/1907.

TERMO DE COMPROMISSO ENTRE AS COMUNIDADES BANIWA E A EMPRESA PARANAPANEMA, 1986.

UNIÃO DAS COMUNIDADES INDÍGENAS DO DISTRITO DE IAUARETÉ/UCIDI. Ofício, de 14/03/1983.

\_\_\_\_\_. Ata de reunião, de 27/12/1987.

UNIÃO DAS COMUNIDADES INDÍGENAS DO RIO TIQUIÉ. Ofício, 1986.

UNIVERSIDADE DO AMAZONAS/UA. Ofício GR/nº 1049/77; Protocolo n. 008132/77, de 09/09/1977

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO PARÁ. Relatório Viagem às Missões Salesianas da Prelazia do Rio Negro – Estado do Amazonas, 1980.

## LEGISLAÇÃO

BRASIL. Decreto-Lei nº 5.540, de 02 de junho de 1943. Considera "Dia do Índio" a data de 19 de abril. VILLARES E SILVA, Luiz Fernando. *Coletânea da Legislação Indigenista*. Brasília, DF: Fundação Nacional do Índio/FUNAI, 2008. Disponível em: <[http://www.funai.gov.br/projetos/Plano\\_editorial/Pdf/Legis4/Cap2-Cidadania.pdf](http://www.funai.gov.br/projetos/Plano_editorial/Pdf/Legis4/Cap2-Cidadania.pdf)>. Acesso em: 9 dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Lei nº 2.515, de 01 de julho de 1955. Autoriza a concessão do auxílio de Cr\$ 20.000.000,00 anuais às Missões Salesianas do Amazonas – Prelazia do Rio Negro. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 07 jul. 1955. Disponível em: <[http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaNormas.action?numero=2515&tipo\\_norma=LEI&data=19550701&link=s](http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaNormas.action?numero=2515&tipo_norma=LEI&data=19550701&link=s)>. Acesso em: 5 dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967. Autoriza a instituição da “Fundação Nacional do Índio” e dá outras providências. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 6 dez. 1967 [Retificado 12 dez. 1967]. Disponível em: < [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/1950-1969/L5371.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/1950-1969/L5371.htm)>. Acesso em: 9 dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Lei nº 5.387, de 21 de fevereiro de 1968. Altera o artigo 1º da Lei nº 3.378, de 2 de abril de 1958, que eleva para Cr\$35.000.000,00 (trinta e cinco milhões de cruzeiros) a ajuda financeira concedida às Missões Salesianas do Amazonas - Prelazia do Rio Negro, e dá outras providências. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 22 fev. 1968. Disponível em: <[http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaNormas.action?numero=5387&tipo\\_norma=LEI&data=19680221&link=s](http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaNormas.action?numero=5387&tipo_norma=LEI&data=19680221&link=s)>. Acesso em: 5 dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Lei nº 3.378, de 2 de abril de 1958. Eleva para Cr\$35.000.000,00 a ajuda financeira concedida às Missões Salesianas do Amazonas - Prelazia do Rio Negro; e concede os auxílios de Cr\$3.000.000,00 à União Norte Brasileira da Igreja Adventista do 7º Dia, em Belém, Estado do Pará, Cr\$3.000.000,00 à Associação da União Este Brasileira dos Adventistas do 7º Dia, no Rio de Janeiro, União Sul Brasileira da Igreja Adventista do 7º Dia, em São Paulo, Estado de São Paulo. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 22 abr. 1958. Disponível em: <[http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaNormas.action?numero=3378&tipo\\_norma=LEI&data=19580402&link=s](http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaNormas.action?numero=3378&tipo_norma=LEI&data=19580402&link=s)>. Acesso em: 5 dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Lei nº 5.692, de 11 de agosto de 1971. Fixa Diretrizes e Bases para o ensino de 1º e 2º graus, e dá outras providências. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 12 ago. 1971. Disponível em <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l5692.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l5692.htm)>. Acesso em: 5 dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Lei nº 6.001, de 19 de Dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 21 dez. 1973. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/CCivil\\_03/LEIS/L6001.htm](http://www.planalto.gov.br/CCivil_03/LEIS/L6001.htm)>. Acesso em: 5 dez. 2011.

BRASIL. Lei nº 4.771, de 15 de setembro de 1965. Institui o Código Florestal. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 16 set. 1965. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L4771.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L4771.htm)>. Acesso em: 5 dez. 2011.

BRASIL. Constituição (1967). Constituição da República Federativa do Brasil. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao67.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao67.htm)>. Disponível em: 9 dez. 2011.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm)>. Disponível em: 5 dez. 2011.

BRASIL. Lei nº 3.071/16, de 01 de janeiro de 1916. Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 5 jan. 1916. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l3071.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l3071.htm)>. Acesso em: 9 dez. 2011.

BRASIL. Lei nº 5.540/68, de 28 de novembro de 1968. Fixa normas de organização e funcionamento do ensino superior e sua articulação com a escola média, e dá outras providências. Diário Oficial da República

Federativa do Brasil, Brasília, DF, 3 dez. 1968. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/15540.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/15540.htm)>. Acesso em: 5 dez. 2011.

BRASIL. Lei nº 7.805, de 18 de julho de 1989. Altera o Decreto-Lei nº 227, de 28 de fevereiro de 1967, cria o regime de permissão de lavra garimpeira, extingue o regime de matrícula, e dá outras providências. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 11 out. 1989. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/17805.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/17805.htm)>. Acesso em 12 dez. 2011.

GOVERNO DO ESTADO DO AMAZONAS. Decreto n. 1212, de 10 de setembro de 1968. Cria unidades escolares de nível primário e dá outras providências. Diário Oficial do Estado do Amazonas, Manaus, AM, 11 set. 1968. Disponível em: <<https://consultas.prodam.com.br/appweb/diariooficial/pesquisa/ListaDiario.asp>>. Acesso em: 12 dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Decreto nº 2.064, de 09 de março de 1971. Aprova a criação de unidades educacionais. Diário Oficial do Estado do Amazonas, Manaus, AM, de 11 mar. 1971. Disponível em: <<https://consultas.prodam.com.br/appweb/diariooficial/pesquisa/ListaDiario.asp>>. Acesso em: 12 dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Diário Oficial do Estado do Amazonas, Manaus, AM, 01 set. 1933.

GOVERNO DO ESTADO DO AMAZONAS. SECRETARIA DE EDUCAÇÃO E CULTURA. CONSELHO ESTADUAL DE EDUCAÇÃO. Resoluções nº 20, 21, 22 e 23, de 26 de abril de 1974. Diário Oficial do Estado do Amazonas, Manaus, AM, 24 abr. 1975. Disponível em: <<https://consultas.prodam.com.br/appweb/diariooficial/pesquisa/ListaDiario.asp>>. Acesso: 12 dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Resolução nº 24, de 23 de março de 1976. Diário Oficial do Estado do Amazonas.

\_\_\_\_\_. Resolução nº 114, de 28 de dezembro de 1976. Diário Oficial do Estado do Amazonas, Manaus, AM, 27 jan. 1977. Disponível em: <<https://consultas.prodam.com.br/appweb/diariooficial/pesquisa/ListaDiario.asp>>. Acesso em: 12 dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Resolução nº 26, de 10 de maio de 1977. Diário Oficial do Estado do Amazonas, Manaus, AM, 2 jun. 1977. Disponível em: <<https://consultas.prodam.com.br/appweb/diariooficial/pesquisa/ListaDiario.asp>>. Acesso em: 12 dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Resolução nº 43, de 01 de novembro de 1977. Diário Oficial do Estado do Amazonas, Manaus, AM, 22 nov. 1977. Disponível em: <<https://consultas.prodam.com.br/appweb/diariooficial/pesquisa/ListaDiario.asp>>. Acesso em: 12 dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Resolução nº 78, de 19 de dezembro de 1980. Diário Oficial do Estado do Amazonas.

\_\_\_\_\_. Parecer nº 79, de 10 de outubro de 1978. Diário Oficial do Estado do Amazonas, Manaus, AM, 5 dez. 1978. Disponível em: <<https://consultas.prodam.com.br/appweb/diariooficial/pesquisa/ListaDiario.asp>>. Acesso em: 12 dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Parecer 029/80, de 20 de maio de 1980. Diário Oficial do Estado do Amazonas.

\_\_\_\_\_. Extrato n. 04/87, de 19 de março de 1987, Emenda n. 1 – Alteração no Regimento Escolar das Unidades de Ensino dos municípios de Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira.

\_\_\_\_\_. Parecer 015, de 30 de março de 1988. Diário Oficial do Estado do Amazonas, Manaus, 27 abr. 1988. Disponível em: < <https://consultas.prodiam.com.br/appweb/diariooficial/pesquisa/ListaDiario.asp>>. Acesso em 12 dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Resolução 035/91.

INTENDÊNCIA MUNICIPAL DE SÃO GABRIEL. Lei nº 64, de 18 de outubro de 1921. Céde de usufructo por título gratuito á Missão Salesiana do Rio Negro, por espaço de sete annos, o próprio Municipal, onde a mesma se acha actualmente morando. São Gabriel, AM, 27 de set. 1923.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Organização Internacional do Trabalho/OIT. Convenção nº 104, de 9 de julho de 1955. Abolição das Sanções Penais no Trabalho Indígena. Disponível em: < <http://www.oit.org.br/node/525>>. Acesso em: 12 dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Convenção nº 107, de 4 de julho de 1957. Populações Indígenas e Tribais. Disponível em: <<http://www.oit.org.br/content/popula%C3%A7%C3%B5es-ind%C3%ADgenas-e-tribais>>. Acesso em: 12 dez. 2011.

## PERIÓDICOS

A CRÍTICA. Sentença iníqua, Caderno Política, quinta, 04 de dezembro de 1980.

\_\_\_\_\_. Perfil dos velhacos, Caderno Política, sábado, 06 de dezembro de 1980.

\_\_\_\_\_. Perfil dos hipócritas, Caderno Política, domingo, 07 de dezembro de 1980.

\_\_\_\_\_. Veredito infame, Caderno Política, sábado, 13 de dezembro de 1980.

\_\_\_\_\_. Perfil dos velhacos, Caderno Política, sábado, 06 de dezembro de 1980.

\_\_\_\_\_. A grande farsa, Caderno Política, quarta-feira, 10 de dezembro de 1980.

\_\_\_\_\_. A gênese do genocídio, Caderno Política, quinta-feira, 11 de dezembro de 1980.

\_\_\_\_\_. Irmã Germana recebe cidadania de Manaus, Caderno Política, sábado, 06 de dezembro de 1980.

\_\_\_\_\_. [Vereador] Cestaro defende padres na campanha do “Estado”, Caderno Política, sábado, 06 de dezembro de 1980.

\_\_\_\_\_. Bispo contesta o Tribunal Russel, Caderno Cidade, quinta-feira, 27 de novembro de 1980

\_\_\_\_\_. 23/09/1987

\_\_\_\_\_. 25/09/1987

\_\_\_\_\_. 26/09/1987

BOLETIM SALESIANO. Revista das Obras de Dom Bosco. A Prefeitura Apostólica do Rio Negro I, ano XV, vol. VII, nº 3, maio-junho. 1916.

\_\_\_\_\_. A Prefeitura Apostólica do Rio Negro II, ano XV, vol. VII, nº 4, julho-agosto. 1916.

\_\_\_\_\_. Revista das obras de Dom Bosco, ano XVI, volume VIII, nº 6, novembro-dezembro de 1917.

\_\_\_\_\_. Revista das obras de Dom Bosco, n. 3, maio-junho, 1925.

\_\_\_\_\_. **O caso do tribunal Russel**, março-abril, 1981.

BOLLETTINO SALESIANO. Periodico mensile dei cooperatori di Don Bosco, Anno XLII, n. 2, Febbraio, 1918.

FOLHA DE SÃO PAULO. Denúncia atribui massacre indígena aos salesianos, 3/8/1980.

\_\_\_\_\_. Tribos indígenas do Rio Negro são exploradas, 31/08/1980.

\_\_\_\_\_. Índios vivem sob total dominação na região do rio Negro, 21/09/1980.

\_\_\_\_\_. Índios do rio Negro no rumo da marginalização, 12/10/1980.

\_\_\_\_\_. Salesiano confirma castigos em índias do Alto Rio Negro, Nacional, 20 de setembro de 1980.

\_\_\_\_\_. 20/09/1981.

KOSMOS. Jornal Missionário. Reconstruirei a maloca no meio da aldeia. Entrevista. N. 58, jan-fev., 1980.

O ESTADO DE SÃO PAULO. O estranho indigenismo europeu, 13/11/1980.

\_\_\_\_\_. Trabalho Salesiano é destacado na Câmara, quarta-feira, 03 de dezembro de 1980.

\_\_\_\_\_. Deputada faz elogio ao trabalho salesiano, quinta-feira, 11 de dezembro de 1980.

O ESTADO DO AMAZONAS. Salesianos querem paz e amor, edição de 6 a 13 de dezembro de 1980

\_\_\_\_\_. Rio Negro, esse desconhecido, 14 de dezembro de 1980 (republicado em BOLETIM SALESIANO, março-abril de 1981).

O ESTADO DO PARÁ. Brigadeiro quer Amazônia com índios integrados, Caderno Cidade, 25 de janeiro de 1980.

PORANTIM. Em defesa da causa indígena, ano I, n. 2, maio de 1978.

\_\_\_\_\_. Órgão Informativo de Defesa da Causa Indígena, ano I, n. 05, Manaus, outubro, 1978.

\_\_\_\_\_, Ano II, n. 7, abril de 1979.

\_\_\_\_\_, Ano III, nº 17, abril de 1980.

REVISTA VEJA 643, Edição Especial, 31 de dezembro de 1980.

VIDA DE UNIÃO. Jornal da Paróquia de São Miguel Arcanjo/Iauareté (vários números dos anos 1960/70).

## CD-ROOM

Direção Vincent Carelli. Iauaretê: cachoeira das onças. Intérpretes: Adriano de Jesus, Pedro de Jesus, Luis Aguiar, Ana Gita de Oliveira, Geraldo Andrello, Miguel de Jesus e Bruno de Araújo e outros. [S.l]: Vídeo nas aldeias; IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2006. 1 filme ( .... min.), son., color., legendado. (Tradução de: Ivo Fontoura).

## BIBLIOGRAFIA

AD GENTES. Decreto do Concílio Vaticano II sobre a atividade missionária da Igreja. 5ª edição. São Paulo: Paulinas, 2006.

ALBUQUERQUE, Judite Gonçalves de. Educação escolar indígena: do panóptico a um espaço possível e subjetivação na resistência. 2007. 259 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

ALHO, Getúlio. Três casas indígenas. Pesquisa arquitetônica sobre a casa em três grupos: Tukano, Tapirapé e Ramkokamekra. 1985. 91 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) – Escola de Engenharia de São Carlos, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 1985.

AMOROSO, Marta. Memória e xamanismo na Missão Capuchinha de Bacabal (Rio Tapajós 1872-82). In. MONTERO, Paula. Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

ANDRELLO, Geraldo. Cidade do índio: cotidiano e transformações em Iauareté. São Paulo: UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

ARAPIRACA, José de Oliveira. A USAID e a educação: um estudo a partir de uma abordagem crítica da teoria do capital humano. São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1982.

ARENDDT, Hanna. Entre o passado e o futuro. 6ª ed. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2009.

ARIÈS, Philippe. História social da criança e da família. 2ª ed. Tradução Dora Flaksman. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

AZEVEDO, Marta Maria do Amaral. Demografia dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro: um estudo de caso de nupcialidade e reprodução. 2003. 285 f. Tese (Doutorado em Demografia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

BALDISSEROTTO, Paulo. Rio de água viva. Cartas de Pe. Antonio Scolaro para a missão e testemunho. Roma: Dicastero per le missioni. 2000.

BARTH, Fredrik (comp.). Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BEKSTA, Kazys Jurgis. A maloca Tukano-Dessana e seu simbolismo. Manaus: Secretaria de Educação e Cultura do Governo do Estado do Amazonas, 1988.

\_\_\_\_\_. (Org.). Evangelho de Jesus Cristo segundo Marcos em língua Tukano Oriental. Manaus, Amazonas: Prelazia do Rio Negro, 1970.

BENTHAM, Jeremy et al. O panóptico. Organização de Tomaz Tadeu; tradução de Guacira Lopes Louro, M. D. Magno, Tomaz Tadeu. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

BERNAL, Roberto Jaramillo. Processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus. Tradução de Evelyne Marie Therese Mainbourg. Manaus: EDUA; FSDB, 2009.

BERNAND, Carmem. História do Novo Mundo 2: As mestiçagens; tradução Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

BIOCCA, Ettore. A penetração branca e a difusão da tuberculose entre os índios do Rio Negro. In: Revista do Museu Paulista, Nova Série, Vol. XIV, São Paulo, 1963.

\_\_\_\_\_. Viaggi tra gli indi: Alto Rio Negro, Alto Orinoco. Appunti di un biologo. Volume Primo (Tukâno, Tariâna, Baniwa, Makú). Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1965.

BLANCO, Miguel. (s/d). Inferno verde. Porto, Portugal: Oficinas Gráficas do Colégio dos Órfãos.

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. Apologia da história, ou, O ofício de historiador; prefácio Jacques Le Goff; apresentação à edição brasileira Lilia Moritz Schwarcz; tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOAS, Franz. A mente do ser humano primitivo; tradução José Carlos Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

BONTE, Pierre; IZARD, Michel. Diccionario de etnologia y Antropologia. Traducción de Mar Llinares García. Madrid: Ediciones Akal, 1996.

BRASIL. Ministério do Interior (Minter)/Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (Sudam). I Colóquio Regional de Educação. Ensino de nível primário e médio. Relatório sucinto. Belém: Divisão de Documentação, 1970.

\_\_\_\_\_. II Plano Nacional de Desenvolvimento; Programa de Ação do Governo para a Amazônia. Belém: [s.n.], 1976.

BUCHILLET, Dominique. Pari-Cachoeira: o laboratório Tukano do Projeto Calha Norte. In: Centro Ecumênico de Documentação e Informação. Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90. São Paulo: CEDI, 1991.

\_\_\_\_\_. Contas de vidro, enfeites de branco e “potes de malária”. Epidemiologia e representação de doenças infecciosas entre os Desana do alto Rio Negro. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita.

Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

\_\_\_\_\_; GARNELO, Luiza. Taxonomias das doenças entre os índios Baniwa (arawak) e desana (tukano oriental) do alto rio negro (Brasil). In: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 12, n. 26, p. 231-260, jul./dez. 2006.

BURGUIÈRE, André. A Antropologia histórica. In: A história nova / [sob a direção] Jacques Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel; tradução Eduardo Brandão. - 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CABALZAR, Aloísio. O templo profanado: missionários salesianos e a transformação da maloca tuyuka. In: Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil / Robin Wright (org.). Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.

CARDOSO, Fernando Henrique; MULLER, Geraldo. Amazônia: expansão do capitalismo. São Paulo: Brasiliense, 1977.

CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. Povos Indígenas no Brasil 1984. São Paulo: CEDI, 1985.

\_\_\_\_\_. Povos Indígenas no Brasil 1985/86. São Paulo: CEDI, 1987.

\_\_\_\_\_. CEDI. Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90. São Paulo: CEDI, 1991.

CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer. 14ª Ed. Tradução de Efhraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. A escrita da história. Tradução de Maria de Lourdes Menezes; revisão técnica de Arno Vogel. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

CHERNELA, Janet Marion. The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: a sense of space. Austin: University of Texas Press, 1993.

\_\_\_\_\_; LEED, Eric J. As perdas da história. Identidade e violência num mito Arapaço do Alto Rio Negro. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política. Tradução Theo Santiago; prefácio de Tânia Stolze Lima e Márcio Goldman. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

\_\_\_\_\_. Arqueologia da Violência – pesquisas de antropologia política; prefácio de Bento Prado Jr.; tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP. A questão da educação indígena. São Paulo: Brasiliense, 1981.

COMTE, Auguste. Curso de filosofia positiva; Discurso sobre o espírito positivo; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; Catecismo positivista; seleção de textos de José Arthur Gianotti; traduções de José Arthur Gianotti e Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores).

COSTA, Mauro Gomes da. “Os nossos suores que de boa vontade derramaremos” ou os antecedentes da ação salesiana na Amazônia (1882-1915). In: \_\_\_\_\_. A ação dos salesianos de Dom Bosco na Amazônia. São Paulo: Salesiana, 2009.

\_\_\_\_\_. As ações das missões salesianas no Rio Negro, Amazonas/Brasil (1916-1923): “conversão” e “civilização” do índio. In: LANGER, Protasio Paulo; CHAMORRO, Graciela. Missões, militância indigenista e protagonismo indígena. XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas, Volume II. São Bernardo do Campo, SP: Nhanduti, 2012.

COUTO DE MAGALHÃES, José Vieira. O selvagem [contendo o prefácio da segunda edição revista pelo sobrinho do autor, Dr. Couto de Magalhães]. 3ª edição completa com o curso da língua geral tupi compreendendo o texto geral de lendas tupis. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

COUTO E SILVA, Golbery do. Geopolítica do Brasil. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio, 1976.

CUCHE, Denys. A noção de cultura nas ciências sociais; tradução de Viviane Pinheiro; 2ª ed. Bauru: EDUSC, 2002.

CUNHA, Euclides. À margem da história. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CUNHA, Luiz Antonio. Educação e desenvolvimento social no Brasil. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: \_\_\_\_\_. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

\_\_\_\_\_. Três peças de circunstância sobre direito dos índios. In: \_\_\_\_\_. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

DA MATTA, Roberto. O ofício de etnólogo ou como ter “Anthropological Blues”. In: NUNES, Edson. A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

DEPARIS, Sidiclei Roque. União das Nações Indígenas (UNI): contribuição ao movimento indígena no Brasil (1980-1988). 2007. 126 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal Grande Dourados, Dourados/MT, 2007.

DIAS, Gonçalves. Relatórios apresentados por Antonio Gonçalves Dias. In: Gonçalves Dias na Amazônia: Relatórios e Diários da viagem ao rio Negro. Introdução de Josué Montello. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2002.

DOBB, Maurice. A evolução do capitalismo. 4ª Ed. Tradução de Affonso Blacheyre; revisão de Cássio Fonseca. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1974.

DOUGLAS, Mary. Como as instituições pensam. 1ª ed. 1ª reimpr. Tradução Carlos Eugenio Marcondes de Moura. São Paulo: Edusp, 2007.

\_\_\_\_\_. Pureza e perigo; tradução Mônica Siqueira Leite de Barros e Zilda Zakia Pinto; revisão de Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DURHAM, Eunice R. A dinâmica cultural na sociedade moderna. In: \_\_\_\_\_. A dinâmica da cultura: ensaios de antropologia; organização de Omar Ribeiro Thomaz; prefácio de Peter Fry. São Paulo Cosac Naify, 2004.

DUTRA, Israel Fontes. Pari-Cachoeira e Trinidad: convivência e construção da autodeterminação indígena na fronteira Brasil-Colômbia. 2009. 265 f. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

ELIAS, Norbert. O processo civilizador, volume I: uma história dos costumes. Tradução Ruy Jungmann; revisão e apresentação Renato Janine Ribeiro 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Editorial Trotta, 1990, 2 vol.

EXORTAÇÃO APOSTÓLICA EVANGELII NUNTIANDI do Sumo Pontífice Paulo VI sobre a evangelização no mundo contemporâneo. 20ª edição. São Paulo: Paulinas, 2008.

FARAGE, Nádia. As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991.

FERREIRA, Geraldo Veloso. Educação escolar indígena: as práticas culturais indígenas na ação pedagógica da Escola Estadual Indígena São Miguel – Iauaretê (AM). 2007. 207 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Departamento de Educação, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

FÍGOLI, Leonardo H. G.; FAZITO, Dimitri. (2009). Redes sociais en una investigación de migración indígena: el caso de Manaus. In: *Revista Brasileira de Estudos de População*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 1, p. 77-95, jan./jun. 2009.

FOIRN/UNIRT. Bueri Kãdiri Marĩriye: os ensinamentos que não se esquecem / narrador Diakuru (Américo Castro Fernandes); intérprete Kisibi (Durvalino Moura Fernandes). São Gabriel da Cachoeira/AM: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro: Santo Antonio/AM: UNIRT – União das Nações Indígenas do Rio Tiquié, 2006 (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro; vol. 8).

FONTOURA, Ivo Fernandes. Formas de transmissão de conhecimento entre os Tariano da região do Uaupés – AM. 2006. 126 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

FORQUIN, Jean-Claude. Escola e cultura: as bases sociais e epistemológicas do conhecimento escolar. Tradução de Guacira Lopes Louro. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. – Rio de Janeiro: Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 37ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *O SPI na Amazônia: política indigenista e conflitos regionais (1910-1932)*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009 (Série Publicação Avulsa do Museu do Índio 2).

FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

GALLOIS, Dominique Tilkin; GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. O índio na Missão Novas Tribos. In: WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os deuses. Vol I: Os múltiplos sentidos da conversão entre os indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Unicamp, 1999.

GALVÃO, Eduardo. (1959). *Aculturação indígena no Rio Negro*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Nova Série, Antropologia n. 7, setembro de 1959. Belém do Pará.

GARFIELD, Seth. *A luta indígena no coração do Brasil. Política indigenista, a Marcha para o Oeste e os índios Xavante (1937-1988)*. Tradução Cláudia Sant'Ana Martins. São Paulo: UNESP, 2011.

GARNELLO, Luiza. *Poder, hierarquia e reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2003.

\_\_\_\_\_; BUCHILLET, Dominique. *Taxonomias das doenças entre os índios Baniwa (arawak) e desana (tukano oriental) do alto rio negro (Brasil)*. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 12, n. 26, p. 231-260, jul./dez. 2006.

GÉLIS, Jacques. *O corpo, a Igreja e o sagrado*. In: *História do corpo: Da Renascença às Luzes / sob a direção de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine e Georges Vigarello; tradução de Lúcia. M. E. Orth; revisão da tradução Ephraim Ferreira Alves*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

GENTIL, Gabriel dos Santos. *Povo Tukano: povo, história e valores*. Manaus: EDUA, 2005.

GEERTZ, Clifford. *Uma descrição densa: Por uma teoria interpretativa da cultura*. In: \_\_\_\_\_. *A Interpretação das culturas*. 1ª Ed. 13ª reimpressão. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIACONE, Antonio (Pe.). *Os tucanos e outras tribos do rio Uaupés afluente do Negro – Amazonas*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1949.

\_\_\_\_\_. *Pequeno catecismo em Português e Tucano para uso das Missões Salesianas do Uaupés*. S./l.: Prelazia Nullius do Rio Negro – Amazonas, 1951.

- GOLDMAN, Irving. *The Cubeo: indians of the northwest Amazon*. Illinois: Univ. of Illinois, 1963.
- \_\_\_\_\_. Tribes of the Uaupés-Caqueta Region. In: STEWARD, J.H (org.). *Handbook of South American Indians*. New York: Cooper Square Publishers, 1948. v.III, p. 763-798.
- GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. Tradução de Dante Moreira Leite. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*; tradução de Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes; 4ª edição [reimpr.]. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GOMES, Mércio Pereira. *Os índios e o Brasil. Ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência*. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.
- HALL, Stuart. *A questão da identidade cultural*. Tradução de Andrea Borghi Moreira Jacinto; Simone M. Frangella. Revisão Técnica de Antonio Augusto Arantes. Campinas: UNICAMP, 2003.
- HEMMING, John. *Fronteira Amazônica: a derrota dos índios brasileiros*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Edusp, 2009.
- HOBSBAWN, Eric J. *Introdução: a invenção das tradições*. In: HOBSBAWN, Eric J; RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. 6ª ed. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- \_\_\_\_\_. *A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*; tradução Marcos Santa Rita; revisão técnica Maria Célia Paoli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Tempos Interessantes: uma vida no século XX*; tradução de S. Duarte. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- \_\_\_\_\_. *A volta da narrativa*. In: \_\_\_\_\_. *Sobre história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HOHENSCHERER, Norberto (Pe.). (s/d). *História da evangelização dos Maku de Pari-Cachoeira*. Manaus: Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River: Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press, 1979.
- IANNI, Octavio. *As estratégias do desenvolvimento*. In: TOLEDO, Caio Navarro de (org.). *1964: visões críticas do golpe. Democracia e reformas no populismo*. Campinas, SP: Unicamp, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Estado e planejamento econômico no Brasil*. 4ª ed., revista e atualizada. São Paulo: Civilização Brasileira, 1986.
- \_\_\_\_\_. *O colapso do populismo no Brasil*. 2ª ed, revista. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

\_\_\_\_\_. Ditadura e agricultura. O desenvolvimento do capitalismo na Amazônia: 1964-1978. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

JACKSON, Jean E. Traducciones competitivas del vangelo en el Vaupés, Colômbia. In: América Indígena, Ano XLIV, Volumen XLIV, n. 1, enero-marzo de 1984.

KOCH-GRUMBERG. Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905). Manaus: EDUA/FSDB, 2005.

LAPA. José Roberto do Amaral. A história em questão: historiografia brasileira contemporânea. Petrópolis, RJ: Vozes, 1981.

\_\_\_\_\_. História e historiografia: Brasil pós-64. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

LASMAR, Cristiane. De volta ao Lago do leite. Gênero e transformação no Alto Rio Negro. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

LEITE, Dante Moreira. O caráter nacional brasileiro. 7ª ed. Revista. São Paulo: Unesp, 2007.

LEITURAS CATÓLICAS DE DOM BOSCO. (1941). Às margens do Amazonas. Ano LI, nº 619, dezembro.

LEVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. In: Os Pensadores. Claude Lévi-Strauss: seleção de textos. vol. L. Tradução de Inácia Canelas. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

\_\_\_\_\_. O pensamento selvagem. 8ª edição. Tradução Tânia Pelegrini. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

\_\_\_\_\_. Mito e significado. Tradução Antonio Marques Bessa. Lisboa: Edições 70 LDA, 2007.

\_\_\_\_\_. Antropologia Estrutural. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2008.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. História dos índios no Brasil. 2ª ed. 2ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria de Cultura: FAPESP, 1992.

\_\_\_\_\_. Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

LOCKE, John. Carta acerca da tolerância; Segundo tratado sobre o governo; Ensaio acerca do entendimento humano; – 3ª ed.; traduções de Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LOEBENS, Francisco Guenter. Conquistas e desafios dos povos indígenas na Amazônia. In: MATA, Possidônio C. Raimundo; TADA, Cecília (orgs.). Amazônia, desafios e perspectivas para a missão. São Paulo: Paulinas, 2005.

LORETTA, Emiri; MONSERRAT, Ruth. A conquista da escrita: encontros de educação indígena. São Paulo: Iluminuras, 1989.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. “Projeto é como branco trabalha; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar”: experiências dos povos indígenas do alto rio Negro. 2006. 155 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

MAHER, Terezinha Machado. Formação de Professores Indígenas: uma discussão introdutória. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. (2006). Formação de professores indígenas: repensando trajetórias. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.

MEIRA, Márcio. O tempo dos padrões. Extrativismo de piaçava entre os índios do Rio Xié (Alto Rio Negro). 1993. 127 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

MENEZES, Maria Lúcia Pires. Parque Indígena do Xingu: a construção de um território estatal. Campinas, SP: Unicamp; São Paulo: Imprensa Oficial, 2000.

MICELI, Sérgio. A elite eclesiástica brasileira: 1890-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MONTERO, Paula. Índios e missionário no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: \_\_\_\_\_. Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

MONTEIRO, John M. (coord.). Guia de fontes para a história indígena e do indigenismo em arquivos brasileiros: acervos das capitais. São Paulo: Universidade de São Paulo, Núcleo de História e do Indigenismo; Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo, 1994.

MORE, Thomas. A utopia. Tradução e notas de Luis Andrade. 2ª Ed; São Paulo: Abril Cultural, 1979.

MOSCOVICI, Serge. Representações sociais: investigações em psicologia social; editado em inglês por Gerard Duveen; traduzido do inglês por Pedrinho A. Guareschi; 8ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

MIYAMOTO, Shiguenoli. A política de defesa brasileira e a segurança nacional. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2000 (Coleção Primeira Versão 91).

MORAES, João Carlos Kfourti Quartim de. Liberalismo e ditadura no Cone Sul. Campinas: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2001 (Coleção Trajetória; 7).

MOTA, Carlos Guilherme. Ideologia da cultura brasileira (1933-1974): pontos de partida para uma revisão histórica. 3ª ed. São Paulo: Ed. 34, 2008.

MOURA, Sergio Lobo de; ALMEIDA, José Maria Gouveia de A Igreja na Primeira República. In: O Brasil republicano, v. 9: sociedade e instituições (1889-1930)/ por Paulo Sérgio Pinheiro... [et al.]; introdução geral de Sérgio Buarque de Holanda. 8ª ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006 (História Geral da Civilização Brasileira; t. 3; v.9).

- MOURÃO, Arminda Rachel Botelho. A fábrica como espaço educativo. São Paulo: Scortecci, 2006.
- NÉRI, Frederico José de Santana (Barão de Sanatana Néri). O país das amazonas; tradução Ana Mazur Spira; apresentação Mário Guimarães Ferri. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1979.
- NIMUENDAJU, Curt. Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés. In: MOREIRA NETO, C. de Araújo (org.). Textos indigenistas. São Paulo: Loyola, 1982.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos Outros. São Paulo: Edusp, 1993.
- OLIVEIRA, Adão. Etnomatemática dos Taliáseri: medidores de tempo e sistema de numeração. 2007. 131 f. Dissertação (Mestrado) em Antropologia Social - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.
- OLIVEIRA, Adélia Engrácia de. (1979). Depoimentos Baniwa sobre as relações entre índios e “civilizados” no Rio Negro. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, n. 72, pp. 1-31.
- OLIVEIRA, Ana Gita de. Índios e brancos no Alto Rio Negro: um estudo da situação de contato dos Tariana. 1981. 162 f. Dissertação (Mestrado) em Antropologia Social – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, 1981.
- \_\_\_\_\_. O mundo transformado: um estudo da cultura de fronteira no alto Rio Negro. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1995.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org). Projeto Calha Norte: militares, índios e fronteiras. Rio de Janeiro: UFRJ; PETI – Museu Nacional, 1990.
- \_\_\_\_\_. Ensaios em antropologia histórica; prefácio de Roberto Cardoso de Oliveira. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.
- \_\_\_\_\_. “O nosso governo”: Os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; Brasília/DF: MCT/CNPq, 1988.
- \_\_\_\_\_; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. A presença indígena na formação do Brasil. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; Rio de Janeiro: LACED/Museu Nacional, 2006.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O índio e o mundo dos brancos. 4ª Ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1996.
- OLIVEIRA, Selma Suely Baçal de. Reestruturação produtiva e qualificação profissional na Zona Franca de Manaus. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2000.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. Terra à vista – Discurso do confronto: Velho e Novo Mundo. 2ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.

OVERING, Joanna. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. In: Mana, v.1, n.1, outubro de 1995, PPGAS – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

PERES, Sidnei Clemente. Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro. 2003. 447f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

PORRO, Antonio. As crônicas do rio Amazonas: notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

POZZOBON, Jorge. Isolamento e endogamia: observações sobre a organização social dos índios Maku. 1983. 387 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1983.

PRADO JÚNIOR, Caio. História econômica do Brasil [49ª reimpr. da 1. ed. de 1945]. São Paulo: Brasiliense, 2008.

PRELAZIA APOSTÓLICA DO RIO NEGRO. Missões Indígenas salesianas no Amazonas, 1926

\_\_\_\_\_. Às margens do Amazonas, 1941 (Coleção Leituras Católicas de Dom Bosco, Ano LI, nº 619, dezembro).

PROJETO “NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. (2008). Série “Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia”, Associações Indígenas na Cidade de Manaus – Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro *Numiã Kura*, fascículo 24.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Identidade cultural, identidade nacional no Brasil. In: Tempo Social; Revista de Sociologia da USP, São Paulo, 1(1):29-46, 1º semestre 1989.

\_\_\_\_\_. A borracha na economia brasileira da Primeira República. In: FAUSTO, Boris (coord.). História geral da civilização brasileira. Tomo III. O Brasil republicano, v. 8, Estrutura de poder e economia (1889-1930); introdução geral de Sérgio Buarque de Holanda. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

RENAULT-LESCURE, O. As línguas faladas pelas crianças do Rio Negro (Amazonas): descontinuidade na transmissão familiar das línguas. In: FRANCO, Heliana Brito; LEAL, Maria de Fátima Mendes (Org.). Crianças na Amazônia: um futuro ameaçado. Belém: Universidade Federal do Pará: UNAMAZ: UNICEF, 1990.

REZENDE, Justino Sarmiento. Da escola com os salesianos para a escola indígena. In: COSTA, Mauro Gomes da. A ação dos salesianos de Dom Bosco na Amazônia. São Paulo: Salesiana, 2009.

RIBEIRO, Darcy. Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. 7ª ed; 6ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Berta G. Artesanato cesteiro como objeto de comércio entre os índios do Alto Rio Negro, Amazonas. In: América Indígena, ano XLI, n. 2, volumen XLI, abril-junho de 1981.

RIZZINI, Irma. O cidadão Polido e o Selvagem Bruto: A Educação dos Meninos Desvalidos na Amazônia imperial. 2004. 430 f. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

\_\_\_\_\_. Educação popular na Amazônia Imperial: crianças índias nos internatos para educação de artífices. In: SAMPAIO, Patrícia Melo; ERTHAL, Regina de Carvalho (orgs.). Rastros da memória: histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia. Manaus: EDUA, 2006.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Loyola, 1986.

RODRIGUES, José Honório. História e historiografia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

ROMANO, Roberto. Brasil: Igreja contra o Estado (Crítica ao populismo católico). São Paulo: Kairós, 1979.

ROUANET, Sérgio Paulo. O mito do bom selvagem. In: NOVAES, Adauto (org.). A outra margem do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ROUSSEAU, J.-J. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens: precedido de discurso sobre as ciências e as artes; – 3ª ed.; cronologia e introdução Jacques Roger; tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SAAKE, Wilhelm. Iniciação de um pajé entre os Baniwa e a cura do “maracaimbara”. In: Sociologia, Vol. XXI, n. 4. São Paulo: Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, 1959.

SAHLINS, Marshal. Ilhas de história. Tradução de Bárbara Sette; revisão técnica, Márcia Bandeira de Mello Leite. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. História e cultura: apologias a Tucídides. Tradução de Maria Lúcia de Oliveria. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

\_\_\_\_\_. Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich; tradução e apresentação, Fraya Frehse. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

SALAZAR, João Pinheiro. O novo proletariado industrial de Manaus e as transformações sociais possíveis: estudo de um grupo de operários. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1992.

SANTOS, Antonio Maria de Souza. Etnia e urbanização no Alto Rio Negro: São Gabriel da Cachoeira. 1983. 154 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1983.

SECRETO, Maria Verônica. Soldados da borracha: trabalhadores entre o sertão e a Amazônia no governo de Vargas. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2007 (Coleção História do povo brasileiro).

SERBIN, Kenneth P. Diálogos na sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura. Tradução Carlos Eduardo Lins da Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SILVA, Marilene Corrêa da. Os fundamentos explicativos e compreensivos da Amazônia na era da globalização. FREITAS, Marcílio de; SILVA, Marilene Corrêa da. In: Estudos da Amazônia contemporânea: dimensões da globalização. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2000.

SILVA, Rosa Helena Dias da. A autonomia como valor e a articulação de possibilidades: um estudo do movimento dos professores indígenas do Amazonas, Roraima e Acre, a partir dos seus encontros anuais. Quito: Abya-Yala, 1998.

SILVA, Alcionilio Bruzzi Alves da (Pe.). A civilização indígena do Uaupés. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1977.

\_\_\_\_\_. As tribos do Uaupés e a civilização brasileira. O método civilizador salesiano. O índio tem o direito de ser índio ou de ser civilizado? Belém, PA: Serviço de Imprensa Universitária, 1979.

SILVERWOOD-COPE, Peter L. Relatório sobre a situação dos indígenas do Uaupés, Alto Rio Negro, Funai, Brasília, Mss, 1975.

\_\_\_\_\_. Os Makú: povo caçador do noroeste da Amazônia. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1990.

SIMIAND, François. Método histórico e ciência social; tradução José Leonardo do Nascimento. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003.

SÕÁLIÃ WEHETADA BAHUÍ (Dorvalino S.J.V. Chagas). Cosmologia, mitos e histórias: o mundo dos Pamulin Mahsã Waikhana do Rio Papuri. 2001. 132 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2001.

SORENSEN Jr, Arthur P. El surgimiento de um regionalismo Tukano: presiones políticas. In: América Indígena, Ano XLIII, Volumen XLIII, n. 4, octubre-diciembre, 1983.

SOUZA, Márcio. A expressão amazonense: do colonialismo ao neocolonialismo. São Paulo: Alfa-Omega, 1977.

\_\_\_\_\_. História da Amazônia. Manaus: Editora Valer, 2009.

STELLA, Pietro. Don Bosco nella storia della religiosità cattolica. Volume primo: vita e opere. PAS-VERLAG – ZURICH, 1968.

STRADELLI, Ermanno. Lendas e notas de viagem: a Amazônia de Ermanno Stradelli; prefácio de Gordon Brotherston; introdução, seleção, notas e tradução Aurora Fornoni Bernardini. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

TABORDA, Francisco. Cristianismo e culturas indígenas: impasses e dilemas de uma prática evangelizadora. In: Revista Eclesiástica Brasileira (REB), vol. 53, fasc. 210, junho de 1993, Petrópolis (RJ): Vozes.

TODOROV, Tzvetan. A conquista da América: a questão do outro; 3ª ed.; tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

UMÚSIN PANLÕN KUMU; TOLAMÃN KENHÍRI. A mitologia heróica dos índios Desâna. Antes o mundo não existia. Introdução de Berta G. Ribeiro. São Paulo: Livraria Cultura Editora, 1980.

VIEIRA, Evaldo. Brasil: do golpe de 1964 à redemocratização. In: MOTA, Carlos Guilherme (org.). Viagem incompleta: a experiência brasileira (1500-2000): a grande transação. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2000.

VILAÇA, Aparecida. Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari (Pakaa Nova). In: Transformando os deuses. Vol. I: Os múltiplos sentidos da conversão entre os indígenas no Brasil. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WACHTEL, Nathan. A aculturação. In: Le Goff, Jacques; NORA, Pierre. História: novos problemas; direção de Jacques Le Goff e Pierre Nora; tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

WALLACE, Alfred Russel. Viagens pelo Rio Amazonas e Negro. Tradução Eugenio Amado; apresentação Mário Guimarães Ferri. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo; São Paulo: Ed. da Universidade São Paulo, 1979.

WEIGEL, Valéria Augusta de. Escola de branco em maloka de índio. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2000.

\_\_\_\_\_; RAMOS, José Aldemir. O processo educativo nos internatos para os índios do Alto Rio Negro – Amazonas. SEKI, Lucy (org). Lingüística indígena e educação na América Latina. Campinas, SP: Unicamp, 1993.

WENSTEIN, Bárbara. A borracha na Amazônia: expansão e decadência 1850-1920. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: HUCITEC: Editora da Universidade de São Paulo, 1993 (Estudos históricos, 20).

WILLIAMS, Raymond. Cultura. 3ª ed. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

\_\_\_\_\_. Cultura e sociedade. Tradução de Leônidas H. B. Hegenberg; Octanny Silveira da Mota; Anísio Teixeira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.

WRIGHT, Robin M. As guerras do ouro no Alto Rio Negro. In: Centro Ecumênico de Documentação e Informação/CEDI. Povos Indígenas no Brasil 1985-1986. São Paulo: CEDI (Série Aconteceu Especial, 17).

\_\_\_\_\_. Uma história de resistência: os heróis Baniwa e suas lutas. In: Revista de Antropologia, vol. 30/31/32, São Paulo: Faculdade Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP), 1987/1988/1989.

\_\_\_\_\_. Guerras e alianças nas histórias dos Baniwa do Alto Rio negro. In: Ciências Sociais Hoje, 1990. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1990.

\_\_\_\_\_. Indian slavery in the Northwest Amazon. In: Boletim do Museu Paraense, Série Antropologia, vol. 7 (2), Belém, Pará, dezembro de 1991.

\_\_\_\_\_. “Uma conspiração contra os civilizados”: história, política e ideologia dos movimentos milenaristas dos Arawak e Tukano do noroeste da Amazônia. In. Anuário Antropológico/89, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992a.

\_\_\_\_\_. História indígena do noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. História dos índios no Brasil. 2ª ed. 2ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria de Cultura: FAPESP, 1992b.

\_\_\_\_\_. “Aos que vão nascer”: uma etnografia religiosa dos índios Baniwa. 1996. 364 f. Tese (Livre Docência) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.

\_\_\_\_\_. Apresentação. In: \_\_\_\_\_. (Org.). Transformando os deuses. Vol. I: Os múltiplos sentidos da conversão entre os indígenas no Brasil. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.

\_\_\_\_\_. As tradições proféticas e cosmologias “cristãs” entre os Baniwa. In: \_\_\_\_\_. (Org.). Transformando os deuses. Vol. II: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Campinas, SP: Unicamp, 2004.

\_\_\_\_\_. História do indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro. Campinas, SP: Mercado das Letras; São Paulo: Instituto Sócio-Ambiental – ISA, 2005.

\_\_\_\_\_; HILL, Jonathan D. History, ritual and myth: nineteenth century millenarian movements in the Northwest Amazon. In: Ethnohistory, Volume 33, number 1, January 1986.