



**MARIA DO SOCORRO DE SOUSA ARAÚJO**

**TERRITÓRIOS AMAZÔNICOS E O ARAGUAIA MATO-GROSSENSE:  
configurações de modernidade, políticas de ocupação e civilidade para os  
sertões**

Campinas – SP  
2013

i

**ERRATA:**

Onde se lê "ARAÚJO",  
Leia-se: "ARAUJO".



Prof. Dra. Fátima Regina Rodrigues Évora  
Coordenadora da Comissão de  
Pós-Graduação / FCH/UNICAMP  
Matrícula: 174947





UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

MARIA DO SOCORRO DE SOUSA ARAÚJO

TERRITÓRIOS AMAZÔNICOS E O ARAGUAIA MATO-GROSSENSE:  
configurações de modernidade, políticas de ocupação e civilidade para os  
sertões

Orientador: Prof. Dr. Paulo Celso Miceli

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção do título de doutora em História, na área de concentração História Cultural.

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA  
PELA ALUNA MARIA DO SOCORRO DE SOUSA ARAÚJO, E ORIENTADA  
PELO PROF. DR. PAULO C. MICELI.  
CPG 27/03/2013.

Campinas – SP  
2013

iii Errata:

Onde se lê “ARAÚJO”

Leia-se: “ARAUJO” e

Onde se lê “PELO PROF. DR. PAULO  
C. MICELI”

Leia-se: “PELO PROF. DR. PAULO  
CELSO MICELI”.

*Prof. Dra. Fátima Regina Rodrigues Evans*  
Coordenadora de Comissão de Pós-Graduação / IFCH / UNICAMP  
Mant. 1508 174347

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR  
CECÍLIA MARIA JORGE NICOLAU – CRB8/3387 – BIBLIOTECA DO IFCH  
UNICAMP

|       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
|-------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Ar15t | <p>Araújo, Maria do Socorro de Sousa, 1954-<br/>Territórios amazônicos e Araguaia mato-grossense:<br/>configurações de modernidade, políticas de ocupação e<br/>civildade para os sertões / Maria do Socorro de Sousa<br/>Araújo. -- Campinas, SP : [s. n.], 2013.</p> <p>Orientador: Paulo Celso Miceli.<br/>Tese (doutorado) - Universidade Estadual de<br/>Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>1. Religião e política – Araguaia. 2. Amazônia –<br/>Ocupações. 3. Mato Grosso – Ocupações. 4. Brasil –<br/>Política e governo. 5. Brasil – História – Séc. XX. I. Miceli,<br/>Paulo Celso, 1950- II. Universidade Estadual de Campinas.<br/>Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p> |
|-------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

Informação para Biblioteca Digital

**Título em Inglês:** Amazon territories and the Araguaia from Mato Grosso: modernity configurations, occupation policies and civility in the wilderness

**Palavras-chave em inglês:**

Religion and politics - Araguaia

Amazon – Occupations

Mato Grosso – Occupations

Brazil – Politics and government

Brazil – History – 20<sup>th</sup> century

Área de concentração: História Cultural

**Titulação:** Doutora em História

**Banca examinadora:**

Paulo Celso Miceli [Orientador]

Maria de Fátima Gomes Costa

Oswaldo Machado Filho

Luiza Margareth Rago

Aline Vieira de Carvalho

**Data da defesa:** 27-03-2013

**Programa de Pós-Graduação:** História

MARIA DO SOCORRO DE SOUSA ARAÚJO

**TERRITÓRIOS AMAZÔNICOS E O ARAGUAIA MATO-GROSSENSE:  
configurações de modernidade, políticas de ocupação e civilidade para os  
sertões**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, área de concentração História Cultural, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Estadual de Campinas, como requisito final para obtenção do título de doutora em História.

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELA ALUNA MARIA DO SOCORRO DE SOUSA ARAÚJO, E ORIENTADA PELO PROF. DR. PAULO C. MICELI E APROVADA PELA COMISSÃO JULGADORA EM 27/03/2013

**BANCA EXAMINADORA**

Prof. Dr. Paulo Celso Miceli - (Unicamp - Orientador) \_\_\_\_\_

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria de Fátima Gomes Costa (UFMT) \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Osvaldo Machado Filho (UFMT) \_\_\_\_\_

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Luzia Margareth Rago (UNICAMP) \_\_\_\_\_

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Aline Vieira de Carvalho (UNICAMP) \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Pedro Paulo Funari (Suplente 01 – UNICAMP) \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Fernando Teixeira da Silva (Suplente 02 – UNICAMP) \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Domingos Sávio da Cunha Garcia (Suplente 03 – UNEMAT) \_\_\_\_\_

Campinas – SP  
2013

v

**ERRATA:**

Onde se lê "ARAÚJO",  
Leia-se: "ARAUJO".

Prof. Dra. Fátima Regina Rodrigues Evaristo  
Coordenadora da Comissão de  
Pós-Graduação / IFCH / UNICAMP  
Inscrição 17494



## AGRADECIMENTOS ESPECIAIS

---

Por mais solitário que seja o percurso de uma pesquisa, sempre encontramos pessoas extraordinárias dispostas a incentivar, acreditar e cooperar com o trabalho. A elas, sou imensamente grata. Assim, agradeço de forma singular:

Ao meu orientador, Professor Dr. Paulo Miceli, pelo aceite como sua orientanda, pelo carinho de sempre, pelas contribuições à minha formação profissional e pelas convivências compartilhadas nos sertões de Mato Grosso/Araguaia;

Aos professores da Banca Examinadora, pelo aceite ao convite, pelas leituras criteriosas do texto e pelas contribuições que, certamente, são imprescindíveis para superação dos limites;

À Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria de Fátima Costa, pelo zelo de ler o texto do Exame de Qualificação e pela elegância profissional de saber criticá-lo, apontando outros caminhos;

Aos “amigos de fé” do Araguaia, Maria Aparecida de Souza Martins (Cidinha), Maria do Rosário, Luiz Antonio Barbosa Soares (“*Coroné Tunico*”) e Valdemir Dunda, pela força e pela cooperação excepcional tanto na viabilidade de acesso aos documentos, quanto na troca de informações sobre os acontecimentos e sugestões. Este trabalho também pertence a vocês porque desde o início, tecemos algumas tramas. Sem isso, o texto seria bem *menor*;

Às historiadoras Carla Monteiro (UFRR), Temis Parente (UFT) e Alcileide Cabral (UFPE), colegas que, mesmo distantes, estiveram sempre próximas e dispostas a sugerir “pitadas” historiográficas;

Às Professoras doutoras Olga Maria Castrillon Mendes e Vera Maquêa (UNEMAT), colegas extraordinárias, por acreditarem nesta minha empreitada e pelo companheirismo de sempre, na Instituição e fora dela; a troca de opiniões sempre foi a melhor forma de mesclar palavras e idéias para compor textos e vivências pessoais;

À Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Neuza Zattar, sempre amiga, que em meio a tantos compromissos institucionais, se dispôs a ler o texto, fazer sugestões e ajustar a linguagem;

Ao meu amigo Agnaldo Vasconcelos, que mesmo distante sempre esteve interessado e sintonizado com a produção do texto, me enviando materiais e informações preciosas que deram suporte à pesquisa;

Aos colegas do Programa de Pós-Graduação da Unicamp, pelas discussões e convivência, em especial, aos que estiveram mais próximos durante minha estada em Barão Geraldo: Maurício Ghedin, Rafael Cunha, Gustavo Oliveira, Fernanda Pinheiro, Ludmila Maia e Águeda Borges. Não há como esquecer as histórias e o afeto de cada um. As viagens e as diversões também são inesquecíveis;

Aos colegas de Departamento, João Ivo Puhl pelas indicações de leituras e pelas discussões informais sobre religiosidade; ao Domingos Sávio, pelas orientações institucionais, por acreditar no meu empenho e pela atenção dispensada nos momentos de grande ansiedade; ao Osvaldo Cereser, pela simpática acolhida durante as investidas do exame de proficiência; ao Reinaldo Norberto, funcionário do NUDHEO (Núcleo de Documentação de História Escrita e Oral), pela presteza de me ajudar na produção dos Anexos da pesquisa;

À FAPEMAT (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Mato Grosso), pela ajuda financeira através da concessão de Bolsa de Estudos, o que me favoreceu às viagens aos arquivos, sobretudo, ao da Prelazia de São Félix do Araguaia e aos do Rio de Janeiro; a Bolsa também possibilitou minha participação em alguns congressos;

Aos entrevistados, pessoas simples, afetuosas e sempre dispostas a cooperar, que ao falarem de si contando suas memórias, propiciaram a reconstituição e atualização de tempos e experiências nos sertões de Mato Grosso;

Aos funcionários do Arquivo Edgar Leuenroth (Unicamp), Arquivo Público do Estado de Mato Grosso (Cuiabá), Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (Rio de Janeiro), e, principalmente, do Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, na pessoa de Edileuza Dias Nunes. O empenho dessas pessoas agiliza a vida dos pesquisadores e, por isso, elas merecem um reconhecimento especial;

Aos funcionários da UNICAMP e, em destaque, à Ana Jaqueline Mattos, secretária do Programa de Pós-Graduação em História – IFCH, pela eficiência e zelo com as informações e orientações dispensadas aos orientandos;

Por último, agradeço a todos os colaboradores não citados, mas que, direta ou indiretamente, contribuíram com a experiência de construir o percurso desta pesquisa; mesmo anônimos cada um ocupa um lugar importante nesse caminho acadêmico.

*Ao meu irmão trabalhador...*

*Quando tu entras na mata, nesse inferno verde, tu pensas a tua mulher e aos teus filhos que deixastes lá longe em Conceição do Araguaia ou em outro lugar igual. É para eles que entras no inferno, que tu vais lutar sem trégua no inferno verde. Tua razão de viver é trabalhar? Essa mulher e esses filhos, objeto do teu amor...*

*Ao meu irmão proprietário:*

*o peão entrega sua vida em tuas mãos por causa do seu amor para uma mulher e com os filhos que ficaram lá numa tapera de pau à pique, coberta de palha. Seu peão tem uma camisa em farrapos e uma calça remendada, mas seu coração é de ouro e sua alma brilhante do amor dum pai que quer dar de comer a sua mulher e aos seus filhos.*

Texto de padre François Jentel, o “padre Francisco”.  
Sem título, sem data, em algum lugar do Araguaia.  
Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A.9.2.25.



## DEDICATÓRIA

---

*Aos meus filhos Antenor e Jussara, meus amores e minhas razões, que sempre compartilharam comigo a luta de cada dia;*

*Ao “povo do Araguaia” que, no desafio de inventar vivências singulares, nos ensina a desfrutar das cores e sabores dos sertões.*



Este trabalho de pesquisa tem por finalidade apresentar e problematizar várias práticas de ocupação, bem como os usos políticos dos territórios amazônicos, no decorrer do século XX, e em destaque, a Amazônia mato-grossense – o vale do Araguaia. Para tanto, na perspectiva da História Cultural, o conjunto dos discursos que se *aloja* nas fontes documentais revela as estratégias de ação com as quais a multiplicidade de agentes sociais conduz seus propósitos. Nas arenas dos jogos de interesses distintos, estão imbricadas as dimensões do público e do privado, do geral e do particular, do formal e do informal, da ética e da estética. Nesse caminho, os resultados da pesquisa dão visibilidade aos múltiplos comportamentos individuais e coletivos que produzem encontros e desencontros, parceiros e adversários, aliados e inimigos, a partir das concepções que os grupos sociais formulam sobre o mundo em que vivem e, com elas, constroem suas experiências de vida. Na segunda metade do século passado, o “inventário” dos territórios amazônicos, com fins de exploração econômica, que se estabeleceu a partir das políticas governamentais, tem como suporte maior os conflitos agrários em função dos “negócios fundiários”, em que se transformou o uso das terras. Nestas práticas de violência, se enfrentaram (e continuam se enfrentando) Igreja católica, empresários, poderes públicos (Executivo, Legislativo e Judiciário), representações sociais como sindicatos, CNBB, ONG’s, OAB, etc., o que tem chamado a atenção de jornalistas e intelectuais. Por último, a pesquisa, no seu todo, também aponta aspectos singulares de um tempo carregado de representações da modernidade, cujas ações colocam à prova, valores e tradições. As formas de agir, portanto, dão sentido às escolhas, aos comportamentos político-sociais e culturais, às vitórias e até aos fracassos com que as populações sertanejas (índios, ribeirinhos, agricultores pobres e imigrantes) constroem suas experiências de vida na dimensão e nas tramas do progresso.

**Palavras-chave:** 1. Amazônia - 2. Araguaia - 3. Sertões mato-grossenses - 4. Política e Religião - 5. História do Brasil/Século XX.



## ABSTRACT

---

This research aims to present and discuss various forms of occupation and the political uses of Amazon territories in the twentieth century, highlighting the Amazon in Mato Grosso - the Araguaia valley. Therefore, from the perspective of Cultural History, the set of discourses that constitute the documentary sources reveals the strategies of action with which the various social agents operate their purposes. In different games of interest, dimensions of public and private are intertwined, as well as the general and the particular, the formal and the informal, ethics and aesthetics. In this way, research results show the various individual and collective behaviors that produce meetings and disagreements, partners and adversaries, allies and enemies, from the conception that social groups formulate about the world they live in and, with them, build their life experiences. In the second half of the last century, the "inventory" of the Amazon spaces for economic exploitation purposes, which is established from government policies, originated many land conflicts on the basis of "land deals" that turned into land use. In these practices of violence, Catholic Church, entrepreneurs, government (Executive, Legislative and Judicial), social representations such as syndicate, CNBB, NGOs, OAB, etc., faced (and have been facing). And it has drawn the attention of journalists and intellectuals. Finally, research on the whole indicates the unique aspects of a historical time laden with representations of modernity, whose actions put values and traditions to the test. The forms of action, therefore, give meaning to the choices, political-economic and socio-cultural behaviors, victories and even failures with which the region's people (Indians, riverine, poor farmers and immigrants) build their life experiences in dimension and frames of progress.

Keywords: 1. Amazon - 2. Araguaia - 3. Wilderness of Mato Grosso - 4. Politics and Religion - 5. History of Brazil/Twentieth Century.



|                                                                                                          |            |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Resumo</b> .....                                                                                      | <b>x</b>   |
| <b>Abstract</b> .....                                                                                    | <b>xi</b>  |
| <b>Introdução</b> .....                                                                                  | <b>01</b>  |
| <br>                                                                                                     |            |
| Primeiro Capítulo                                                                                        |            |
| <b>TERRITÓRIOS AMAZÔNICOS: POLIFONIA DOS DISCURSOS E PRÁTICAS DE CIVILIDADE</b> .....                    | <b>09</b>  |
| 1.1. Amazônia e Amazônidas: singularidades e pluralidades .....                                          | 09         |
| 1.2. Os sertões amazônicos “amansados” e <i>abrasileirados</i> .....                                     | 15         |
| 1.3. Amazônia e Brasil na perspectiva da modernização .....                                              | 41         |
| 1.4. Territórios amazônicos: modernidade e militarismo em ação .....                                     | 67         |
| <br>                                                                                                     |            |
| Segundo Capítulo                                                                                         |            |
| <b>PRÁTICAS POLÍTICAS E RELIGIOSIDADE (EM DISPUTA) NA AMAZÔNIA MATO-GROSSENSE</b> .....                  | <b>90</b>  |
| 2.1. Agentes da Fé e práticas de civilidade nos caminhos do Araguaia .....                               | 90         |
| 2.2. <i>A estética da fé... rastreando a estética da morte</i> .....                                     | 120        |
| 2.3. O realizável e o (im)possível nas “artes de fazer” do padre Chico .....                             | 135        |
| 2.4. Práticas para redimir os sertões: fragmentos de uma crença singular .....                           | 159        |
| 2.5. “La question de la terre divise (toujours) les hommes” .....                                        | 183        |
| <br>                                                                                                     |            |
| Terceiro Capítulo                                                                                        |            |
| <b>A INVENÇÃO DE CIDADES NO ARAGUAIA (MT) E O DESENHO DE NOVOS TERRITÓRIOS</b> .....                     | <b>221</b> |
| 3.1. “Rumo ao Oeste”: discursos e práticas articuladores de novos espaços .....                          | 221        |
| 3.2. Vale do Araguaia: espaços disputados, espaços ocupados, espaços civilizados ....                    | 229        |
| 3.3. Santa Terezinha e seu legado singular: embates políticos, religiosidade e disputas de memória ..... | 244        |
| <br>                                                                                                     |            |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....                                                                        | <b>260</b> |
| <br>                                                                                                     |            |
| <b>BIBLIOGRAFIA E FONTES DOCUMENTAIS</b> .....                                                           | <b>273</b> |
| Referências Bibliográficas (citadas/consultadas) .....                                                   | 273        |
| Fontes Documentais .....                                                                                 | 276        |
| Entrevistas .....                                                                                        | 278        |
| Anexos .....                                                                                             | 279        |



## INTRODUÇÃO

---

Este texto é um estudo sobre a ocupação recente de parte da Amazônia brasileira, notadamente, no que concerne às concepções com as quais alguns atores sociais constroem suas experiências de vida e muitos outros, a sobreviver. De maneira geral, o mundo amazônico se constitui por um emaranhado de imagens que foi se formulando ao longo dos últimos cinco séculos, tanto por visitantes (os mais diversos) exploradores, viajantes, “homens de negócios”, aventureiros, emissários reais, militares, religiosos, etc., e mesmo pelas populações nativas tradicionais (ou não) que no coletivo de suas singularidades culturais ajudam a construir lugares simbolizados ora pelo exotismo, ora pela exuberância.

Escritas ou verbalizadas, no século XX, as narrativas oriundas dessas concepções e disseminadas planeta afora, instigaram a curiosidade e o interesse de pessoas para conhecer e experimentar *in loco* as “verdades” que, paradoxalmente, por um lado idealizaram o *El Dorado* de riquezas prodigiosas e, por outro, o lugar longínquo do confinamento tropical ou o “inferno verde” circunscritos à densidade das águas e florestas consideradas, então, indomáveis. Pela configuração de excentricidade que adquiriram os grupos étnicos, as populações indígenas também eram (e por vezes ainda são) tomadas como seres indomáveis. Assim, mais que um lugar comum, a Amazônia foi se configurando como um símbolo multicultural que expressava promessas de abundância e bem-estar, ao mesmo tempo em que idealizava o pavor pelo desconhecido e ainda assim, persuasivo para torná-lo moderno.

As percepções sobre o mundo produzem *verdades* que se pautam por quais lógicas sociais? Como as imagens formulam ações e discursos que alteram, modelam, inventam espaços de convivência? Que condutas políticas, sociais e culturais compõem as práticas cotidianas nos espaços amazônicos e como se dão os movimentos de ocupação dos territórios? Como traduzir as artimanhas de civilizar-modernizar que encarnam sujeitos e instituições atravessados por relações de poderes conflituosos? Percorrendo e explorando as “maneiras de dizer e de fazer” a modernização dos sertões amazônicos, estas são algumas inquietações que direcionam a pesquisa.

A dinâmica de ocupação recente da Amazônia brasileira não pode ser compreendida ou explicada como um acontecimento no singular porque é constituída por uma complexa variedade de ações, de práticas e comportamentos públicos e privados que instituem espacialidades e temporalidades passíveis de se tornarem legítimas, ou não. Intrínseca às condutas individuais há o

empenho particular de ser e de agir que se combina com o assentimento coletivo do grupo a que cada ator participa e isso aparece assinalado nas práticas. É nesse sentido que os fatos, como produtos da ação humana, não são o que são em si mesmos, mas algo *decifrável* nos permitindo “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler”, como argumenta Chartier (2002, pp. 16-17).

As práticas, portanto, formam redes de entendimentos e desentendimentos com as quais os indivíduos operam a vida cotidiana formulando e reformulando as configurações do que é possível e visível. É nesse ponto que se encontra a chave do conhecimento histórico, ou seja, ao historiador é necessário estranhar o que é dizível e o que é visível e se entranhar nos acontecimentos para enxergar o além das evidências, o que não significa inventar o inexistente. Entendendo à luz de Paul Veyne (1998, p. 248), “a prática não é uma instância misteriosa, um subsolo da história, um motor oculto: é o que fazem as pessoas”. Então, o que fazem as pessoas *na* e com *a* Amazônia durante o tempo em que permanecem ou atravessam seus territórios? Como construir outras visibilidades para os fatos que se dão a conhecer?

O propósito desta investigação é adentrar aos discursos e práticas, compreender as formas como os atores concebem os mundos que constroem e deles fazem parte e como operam suas percepções conferindo-lhes legitimidades através de ações que incorporam justificativas elaboradas para estes fins. Como marco cronológico, a pesquisa se debruça sobre o século XX, em especial a segunda metade, mapeando condutas de políticas públicas e investimentos privados que demarcaram e justificaram a ocupação de territórios, redesenhando pertencimentos sócio-culturais de populações indígenas e sertanejas já enraizadas no chão amazônico. Do ponto de vista da espacialização da pesquisa, escolhemos operar com a definição oficial de “Amazônia Legal”,<sup>1</sup> sem nos aprisionarmos à institucionalização do conceito, pois o fundamento do trabalho é explorar as experiências construídas pelos embates das vivências, permeados ou não por ações governamentais.

---

<sup>1</sup> Como concepção elaborada em 1953 e criada pela Lei 5.173, de 27 de outubro de 1966, Amazônia Legal é uma abstração sócio-política que define uma espacialidade para fins de planejamento institucional, com vista ao desenvolvimento da região. Ainda que não estabelecida por coordenadas geográficas, sua abrangência se estende aos estados do Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins e, atualmente, todo o Maranhão. Conforme descrição *on line* da Secretaria de Assuntos Estratégicos da Presidência da República, disponível no site:

[http://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2154:catid=28&Itemid=23](http://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&view=article&id=2154:catid=28&Itemid=23)

Acessado em 30 de abril de 2012.

Ainda com referência aos espaços, exploramos as políticas de ocupação recente da Amazônia mato-grossense, especialmente, os territórios que compõem o Vale do Araguaia (nordeste do estado de Mato Grosso), porque a mais de quatro décadas se confrontam a construção e consolidação da fronteira agrícola, representado pelos políticos e empresários do agronegócio, e a influência político-religiosa da Igreja católica conciliar, representada pela Prelazia de São Félix do Araguaia, na pessoa do bispo emérito Dom Pedro Casaldáliga. Os discursos e práticas de desenvolvimento que fomentaram a construção e expansão da fronteira agrícola do norte e centro-oeste do Brasil se originaram na invenção dos “grandes vazios demográficos” que, por sua vez, formularam a imagem da Amazônia como uma imensidão de terras “selvagens” e despovoadas, que carecia de civilidade e modernização.

Os programas governamentais que incentivaram e possibilitaram os complexos empresariais a adquirirem grandes extensões de terras, transformando-as em campos de pastagens repentinamente, geraram um rápido descompasso ocupacional dos territórios amazônico-mato-grossenses e, por consequência, intensos conflitos agrários que perduram até o presente. O caso mais recente, que ocupou espaço na imprensa nacional e internacional, é o da ocupação/desocupação da terra indígena xavante Marãiwatsédé, localizada entre São Félix do Araguaia, Alto da Boa Vista e Bom Jesus do Araguaia, a 1.064km de Cuiabá. Com a decisão judicial, a área foi retomada pelas Forças Militares Federais, mas se encontrava ocupada ilegalmente por cerca de 7.000 pessoas, que se apresentavam como posseiros ou fazendeiros. Um fragmento do texto jornalístico de Cleide Carvalho, veiculado pela imprensa nacional, esclarece um pouco mais essa situação:

Um relatório do Ministério Público Federal (MPF) mostra que um terço das terras [Marãiwatsédé] estava ocupado por 22 grandes posseiros, entre políticos da região, grandes fazendeiros e até um desembargador do Tribunal de Justiça do Mato Grosso, Manoel Ornellas de Almeida. A fazenda do desembargador tinha 886,8 hectares (ha). A Fazenda Jordão era a maior propriedade individual, com 6.193,99 ha, equivalente a 6 mil campos de futebol, e pertencia a um ex-vice-prefeito de Alto Boa Vista, Antonio Mamede Jordão. [...] Segundo a Secretaria Nacional de Articulação Social, as posses acumulam R\$158 milhões em multas por crimes ambientais, que nunca foram pagas. Dados do Projeto de Monitoramento do Desmatamento na Amazônia Legal (Prodes), do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (Inpe), mostram que, até 2011, 71,5% da área da TI Marãiwatsédé já haviam sido desmatados. Em 2011, quando os posseiros já

previam que teriam de sair, Marãiwatsédé foi a terra indígena mais desmatada do país, seguida pela TI Cachoeira Seca do Iriri, no Pará.<sup>2</sup>

Com foco nessas configurações, o texto de tese está constituído por três capítulos: o primeiro, composto por quatro textos, trata da polifonia *da* e sobre *a* Amazônia reunindo discursos que foram forjando um lugar de múltiplas feições dotadas de sentidos, indo do viés mitológico-literário, passando pelo acadêmico e governamental. Neste capítulo, apresentamos um mapeamento da Amazônia brasileira, durante o século XX, e as abordagens se assentam na composição de três “tempos oficiais”, que apesar de características distintas dizem do *abrasileiramento* dos territórios amazônicos, em nome de uma propalada “unidade nacional”. Na tríade demarcada pela construção das Linhas Telegráficas de Mato Grosso ao Amazonas (Primeira República), pela Marcha para o Oeste (Era Vargas) e pelo Plano de Integração Nacional (governos militares), estão os propósitos de modernidade, civilidade e militarização (disciplinarização) dos múltiplos espaços e das distintas populações.

O segundo capítulo, composto por cinco textos, explora especialmente duas experiências singulares ocorridas nos sertões da Amazônia mato-grossense, situados no nordeste do Estado, notadamente na região geo-administrativa denominada de Médio Araguaia, e estão relacionadas com as práticas de evangelização vinculadas à Igreja Católica. Com uma origem comum, ambas se iniciaram na década de 1950, em territórios dos povos Tapirapé, em um povoado designado de Santa Terezinha, onde os trabalhos missionários católicos já existiam desde a década de 1920.

Uma das experiências certificada como bem sucedida pela Prelazia de São Félix e outras instituições como a Funai e o CIMI (Conselho Indígena Missionário), é o trabalho assistencialista dispensados aos Tapirapé, realizado por religiosas francesas, desde a década de 1950, quando se dispuseram a habitar a aldeia e investir na “recuperação étnica” do grupo, uma vez que este caminhava para seu próprio desaparecimento. Nos sertões do Araguaia mato-grossense, costumava-se afirmar que nesse trabalho religioso ao invés de as religiosas converterem os nativos, foram, então, convertidas pelos índios, o que faz a experiência missionária ser reconhecidamente uma

---

<sup>2</sup> Jornal *O Globo*. Fonte: <http://paginadoenock.com.br/o-globo-a-desocupacao-de-posto-da-mata-e-estrategica-para-as-forcas-federais-fois-da-acesso-a-pelo-menos-12-das-grandes-fazendas-e-posses-na-terra-indigena-maraiwatsede-que-estao-em-maos-de-politic/#comment-53907> Acesso em 20/01/2013.

“jóia de antropologia vivida de missão inculturada”,<sup>3</sup> como afirmou Dom Pedro Casaldàliga. As discussões deste texto procuram mostrar que as missionárias, certamente, continuam menos francesas, porém católicas.

A segunda experiência é mais densa e diz respeito às ações de outro religioso francês – padre François Jacques Jentel – que após partilhar do convívio com os Tapirapé, por cerca de oito anos, escolheu a “causa” dos sertanejos como fundamento de sua obra missionária. Tomando para si a condição de “defensor” dos agricultores pobres e imigrantes, na luta contra a pobreza e contra a empresa colonizadora Codeara, nas disputas pelo direito à terra, o religioso se fez representante dos sertanejos percorrendo gabinetes e protocolando documentos redigidos de próprio punho, pelos quais postulava a proteção das leis em vigor na defesa dos direitos de seus “assistidos”. Na condição de mediador dos conflitos, foi insistente nas “negociações” (inclusive as oficiais com o Estado), não renunciando a detalhes que significasse qualquer concessão, conduta que lhe custou a pecha de comunista em pleno estado ditatorial.

Concomitante aos trabalhos burocráticos, o missionário acreditava na técnica e no saber letrado/elaborado/escrito como meios de promoção da vida material e, por esta razão, se empenhou em construir uma modernização para ser aplicada como o *modus operandi* das populações sertanejas. Pelos confrontos que se envolveu e pelas acusações que recebeu, foi preso, processado, condenado e, oportunamente, expulso do Brasil como *persona non grata*. Sua história no Araguaia chegou a ocasionar negociações políticas entre o clero (CNBB) e o Estado brasileiro. Pela quantidade e conteúdo do material que escreveu, padre François Jentel é um personagem intenso, que na condição de sacerdote, se construiu muito mais como ativista de direitos. É comum as pessoas do convívio dele, em Santa Terezinha, dizerem que havia dois “Jenteis”: um, o religioso conciso e simples; o outro, um mecânico curioso e inquieto que viajava muito. O segundo é mais visível, pois é lembrado como a pessoa que se empenhou em “cuidar do povo”. Seus escritos possibilitam geo-grafar e historicizar um passado constituído por tensões que se configura pelas disputas pessoais e/ou institucionais.

---

<sup>3</sup> Avaliação pronunciada por D. Pedro Casaldàliga, enquanto bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia/MT, em 2002. O fenômeno da inculturação consiste em aceitar e internalizar aspectos culturais próprios da cultura do outro, sem a este desfigurar e/ou alterar costumes e tradições. Portador de um sentido antropológico, o termo inculturação   um neologismo empregado no discurso missiol ogico cristão que nas práticas incluem a liturgia, a espiritualidade e a reflexão teológica. Cf. Azevedo (1994, p. 464).

Como outras cidades do Araguaia mato-grossense, a história de Santa Terezinha passa pelos conflitos de terra, mas com uma particularidade: os sertanejos conseguiram a posse da terra, e creditam esse ganho aos religiosos da Prelazia, especialmente ao padre Chico (o Jentel). Em função disso, anualmente, comemora-se o triunfo do conflito; essa iniciativa foi constituindo uma história oficial do lugar, em que o missionário francês aparece como o redentor dos pobres e, portanto, merecedor de um destaque excepcional. O reconhecimento coletivo se sacraliza por uma pedagogia da memória celebrativa, pela qual as pessoas que compartilham o sentido dos festejos expressam, devotamente, os agradecimentos eternos ao padre quando, ano pós ano, comemoram a vitória das lutas. O ato comemorativo inclui atividades litúrgicas, mas o que se destaca é um espetáculo encenado em vias públicas em que os atores (gente do lugar) procuram recompor o processo de julgamento e condenação *injusta* impingida ao religioso.

Ainda que as fontes documentais pareçam sedutoras e *convincentes*, para a produção do conhecimento histórico, o pesquisador precisa exercitar o distanciamento do que percebe como indícios registrados para extrair *das* e compreender *nas* práticas que elas apresentam “não a escuma dos dias, o desconcerto e a confusão do discurso político, as lamentações de uns, as censuras dos outros, mas o sentido oculto daquilo que, mais profundo, e ainda misterioso, se manifesta essencial em uma grande confusão de palavras”, como escreveu Luce Giard, *in* Certeau (1994, p. 12).

No terceiro e último capítulo, abordamos a criação de novas cidades como uma situação peculiar que ocorreu no Vale do Araguaia, nas décadas de 1980/1990. É a continuidade de um tempo político-econômico que se atualiza transfigurando territórios deste recanto amazônico, no qual uma parte das imensas empresas rurais se transforma em municípios, a partir da especulação imobiliária da terra. As cidades vão aparecendo como um discurso que produz desejo e simbologia de progresso se contrapondo à rusticidade e à (in)civilidade dos sertões; o discurso funciona, sobretudo, como um artifício político para ressaltar ainda mais a figura dos pioneiros e lhes conferir maior reconhecimento e legitimidade através de pleitos eleitorais, quando adquirem, por direito, representação jurídica-política.

Os empresários colonizadores, com a predominância dos sulistas, se conduziam como “bandeirantes modernos” e por isso incorporavam a “missão” de conquistar territórios inóspitos e fazê-los civilizados. A criação de cidades simbolizava uma das condutas civilizatórias revestida

de múltiplos sentidos que modificavam as expectativas da vida cotidiana e redimensionava a relação de tempo (passado-presente-futuro). Além disso, a cidade como uma *obra* em si mesma representava a chegada de um progresso linear, abrigando o conjunto dos atores que construiria novos espaços de sociabilidades porque estes funcionavam como lugar-referência tanto para os “homens ordinários”, quanto para os homens de negócios.

Nas discussões, abordamos uma concepção particular de cidade, como desdobramento das políticas de ocupação e dos investimentos agrários, visto que boa parte das unidades político-administrativas institucionalizadas pelos poderes legislativos conserva muito a natureza de “gleba”, como às vezes são “apelidadas” as cidades-rurais fincadas nos rincões de Mato Grosso. Na Amazônia mato-grossense, as novas cidades têm características em comum como, por exemplo, a simbiose com os rios (Araguaia, Tapirapé, Garças, Teles Pires, e outros), as histórias que se entrelaçam pelas disputas de terra, a relação com o agronegócio e, sobretudo, a influência religiosa da Igreja Católica subscrita pela figura de Pedro Casaldáliga, então bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia, para quem alguns habitantes agradecem os “préstimos” recebidos e outros o culpam pelo impedimento do progresso.

No texto das considerações finais nos atentamos para dar visibilidade às forças antagônicas que, em disputas permanentes, assinalam as dinâmicas político-sociais no vale do Araguaia, a quase meio século. A Igreja católica, representada pela Prelazia de São Félix do Araguaia, *versus* elite latifundiária, representada por empresários rurais e políticos da região, cada uma ao seu modo, elabora estratégias de combate em função da conquista de territórios e das populações indígenas e sertanejas. Se instituindo enquanto tais e se contrapondo mutuamente, ambas as forças constroem um pertencimento à história, fazendo com que outras representações sociais como ativistas, jornalistas e intelectuais, por exemplo, também por razões distintas, se interessem em conhecer e/ou tomar partido de um ou outro contingente.

Para operacionalização dos trabalhos, boa parte das fontes documentais utilizadas na pesquisa (listadas no final do texto) está disponível no Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia/MT, onde os acervos se encontram bem acondicionados, digitalizados e de fácil acesso, ainda que nenhum documento esteja disponível via *on line*. Em busca de outras fontes, foram visitados o Arquivo Público do Estado de Mato Grosso, o Arquivo Edgard Leuenroth (Unicamp),

o Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, o Museu Histórico Nacional (RJ) e a Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

Sobre conflitos agrários no Araguaia, também buscamos documentos nos arquivos do Incra/MT, especialmente o projeto e a planta da cidade de Santa Terezinha (1970), que a Companhia de Desenvolvimento do Araguaia – Codeara – afirmava ter sido aprovada por essa autarquia federal, mas não conseguimos localizá-los. Ainda sobre a documentação, quando necessário e possível, foram consultados alguns sites para acessar fontes/informações complementares que deram suporte à feitura do texto. Estes endereços eletrônicos também compõem uma listagem à parte.

# TERRITÓRIOS AMAZÔNICOS: POLIFONIA DOS DISCURSOS E PRÁTICAS DE CIVILIDADE

## 1.1. Amazônia e Amazônidas: singularidades e pluralidades

Diferentemente do que se possa parecer e aparecer como um discurso homogêneo, a Amazônia é um espaço humano plural, de muitas vivências acumuladas e, por isso mesmo, de muitas contradições. Não se trata de um mundo apartado dos acontecimentos globais, mas de uma parte do mundo onde as terras banhadas por muitas águas, que molham as terras fartas, bem como as florestas que abrigam sua gente, conviveram e continuam convivendo com a diversidade sócio-político-cultural e as adversidades próprias do lugar, há pelo menos cinco séculos de história. Com esses contornos, este primeiro capítulo tem o objetivo de apresentar uma leitura sobre a Amazônia, recortada em duas vertentes: uma mais geral demarcada por discursos e práticas que inventam lugares, populações e histórias; e a outra que se particulariza em territórios brasileiros, onde práticas de modernização foram instituídas para se forjar uma unidade nacional, atravessada por operações civilizacionais.

Amazônia, grosso modo, é um termo que enuncia lugares e circunstâncias como, por exemplo, floresta tropical, selva, floresta equatorial e/ou pluvial, lugar longínquo, espaço indígena, natureza indomada, pulmão do mundo, etc. Geograficamente, é uma parte do continente americano constituída por uma imensa floresta úmida que compõe a Bacia Fluvial Amazônica, cujo tamanho atinge cerca de sete milhões de quilômetros quadrados. Parte da dimensão continental desse território pertence ao Brasil (60%), e os outros 40% do tapete verde das matas, da densidade das águas e do multiculturalismo étnico são partilhados entre Peru, Colômbia, Venezuela, Equador, Bolívia, Guiana, Suriname e Guiana Francesa. Todas estas nações nomeiam esses espaços comuns de Amazônia e, convenientemente, os tomam como reservas naturais do planeta e/ou maravilhas naturais no mundo moderno.

Etimologicamente, o termo tem origem na cultura grega que significa mulheres “guerreiras reais”, – *amazón/amazonas* – e por esse caminho também comporta um sentido mitológico. De natureza lendária, a amazona – figura feminina – provinha de sociedades tribais governadas por rainhas, portanto de caráter matriarcal, situadas nas proximidades do mar Negro (imediações da Turquia), que não conviviam com seus maridos e viviam da caça, das práticas agrícolas e da arte de guerrear. Outra característica dessas personagens míticas era o costume de elas extraírem um dos seios para que se tornassem mais hábeis no manejo do arco e da flecha. Com igual teor, as artes poéticas medieval e renascentista registraram a existência de possíveis amazonas, creditando-lhes características e habilidades similares.

Decorrentes das produções científicas (séculos XVIII e XIX), os determinismos foram definidos como procedimentos capazes de explicar bio-tipos e condutas humanas. No caso da Amazônia, no continente americano, as condições ambientais/climáticas (florestas, umidade, etc.) eram suficientes para que europeus conferissem qualidades depreciativas às populações nativas, concebendo-as como inconfiáveis, preguiçosas e indolentes. A floresta tropical também identificada como selvagem e primitiva era pensada como lugar de incivilizados, rudes, grosseiros, incultos, insensíveis, etc., o que muito ajudava a estabelecer a classificação dos estágios de desenvolvimento humano – pensamento predominante dos naturalistas europeus – numa linha evolutiva que ia do primitivismo ao moderno.

Por serem esses os referenciais impostos ao mundo ocidental e pelo fato desses conhecimentos passarem pela propalada *verdade das ciências*, coube ao “Novo Mundo” e, especialmente, aos amazônidas a chancela de povos atrasados que habitavam lugares tropicais tomados como exóticos. A dimensão e consistência desses saberes foram tão eficazes que em certa medida continuam alimentando muitas falácias no século XXI.

Ainda na esteira do progresso e do cientificismo (século XIX), a necessidade de classificação dos seres vivos foi imperiosa, assinalando a evolução das espécies e a seleção natural dos seres vivos. Essa compreensão-verdade europeizada e estereotipada, que determinou graus da condição humana, atravessou os tempos. Investigando a compreensão da “gente de fora” sobre o ritmo dos seringueiros da Amazônia, durante a Segunda Guerra Mundial, quando o Brasil vendia borracha aos Estados Unidos para que estes se fortalecessem nas frentes de combate, Garfield (2009, p. 34), constatou o seguinte:

Em 1940, William La Varre, membro da *Royal Geographical Society* e da *American Geographical Society*, observou, a respeito da sua jornada nas florestas tropicais da América do Sul: "A selva não é amiga de ninguém. Alguns homens ficam loucos lá - loucos com a escuridão, loucos com o calor, loucos com quarenta dias de chuva, loucos consigo mesmos". No seu *Let's See South America* (1939), Anna Witherspoon se maravilhava com a "grande variedade e a abundância de vida animal e vegetal" nas florestas tropicais, mas reclamava que "o clima quente e a natureza induziam à preguiça", que os homens trabalhavam "apenas o suficiente para prover suas necessidades básicas. Eles são despreocupados e irresponsáveis". (Numa pesquisa do final de 1940 feita pelo *Office of Public Opinion*, os entrevistados tiveram de escolher, entre dezenove adjetivos, aqueles que melhor descreviam *todos* os habitantes das Américas Central e do Sul: entre 40 e 50% escolheram "destemperados", "emocionais", "supersticiosos", "atrasados", "preguiçosos", "ignorantes" e "suspeitos", enquanto apenas 5% escolheram "eficientes").

Reiteradamente, esses saberes foram tão bem sedimentados que na atualidade facilmente encontramos pessoas reprovando o estilo de vida e a demarcação de terras indígenas porque pensam assim: "o índio não trabalha, é um preguiçoso e, portanto, se não vai produzir nada não precisa de tanta terra", ou ainda "aqui só não vai pra frente porque tem esses índios que não fazem nada o tempo inteiro". Esses discursos – que não são poucos e pronunciados não somente por leigos – estão pautados pela idealização de um progresso linear, *coisificado*, para o qual as limitações mentais das populações nativas impedem de alcançá-los. Em outras palavras, essas práticas discursivas elaboram uma espécie de condenação para os povos da floresta, assentadas em um passado *cientificamente* construído.

Do ponto de vista cultural, seja recriando figuras simbólicas clássicas ou não, ainda hoje a Amazônia é povoada por outros mitos como, por exemplo, o das civilizações perdidas, do boto sedutor (Uaiara), das alegorias defensoras da floresta (Curupira, Caipora), os protetores das águas (Paranamaia), da fauna (Boitatá), Saci-Pererê, as lendas do Guaraná, do Muiraquitã, do Uirapuru, do Sol, da Lua e outras mais que pertencem ao imaginário e cultura popular. O mito porta um caráter universal e elabora um campo de comunicabilidade entre um ambiente sobrenatural e os humanos. Dotados de existência lendária, os mitos amazônicos carregam mensagens implícitas capazes de estabelecer códigos de vivências entre o emaranhado dos lugares, o usufruto dos ambientes e o *modus vivendi* das populações que habitam as florestas – os "amazônidas". Entretanto, as narrativas mitológicas estão numa correlação de forças desiguais porque as possíveis interpretações são fantasiosas, frágeis e impotentes para intimidar as

ocupações aceleradas e desordenadas que assolam a Amazônia, pelo menos nos últimos cinquenta anos.

Na modernidade, o processo civilizatório e a busca pelo acúmulo de riquezas materiais se deram a partir da colonização mercantil incluindo para “domesticar” pessoas e espaços, produzindo os colonizadores de um lado e os colonizados na outra ponta das operações; a partir disso, as práticas de *civilidade* modernas instauraram conflitos interétnicos e estabeleceram confrontos em torno da exploração e apropriação de recursos naturais, sobretudo, nas posses do “Novo Mundo”.

O conjunto de terras, águas, vegetação e populações da Amazônia brasileira corresponde à cerca de 50% da extensão territorial do país (Gonçalves: 2005, p. 40), e possuem um imenso reservatório de recursos naturais que provoca muita cobiça aos variados interesses nacionais e internacionais, sejam políticos e/ou empresariais. As várias maneiras encontradas para o uso-usufruto-apropriação-exploração das terras, do subsolo, das águas e das matas têm contribuído para debilitar a vida das populações nativas como patrimônio e agentes culturais amazônicos, especialmente, na segunda metade do século XX.

Mineiros, fazendeiros, pecuaristas, madeiros, índios, caboclos ribeirinhos, extrativistas, pequenos produtores, militares, grandes e médios empresários, funcionários públicos, garimpeiros, seringueiros, castanheiros, açazeiros, posseiros, retireiros, comerciantes e comerciários, religiosos, ambientalistas, ecologistas, estudiosos e cientistas são agentes que atuaram e continuam agindo, tentando estabelecer suas *verdades* sobre a Amazônia. Seja por confrontos abertos ou por alianças, e de forma explícita ou dissimulada, há uma pluralidade de discursos e práticas cotidianas que produzem todo tipo de imagem *da e sobre* a Amazônia, que atravessam séculos.

O geógrafo e pesquisador Carlos W. Gonçalves (2005) situa dois tipos distintos de percepções sobre as situações amazônicas: a “de fora” para quem a idealização da Amazônia é um mundo homogêneo, significando a “última fronteira” de natureza bruta, intocada, onde a população existente ainda é imaginada como o “bom selvagem” em estado natural e que ainda não fora acometido pelo *pecado original* da civilização; esse tipo de discurso romantizado se mistura com as retóricas ecologizantes, nas quais a natureza pressupõe uma eternidade inalterada.

Contraditoriamente, essa visão unilateral não encontra ressonância entre as populações que habitam, secularmente, a Amazônia.

Desdobrando esse grupo dos “de fora”, podemos incluir também outros de fora – circunstancialmente, *os (des)instruídos*, ou não – que destoando completamente dos primeiros, consideram os amazônidas como uma *gente* “primitiva, indolente e preguiçosa e, assim, incapaz de ser portadora de um projeto civilizatório que a redima da situação de subdesenvolvimento a qual se acha secularmente submetida”. Gonçalves (op. cit., p. 12). Essa visão que desqualifica e inferioriza o *outro* tem um sentido colonialista e está vinculado à ideia de domínio tecnológico e produção de bens materiais se contrapondo ao estado de natureza que acreditam viver os povos amazônicos.

O outro grupo, os “de dentro”, habitantes nativos – índios e não-índios adaptados à vida na floresta – para quem a Amazônia é portadora de uma pluralidade cultural envolta numa teia de múltiplos significados, historicamente reúne outros valores e interesses singulares, quase sempre contraditórios aos “de fora”. Isso não quer dizer que entre os grupos dos “de dentro” exista uma uniformidade de pensamento sobre o mundo em que vivem. Pelo imaginário formulado a partir de imagens dos sistemas de telecomunicação, existem pessoas nativas que pensam essas questões muito próximas do ideário herdado dos europeus. Como o próprio Gonçalves afirma, a “Amazônia sofre daquelas características típicas de povos/regiões submetidos/as a desígnios outros que não aos de seus próprios habitantes” (Ibidem, idem).

Os povos amazônicos possuem saberes seculares extraordinários experimentados a partir do manejo da floresta e das águas que se manifestam nas práticas de cura, no comportamento alimentar e nas práticas culturais. Nesses usos e costumes, Gonçalves também menciona uma estética geografada por “complexos códigos para se relacionar com o desconhecido e com o misterioso por meio de suas cosmogonias e religiosidades em que, quase sempre, por todo lado, tudo se relaciona com tudo, num holismo que vê que a caça e a água fugindo, quando a floresta é queimada, vê fugirem seus espíritos”. Gonçalves (op. cit., p. 9).

Os espaços amazônicos sempre foram habitados por populações nativas ou não, que aprenderam a lidar com as adversidades da natureza para dela se sustentarem. Mesmo portadores de conhecimentos específicos dos usos, manejo e monitoramento da floresta e de outros recursos naturais, quando os interesses dos “de fora” estão voltados para a exploração de riquezas, esses

povos são ignorados pelos *novos ocupantes* e pela nação. Não é de se estranhar também que alguns conhecimentos científicos que circulam no mundo acadêmico, patenteados pelos seus autores, tenham tido sua base empírica no contato com esses povos, nas suas experiências de vida e na apropriação de seus saberes. As *drogas do sertão*,<sup>4</sup> por exemplo, têm fomentado parte do conhecimento e do progresso nacionais. Nessa perspectiva, Gonçalves (2005, p. 39-40), diz que:

Qualquer engenheiro florestal, zoólogo, botânico, geógrafo ou geólogo sabe o quanto dependem do conhecimento dessas populações para realizar suas pesquisas, para identificar espécies de animais e vegetais, conhecer seus hábitos. Muitos doutores sabem que suas teses deveriam partilhar a autoria com muitos caboclos da Amazônia. [...] Qualquer pesquisador da área de ciências naturais sabe o quanto as suas teses sobre a Amazônia dependeram do saber dessas populações indígenas, caboclas, extrativistas.

As análises de Gonçalves tratam das formas de apropriação indevida de conhecimentos empíricos subsidiando estudos acadêmicos (ou não) e, posteriormente, sendo transformados em *verdades acabadas*, sem o reconhecimento da fonte primária. Na perspectiva dos propósitos a que se destinam, os resultados podem gerar um efeito devastador levado a cabo por duas circunstâncias: uma é a condição de legitimidade que o conhecimento adquire pelo lugar de produção seja pela profissão, posto de ensino ou por uma categoria de letrados que, conforme Michel de Certeau (2000, p. 67), “é em função deste lugar que se instauram os métodos, que se delineia uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhes serão propostas, se organizam”; a outra, passa pelas formas de aplicabilidade do conhecimento elaborado e o uso de aparatos tecnológicos sofisticados.

Do ponto de vista da aplicabilidade desses saberes, os exploradores aproveitaram as experiências dos nativos e caboclos da floresta e, se apropriando dos seus usos e costumes, conferiram às *drogas do sertão* poderes curativos excepcionais. A cultura extrativista de raízes, cascas, folhas, frutos e também sementes como o cravo, canela, urucum, castanhas, amêndoas silvestres, guaraná, entre outros, facilitavam e continuam “resolvendo” a vida desses povos. Pelas ruas de muitas cidades brasileiras, frequentemente, encontramos vendedores ambulantes que anunciam “produtos medicinais” (pomadas, óleos, elixir, etc.), oriundos da Amazônia, como se

---

<sup>4</sup> “Drogas do sertão” foi uma nomenclatura atribuída aos produtos nativos tropicais, oriundos dos sertões brasileiros e inexistentes nos circuitos europeus. Pela condição singular que apresentavam, esses produtos (castanhas, guaraná, urucum, cravo canela, baunilha, entre outros), se equiparavam às especiarias orientais para os exploradores europeus, ou não.

fossem operadores de milagres. Essa prática cultural-mercantil não é algo tão recente e podemos encontrá-la mais requintada como no caso, a seguir, sobre tratamento de impotência sexual. Diz o anúncio: “NYMPHEA VIRILIS – Este preparado de Araújo Nóbrega & C., aprovado pela Diretoria Geral de Saúde Pública, extrahido da riquíssima flora amazonense é a última palavra para combater as debilidades genitales, sejam quais forem as causas...”<sup>5</sup>

O anúncio nos chama a atenção pelo menos em três situações. Uma delas diz respeito à agregação de um conhecimento “científico” que concede outra legitimidade medicinal ao “preparado”; a outra é o caráter oficial que o produto adquire quando passa pela aprovação das autoridades de saúde pública, o que significa estar em conformidade com as normas legais em vigor. Esse discurso serve para desaprovar qualquer procedimento que não se fundamente no manejo farmacêutico-industrial, ou seja, não se reconhece mais o “jeito” leigo de se produzir medicamentos. Por último, e não menos valiosa, é a ênfase necessária na expressão “riquíssima flora amazonense”, como se quisesse potencializar o produto anunciado pelo reconhecimento da origem amazônica como o *exótico*, o sobrenatural, que traz em si a mágica da cura.

Os olhares (da modernidade) sobre a Amazônia, em geral, parecem não reconhecer a autonomia das populações nativas que elaboraram e continuam elaborando um jeito próprio de viver e, em função disso, se faz inevitável que estas sejam sempre tratadas na condição de tuteladas. Nessa ótica, os povos da floresta são considerados incapazes de projetar a Amazônia para o Brasil. As políticas oficiais tinham e continuam tendo essa concepção, por isso, as autoridades governamentais tomadas pela ideia modernizadora de gestão de pessoas e de lugares entenderam como indispensável criar instâncias de poderes específicos para o gerenciamento da Amazônia. Dessa forma, há mais de um século, a criação de órgãos públicos e programas oficiais são anunciados prometendo desenvolvimento e civilidade para a Amazônia.

## **1.2. Os sertões amazônicos “amansados” e *abrasileirados***

No decorrer do século XX, os governos brasileiros mostraram preocupações geopolítica e econômica com a Região Amazônica, através de discursos e práticas que enfatizavam a

---

<sup>5</sup> *Jornal do Comércio*, 23/01/1915, p. 03. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro/RJ.

integração nacional, ou seja, o Brasil republicano começou a se preocupar não apenas com seu desenho geográfico e menos ainda com a pluralidade cultural disseminada por toda sua extensão, mas com a possibilidade de (re)conhecer e delimitar melhor os territórios e transformar a natureza em riquezas nacionais. A demarcação dessa condução política pode ser pensada em três ações distintas que, no entanto, estabelecem entre si uma correspondência direta com a ideia de modernização e desenvolvimentismo: as Linhas Telegráficas, a Marcha para o Oeste e o PIN – Programa de Integração Nacional.

O Brasil entra no século XX embrulhado por uma república a ser construída. Compreendemos o movimento da Proclamação como uma primeira experiência dessa construção. Embora a monarquia de Pedro II fosse constitucional e representativa, o parlamento era enfraquecido pelo exercício do poder Moderador que reservava ao monarca o direito de decidir sobre quaisquer situações que julgasse necessária para administração do estado imperial. Essa estratégia política que produzia uma inércia do poder Legislativo fazia parte do texto constitucional (1824-1889) funcionando como um "mecanismo de absorção dos atritos entre os poderes legislativo e executivo" (Faoro: 2001, p. 332), o que de fato representava o poder pessoal do imperador. O artigo 98 da primeira Constituição<sup>6</sup> diz:

O poder Moderador é a chave de toda a organização política, e é delegado privativamente ao Imperador, como chefe supremo da Nação, e seu primeiro representante, para que incessantemente vele sobre a manutenção da independência, equilíbrio, e harmonia dos mais poderes políticos.

As práticas políticas decorrentes dos usos desse dispositivo legal geravam descontentamentos entre políticos, intelectuais e representantes de aristocracia agrária, mesmo que estes fossem a base de sustentação política do monarca. Para os conservadores – “barões do café” – as inquietações rondavam em torno das questões da escravatura, cuja extinção era defendida por grupos de intelectuais, sobretudo, os *estudados* na Europa onde se contaminavam com as ideias liberais. A proibição do tráfico (1850) e o *Ventre Livre* (1871) apontavam uma extinção oficial e gradativa, mesmo que lenta. Os atritos políticos a que se refere Faoro (op. cit.) se davam nas disputas entre os partidos Liberal e Conservador. O partido Republicano era inexpressivo.

---

<sup>6</sup> Site consultado: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm) Acesso em 03 de agosto de 2011.

Ressalvando a área da jurisprudência, os intelectuais brasileiros do final do século XIX estavam mais embebidos pela literatura e pelo jornalismo que pelas ciências de um modo geral. Os estudos científicos eram mais praticados por médicos, engenheiros e militares. Ainda em relação à composição do panorama político do final do Império não nos esqueçamos do Clero. Embora a religião oficial fosse a católica, a instituição Igreja passava por uma letargia política, certamente pela sua sujeição ao regalismo – princípio que estabelece a ingerência do chefe de estado nas questões religiosas – e até mesmo pela emergência do ideário racionalista europeu que circulava entre as elites intelectuais que tinha como base o naturalismo científico. Isso inclui o ressentimento da Igreja com a prisão de bispos, em 1875. Em muito, esse quadro favoreceu as ideias republicanas que, se aproveitando dos desgastes de Pedro II com questões religiosas, militares e sócio-econômicas como o abolicionismo, puseram fim ao seu reinado, em 1889.

Nasce então a República brasileira sob a ótica de dois modelos de pensamento: de um lado, o liberalismo (sem nenhum sentido ideológico) defendido pelos ruralistas cafeicultores, que viam nos princípios federalistas a forma de continuarem elaborando seus propósitos político-econômicos; de outro, o positivismo defendido, sobretudo pelos militares do Exército que tinham, na figura do general Benjamim Constant B. Magalhães (1836-1891), sua expressão-mor. Nomes conhecidos na história política factual como Quintino Bocaiúva, Santos Dumont, Osório Duque Estrada, Visconde de Taunay, Euclides da Cunha, Borges de Medeiros e outros, eram partidários do positivismo. Sem as feições doutrinárias ortodoxas, o pensamento do filósofo francês Augusto Comte ((1798-1857) produzia respostas às experiências científicas do Colégio Pedro II, Escola da Marinha, Escola de Medicina e Escola Politécnica, nos campos da física, matemática e biologia. Entretanto, esse cenário não indica que a filosofia *comteana* tenha se manifestado de forma homogênea; sobretudo na política, encontramos os partidários agrupados entre os doutrinados e os dissidentes.

Do ponto de vista político, os positivistas pensavam um poder executivo forte e viam o Exército como uma instituição correta, incorruptível, defensora dos princípios filosóficos da nação, capaz de construir um ideário patriótico. Discordavam do federalismo por conceder autonomia político-administrativa às Províncias, porque dificultaria a construção de uma unidade nacional, uma vez que a oligarquia agrária estaria muito distante dos interesses nacionais. Sintonizado com a filosofia de Comte, o trabalho pedagógico de Constant se preocupava com

a educação dos espíritos, pois esse seria o método de produzir uma organização da sociedade no *estado positivo* e, conseqüentemente, instaurar um regime pautado pela Ordem e Progresso.

Ingressar nas Armas era uma forma de ascensão pessoal e reconhecimento social. A organização e o funcionamento da nação na mais perfeita ordem eram compreendidos como uma missão militar, para os jovens ingressantes positivistas. Os oficiais militares Deodoro da Fonseca e Floriano Peixoto não eram seguidores positivistas, mas as crises do fim do segundo reinado fizeram-nos dissidentes a ponto do primeiro ocupar a presidência da República recém-instalada. Seu governo provisório demarcou a separação entre o Estado e a Igreja, instituiu o federalismo e instaurou o presidencialismo como forma de centralização de poder. Essa relação nos ajuda a perceber o quanto o curso das práticas políticas brasileiras se constitui de arranjos mesclados de disputas, dissidências e dissonâncias que procuram se ajustar nas representações de poderes. Nesse sentido, ressaltamos o fácil e rápido *enquadramento* dos políticos tradicionais e/ou conservadores (monarquistas) no novo modelo de nação, impondo velhas condutas e assim, contribuindo para minguar o entusiasmo dos republicanos positivistas.

No emaranhado de ideias e ações, a República ia se *ajeitando* na perspectiva de uma modernidade inaugural abarcando, em especial, a organização dos espaços cidade-campo, a ampliação e aplicação de conhecimentos técnico-científicos, o inexorável desenvolvimento da industrialização até então incipiente e a expansão dos meios de comunicação. No conjunto das ações, estavam inclusas as estratégias de (re)organização da defesa nacional e uma efetiva ocupação das fronteiras (geo)políticas, principalmente, os territórios amazônicos.

A primeira investida dessa modernização diz respeito à necessidade de lugares, povos e riquezas naturais, pouco ou nada conhecidos, serem rastreados e incorporados à nação através dos sistemas de transportes ferroviários e redes de comunicação, visando ao desenvolvimento e progresso sócio-político-econômicos, que significavam, sobretudo, uma incorporação prática da Amazônia à nação brasileira. Já nas primeiras décadas do século, o trabalho das comunicações e (re)afirmação das fronteiras tiveram a assinatura do então militar do Exército Cândido Mariano da Silva Rondon, cujos trabalhos por ele chefiado catalogaram fauna, flora, rios e populações indígenas, instituíram comportamentos, geograferam territórios e propagaram um ideário nacionalista por onde passou.

Entretanto, essas terras desconhecidas e longínquas tinham sido mapeadas por outros colonizadores: os portugueses e os *paulistas*. Ainda no século XVIII, sob as ordens do Marquês de Pombal, foram instalados marcos de delimitação de fronteira através de fortes e fortalezas, com a finalidade de impedir o acesso às posses do além-Tordesilhas, que incluía parte da Bacia Amazônica. Oriundos da capitania de São Paulo, os bandeirantes paulistas do século XVIII adentraram os sertões para apresamento de índios na perspectiva de torná-los mercadoria no mercado de mão-de-obra escrava. Não podemos nos esquecer da contribuição que as atividades da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão conferiram às posses coloniais, sobretudo, com a instalação de centros urbanos e o desenvolvimento da agricultura e de rotas comerciais. As posses provenientes dessas investidas foram sendo demarcadas por benfeitorias e para garanti-las a Coroa portuguesa fundou povoados e construiu fortalezas e fortes nos territórios conquistados.

O Forte de Coimbra localizado em Corumbá/Mato Grosso do Sul, o Real Forte do Príncipe da Beira, nas margens do rio Guaporé, em Guajará-Mirim/Rondônia, o Marco do Jauru, em Vila Maria do Paraguai/Mato Grosso, o Forte do Presépio, em Belém/Pará, a Fortaleza de São José de Macapá, à margem do Rio Amazonas, em Macapá/AP, são algumas construções que atestam os investimentos de divisão das posses entre Portugal e Espanha. O princípio jurídico do direito internacional conhecido por *utti possidetis*, que significa "como possuís, assim possuais", fez a celebração de tratados como o de Madri (1750) e Santo Idelfonso (1777), estabelecerem o reconhecimento oficial das referidas posses, no lado oeste das conquistas ibéricas.

Como podemos pensar a diferença entre a ocupação do leste e a do oeste nas posses lusitanas da América? Num primeiro olhar, é possível creditá-la aos interesses mercantis com que o ouro e a prata despertavam nos colonizadores, uma das razões pela qual se deu o desbravamento dos sertões, já no século XVIII. Nos lugares em que foram encontrados esses metais, os investimentos foram imediatos, como no caso dos achados auríferos de Vila Bela da Santíssima Trindade, situada às margens do rio Guaporé, que se tornou capital da capitania de Mato Grosso, em 1759. Do ponto de vista cultural, a natureza nômade de muitos povos das florestas, a variedade de etnias e o medo do desconhecido ocasionado pelo imaginário europeu, dificultavam uma exploração mais efetiva. Gonçalves (op. cit., p. 34) lembra que, diferentemente dos amazônicos, a conquista dos povos andinos se deveu às formas de organização e

centralização de poder, pois ao “conquistar a cúpula do estado [*o europeu*] dominava os territórios e as populações e eles pertencentes”.

Além das fortificações militares, a Coroa portuguesa se valeu da aliança com a Igreja católica e buscou nas ordens religiosas a sustentação para a posse de fato. Assim, até o fim do Império, cuidar dos nativos era uma atividade desempenhada pelos missionários catequistas que, subvencionados pelo Estado, *catolicizavam* os índios e aprovavam que fossem absorvidos pelos colonizadores brancos. Mas a condição agnóstica da República Velha (Constituição de 1891) e a necessidade de (re)formular uma identidade nacional levavam a repensar ações que abarcassem as questões indigenistas, mesmo porque vários desses povos já faziam parte dos contingentes de trabalhadores e muitas das vezes como escravos.

Alinhada com pressupostos positivistas, a “República da Espada” foi traçando caminhos de modernização e desenvolvimento para o país. Um deles foi a política de ocupação dos sertões, incentivando a migração e a nacionalização de povos indígenas como forma de garantir a defesa das fronteiras nacionais. Como nos reportamos à passagem do século XIX para o XX, nesse ponto, o termo sertão será tratado aqui como uma categoria que expressava o espaço da incivilidade, no qual a natureza ali posta assinalava os limites entre o *eu* e o *outro*, o civilizado e o bárbaro, o progresso e o atraso. No final do século XIX, como afirmou Arruda (2006, p. 129), a natureza tornou-se “o depositário de um sentido comum de pertencimento. As narrativas sobre o espaço, especialmente as da geografia e da história, dispenderam enorme esforço na constituição da delimitação e individualização das culturas e do território particularmente quando em confronto com outros territórios e culturas fronteiriças”.

Nesses termos, o sertão era o espaço inculto e, para além disso, o amazônico seria concebido como primitivo e selvagem, que conservaria uma gente indomável. Portanto, civilizar a Amazônia para que fizesse parte da República brasileira era o grande desafio. Como tornar moderna uma nação recém-criada? Para os inventores da República, a ideia de integração nacional parece ser o mote que atravessa todo o século XX. A instalação de sistemas de comunicação e transportes mais eficientes sempre esteve ligada aos debates sobre políticas de desenvolvimento e, com eles, os projetos de povoamento e ocupação dos territórios indígenas. Os insistentes discursos de parlamentares do “norte” ressaltando os riscos de invasão das fronteiras e/ou conflitos entre índios e migrantes, bem como a imperiosa necessidade de acabar com o

“isolamento” da região amazônica, levaram Cândido Rondon a se colocar como o representante mais oportuno para oficializar esse compromisso com a nação.

Os estudos *científicos* e as linhas telegráficas, estendidas entre os estados de Mato Grosso e Amazonas pela Comissão Rondon, no começo do século XX, posteriormente, contribuíram para acelerar outras levas de investimentos em modernização e civilidade como, por exemplo, a fundação de cidades e a exploração de minérios. As derrubadas da floresta para formar campos de pastagens, a abertura de estradas retalhando as terras dos índios e caboclos, bem como a utilização das águas para montagem de hidrelétricas, completam o circuito desenvolvimentista pensado para a Amazônia. Em meados do século passado, a chegada do rádio representou o artefato simbólico do progresso que levava a *voz da nação* aos povos amazônicos e assim os conclamavam para uma integração nacional.

Nascido em MT e de origem indígena (Bororo e Terena), Cândido Rondon esteve presente em vários projetos e programas governamentais, assumindo postos de comando em instituições públicas, viabilizando o que concebia como desenvolvimento para a região Amazônica, durante a Primeira República. Sua formação e disciplina ajudaram-no a erguer instalações e estruturas militares pelos sertões adentro com o intuito de re-confirmar as delimitações das fronteiras nacionais. Articulador da política indigenista do Brasil sem, contudo, desarticular projetos mais ambiciosos da nação, Rondon é considerado pela história oficial como um dos “bandeirantes modernos” que fincou ideais republicanos em terras nunca antes visitadas e demarcadas.

As decisões políticas da Primeira República passavam pelo registro sistemático de seus *pertences* e a *nacionalização* dos índios era uma condição racional para se atingir o desenvolvimento e progresso do país, o que significava uma necessária presença do Estado em toda extensão territorial. A iniciativa de construir/installar Linhas Telegráficas e estradas de ferro pelos sertões foi tomada como uma alternativa viável para a modernização do Estado brasileiro, o que para Rondon também funcionou como uma forma de *abrasileirar* os índios e torná-los trabalhadores nacionais.

No entanto, existiam os estudiosos que pensavam essa construção de forma paradoxal. Em meio a uma densa descrição sobre os índios do Brasil, em 1907, na Revista do Museu Paulista, seu diretor Hermann Von Ihering publicou uma matéria *científica* que nos possibilita situar sua

concepção sobre o lugar dos indígenas em meio ao progresso e desenvolvimento do país, no começo do século XX. Assim disse este estudioso de história natural:

Os actuaes indios do Estado de São Paulo não representam um elemento de trabalho e progresso. Como também nos outros Estados do Brazil, não se póde esperar trabalho sério e continuado dos indios civilizados e como os Caingangue selvagens são um empecilho para a colonização das regiões do sertão que habitam, parece que não há outro meio, de que se possa lançar mão, senão o seu extermínio. (Revista do Museu Paulista, 1907, v. VII, p. 215).

O discurso do então diretor não dissimula a ordem discricionária e apresenta uma condição imperiosa: a não aceitabilidade dos povos indígenas como sujeitos inclusos ao progresso da nação, especialmente nesse ponto, entendido como trabalho produtivo. Em outubro do ano seguinte, fazendo uma crítica às denúncias do etnólogo Albert Fricz, Hermann enfatiza sua concepção dizendo: “julgo que não nos faltam terras devolutas em que os indígenas, que se sujeitam ao nosso regimen, possam ser estabelecidos, devendo no futuro ser respeitadas de modo melhor as concessões a elles feitas do que até agora se deu” (Jornal *Estado de São Paulo* apud Bigio, p. 135). E referindo-se à resistência dos povos Cainganges e Xoclengues (habitantes de São Paulo e Paraná), escreveu um artigo que foi veiculado no mesmo jornal, com uma redação quase inalterada:

Se se deseja salvar os índios por motivos humanitários é preciso que se tomem primeiro as medidas necessárias para que não sigam perturbando o progresso da colonização. Claro que todas as medidas que sejam empregadas devem ajustar-se a este princípio em primeiro lugar: se deve defender os brancos contra a raça vermelha. Qualquer catequese com outro fim não serve. Por que não tentar imediatamente? Se a tentativa não der resultado algum, se foram satisfeitas as tentativas humanitárias, então, sem voltar a prestar ouvidos às imprecações enfáticas e ridículas de extravagantes apóstolos humanitários, proceda-se como o caso exige, isto é, extermine os refratários à marcha ascendente de nossa civilização, visto que não representam elementos de trabalho e de progresso.<sup>7</sup>

Hermann era um naturalista alemão, formado em medicina e história natural e, como tal, explorava fauna, flora e as populações brasileiras, a partir de pesquisas financiadas desde o Império. Na República, publicou a obra *Atlas da fauna do Brasil* (1917) e já como brasileiro naturalizado, fundou o Museu Paulista, ocupando a direção por mais de duas décadas (1894-

---

<sup>7</sup> *Os militares e o indigenismo*. Uma história de um século. Disponível em: [http://www.funceb.org.br/images/revista/19\\_1s8v.pdf](http://www.funceb.org.br/images/revista/19_1s8v.pdf). Acesso em: 09 de agosto de 2011.

1915).<sup>8</sup> Foi professor universitário na América do Sul e Alemanha. Apesar da representatividade político-social e acadêmica, sua declaração gerou uma polêmica que mereceu várias críticas<sup>9</sup>.

Comentando a publicação do jornal paulista, o antropólogo e estudioso de assuntos indígenas Roque de Barros Laraia assegura que:

A Academia de Ciência, o Instituto Histórico e Geográfico, a imprensa e os diferentes setores da comunidade nacional elevaram as suas vozes em defesa dos indígenas. O sentimento nacionalista, presente no movimento indianista e também no positivista, levou os manifestantes a solicitar medidas do governo para proteger os ‘primeiros brasileiros’<sup>10</sup>.

Com o mesmo conteúdo, em edições posteriores do *Jornal do Comércio* e *O Estado de São Paulo*, foram publicados votos de protesto às afirmações do então diretor, tanto por iniciativa individual como institucional. De caráter formal, a Congregação do Museu Nacional, do Rio de Janeiro, se pronunciou com o seguinte teor:

A Congregação do Museu Nacional sente-se obrigada a levantar protesto formal contra os conceitos expedidos pelo diretor do Museu de São Paulo, a propósito dos indígenas do Brasil [...] e o faz com a repulsa que lhe desperta a ideia que nele se sugere de votar-se ao extermínio milhares de seres humanos, filhos genuínos deste paiz. [...] aqueles que acolheram com brandura, calmos e confiantes, os primitivos colonizadores, que os encontraram na posse incontestável de vasto território, jamais mereceram, desde 1535, dos que se presumiam cultos e, por ventura, de raça superior, senão a ambição, o interesse sórdido de os dominar pela força, de os escravizar, invocando uma civilização que, por sua inclemência, lhes deveria parecer inferior ao regime secular em que se mantinham. [...] Cumpre à Congregação do Museu Nacional firmar o presente protesto, certa, entretanto, de que os poderes públicos não permitirão a vitória dessa idéia criminosa. (*Jornal do Comércio*, 06 de dezembro de 1908).

Talvez querendo estabelecer um confronto entre questões políticas e ciências, Hermann von Ihering argumentou seus propósitos como científicos em direção ao progresso do Brasil e, aproveitando a oportunidade, revidou o protesto da Congregação como uma postura política e não científica. As falas de Von Ihering não se restringiram ao estado de São Paulo, mas formulavam uma sentença para os outros estados do Brasil, tornando todos os indígenas uma gente intrusa, inconfiável e imprestável. Seguindo as afirmações de Laraia, podemos dizer que as possíveis manifestações contrárias às declarações do referido naturalista e à defesa dos índios

<sup>8</sup> Cf. LOPES, Maria Margaret e FIGUEIROA, Silvia Fernanda M. Anais do Museu Paulista, N. Sér, v. 10/11. São Paulo: 2002/2003, pp. 31-33.

<sup>9</sup> Disponível em: <http://www.dec.ufcg.edu.br/biografias/HermnIhe.html>. Acesso em 09/08/2011.

<sup>5</sup> Disponível em [http://www.funceb.org.br/images/revista/19\\_1s8v.pdf](http://www.funceb.org.br/images/revista/19_1s8v.pdf). Acesso em 10/08/2011.

indicavam uma aceitabilidade destes enquanto “seres brasileiros”, mesmo porque a tradição judaico-cristã brasileira reprovava um genocídio exposto daquela forma.

Sete anos mais tarde, não fosse um trabalho elogioso às epopeias de Rondon, numa série de editoriais publicada pelo *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, o fragmento a seguir iria corroborar o pensamento de Von Ihering:

Se alguma tribo existiu que parecesse justificar a teoria antigamente apregoada de se classificarem as nações silvícolas em redutíveis e irredutíveis, devendo estas ser sistematicamente perseguidas e exterminadas, certamente seria a destes habitantes das matas da Poaia. (*Jornal do Comércio*, In: Missão Rondon, 2003, p. 225).

A citação acima revela uma insinuação de extermínio ao fazer menção aos povos Barbados – grupo étnico pertencente à nação Bororo, que vivia às margens do rio Paraguai (Mato Grosso), onde existia o então cultivo da poaia – a ipecacuanha – planta comum no Brasil, cuja extração das raízes era exportada para a Europa para ser utilizada na produção de medicamentos fitoterápicos. Esses povos eram afamados como “violentos” e/ou “selvagens” porque se mostravam arredios e resistentes aos contatos com os não-índios. Nesse editorial do jornal, o discurso sugere uma declaração de aceitabilidade desses povos somente quando já constassem como “pacificados” pelo desbravador dos sertões Cândido Rondon, tendo em vista que os méritos deviam-se às “medidas que [Rondon] adotou foram tão acertadas que, com poucos meses de trabalho, estava conseguido, em 1913, o objetivo desejado” (*Jornal do Comércio*, op. cit. p. 226).

Outro trecho do discurso tem a intenção de fazer um *mea-culpa* pelas atrocidades do passado colonial a que os Barbados estavam submetidos a mais de dois séculos; ainda assim, o texto traz uma espécie de recomendação aos desavisados: “com estes índios é necessário proceder-se ainda mais cautelosamente do que com quaisquer outros, porque neles a desconfiança contra nós é quase incurável, tais *os sofrimentos e os estragos que lhes causamos na guerra de extermínio que com eles tínhamos desde o início do século XVIII*” (grifo nosso). Habitando as proximidades do lugarejo Barra do Bugres – nas matas da poaia, por onde deveriam passar as linhas telegráficas – os Barbados parecem ter sido mais agraciados pelo aceite da pacificação como se fosse uma garantia pelo “negócio”:

Para remover o perigo de se manifestar desde já algum movimento de invasão das matas da Poaia, o que certamente iria comprometer a obra da pacificação inda em estado tão melindroso como o que deixamos indicado, obteve Rondon

do Governo de Mato Grosso um ato público, reservando para a tribo dos barbados a propriedade das terras atualmente ocupadas. (Ibidem, idem).

Para os “homens das Armas” que se viam como os construtores da nação à imagem do coronel Rondon, pensar daquela maneira – o extermínio – era algo impraticável, não que o chefe fosse magnânimo, mas porque os índios seriam a *salvação* operacional do sistema telegráfico e do suporte demográfico-sociocrático da nação em construção. Oriundo da Escola Superior de Guerra, bacharel em Ciências Físicas e Naturais e professor de astronomia, mecânica racional e matemática, o então primeiro-tenente do Estado-Maior Cândido Mariano da Silva Rondon foi designado para a Comissão Construtora de Linhas Telegráficas de Cuiabá ao Araguaia, tornando-se chefe desde 1892, quando começou a reconstrução da Linha Cuiabá-Araguaia.

Na década anterior, o então general Deodoro da Fonseca tinha feito estudos e apontamentos sobre as linhas telegráficas quando comandou as Forças de Fronteira, em Mato Grosso. Como ícones de modernização, as estradas de ferro e o telégrafo fomentavam as políticas de povoamento e ocupação de territórios indígenas. Civilizar os povos indígenas para que contribuíssem com o progresso e desenvolvimento da nação implicava a aplicação de novos hábitos como, por exemplo, torná-los trabalhadores, levá-los ao uso de vestuário e da língua portuguesa, o uso racional das terras para produção agrícola e pecuária.

Para além dos seringais, as fartas terras da Amazônia poderiam comportar vilarejos, roças e fazenda de gado. Nesse sentido, é importante destacar a veemência dos discursos políticos para agilizar recursos do tesouro que viabilizassem projetos de desenvolvimento da Amazônia, valendo-se da vulnerabilidade das fronteiras como um risco para a soberania nacional, sobretudo, após a guerra do Paraguai e a questão do Acre, conforme o historiador Elias Bigio (2000, p. 6). Os investimentos nas linhas telegráficas e o ritmo, com que o coronel Rondon dispensou às construções, deram um sentido de confiabilidade ao projeto nacionalista. Em 1906, já existia a construção de 1.667 quilômetros de linhas e dezesseis estações concluídas, o que rendeu ao comandante Rondon uma incumbência mais abrangente: a chefia da Comissão Estratégica de Instalação de Linhas Telegráficas do Mato Grosso ao Amazonas, em 1907.

A designação de “estratégica” conferida à Comissão tinha nuances de uma matriz militar, no sentido de idealizar, planejar e executar as operações para os fins propostos, quais eram: a cartografia do chão do Brasil, a localização sistemática de seus moradores e, conseqüentemente,

o *abrasileiramento* de ambos considerados como um valioso patrimônio nacional. Mato Grosso, por excelência, passava a ser um lugar estratégico para as operações político-militares por algumas razões, tais como os limites geográficos com o Paraguai e Bolívia que careciam de diligências em função da guerra (1870) e das questões do Acre.

Pelos termos prescritos no Tratado de Petrópolis (1903), que asseguravam a propriedade das terras do Acre, o Brasil se comprometia a construir a estrada de ferro Madeira-Mamoré. Esse acordo diplomático pressupunha a anexação dos territórios no entorno dos rios Purus, Juruá e Acre como os novos *bens patrióticos*. Nos primeiros governos da República, garantir a soberania dos territórios da nação cabia ao Ministério da Guerra, que julgava, até então, insuficiente a vigilância dos limites. Em função disso, foi elaborado um novo intento que, em 1915, o *Jornal do Comércio* do Rio de Janeiro noticiava aos seus leitores da seguinte forma:

Pelo novo plano, organizado no novo Departamento da Guerra, tornava-se preciso encerrar os principais pontos estratégicos dos confins do Brasil com o Paraguai e a Bolívia, nas malhas duma grande rede telegráfica, cujos fios, enfeixando-se em Cuiabá, permitissem ao governo central e à nação estar em constante comunicação com aquelas longínquas paragens do nosso território e sobre elas exercer ativa e proveitosa vigilância. (Missão Rondon, In: *Jornal do Comércio*, 1915, p. 34)

O trecho jornalístico ressalta duas questões intrincadas: a vigilância e as “paragens longínquas”. De fato, o que estava em jogo eram as distâncias. Mais que uma geo-medida, o discurso de *lugar longe* atribuído à Amazônia é uma construção simbólica que toma como fundamento o processo civilizador hierarquizando lugares, populações e valores culturais que se tornam referência ou não a partir das ideias de progresso, desenvolvimento e modernidade. A disparidade construída entre os pares campo e cidade, capital e interior, centro e periferia, novo e velho, não é só uma simples questão de desigualar, mas de atribuir valores (sócio-político-culturais) a *um*, enquanto desqualifica o *outro*. As “longínquas paragens” avocam para si um sentido de *sub-lugar*, cuja função se restringe ao exercício da vigilância da nação pelas malhas das redes telegráficas. Em outras palavras, o discurso jornalístico confere importância à então província de Mato Grosso pelo suporte estratégico que representava: tornar-se a sentinela das fronteiras nacionais.

Como o próprio texto assinala, a vigilância da nação passava pelos fios telegráficos. No começo do século XX, a telegrafia era o que havia de mais moderno nos sistemas de

comunicação porque a transmissão de mensagens codificadas,<sup>11</sup> através de fios elétricos, era rápida, segura e podia chegar a todos os cantos do país. Através de mensagens telegráficas, a cobertura jornalística da Primeira Guerra Mundial levava aos leitores brasileiros as experiências relatadas pelos correspondentes europeus quase como um “diário de bordo” dos acontecimentos bélicos. Entretanto, essa não era uma *novidade* da República; o reinado de Pedro II já dispunha desse recurso tecnológico, pois “a eletricidade e o fio telegráfico eram pensados, então, como os meios modernos capazes de atar as províncias, costurá-las umas às outras, evitando dessa forma a desagregação do território” (Maciel, 2001, p. 133).

Assim, a federação das províncias e a soberania do Brasil passavam pela abrangência modernizadora da comunicação telegráfica porque pelas mensagens escritas a representação da autoridade do monarca chegaria às “paragens mais distantes” ou como afirma Maciel, “o telégrafo deveria, ao mesmo tempo, tornar mais palpável e direto o contato do governo com os seus súditos, aumentando a presença simbólica do imperador, tornada mais eficaz através da difusão de suas palavras, suas ordens e seus atos para todos os recantos” (Ibidem, idem).

Como outras situações, a experiência do Império se transportou para a República, ou seja, os republicanos também pensavam uma forma de unir a nação. Após a Proclamação, a comunicação telegráfica que antes tinha uma prevalência do litoral para a capital, iria caminhar pelos interiores uma vez que as províncias do oeste se encontravam “distantes e isoladas” do resto do país. Mato Grosso, então, foi eleito o laboratório das operações que desvendariam os mistérios das “incógnitas geográficas” dos *confins* do Brasil e, a partir daí, se conciliariam as partes da nação.

De caráter civil-militar, as expedições da Comissão Rondon (como ficou conhecida) eram compostas de militares letrados como engenheiros, médicos, botânicos, zoólogos, matemáticos, biólogos, fotógrafo e de soldados iletrados e também de civis como tropeiros, guias, informantes, “piloteiros”, cozinheiros, etc. O primeiro grupo se distribuía nas funções de comando e atividades geomorfológicas e demográficas, entendidas aqui como um conjunto de ações elaboradas com

---

<sup>11</sup> A telegrafia é operada por um sistema de códigos que representam elementos gráficos (letras), sinais de pontuação e algarismos, sendo transmitidos por fios elétricos. No Brasil, os aparelhos telegráficos no modelo Morse foram os mais utilizados nas operações. O código Morse, como é conhecido, consiste em “cada letra do alfabeto ser representada por uma combinação de sinais gráficos – traços e pontos, impressos sobre uma fita de papel, alternando impulsos elétricos longos e breves” (Maciel, op. cit. p. 61).

base em saberes científicos e procedimentos técnicos e artísticos, visando à produção de um conhecimento oriundo da exploração racional dos lugares e recursos naturais e das populações amazônicas; o segundo grupo se encarregava de serviços braçais como, por exemplo, a abertura dos picadões nas matas e abastecimento das tropas.

Ambas as atividades eram comandadas pelo Coronel Rondon que, pessoalmente, se empenhava na organização e supervisão dos resultados. Estes, por sua vez, eram documentados e deveriam servir de suporte a estudos posteriores. De fato, os estudos de exploração geológica, geográfica, botânica, zoológica, antropológica e mineralógica que, de início, eram julgados como impraticáveis, geraram acervos de várias instituições e até hoje são fontes para pesquisas de vários campos do saber, inclusive da história. Os trabalhos de cunho científico-naturalista bem como os de abertura de estradas e fundação de núcleos de povoamento de cunho nacionalista aconteciam *pari passu* às operações (construção e instalação) das linhas telegráficas.

No exaustivo trabalho de travessia das águas e matas densas, a nação ia sendo selada com fios, caminhos feitos a golpes de facão (os picadões), construção de Estações para funcionamento do telégrafo e fundação de núcleos de povoamento, ao mesmo tempo em que apontamentos cartométricos, fotografias, levantamentos pormenorizados de fundo antropológico, etnográfico, botânico e zoológico iam documentando o Brasil. As operações fossem físicas e/ou imateriais eram fortemente engenhadas por aparatos militares. Em cada Estação Telegráfica poderia ser instalado um Destacamento, cuja sede era construída com madeira, adobe, tijolos e cobertos com telhas de barro, zinco ou palha, e que a partir de traçados da engenharia aquelas construções fincavam novas paisagens nos sertões.

Além disso, as formalidades dos cerimoniais produzidos pela Comissão Rondon, simbolicamente, iam encravando a feição cívico-nacionalista da República por onde se estendiam as Linhas. Sempre portando fardamento e outras insígnias, as ações eram revestidas por uma parada militar, ainda que em condições precárias. As nomeações dos feitos e achados eram acompanhadas de solenidades cívico-patrióticas, como mostra o fragmento abaixo:

[...] essas estações, todas as vezes que não eram naturalmente indicadas por algum acidente notável do lugar, como Ponte de Pedra, Utiariti, Juruena e outras, adotou Rondon nomes de brasileiros ilustres, já consagrados pelas homenagens da gratidão nacional, tais como: José Bonifácio, Capanema, Pimenta Bueno, Barão de Melgaço e outros, ou nomes de tribos indígenas, tais como Parecis, Nambiquaras, Ariquemés, Caritianas e Caripunas. (...) Em 1912, no dia 13 de

junho, aniversário natalício de José Bonifácio, Rondon inaugurou a estação a que deu o nome desse grande brasileiro, colocada a 83 quilômetros de Vilhena. Essa inauguração revestiu-se de grande solenidade, não só em homenagem à memória do Patriarca da nossa independência, como também em consagração da paz alcançada com os nambiquaras; (*Jornal do Comércio*. In: Missão Rondon, 2003, p. 127)

O ato de homenagear já correspondia à oficialização e à incorporação dos lugares e/ou pessoas à nação. A celebração da *paz consagrada* com os Nhambiquaras tem o sentido substancial da incorporação desses povos e seus territórios ao projeto nacionalista da Primeira República, ou seja, pensava-se a “harmonização” da nação. Assim, entre pontos geográficos e “nomes ilustres”, os lugares da Amazônia foram se assentando no Brasil e, deliberadamente, esses assentamentos foram subscritos por celebrações de civismo, o que era habitual no cotidiano das expedições, inclusive nos acampamentos. O toque da alvorada e outros rituais cívicos como “o hasteamento e reverenciamento da bandeira nos acampamentos, as cerimônias para ouvir e entoar o hino nacional e para cultuar a memória dos heróis e datas da nacionalidade” encenavam uma hegemonia cultural para os povos dos sertões, como afirma Maciel (1998, p. 173). Esses acontecimentos iam conferindo uma feição nacionalista aos lugares mapeados, e na medida em que faziam os povos a aceitá-los como um discurso-verdade, os *feitos heroicos* iam ignorando, apagando e silenciando um passado multicultural.

Faziam parte do segundo grupo de expedicionários da Comissão Rondon índios de algumas etnias, especialmente, aqueles que já tinham estabelecido convívio com os não-índios, fossem os que moravam em núcleos mistos de povoamento ou mesmo os que habitavam as florestas, beiradeando os rios. A utilização desses indígenas nos trabalhos das linhas telegráficas se dava de duas formas: uma era como guias-instrutores, repassando informações do que sabiam sobre a localização e funcionamento daqueles lugares e/ou conduzindo os contingentes pelos sertões amazônicos; e a outra, como mão de obra nas linhas telegráficas uma vez que havia muitas deserções de outros trabalhadores ocasionadas pelo trabalho exaustivo nas matas, pelas doenças tropicais, pelas distâncias dos familiares, etc.

Os funcionários – operadores e mantenedores – eram instruídos para garantir a eficiência dos serviços telegráficos e, dessa forma, iam se tornando os trabalhadores nacionais. Enquanto os espaços eram sistematicamente mapeados e documentados, as populações eram adestradas para o

trabalho, fosse para atuar nas linhas telegráficas ou em outras atividades produtivas. A congratulação pelo mérito da conversão de um jovem Ariqueme em telegrafista significava uma relação recíproca entre a nação (necessidade de mão-de-obra) e aquele povo (necessidade de civilização), o *Jornal do Comércio* publicou: “procurando realizar este objetivo, [funcionamento das linhas] trouxe Rondon para o Rio de Janeiro, com pleno consentimento da respectiva família, um menino ariqueme chamado Parriba Parakina Piuaca, que no Instituto Profissional S. José receberá a instrução precisa para poder mais tarde ser o encarregado da estação do nome da sua tribo” (Idem, p. 220-221).

Entre outros povos indígenas como os Paresi, Bororo, Nhambiquaras, Ariti, etc., vários jovens foram “preparados” para os ofícios do telégrafo. Porém, nem todas as atividades careciam de maiores instruções; para as mais braçais destinadas à manutenção das linhas como a limpeza do picadão, reparos dos pontilhões e pontes mais rústicas, manejo das balsas na travessia dos rios caudalosos e operação de guarda-fios, outros índios foram enquadrados como trabalhadores nacionais. “Por esses trabalhos, que são fiscalizados e dirigidos por empregados da Comissão, recebem eles [os índios] remuneração como a que se pagaria a qualquer outro trabalhador”. Ser “útil” à nação pelas circunstâncias do trabalho era um atributo moral e civilizador e enquadrava os *incorporados* em outras atividades produtivas como a exploração da poaia, erva-mate, babaçu, copaíba, castanha e seringa; enquadrados no modelo civilizador e disciplinados para o trabalho, eles produziram riquezas nacionais.

Além dos detalhamentos geofísicos dos espaços e das descrições científicas da fauna e flora, o comandante Rondon sondava as populações que iria contatar para, em seguida, transformá-las em brasileiras. O fragmento a seguir revela uma dessas sondagens quando, possivelmente, um desses povos fugia dos contatos com populações brancas:

Rondon visitava-as [as aldeias] minuciosamente, examinando os objetos existentes no interior dos ranchos, os montes formados pelos *restos de cozinha*; estudava os artefatos, procurando neles o fio que pudesse guiar a sua imaginação, bem disciplinada, a formar um quadro do grau de civilização, da índole, do perfil característico dessa nação, cuja confiança e amizade queria conquistar. Não era um exame para satisfazer estéril curiosidade, como essa de certos etnógrafos, vindos para reunir coleções exóticas destinadas a abarrotar os mostruários dos museus europeus; era um esforço de investigação para construir uma imagem do povo nambiquara tão aproximada que permitisse saber como, quando e em que sentido se deveria ir agindo para lhe ser agradável, para obter o modo de expressão mais conveniente à sua mentalidade, ao estado da sua alma,

das intenções que para com ele tinha o seu descobridor e protetor. (*Jornal do Comércio*. In: Missão Rondon, 2003, p. 86).

Como o próprio texto diz, não era uma mera curiosidade, mas um método de conquista baseado na apreensão de vestígios das vivências coletivas, o que muito facilitava a sedução pela doação de presentes como, por exemplo, facas, facões, cunhas, alavancas, anzóis, tesouras, machados, lenços, espelhos e outros. Após o exame e apreensão dos costumes, a ordem era deixar os “presentes” em local estratégico e recuar com a tropa para depois estabelecer os contatos; a pretensão do gesto era insinuar um *contato de paz*. O próprio comandante Rondon registra essa prática de persuasão: “preparei-me para visitar a aldeia dos índios. Levava-lhes tudo de que podia dispor para os presentear, inclusive dous machados – um novo e outro velho. Além disso, era intento meu deixar-lhes, quando tivesse de voltar ao Juruena, outros objetos de que por enquanto não me podia privar” (Missão Rondon, op. cit. p. 63).

Essa experiência de conquistar pelo *agrado* carrega um tom de aprendizagem com os trabalhos de catequização dos padres jesuítas quando se dispuseram às práticas de aldeamento no “Novo Mundo”. A idealização de *missionário dos sertões bravios* tem muito a ver com o lema por ele estabelecido: “morrer se preciso for; matar, nunca”, fazendo uma alusão ao episódio dos índios Nhambiquara que quase o alvejaram com flechas “certeiras”; mas mesmo assim, não consentiu que seus comandados praticassem qualquer ato de represália porque dizia que sua missão era de paz mesmo representando uma instituição – o Exército – que prepararia os homens para a guerra. Essa idealização de *nobreza moral* ressoava com o espírito fraternal adquirido do Apostolado (positivista) e fez de Rondon um herói nacional.

Pela sua convicção positivista, Cândido Rondon se colocava numa clara oposição aos trabalhos de catequese dos missionários católicos; as “relações pacíficas” se davam por um procedimento que ele chamava de laços fraternais, consistindo em enfrentar as possíveis hostilidades sem afugentar e ao mesmo tempo atrair a confiança das populações sem confrontos declarados. Essa conduta de “amigo das raças indígenas” serviu para instituir e formalizar uma política de assistencialismo aos povos indígenas estabelecida oficialmente em 1910, denominada de Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN). Em 1918, como órgão público se transformou em SPI – Serviço de Proteção ao Índio e em Fundação Nacional do Índio – FUNAI, em 1967.

Alguns pontos nos chamam a atenção pelas particularidades que anunciam. O decreto 8.072 se abre em duas questões complexas: o *abrasileiramento* dos índios e a ordenação do trabalho produtivo. Fazendo uma alusão aos Estados Unidos quanto à conquista do Oeste e indicando um tom de imitação, a exposição de motivos que acompanha o documento diz que a *proteção* substitui a *catequese*, ato que reafirma a separação entre Estado e Igreja; reconhecendo o mérito da *pacificação* empreendida até então, o texto diz que a incumbência é “zelar por eles, guiá-los prudentemente, sem violência, porque se são inferiores e fracos, mais iniludível é o dever de os defender contra os privilegiados e fortes”, porém na complementaridade dessa proteção é necessário tomar “providências precisas para evitar que os índios atentem igualmente contra a vida e a propriedade dos civilizados”.(Bigio, 2003, p. 283).

No quesito “catequese” vale a pena mencionar a pesquisa em Antropologia Social de Marcelo Iglesias (2008). O capítulo V, especialmente, dar a conhecer Felizardo Avelino de Cerqueira, um cearense que, no começo do século XX migrou para o Acre, se tornou seringueiro, mas começara a vida como “catequizador de índios”. Esse trabalho contava com a legitimidade institucional da Comissão de Obras Federais do Acre e tinha como atribuições a “fiscalização” e o “policiamento” dos povos indígenas, garantindo assim a abertura e o tráfego da estrada de rodagem para o livre acesso aos seringais e mantendo a segurança dos proprietários e seus fregueses. Essa modalidade de *serviço* incluía a tarefa de "evitar e reprimir abusos e violências contra os índios", para a qual os tarefeiros eram chamados de “delegados”.

Proveniente desses afazeres, concomitantemente, outras práticas de violência apareceram nas fronteiras Acre/Brasil-Peru. Uma delas consistia em uma equipe de poucas pessoas localizarem e enfrentarem os índios nas matas e, por todos os meios, inclusive com oferta de atrativos, torná-los trabalhadores cativos nos seringais. A título de amostragem, vejamos um dos métodos de “catequização” de Cerqueira, relatado por Iglesias (idem, p. 221):

Felizardo partiria para uma primeira expedição às cabeceiras do rio Jaminauá em março de 1910, acompanhado de sua companheira Raimunda, um irmão do patrão e um caucheiro. Após subir o rio por dez dias e ‘cortar a mata’ por mais quatro, encontrariam e seguiriam um caçador indígena, que parecia rumar para casa. Pouco depois, escondidos nas proximidades de uma maloca, ‘pegariam’ um casal de Kaxinawá: o homem com uma corda em torno do pescoço (*‘uma corda com uma fita de sola de largura de três centímetros e um cadeado que fechava sem necessitar da chave’*) e a mulher imobilizada e amarrada. Gastariam mais dias no retorno, pois os cativos se recusavam a andar e, às noites, tinham de

ser amarrados e vigiados para evitar tentativas de fuga. Os dois índios permaneceriam por um mês e 18 dias no barracão do patrão Francisco Sena e, conforme é ‘necessário ao neófito’, diz Felizardo, seriam levados em visitas às moradias de vários fregueses e fartamente presenteados, para adquirirem confiança de que não era intenção matá-los ou promover ‘correrias’ contra as demais famílias nas malocas.

Depois de “amansado” e “fartamente presenteado”, o Kaxinawá Maru foi (trans)formado em intérprete para facilitar o acesso a outras “malocas” e, sobretudo, o apresamento e a escravização de *rebanhos incivilizados*. Esse era um serviço de caráter bélico rotineiro nos sertões acreanos-amazônicos, quer praticados por brasileiros, quer por peruanos. Quando tornou-se proprietário de índios, Cerqueira instituiu um método eficiente para não perder de vista nenhum de seus gentios: “eu tinha o hábito de marcar todos os índios com as letras FC e o número de ordem que fosse amansando”; e na sua tese, Iglesias descreve essa prática com mais detalhes:

Em depoimento em meados dos anos 1970, parcialmente transcrito na dissertação de Terri Valle de Aquino, Sueiro [*índio amansado*] destacara que vários Kaxinawá haviam sido assim ‘marcados’: ‘*Felizardo amansava caboclo e depois botava a marca dele para saber que era dele, que foi ele que amansou. O Nicolau Costa, o Regino, Romão Sales, o Valdemar Damião, esses caboclos mais velhos tudo, ainda carrega essa marca no braço. Picava o braço com quatro agulhas e passava a tinta, que é jenipapo misturado com pólvora e tisna preta de sernambi*’ (Idem, 2008, p. 291).

A dimensão dessa tragédia humana-civilizatória empreendida na Amazônia pode ser alcançada em muitos relatos e imagens, inclusive em documentos oficiais. Justificando a necessidade de recursos financeiros para *bancar* os “delegados”, o então inspetor de serviços Bento de Lemos, em seu relatório de atividades referente a 1916, diz que a maioria desses delegados já atuava diretamente nos seringais – terras apossadas ou invadidas pelos civilizados – e era “onde os índios se achavam *de tal modo acovardados pelas perseguições que têm sofrido, que facilmente se deixam reduzir ao captiveiro e, o que é mais grave, supportam, embora constrangidos, que lhes sejam arrancadas as esposas e filhos pelos seringueiros e caucheiros* (Iglesias, idem, p. 184).

Certamente, os gentios de Rondon também não estariam tão longe dessa *gravidade*, se pensarmos com Bigio (2000, p. 20), quando afirma: “Rondon lamenta os problemas iniciais para conseguir que os soldados respeitassem as famílias dos índios incorporados ao trabalho,

lembrando que o ‘contingente dos índios nus se compunha do dobro do contingente militar, reduzido então pelas baixas dos soldados enfermos’”. Embora o emprego de material bélico tenha se constituído como instrumento de conquista dos sertões, podemos demarcar a diferença entre a “catequização” dos seringais e a “pacificação” da Comissão Telegráfica com particularidades, tais como: a primeira realizada por pessoas investidas de mais truculência, tinha uma natureza informal e mercantil, cujas ações foram narradas com mais racionalidades; a segunda, de natureza política, trazia a chancela institucional do Exército, que ia desenhando a fisionomia da nação na alma dos pacificados e seus registros se fechavam em torno do glorioso, apesar dos infortúnios e inglórias.

Nestas condutas estão circunscritas as concepções com as quais se modernizavam os sertões e enquadravam as populações nativas no modelo civilizatório nacional. Essas particularidades nos levam a compreender a defesa dos serviços militarizados do SPI, feita por um de seus inspetores, em 1911:

[...] em meio dos ínvios sertões, no seio da floresta, em zonas só acessíveis aos aventureiros, aos malfeitores, aos regatões desalmados, exigem o apresto militar das expedições, sem falar na guarda dos dinheiros e dos haveres em brindes, utensílios e animais [...] além disso, outra utilidade desse caráter militar está no respeito que ele incute às massas dos bugreiros de profissão, dos organizadores de batidas e massacres contra os índios, como é precisamente o caso de São Paulo, onde os morticínios do aborígene eram frequentes pela carabina, pelo envenenamento dos bebedouros, pelo lançamento de roupas de variolosos nos lugares por ele frequentados... (RMAIC, *apud* Bigio, 2000, p. 37).

Pelas investigações de Iglesias (op. cit. p. 216), Felizardo Cerqueira era um desses “bugreiro de profissão”, reconhecido como um mateiro valente que, na condição de “catequizador de índios” e “pelos trabalhos prestados junto com Ângelo Ferreira para a Prefeitura do Alto Juruá e a Comissão de Obras, Felizardo começaria a ter seus serviços recrutados por seguidos patrões”. Ao falar dos “negócios” realizados no começo do ano de 1910, o catequizador disse: *Eu havia combinado com o Sr. Francisco Sena e Silva, se acaso tivesse a possibilidade de entrar em relações amistosas com os terríveis Cachi-nauás, havíamos de traçar um plano de sociedade, levando os índios ao trabalho de extração de caucho [...] no caso de eu amansar os Caxi-nauás, instruí-los em extração de goma elástica, fazendo uma sociedade nos lucros.* (Cerqueira, *apud* Iglesias, 2008, p. 221).

Dessa forma, entre uma catequese e outra, entre uma pacificação e outra, a Amazônia foi se civilizando e se abasileirando no decorrer do século XX. No ritmo da modernidade, os ensinamentos formais e profissionais deveriam fazer parte da vida de uma população “evoluída”. Aos sertões era imprescindível a educação regular e, especialmente, a que formasse trabalhadores produtivos para a nação a partir de técnicas agrícolas, manejo pecuário e economia doméstica, por isso os esforços de Rondon para assegurar escolas primárias e de *ofício* para seus “pacificados”. Na regulamentação dos “serviços de proteção” (decreto 9.214, de 15 de dezembro de 1911) está inclusa uma civilidade disciplinadora atentando para “despertar-lhes [os índios] os meios de modificar a construção de suas habitações e ensinando-lhes livremente as artes, ofícios e os gêneros de produção agrícola e industrial para os quais revelarem aptidões”. Da mesma forma, os artigos 14 e 15 dizem respectivamente:

- fornecer aos índios instrumentos de música que lhes sejam apropriados, ferramentas, instrumentos de lavoura, máquinas para beneficiar os produtos de suas culturas, os animais domésticos que lhes forem úteis e quaisquer recursos que lhes forem necessários;
- introduzir em territórios indígenas a indústria pecuária, quando as condições locais o permitirem. (Bigio, op. cit. p. 308)

Esses princípios da política indigenista brasileira não só submeteram as populações amazônicas aos ditames da nacionalização, mas as enquadraram num modelo de desenvolvimento pautado pela propriedade e produção material da terra e na comercialização de mercadorias agrícolas, para as quais as terras careciam de demarcação. A atualização dos conhecimentos sobre esses povos era indispensável para o controle e avanço da nação; o Artigo 17 do referido regulamento resguardava essa ação político-científica: “proceder ao levantamento da estatística geral dos índios, com declaração de suas origens, línguas, profissões e estudar sua situação atual, seus hábitos e tendências” (Ibidem, idem).

Com poucas alterações, há mais de um século (1910-2011) a República brasileira instituiu oficialmente a tutela sobre os povos indígenas – os *incorporados* e os ainda desconhecidos – pela qual o Estado reconhece uma relativa capacidade produtiva dos índios, estabelecendo parâmetros de políticas indigenistas. A tutela foi prescrita pelo Artigo 9, do regulamento de dezembro de 1911: “que os inspetores se constituam procuradores dos índios, requerendo ou designando procuradores para representá-los perante às justiças do país e às autoridades locais”. As razões

nacionalistas de incorporação de territórios e populações se consolidaram, no entanto, os fundamentos jurídicos do Estatuto do Índio, criado em 1973, afirma que o objetivo é “integrar os índios à sociedade brasileira, assimilando-os de forma harmoniosa e progressiva”<sup>12</sup>. Cuidar dos índios significava e continua significando ajustá-los aos dispositivos da nação.

Pelas ações e guarnições militares, o Estado foi se fazendo presente nos recantos amazônicos. Os espaços (re)desenhados, os valores culturais (re)dimensionados e as populações (re)arranjadas e (re)distribuídas foram situações imprescindíveis ao processo de pertencimento da Amazônia ao Brasil. Maciel (1998, op. cit.) diz que com os fios e as linhas ligando Mato Grosso ao Amazonas, “a rede telegráfica levou a nação para o oeste” e aqui acrescentamos que o oeste se emendou com a nação quando os sertões foram inventariados. O fato de a tomada dos povos e territórios ter sido um projeto de racionalização da nação, executado por uma força armada – o exército – tornava claro, em nome da pátria, uma guerra de conquista ainda que parecesse disfarçada, em que o próprio coronel Rondon assumia a usurpação oficial textualmente:

Também nós estamos invadindo as suas terras, é inegável! Preferiríamos pisá-las com o assentimento prévio dos seus legítimos donos. Havemos de procurar todos os meios para lhes mostrar quanto almejamos merecer esse assentimento e que não temos outra intenção senão a de os proteger. Sentimo-nos intimamente embaraçados por não podermos, por palavras, fazer-lhes sentir tudo isso. (*Jornal do Comércio*, op. cit. p. 85)

*Merecer esse assentimento* expressa um desejo de recompensa pela “obra cívica e heróica” de modificá-los (os índios), ou seja, passar do estado de silvícolas a povos civilizados. E o que significava e ainda significa essa proteção? E mais: proteger de quem ou contra quem? A intenção de protegê-los como único propósito significava (trans)formá-los em indivíduos capazes e eficientes para guarnecer as fronteiras (geo)políticas e fazê-los críveis do pertencimento à nação, sobretudo, quando tornados funcionários das linhas e/ou trabalhadores dos sertões. As vestimentas, a capacitação profissional, a transposição de moradias, o gerenciamento dos telégrafos e, especialmente, a aprendizagem da língua portuguesa e outros hábitos representavam a nação corporificada e subscrita na submissão dos povos conquistados à Comissão e aos estudos por ela produzidos.

---

<sup>12</sup> Disponível em [www.funai.gov.br/quem/legislacao/estatuto\\_indio.html](http://www.funai.gov.br/quem/legislacao/estatuto_indio.html). Acesso: 14 de agosto de 2011.

Para a Comissão, os conhecimentos gerados se destinavam, particularmente, a fomentar políticas oficiais de desenvolvimento e modernização dos espaços amazônicos para figurar nos espaços nacionais, bem como subsidiar outros conhecimentos:

[...] uma série enorme de explorações tendentes a desvendar os segredos dos pantanais, executando estudos geográficos, fazendo a determinação precisa das coordenadas de pontos que poderiam servir de base à futuras operações geodésicas, de tal sorte, que depois disso, a vastíssima região sul-matogrossense se tornou uma das mais bem conhecidas de todo o território nacional, não só do ponto de vista cartográfico, mas também dos relativos a sua população, riquezas naturais do solo, sua capacidade de produção, recursos atuais, vias de comunicação e outros elementos necessários para facilitar qualquer ação posterior do Governo naquelas paragens. (Missão Rondon, *apud* BIGIO, p. 8)

No projeto que definia o traçado das linhas entre Mato Grosso e Amazonas, partindo de Cuiabá, seguindo as águas dos rios Paraguai e Guaporé para encontrar a cachoeira do Santo Antonio do Madeira, os trabalhos foram divididos em três frentes: a primeira construiria um ramal partindo de São Luís de Cáceres até a cidade de Mato Grosso, na divisa com a Bolívia; a segunda construiria uma linha-tronco, partindo de Cuiabá a Santo Antônio do Madeira; e a última faria o rastreamento desse traçado com o intuito de instalar a linha-tronco. Para as duas primeiras foram designados dois outros chefes militares, e Rondon se encarregou pessoalmente da terceira frente.

Os relatórios da Comissão Rondon dão a conhecer os resultados dos trabalhos e, principalmente, o homem-chefe que construiu sua experiência de naturalista-militar nos sertões amazônicos, rastreando o que julgava ser importante para si e para a nação. Assim, a oportunidade de construir as linhas telegráficas lhe possibilitou executar, na prática, os conhecimentos científicos adquiridos no Rio de Janeiro, e os sertões amazônicos se colocaram, então, como seu laboratório experimental. Seguindo os estudos de Bigio (2000), ao instalar, em 1907, suportes para pesquisas nos campos da astronomia e meteorologia e serviços sanitários para combater a varíola, impaludismo, beribéri e outras doenças tropicais, e, no ano seguinte, criar a seção de história natural numa relação direta com estudos cartográficos, Cândido Rondon revelava sua predileção pelo naturalismo.

Esta filiação explica também o fato de a Comissão Rondon ter enviado ao Museu Nacional no Rio de Janeiro, 23.107 exemplares amazônicos de materiais botânico, zoológico,

mineralógico, geológico e antropológico, entre 1907 e 1915, coletados durante as expedições. Indo além de outras expedições que lhe antecederam (estas apontadas até então de “apoucado valor científico”), Rondon *cientificizou* a Amazônia e produziu provas como expressão de verdade acabada ao geo-grafar os sertões. Nesse *geo-grafismo* denso, destacamos a *Carta do Estado de Mato Grosso e Regiões Circunvizinhas*<sup>13</sup>, publicada em 1952, que ganhou dimensão nacional e internacional, além de colocar a província de Mato Grosso, sua terra natal, nas agendas políticas e científicas. Certamente, as razões que determinaram medir longitudes, latitudes, altitude, elementos topográficos, sistema de coordenadas, paralelos e meridianos, que compunham os vários apontamentos afetaram a vida dos povos indígenas para sempre.

Como homem de seu tempo, Rondon sempre se mostrou sintonizado com os debates epistemológicos do século XIX (transportados para o XX), em torno da evolução da humanidade e do avanço dos conhecimentos científicos (cartesianos) para explicar os acontecimentos humanos de qualquer natureza e fez do positivismo de Augusto Comte sua profissão de fé. Como tal, acreditava na teoria do Três Estados<sup>14</sup> como estágios da civilização para se alcançar a ordem e o progresso; o “cuidado” com os gentios amazônicos era uma experimentação dessa crença, empregando recursos da técnica e da ciência positiva.

Esse “bandeirante moderno” pertenceu ao Apostolado da Igreja Positivista Brasileira (fundada de 1881) com o firme propósito de promover o culto à “Religião da Humanidade”, defendendo “o amor como princípio, a ordem como base e o progresso como fim”. Tomado por essa natureza doutrinária, dizia-se avesso ao exercício do poder político do estado, sem, contudo, abdicar do *mandonismo* das funções públicas que assumiu durante toda sua vida. Bigio (2003, p. 84) apresenta parte de um discurso em que Rondon renuncia a um provável cargo eletivo, em 1917, e do qual extraímos o fragmento a seguir:

---

<sup>13</sup> Na sua pesquisa de mestrado pela UFMT, Junior (2010), faz uma apresentação deste documento: “Objeto de grande dimensão física, a *Carta* é um conjunto de nove folhas, medindo cada uma 88 cm x 78 cm, de modo que, colocadas lado a lado e ajustadas corretamente, atingem mais de quatro metros quadrados de informação cartográfica, ajustada a uma escala de 1:1.000.000, em projeção Policônica Americana. Composta à cores na Companhia Litográfica Ipiranga no ano de 1952, sob patrocínio dos ministério da Guerra e da Agricultura, além do governo de Mato Grosso, teve uma tiragem de 3.000 exemplares em sua primeira e, talvez, única edição”.

<sup>14</sup> O pensamento positivista defendia a ocorrência de três estágios de desenvolvimento: a) o “estado teológico” com fases fictícias (fetichismo, politeísmo e monoteísmo), pelas quais o espírito humano explica os fenômenos por meio de agentes sobrenaturais; b) o “estado metafísico” como algo abstrato em que os fenômenos são explicados por forças ou entidades ocultas e abstratas; c) “estado positivo” científico, no qual a explicação dos fenômenos era subordinada às leis experimentalmente demonstradas.

Positivista desde os bancos da legendária Escola Militar, tornei-me membro da Igreja Positivista do Brasil, contraindo então compromissos de ordem moral que me inibem de corresponder ao apelo dos meus coestaduanos, convencidos como estamos nós positivistas de que a evolução humana atingiu apenas o primeiro período da transição orgânica, não cabendo, portanto, ainda a intervenção positivista nos destinos da política. [...] A sociedade atual não comporta ainda a construção do edifício da política positiva, tal como a concebeu seu excelso Fundador. Portanto, cumpre-nos apenas intervir mediante conselhos adequados e oportunos.

Assim, auto-proclamado conselheiro da nação e na condição de fiel seguidor (mais que isso, um devoto) de Comte, Rondon era um convicto da verdade técnica-científica do mundo, pela qual a humanidade percorreria os estágios evolutivos para alcançar um aprimoramento moral, intelectual e objetivo, fosse individual ou coletivamente. O reconhecimento dos méritos do “generoso programa” comandado pelo coronel Rondon mereceu o seguinte comentário veiculado no *Jornal do Comércio*: “numa palavra: a exploração científica do território e a sua incorporação ao mundo civilizado formaram os elementos necessários dum só empreendimento” (*Jornal do Comércio*, 1915, p. 28-29).

Para além da nacionalização da Amazônia, entre crenças e *feitos*, podemos pensar o cerne da expansão civilizatória, caminhando do litoral para os sertões e/ou do centro para as periferias do país, como o espaço em que se travavam as disputas pelos corpos dos indígenas enquanto um *bem patrimonial útil* e, por serem brutos, precisavam ser domados, amansados, civilizados. Pelos “cuidados” dos religiosos nos aldeamentos, tecendo a conversão e o controle das almas, se disciplinaram os corpos; pelos apresamentos feitos por bandeirantes e pela escravização dos colonizadores, se habituaram os corpos; pela “pacificação” e civilização, o Estado-nação se apoderou dos gentios, por inteiro.

Nesse modelo de desenvolvimentismo nacionalista-científico-militarista, a Amazônia foi sendo demarcada, enquadrada, vigiada, monitorada e inventariada como o “antemural” das fronteiras oeste brasileiras, durante a Primeira República. A Comissão Rondon foi uma experiência anuída pelo Estado brasileiro que abrangia militarismo, iniciativas diplomáticas e jogos político-governamentais; os usos das ciências, além de inventarem uma prática intelectual, produziram particularidades epistemológicas a cerca de povo, território, nação, civilidade, modernidade, comunicação. Tecnicamente, a comunicação telegráfica encurtava distâncias e vitalizava lugares; o intercâmbio entre política e ciências estabeleceu uma reciprocidade entre a

Amazônia e o Brasil subscrita nas linhas telegráficas, ou conforme diz Duarte, (2010, p.10): “é pelo fio do telégrafo que as idéias também vão tomando forma, em um duplo movimento de tentar levar a modernidade às regiões mais afastadas da capital da República e de trazer as características dessas regiões para o conhecimento da *intelligentsia* brasileira”.

Essas ações que articularam dois mundos – o civilizado e o (in)civilizado – iam ganhando legitimidade em discursos como o político, o científico e o jornalístico. Em um artigo veiculado pelo jornal *O Globo* (Rio de Janeiro, 1940), o jornalista Bandeira Duarte reconhece Cândido Rondon como o *civilizador dos sertões*, o “notável” capaz de ligar os *dois brasis* pelos signos da civilização – o telégrafo:

Os confins de Mato Grosso e do Acre eram brasileiros apenas no mapa, constituíam um Brasil apenas geográfico, onde nada mostrava a presença da nossa soberania e da nossa civilização nos ermos e nas matas cheias de índios e de feras. Rondon estendeu pelos pantanais e pelas várzeas o sistema nervoso de fios e telégrafo, primeiro sinal de civilização. Retificou a geografia, consertando [...] os erros dos cartógrafos de gabinete, emendando cursos e nascentes de rios, altura e posição das serras e, principalmente, trouxe para a civilização milhares de brasileiros que viviam como bichos, dentro do mato, pondo-os em contato com a civilização e com os seus benefícios. E o seu maior título de glória é a bondade com que sempre tratou os pobres selvagens, não consentindo [...] que se empregasse a menor violência contra os habitantes das brenhas.<sup>15</sup>

Assinalando um contorno de unidade nacional, o jornalista apresenta aos leitores um conjunto de realizações que expressa estágios de desenvolvimento social, científico e tecnológico de um Brasil moderno, urbano e litorâneo que comportava uma população refinada, alcançando o outro Brasil sertanejo, brejeiro, rude, no qual habitava uma população desconhecida, primitiva, incivilizada. A nomenclatura “pobre selvagem” atribui uma inferiorização aos povos da floresta porque viviam como “bichos do mato”, desprovidos de civilidade, como se fosse uma tragédia humana, eram dignos de compaixão; uma compaixão ornada pelos benefícios da civilização. Para uma modernização plena, o Brasil deveria chegar aos confins de Mato Grosso e Acre, destituí-los da caipirice e da rusticidade tão próprias desses lugares como consta no relatório de atividades do

---

<sup>15</sup> Trecho do artigo jornalístico assinado por Bandeira Duarte, copiado do jornal *O Globo* e publicado pelo jornal *O Estado de Mato Grosso*, em 20 de março de 1940, pág. 01. Arquivo Público do Estado de Mato Grosso, Caixa 02 – P.03.

tenente Luiz Moreira de Paula,<sup>16</sup> referindo-se às pessoas que conheceu e encontrou por onde passou:

Fisicamente, os tipos não excedem à estatura média e embora resistentes, não são vigorosos. A desconfiança natural que geralmente nutrem contra os estranhos, a ponto de se esconderem à aproximação destes, transforma-se em ótima camaradagem e hospitalidade depois de certificarem-se de suas boas intenções. Há bons trabalhadores, mercedores de confiança e ali encontrei camaradas que colaboram com prazer no trabalho e tornaram-se meus amigos.

Essa descrição lembra o “homem cordial” de Sérgio Buarque de Holanda (1936)<sup>17</sup>, como produto de uma formação patrimonialista e personalista da brasilidade, pautado por relações sociais simples e diretas, destituídas de polidez. Oportunamente, as invenções de Rondon continuaram a aparecer. Destacando seus propósitos, a Marcha para o Oeste não deixou de ser outro tempo de interiorização do Brasil. Na década de 1950, juntamente com os irmãos Villas Bôas, Rondon se esforçou para criar o Parque Indígena do Xingu e o Museu Nacional do Índio. Na carreira militar ele recebeu a homenagem de patrono das comunicações, foi presenteado com a patente de marechal e na memória oficial continua reverenciado como o desbravador dos sertões e *pacificador* dos índios.

A designação de “pacificador” (re)produz o imaginário de que as populações amazônicas viviam um estado de barbárie e, por isso mesmo, era necessário passarem pela *domesticação* para depois se incorporarem ao mundo moderno dos humanos/civilizados. O título de “desbravador” lhe confere a condição de homem destemido – o bandeirante moderno – que docilizou os *longínquos* lugares do interior do Brasil, enquanto modernizava a nação.

### **1.3. Amazônia e Brasil na perspectiva da modernização**

O movimento de interiorização do Brasil, efetivamente constituído desde o bandeirantismo paulista – século XVIII – sempre teve um fim específico: a exploração mercantil. Fosse alargando fronteiras ou em busca da extração de metais, especiarias como o urucum, ou mesmo da captura do nativo como mercadoria preciosa, podemos caracterizar as viagens pelos sertões

---

<sup>16</sup> Relatório dos trabalhos realizados para a *Carta Geográfica de Mato Grosso*, entre 1941 e 1942, p. 69. Departamento de Imprensa Nacional: Rio de Janeiro, 1952. Cópia encontrada no Arquivo Público do Estado de Mato Grosso, Cuiabá/MT, estante 11.

<sup>17</sup> Cf. obra *Raízes do Brasil* ver, especialmente, o capítulo V.

através de três tipos de empreendimentos: a) as Entradas, com financiamentos públicos, destinadas à expansão territorial da Colônia e geralmente em nome da Coroa Portuguesa; b) as Bandeiras, como iniciativa privada, de caráter mercantil; c) as Monções que realizavam o percurso fluvial São Paulo – Mato Grosso, com a finalidade de fazer a comunicação e o abastecimento das áreas de mineração. De alguma forma, as expedições científicas também compunham o conjunto dos “negócios”.

No decorrer do século XIX, o desafio político do Império (primeiro e segundo) era o de articular situações que pudessem *fabricar* uma identidade para o Brasil, mas, no entanto, as investidas eram aprisionadas ao modo europeu (ibérico) de ser e de fazer a nação fundamentada nos preceitos patrimoniais, pelos quais a propriedade da terra firmava-se como um bem eterno e na tradição do patriarcado, na qual se consolidava a figura da autoridade do rei. Em certa medida, no final desse século, por mais que os “inventores” da República tenham idealizado uma pretensa “obra política” opondo-se à monarquia, o Brasil continuou substancialmente (in)alterado, ou seja, o presidencialismo herdou a força centralizadora do monarca, a colonização de natureza pública e/ou privada continuou explorando grandes extensões de terras e a cultura conservou-se *à l’Europe*.

No entanto, havia algo de novo: a preocupação mais sistemática com o território. A Primeira República (1889-1930) dispensou uma atenção especial ao assunto e se valeu de conhecimentos apropriados e disponíveis para as questões territoriais: a geografia e a engenharia. Essa afirmação não nega o empenho de Pedro II quanto aos recursos das ciências e das letras para a feitura da nação, mesmo porque já havia instituições científico-culturais consolidadas que, atualizadas e enriquecidas pelos intercâmbios com universidades europeias, pensavam e formulavam as *indumentárias* da nação. No começo do século XX, o saber geográfico fazia parte de um tempo nacional que se encarregava de pedagogizar uma brasilidade em construção a ponto de os jornais veicularem a venda de atlas portáteis contendo “dados geográficos e estatísticos [...] e mapas do Brasil”, como anunciava diariamente o *Jornal do Comércio*, no Rio de Janeiro.

Dessa forma, os discursos que tangiam os ventos republicanos eram carregados de ciências e técnicas provenientes dos centros de ensino superior, notadamente, a Escola Politécnica Federal do Rio de Janeiro (1874) que representava a “tradição militar da engenharia luso-brasileira”, conforme Martins Júnior *apud* Duarte (2001, p. 22). Esses discursos também se traduzem como

buscas de caminhos para inserir o Brasil na lista de países identificados como modernos e desenvolvidos. Era nessa disputa entre o *ter sido* (do Império) e o *poder ser* (da República) que ia se construindo uma identidade nacional.

As práticas discursivas, tendendo a construir os espaços dos pertencimentos que foram se instituindo como as “novas verdades oficiais”, pelas quais se justificavam os feitos e a urgência dessa modernização, não se distanciavam muito do Império, visto que ao mesmo tempo ia se fundando uma memória e uma história tornadas oficiais, constituídas por tradições refeitas, mitos fundadores e heróis. Podemos pensar o conjunto dessas práticas como a *invenção de uma tradição* que Hobsbawm (2002, p. 09) a concebe como “práticas normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; de natureza ritual ou simbólica, que visam inculcar certos valores e normas de comportamentos através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado”.

Os esforços empreendidos pelos “letrados” no sentido de modernizar a nação recém-criada, por certo, os levariam àquela “pertença” de si e, conseqüentemente, ao reconhecimento de ambos. Assim, com os apetrechos da engenharia e da geografia, o Brasil ia se modernizando, na primeira metade do século XX. Discursos que expressavam investimentos em estradas de ferro, energia elétrica, redes sanitárias, sistema de comunicação, industrialização, ensino formal e outros mais eram signos do progresso que deveriam se propagar pelos territórios brasileiros. País moderno era também ser habitado de forma racional e por isso era urgente preencher os chamados “espaços vazios” dos sertões, especialmente, os da Amazônia, quando a extração da borracha – o látex – alcançou mercados internacionais e os braços para os seringais se tornaram insuficientes.

Nesse ponto, a Amazônia não interessava ao Brasil somente pela sua grandeza geo-física, compondo os ornamentos de fronteiras, mas o seu chão poderia e deveria responder mais *coerentemente* aos apelos da nação, ou melhor, do “povo desenvolvido” da nação que habitava o outro lado do país – o litoral. Uma matéria jornalística assinada por José Veríssimo<sup>18</sup>, intitulada

---

<sup>18</sup> José Veríssimo (1857-1916) era paraense, fez o curso primário em Manaus e exerceu as profissões de jornalista, professor, historiador e crítico literário. No Rio de Janeiro passou pela Escola Politécnica (1870) e fez parte do mundo acadêmico, no final do século XIX. Foi fundador e dirigente da *Revista Brasileira*, pertenceu à Academia Brasileira de Letras e escreveu várias obras de cunho nacionalista. Fonte: [www.bibvirt.futuro.usp.br](http://www.bibvirt.futuro.usp.br) Acesso em 29 de agosto de 2011.

“Interesses da Amazônia” e publicada no *Jornal do Comércio* – Rio de Janeiro, no começo de 1915, diz o seguinte:

É o dever urgente dos Poderes Públicos estadoaes e municipaes da Amazônia, é o dever das associações de natureza econômica da região, é o dever de todos os seus cidadãos ou moradores, fomentar, promover, animar por todos os meios o seu alcance, a indústria agrícola e outras indústrias ainda extractivas, além da borracha da região. Esta não pode continuar hypnotizada pela seringueira, nem viver a agitar-se na exclusiva preocupação della. Cumpre cultivar também a borracha como, aliás, já se está fazendo em escala animadora, e não contentar-se com a que vem espontaneamente. A monocultura está sujeita às oscilações de mercado [...] a multiplicação da atividade agrícola e econômica impõe-se à Amazônia não só como um remédio contra as frequentes crises da borracha e um allívio nellas, mas como o mais eficaz dos expedientes para acabar com um dos principaes percalços da sua principal indústria, a da borracha: o excessivo, o exorbitante, o fantástico preço da vida nos seringais que, mais que nenhuma outra cousa, eleva o preço da borracha à cifras extravagantes sem, aliás, permitir lucro sequer razoável aos que lhe trabalham na extração.” (*Jornal do Comércio* – Rio de Janeiro, 08 de janeiro de 1915, p. 2).

Numa linguagem direta, o texto tem um foco: os gestores – públicos e privados – da Amazônia; ele também porta um recado: tornar os seringais mais produtivos para compor a dinâmica da economia nacional. Se quisermos ainda, o artigo imprime uma ordem instrucional: fazer conhecer o mecanismo e funcionamento da economia liberal e colocá-los em prática. O autor da matéria gozava de reconhecimento público, pois era um dos “letrados notáveis” da capital; e de uma autêntica legitimidade de “poder dizer” pela sua procedência e existência amazônicas. As “verdades” de Veríssimo tinham ressonância no seu percurso intelectual-científico: participou de eventos internacionais como o Congresso Literário (Lisboa - 1880), e do X Congresso de Antropologia e Arqueologia Pré-Histórica (Paris – 1889), quando fez uma comunicação sobre “O homem de Marajó e a antiga história da civilização amazônica”. Além disso, foi fundador e dirigente da *Revista Amazônica* (1883-84) e escreveu os ensaios *Cenas da vida amazônica* (1886) e *A Amazônia* (1892).

Como “autoridade letrada”, as recomendações econômicas do artigo são de natureza cívico-nacionalistas, e chamaram a atenção dos devidos leitores para um conhecimento mais refinado sobre economia (ciência), sobretudo, quando mostrou que a falta de “lucro sequer razoável” significava a continuidade do *atraso* nos sertões. O ritmo do desenvolvimento ideal requer agilidade humana na produção – “escala animadora” – se contrapondo à *espontaneidade* da

cultura nativa, pois esse mecanismo era um dos expedientes eficazes para eliminar os transtornos da economia da borracha. O alerta da ciência econômica era o de que “o excessivo, o exorbitante, o fantástico preço da vida nos seringais” inviabilizaria qualquer projeto de modernização da Amazônia, o que implicava uma alteração repentina no comportamento da vida humana, especialmente na forma de trabalhar.

Nesse caminho, o discurso jornalístico prescrevia um receituário modernizador que passava pela inovação e aceleração na forma dos procedimentos da vida que deveriam se contrapor à *condição hipnótica* que os seringais produziam nos sertões. Hipoteticamente, um corpo hipnotizado é um corpo destituído de raciocínio lógico sobre o mundo. Mesmo Veríssimo sendo um literato, certamente, o emprego da palavra “hipnotizada” não expressava o sentido romântico de encantar-fascinar, mas o de letargia – uma patologia – da qual a Amazônia devia se curar.

O mote do recado parece girar em torno do emprego da técnica na produção e no vínculo com a industrialização, mesmo porque o triunfo desta significaria a ascensão de povos, lugares e nações. Daí a urgência em conclamar cidadãos e moradores (categorias diferentes?), impingindo-lhes deveres que poderiam alcançar, por todos os meios, o estágio evolutivo da industrialização, ainda que a implantação das indústrias fosse de natureza agrícola e/ou extrativista, incluindo o látex. A menção da diversidade agrícola se contrapondo à monocultura assinalava o que deveria haver de mais moderno em uma, enquanto que a outra se equiparava a um primitivismo histórico.

A ideia de um tempo moderno estampada pelo jornalista, que pode ser detectada em expressões como “indústrias ainda extractivas” (acelerado/retardado), “escala animadora” (velocidade/eficiência), “multiplicação da atividade agrícola” (tempos simultâneos), serviam para advertir cidadãos e moradores na medida em que acalentava as iniciativas de modernização para a Amazônia. O tom didático da escrita, próprio de quem era professor (aquele que professa), ressalta a idealização desses tempos circunscritos à mensagem geral do texto, como se quisesse informar que agora a “história se faz pelo tempo (e não mais no tempo), de tal maneira que essa história temporalizada é uma força construtiva”, como afirma Falcon (2000, p. 228).

Falar em modernização *da e/ou para* a Amazônia brasileira no século XX, é pensá-la à luz de uma idealização, na qual se inclui uma entranhada relação de tempos e movimentos. Isso não quer dizer uma transição entre o “velho” e o “novo”, mas é preciso compreendê-la a partir de múltiplas transformações transpassadas pelo ser e o devir, pelo ter e a possibilidade do acumular,

pelas transmutações dos lugares, dos indivíduos e das vivências. Simultaneamente, as experiências aconteceram (e ainda acontecem) em movimentos ambíguos circunstanciados pelos riscos e pelos sucessos, pelas quase certezas e pelos fracassos, pelos medos do desconhecido e pela *valentia* do enfrentamento, pelos conflitos e pelas promessas de paz, pelos discursos de pertencimento de todos e pela segregação de muitos, por um *todo* que se queria harmônico e por esse mesmo *todo* que se fragmenta.

Um artifício das políticas de desenvolvimento e progresso para o país, no final do século XIX e começo do século XX, foi incentivar a imigração de europeus (primeiramente alemães e italianos) para trabalhar nas fazendas de café, sobretudo, após 1888, substituindo os escravos, se fixando no sul e sudeste; e depois, os japoneses (1908), que se alojaram mais no oeste paulista. Embora boa parte desses imigrantes tenha se integrado às atividades da lavoura, muitas famílias se dedicaram aos negócios como, por exemplo, comércio de café, artesanatos, atividade madeireira, têxteis vinicultura, etc. Outros grupos como os turcos e alguns árabes foram para Amazônia e lá se firmaram na produção e comércio da borracha.

Para os seringais amazônicos também se deslocaram muitos nordestinos que, fugindo das secas prolongadas e da pobreza de seus lugares, pensavam encontrar formas mais amenas de sobrevivência. Esses deslocamentos populacionais se intensificaram e até se oficializaram quando, na década de 1930, o Estado criou o Departamento Nacional de Imigração (DNI) e, já em 1940, este órgão “tinha encaminhado oito mil trabalhadores nordestinos para os seringais do Alto Amazonas e do território do Acre”, como afirma Péricles M. Carvalho, um de seus diretores (*apud* Secreto 2007, p. 119). A fala do dirigente aponta o controle oficial dos *comboios humanos* rumo ao oeste e, por certo, esse fluxo alterava abruptamente a vida dos “homens ordinários”<sup>19</sup> nos lugarejos onde aqueles se fixavam.

Como já foi dito, os contatos com as populações indígenas e caboclas e a utilização destas e de seus serviços no redimensionamento dos territórios dos sertões, durante a Primeira República, serviram para atenuar as distâncias entre o Brasil e a Amazônia. Da mesma forma, os marcos fincados nos territórios antes desconhecidos e agora geo-grafados eram uma resposta aos esforços governamentais, visando ao progresso da nação como um todo, se renunciando

---

<sup>19</sup> Expressão emprestada de Michel de Certeau (1994), para designar pessoas comuns.

homogênea e simétrica para que as políticas desenvolvimentistas vindouras fossem idealizadas como promessas de um futuro próximo e próspero para *todos*. Podemos tomar esse quadro como uma modernidade inaugural brasileira pautada por uma “experiência vital”, como diz Berman (1986, p. 15): “uma experiência de tempo e espaço, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida – que é compartilhada por homens e mulheres em todo mundo, hoje.”

Não há dúvidas de que a construção da ferrovia Madeira-Mamoré e as comunicações telegráficas tenham fincado a ideia de progresso e modernidade nos recantos amazônicos. Mesmo assim, os povos dos sertões continuaram pouco-brasileiros e pouco-autônomos. Os serviços de telégrafo re-configuraram territórios indígenas e adulteraram hábitos culturais dos povos da floresta, como por exemplo, a condição de alguns se tornarem funcionários públicos e, portanto, enquadrados na civilização do trabalho disciplinado, regado e fiscalizado.

Na cidade de Pontes e Lacerda, situada no oeste de Mato Grosso, onde Rondon instalou uma Estação Telegráfica, dona Maria Pedrosa, uma senhora de 84 anos, viúva de um ex-guardador de fios, e que ainda lembra o jeito de trabalhar e conviver com os índios, nos idos de 1940, disse:

Quando eu estava sozinha que não tinha correeiro, não tinha ninguém pra ficar na Estação, eu saía junto com ele [o marido guarda-fio] porque era perigoso ficar em casa; era a cidade dos índios; [...] eu tinha que apanhar água no poço e era um perigo, não tinha mais que uns cinquenta metros da Estação; os índios achavam e matavam mesmo; então, eu não ficava sozinha, tinha que ir com meu marido aonde ele fosse; ele ficava trabalhando e eu ficava sentada no pé do poste com uma 44 na mão escutando o quê vinha e se vinha alguma zoada porque os índios sondavam o guarda-fio; se achasse matava; então quando ele saía e eu via que os índios estavam andando eu não deixava ele ir sozinho; além dele ser guarda eu era a guarda dele com a 44 na mão. (Entrevista realizada por Taíse Nunes Silva, em 2004).

Ainda que tratemos o relato de memória interceptado por tempos multifacetados, em que o depoente encena uma peça que atualiza o passado no presente, o dizer da entrevistada apresenta as tensões do convívio como um campo minado, mas encarado como normalidade. O imaginário de possíveis *ataques* presente na fala de D. Maria, bem como cercar-se de cautela na função de guardar a si e ao marido, traz incorporada a ideia de os nativos serem desprovidos de civilidade, o que lhe fazia míope em relação a sua própria condição de estranha e desconhecida embrenhada em territórios *alheios*, em nome do desenvolvimento e do progresso da nação, que corria pelos

fios do telégrafo. Ao porte indispensável da “44” se incorpora uma *proteção legítima* (própria da civilização) frente ao confronto com os índios *brabos, selvagens*, portanto, (in)civilizados, que revidavam à arma de fogo arremessando flechas.

Mesmo com o afincamento de cientistas e intelectuais tentando nacionalizar *todo* o Brasil, a massificação dos discursos e das práticas que melhor representou e possibilitou respostas a essa questão aconteceu no governo de Getúlio Vargas, após 1930, construindo um sentimento de civismo e patriotismo, destacando um Brasil gigante e glorioso, que deveria despertar um futuro promissor anunciando as *boas novas*. A veiculação dos discursos se dava pelo alcance que tinham o Ministério da Educação e Saúde e o Departamento de Imprensa e Propaganda – o DIP – salientando, porém, que uma das incumbências deste último era a produção e difusão dos discursos oficiais e a eficiência dos dois produzia o controle do Estado varguista.

Do ponto de vista econômico, o desarranjo do mundo capitalista ocorrido em 1929, historicamente conhecido como Grande Depressão, ocasionou um repentino *encolhimento* dos países filiados àquele modelo, no tocante às relações do comércio internacional, durante a década de 1930, que se arrastou pela década seguinte. A América do Sul recolheu-se à insignificância de uma economia primária frente à imponência modernizadora que a industrialização de países desenvolvidos representava. No Brasil, – o país do café e da aristocracia agrária –, os cafeicultores passaram a vislumbrar prosperidade material nos investimentos em manufaturas, o que ajudou a acelerar o desenvolvimento industrial urbano que se concentrou no sudeste, sobretudo, em São Paulo.

A mudança dos rumos da nação se acentuou com a fragilidade da política do “café-com-leite” culminando com a chamada “Revolução de 30”, que levou Getúlio Vargas ao comando do país. Este fato combinando com a desaceleração da economia agroexportadora debilitaram a oligarquia cafeeira, que, por sua vez, se deslocando para atividades manufatureiras, provocou um esvaziamento do campo e em razão disso, contingentes populacionais oriundos dos cafezais passaram a habitar as cidades, o que favoreceu o aparecimento de uma base industrial mais formal e acelerou o rearranjo das cidades a partir de políticas de urbanização mais planejadas. O rápido crescimento de centros urbanos como São Paulo e Rio de Janeiro também atraiu muitos contingentes populacionais do nordeste que, levados pela (des)qualificação profissional, buscavam alternativas de trabalho nos canteiros de obra da construção civil.

As notícias geradas a partir de “rápidas” colocações nos mercados de trabalho urbanos, bem como os deslumbres pelas *sofisticações* da cidade grande conferidas aos edifícios verticais, meios de transportes (incluindo aeroportos e aviões), redes de comunicação (acesso ao aparelho de rádio e imprensa escrita) e a experiência da maquinaria representando os avanços tecnológicos da modernidade, construíam uma imagem do sudeste como lugar fascinante capaz de oferecer melhores condições de vida material às pessoas que lá chegassem. Esse imaginário tangeu muitas famílias, sobretudo do nordeste, em busca do sonhado *quinhão paulista*.

Aqui cabe uma observação. Enquanto o incentivo à imigração do final do século XIX abarcava imigrantes europeus e asiáticos, o varguismo se revestia de um caráter nacionalista e, portanto, restritivo quanto ao ingresso de estrangeiros no Brasil. O estímulo à imigração interna no sentido litoral-sertão, desencadeada pelo governo Vargas, funcionava muito mais como uma tentativa de redistribuir as populações oriundas do campo que chegavam às cidades empurradas pela pobreza, fossem oriundas dos sertões nordestinos e/ou das lavouras de café do sudeste. Contudo, no discurso que proferiu durante a 2ª Feira Nacional da Indústria<sup>20</sup>, o presidente Vargas destacou a concessão especial para um tipo de imigrante estrangeiro: “os auxílios [ao desenvolvimento industrial] são de várias formas e compreende desde as facilidades para importação de maquinarias, isenção de direitos aduaneiros, *entrada de técnicos e especialistas*, até o financiamento”. (grifo nosso).

Nesse sentido, não nos esqueçamos dos aparatos político-policiais com o olhar vigilante sobre estrangeiros, pois estes deveriam se submeter às disciplinas de trabalhos considerados produtivos para o desenvolvimento nacional. Oportunamente, quando visitou Corumbá/Mato Grosso, no discurso de agradecimento<sup>21</sup> às homenagens recebidas, Getúlio incluiu em sua retórica trabalhadores estrangeiros, que, talvez por instrução e/ou estratégias de combates, compareceram à cerimônia oficial:

---

<sup>20</sup> Trecho do discurso de Getúlio Vargas, proferido na Federação das Indústrias/SP, em 24/11/1941, quando se realizava a 2ª Feira Nacional da Indústria. Nessa época, o Brasil já estava desenvolvendo indústria de celulose, alumínio (complemento indispensável à indústria aeronáutica), vidro, produtos químicos e aço; havia ainda uma expectativa de instalação de uma siderurgia com vistas ao suprimento nacional de combustíveis e energia elétrica. (Arquivo Nacional/RJ: Fundo Agência Nacional – DIP).

<sup>21</sup> Discurso de GV, sem data, mas provavelmente de 1940, (feito de improviso) quando da sua visita a Corumbá, então estado de Mato Grosso, registrado em notas taquigráficas durante o pronunciamento. Arquivo Nacional, Rio de Janeiro: Fundo Agência Nacional- (Departamento de Imprensa e Propaganda - DIP), série Noticiário, sub-série Imprensa, Lata nº 494.

A formação de colônias de estrangeiros aqui estabelecidos a desfilarem em homenagem ao Chefe de Governo do Brasil, ufanas de sua integração na brasilidade, o que demonstra a boa vontade em colaborar conosco, uma vez que aqui trabalhando ganham a sua vida e se integram na capacidade nacionalizadora do meio [...] Todos eles são assimilados pela força progressista e construtora de Campo Grande. Não podemos rezear a formação de quistos sociais em uma região como esta.

Ao que parece, o reconhecimento se deu muito mais em função do que foi encenado no acontecimento, ou seja, pela demonstração de disciplina e subordinação à autoridade ali constituída e celebrada como tal, então significando a “boa vontade em colaborar”; e por isso a Colônia não representava um “quisto social”, mesmo porque o discurso enuncia (cobra) uma relação de reciprocidade: se por um lado a nação oferecia-lhes trabalho para ganharem a vida, em recompensa, os imigrantes estrangeiros se enquadrariam na “brasilidade” desenhada pelo Estado, além de contribuírem com a prosperidade nacional.

A inversão do fluxo migratório (litoral-sertão) soava como uma *sábia* decisão governamental nas palavras de Péricles M. Carvalho, então diretor do Departamento Nacional de Imigração, em 1941, ao dizer que “quem examinar o panorama que nosso país oferece no momento [...] vê, com pesar, que durante longos anos se processou no país o inverso do objetivo colonizador, na marcha lenta e assustadora da população rural para as cidades litorâneas do leste” (*apud* Secreto, op. cit. p. 119). Isso nos permite dizer que a estratégia preventiva de *guardar*, realocar, re-conduzir os sertanejos ao campo representava um alívio político para o governo, evitando, dessa forma, possíveis focos de tensões sociais urbanas.

Essa percepção foi textualmente registrada por Vargas ao lembrar e reafirmar os benefícios trabalhistas, como concessão do Estado Novo aos trabalhadores urbanos, e que poderia se estender aos camponeses: “porque se não o fizermos, corremos o risco de assistir ao êxodo dos campos e ao superpovoamento das cidades, desequilíbrio de consequências imprevisíveis, capaz de enfraquecer ou anular os efeitos da campanha de valorização integral do homem brasileiro para dotá-lo de vigor econômico, saúde física e energia produtiva”.<sup>22</sup> E continuando, disse ainda: “Não é possível mantermos anomalia tão perigosa como a de existirem camponeses sem gleba

---

<sup>22</sup> Trecho do discurso do então presidente Getúlio Vargas, como parte das comemorações do Dia do Trabalho, proferido no Estádio do Clube de Regatas Vasco da Gama, em 1º de maio de 1941. Arquivo Nacional, Rio de Janeiro: Fundo Agência Nacional- (Departamento de Imprensa e Propaganda - DIP), série Noticiário, sub-série Imprensa, Lata nº 494.

própria num país onde vales férteis, como a Amazônia, permanecem incultos, e despovoados de rebanhos, de pastagens soberbas como as de Goiás e Mato Grosso”. Apesar da retórica celebrativa, os direitos trabalhistas continuaram urbanos.

Getúlio chegou querendo estabelecer uma “nova” nação para ele e para o Brasil. A nova Constituição (1934) instituindo o voto secreto e a obrigatoriedade do ensino primário, entre outros pontos, bem como a criação de Ministérios como o da Educação, Saúde, Indústria e Comércio, juntamente com o do Trabalho, ia imprimindo uma cara nova às políticas nacionais. Mesclado de nacionalismo e personalismo, Vargas inventou o trabalhismo como a força motriz para se fazer o “político do povo” frente ao grande público e o “estadista” para a legião de apoiadores; nas artimanhas de poderes que teceu e encenou não foram poucas as ambiguidades que fizeram parte de suas condutas públicas.

As duas passagens de Getúlio Vargas pela presidência do Brasil (1930-1945 e 1951-1954) foram densamente marcadas por acontecimentos que originaram e/ou se transformaram em símbolos da nação. Vários programas fizeram parte do planejamento dos governos com o intuito de demarcar um Brasil “novo” pautado pela moral, disciplina e trabalho (obra de justiça social) contra um passado (ultra)passado que, no dizer de Vargas (1937) teria ruído pelas “ambições do caudilhismo provinciano”. A olhar pela legislação e justiça específicas, o trabalhismo foi, então, a estampa mais eficiente do domínio político no estado varguista, pelo qual o “pai dos pobres” se fazia um *afeiçoado* e por isso cuidou, estratégica e diferentemente, de quem trabalhava tanto nas cidades quanto no campo.

Nos procedimentos político-administrativos, o governo Vargas dispunha do próprio texto constitucional para abonar iniciativas de interiorizar o Brasil, ou seja, os sertões desabitados deveriam ser ocupados a partir de uma política de povoamento e o aproveitamento racional das terras públicas pelo trabalho de colonos. A atividade agrícola era matéria do Estado que deveria fixar o homem no campo, cuidar da sua educação rural e assegurar ao trabalhador nacional a preferência na colonização, frente ao imigrante *chegado* de outros mundos. Os fluxos migratórios ocasionados pelo empobrecimento do campo, ou pela mudança nos rumos da modernização econômica brasileira (a inversão campo  $\times$  cidade), e mesmo pelas restrições à imigração estrangeira, levaram o então governo a arranjar subterfúgios de trabalho para as famílias migrantes. Oficialmente, o Estado esteve presente criando e organizando os contingentes

populacionais e as formas de ocupação rural, distribuindo lotes de terra a trabalhadores brasileiros reconhecidamente pobres e desempregados, tornando-os produtivos para o mercado interno, além de contabilizados como construtores da nação.

Numa abordagem preliminar, poderíamos pensar que a atenção de ambos os governos varguistas contemplava apenas o trabalhador urbano; no entanto, mesmo reconhecendo que a legislação trabalhista regulamentava as atividades produtivas que se desenvolviam nas cidades, a criação e instalação das colônias agrícolas (1941-1944), a formação profissional agrícola e, em especial, o programa “Marcha para o Oeste”, (realização do Estado Novo) dão a conhecer tanto o lugar em que cada trabalhador deveria se situar quanto o *serviço* que cada um deveria prestar à nação.

O historiador Alcir Lenharo (1986) investigou discursos e práticas que inventaram e embalsamaram a Marcha e assinalou o sentido desta como “a imagem da nação em movimento à procura de si mesma, de sua integração e acabamento.” (Idem, p. 15). Assim, os desdobramentos do *povo em marcha* pelos sertões representariam o empenho em fortalecer a incorporação da Amazônia ao Brasil – a unidade nacional – e, portanto, a etapa do “revestimento” da nação constituída por uma estética político-territorial, engendrada pelos propósitos do governo e do Estado. Como já dissemos na primeira parte desta pesquisa, consideramos a Marcha para o Oeste como o segundo marco signatário da integração nacional.

No dizer de Verônica Secreto (2007, p. 116), “o governo Vargas tinha planos para os habitantes do campo. O principal: que eles ficassem onde estavam”. Essa afirmação pode ser confirmada no pronunciamento de Getúlio durante as comemorações do “Dia do Trabalho de 1941”, quando não esqueceu o lugar político do campo, e reservou uma retórica particular aos sertanejos e/ou àqueles que buscavam o campo como lugar de recomeçar a luta pela vida. Pelo fragmento abaixo, o então chefe de Estado fez um chamamento à nação que legitimou seu plano de interiorização do Brasil, batizado como Marcha para o Oeste, apontando a ocupação produtiva das pessoas e das terras do centro-oeste e norte do país:

É necessário, à riqueza pública, que o nível de prosperidade da população rural aumente para absorver a crescente produção industrial; é imprescindível elevar a capacidade aquisitiva de todos os brasileiros, o que só pode ser feito aumentando-se o rendimento do trabalho agrícola. Com esse intuito é que se empenha o Governo Nacional em fixar no campo os brasileiros animosos, reunindo-os em núcleos de colonização e amparando-os convenientemente, sem

nada lhes pedir além da disciplina de um trabalho metódico e persistente. O lote de terra já lavrado, a casa de moradia da família, sementes, instrumentos agrários, escolas profissionais e assistência médico-sanitária serão postos à sua disposição gratuitamente e, sobre o fruto do seu trabalho, nenhum ônus pesará, abolindo impostos, taxas e tributos até que as colônias florescentes e prósperas, se emancipem da proteção governamental; [...] Ao Estado Novo cabe, sem dúvida, a missão de resgatar a dívida de quatrocentos anos a que aludia o grande escritor, intérprete da alma dos sertões, contraída pelos homens do litoral com os habitantes das terras altas descendentes esquecidos dos desbravadores e pioneiros que dilataram meridianos e ampliaram os horizontes pátrios. E assim, o sertanejo, confiante no futuro, será como a árvore que mergulha suas raízes em terras férteis e dadas. A redenção dos sertões e a revalorização da Amazônia são capítulos essenciais do programa traçado pelo governo para dar ao Brasil a prosperidade e a cultura que merece. É essa a cruzada nova para a qual convoco as energias nacionais.<sup>23</sup>

Este trecho do discurso revela uma organização sistemática, embora distinta, tanto do campo como dos trabalhadores rurais, fazendo destes os homens úteis e corpos disciplinados e, em função do aumento da capacidade produtiva de cada indivíduo, ou coletivamente, para alcançar o estágio industrial dos tempos modernos. Aos “animosos” – condição moral que se contrapõe aos *preguiçosos* – o Estado missionário os protegeria e os subvencionaria *gratuitamente* (sem impostos, taxas ou outros tributos) em troca da “disciplina de um trabalho metódico e persistente”, o que deveria se reverter em prosperidade para a nação. Ao ato de trabalhar e/ou ser trabalhador é incorporada uma função moral-social, pela qual os programas e as políticas de governo reconheciam e distinguiam o “brasileiro patriótico” de outras tantas pessoas, elegendo o trabalho como o bem moral e nacional, indispensável ao *engrandecimento da pátria*.

Mais que convidar ou solicitar, a expressão “convoco as energias nacionais” continha o sentido de *determinar* que os trabalhadores se estabelecessem nos lugares devidos, impingindo-lhes as tarefas cabíveis, pois a eles ajustava-se a responsabilidade do sucesso ou fracasso da pátria, mesmo porque o amparo e a proteção do Estado eram condições estabelecidas e asseguradas, não lhes restando outra alternativa senão se enquadrarem às ordens do Governo. Na relação mútua entre a nação e os “nacionalizados”, na qual se celebravam oficial e solenemente os compromissos, resguardava-se o movimento da Marcha, seguindo os trâmites do Governo em busca da harmonia e prosperidade do Brasil.

---

<sup>23</sup> Trecho do discurso do então presidente Getúlio Vargas, como parte das festividades comemorativas do Dia do Trabalho, proferido no Estádio Municipal Vasco da Gama, em 1º de maio de 1941. Arquivo Nacional, Rio de Janeiro: Fundo Agência Nacional, série Noticiário, sub-série Imprensa, Lata nº. 494.

Pensando a partir de Lenharo (1986), o “acabamento da obra” era o passo seguinte retomado dos ideólogos da República, ou seja, uma engenharia reinventada e posta em prática por meio do conjunto de operações político-sociais que completaria o projeto engendrado pelos cientistas, intelectuais e técnicos que, anteriormente, teriam estudado, pensado e planejado um país *do e para* o futuro. Numa equiparação às Bandeiras do século XVIII e XIX, articulada principalmente por Cassiano Ricardo<sup>24</sup>, a Marcha se subscrevia como um programa de “redenção dos sertões” e se anunciava como forma de “revalorização da Amazônia”. Embora o governo Vargas enunciasse uma ruptura com as políticas de outrora, podemos pensar que a *marcha para os sertões*, em alguns pontos, retomava o desenho dos Centros Agrícolas, incluindo a localização dos trabalhadores nacionais.

Em termos oficiais, os trabalhadores nacionais da Primeira República eram aqueles que “possuindo verdadeiras qualidades de homens de trabalho e de boa moral queiram fixar-se nos ‘Centros Agrícolas’, transformando-se, por força de sua capacidade produtora, em pequenos cultivadores, úteis a si mesmos e ao país”.<sup>25</sup> Entre os atributos principais, era considerado indivíduo de “boa moral” aquele que não constasse de antecedentes criminais, fosse chefe de família, trabalhador do campo e portasse aptidão para o trabalho, predicados que faziam o homem e/ou a família ser *merecedor(a) dos favores* do Estado.

Na República Velha, as terras dos “Centros Agrícolas” eram vinculadas ao Ministério da Agricultura Indústria e Comércio, e a aquisição se dava pela compra dos lotes; para tornar produtivos os homens e os lotes, os governos dos dois tempos republicanos asseguravam despesas de deslocamentos, moradia e ensino formal para os assentados, bem como o fornecimento de ferramentas e sementes; na Marcha para o Oeste, as terras eram dadas do Estado e vinculadas ao Ministério do Trabalho. Em ambos os modelos, o Estado tinha um papel regulador das terras, dos espaços em conquista e das ações das pessoas.

O discurso oficial se mostra consistente quando estabelece uma relação direta entre a produção da indústria nacional e o necessário aparecimento de novos consumidores, regra básica

---

<sup>24</sup> Cf. Secreto (2007), Cassiano Ricardo era um intelectual paulista ligado a Getúlio Vargas e ao projeto do Estado Novo, escreveu o livro *Marcha para o Oeste* (1940), defendia o bandeirismo moderno como meio de construção da “brasilidade”, a partir da ocupação do interior do país – o oeste.

<sup>25</sup> Decreto 8.072, de 20 de junho de 1910, *apud* BIGIO, 2003, p. 286.

do capital industrial. Com um total de oito colônias<sup>26</sup>, o programa da Marcha para o Oeste começou pelo estado de Goiás com a instalação da Colônia Agrícola Nacional de Ceres, em 1941<sup>27</sup>; em seguida, a Colônia Agrícola Nacional de Dourados, em 1943, situada no então estado de Mato Grosso<sup>28</sup> que, por receber um fluxo considerável de imigrantes, se distinguiu de Goiás por outras questões, tais como a propaganda oficial anunciando Dourados/MT como colônia-modelo, o que serviu de atrativo a novos fluxos migratórios, bem como a localização da Colônia como área de fronteira (Brasil-Paraguai) que recebia do governo uma atenção diferenciada.

Apesar disso, os “empreendimentos” do Estado Novo só se deslancharam com a colonização de natureza privada através da implantação de grandes fazendas de gado, frigoríficos e/ou empresas agroexportadoras dispostas de tecnologias para o manejo da produção, na década de 1950, com uma predominância no sul dos estados de Goiás e Mato Grosso. A cidade de Dourados, atualmente Mato Grosso do Sul, se constitui hoje como um polo de desenvolvimento agrícola – a “Grande Dourados”, composto por 13 outros municípios – mas se comportando como produtor de matéria-prima e mercado consumidor, numa condição que se equipara a uma extensão do sudeste<sup>29</sup>; Ceres, o município goiano, conta hoje com aproximadamente 19.000 habitantes que vivem de uma economia doméstica tipo fábrica de farinha, queijo, café, móveis e, ao invés de carro, a cidade fabrica carroça para atividades urbano-rurais.

Além das Colônias Nacionais Agrícolas, o Estado Novo tentou (re)vitalizar a produção da borracha, sobretudo, em função dos acordos comerciais e diplomáticos firmados com os Estados Unidos durante a 2ª Guerra Mundial. A criação do Banco de Crédito da Borracha visando retomar o aumento da produtividade do látex para exportação e a instalação do *Serviço Especial de Mobilização de Trabalhadores para a Amazônia* foram iniciativas governamentais que

---

<sup>26</sup> Cf. Barrozo (2008), além da Colônia Nacional de Ceres (GO) e Dourados (MT), as outras eram: Cango (GO), Bela Vista (AM), Monte Alegre (PA), Barra do Corda (MA), Oeiras (PI) e General Osório (PR).

<sup>27</sup> A Colônia foi criada em 19 de fevereiro de 1941, teve como administrador o engenheiro agrônomo carioca Bernardo Sayão C. de Araújo, que mais tarde se tornou construtor da rodovia Belém-Brasília, além de diretor nomeado da Novacap, empresa que administrava a construção da nova capital, Brasília. Localizada a 183 km da capital, Goiânia, a Colônia de Ceres se tornou município em 04 de setembro de 1953 e hoje tem um grande criatório do bicho da seda. Fonte: <http://www.ceres.go.gov.br/>

<sup>28</sup> A Colônia foi criada pelo Decreto-Lei 5.941 de 28 de outubro de 1943 e sua implantação se efetivou em 1948 quando se deu a demarcação da área; era espaço de guarnição de fronteira, pois está a 125 km do Paraguai; antes da Colônia o lugarejo vivia em função da cultura extrativista da erva mate, atividade que se desenvolveu intensamente logo após a Guerra do Paraguai (1870). Fonte: Júnior, disponível em:

<http://www.unicentro.br/editora/revistas/analecta/v2n1/artigo%200%20processo%20civilizador.pdf>

<sup>29</sup> Cf. *Ibidem*, *idem*.

visavam revigorar o movimento dos seringais amazônicos, que obtiveram melhores rendimentos até a primeira década do século XX. Mesmo que de um lado houvesse o crédito e de outro os braços recrutados, também conhecidos como os Soldados da Borracha, não foi suficiente para evitar uma retração na produtividade do látex, sobretudo, quando se deu o aparecimento da borracha sintética.

O nacionalismo de Vargas se pautava por ações e práticas discursivas capazes de convencer grandes contingentes populacionais, fabricando e disseminando imagens sobre o Brasil. O varguismo forjou uma base política reforçada no trabalhismo e nominou de “trabalhadores nacionais” as pessoas que se enquadrassem no projeto de nação homogênea e harmônica. As aparições públicas, a circulação de discursos e imagens, as festividades e o uso constante do rádio para veiculação de acontecimentos e noticiários de cunho oficiais foram de uma eficiência extraordinária. A Marcha para o Oeste, como projeto oficial que gestava um país de futuro promissor, foi propagado de forma tão contundente que se misturava numa só peça, o governo e a nação.

Cartografar os sertões significava dar forma e conteúdo ao ideário de unidade nacional, fazê-lo existir. Lenharo (1986) diz que “o espaço físico unificado constitui o lastro empírico sobre o qual os outros elementos constitutivos da Nação se apóiam: a unidade étnico-cultural, a unidade econômica, política, o sentimento comum de ser brasileiro”. (op. cit. p. 57). Absorvido pelo discurso varguista “Rumo ao Oeste”, apropriado do discurso *rondonista* “Rumo ao Sertão”, o então tenente do Exército Luiz Moreira de Paula, como outros engenheiros-militares, pensa essa unidade pelo saber e diz que a Marcha mostra uma “simplicidade do que se julgava complicado, provando que com seus próprios meios, desvendando-se a si próprio, o Brasil acharia, como achou, o roteiro certo”;<sup>30</sup> e expressando o seu entendimento sobre *marchar* pelos sertões, diz que representa “aquilo que só nós podemos criar: brasilidade, pelo conhecimento do Brasil”.

No seu segundo mandato, Vargas criou o Plano de Valorização Econômica da Amazônia (1953), com a finalidade de incrementar a produção agrícola e o extrativismo, aproveitar a

---

<sup>30</sup> Relatório dos trabalhos realizados para a *Carta Geográfica de Mato Grosso*, entre 1941 e 1942, p. 97. Departamento de Imprensa Nacional: Rio de Janeiro, 1952. Cópia encontrada no Arquivo Público do Estado de Mato Grosso, Cuiabá/MT, Estante 11.

fertilidade das várzeas, explorar os recursos minerais, desenvolver a industrialização de matérias-primas, ativar a navegação e melhorar os portos e incentivar o conhecimento científico pelas pesquisas. (Barrozo, 2008, p. 18). Ao que observamos, as atitudes governamentais agilizavam mecanismos para que a Amazônia se tornasse uma *utilidade* consistente para a Nação e assim, de fato, fizesse parte do Brasil. Porém, para além da serventia de “currais” onde pudessem acomodar os *rebanhos humanos* levados de outros lugares do país, tomar assento no mosaico nacional significava também não uma autonomia política, mas uma autossuficiência econômica.

Entretanto, o funcionamento das práticas políticas atingia interesses de grande porte, pelos quais o progresso continuou resumido ao extrativismo da borracha sem a incorporação de novas técnicas de produção, o que favorecia mais aos empresários que à nação, deixando os “de dentro” da Amazônia apartados do projeto da modernidade nacional, tendo como referência a industrialização do país. Aliás, quando a ocupação dos sertões é estimulada pelos poderes públicos, a conduta política tem sido a mesma: oferta de terras e benefícios de forma que estes alcancem os “de fora” e os “de longe”, que dispõem de fartos recursos financeiros (e/ou o *caminho das pedras* para consegui-los) e portadores de condutas políticas capazes de se enquadrarem nos propósitos dos projetos e programas nacionais. Certamente, esse não era (e continua não sendo) o perfil do seringueiro, do caboclo e dos índios.

Apesar de a Marcha sempre caminhar para os sertões, nos discursos oficiais pesquisados até agora (os oriundos da presidência da República), não detectamos o(s) lugar(res) reservados às populações indígenas, mesmo que o serviço de proteção continuasse em vigor. Se considerarmos que a instalação dos contingentes de imigrantes alterava a dinâmica dos espaços, por que não havia preocupações expressas com esses grupos étnicos? Como compreender esse silêncio, ato omissivo ou ação de invisibilidade? As Colônias Nacionais Agrícolas, que tinham o propósito de afirmar e firmar o sertanejo no campo, inicialmente, com um modelo de agricultura familiar, textualmente, não incluíam as populações indígenas e/ou caboclas.

O fato de estes povos serem tomados como *habitantes naturais* dos sertões, diminuía a probabilidade de se deslocarem para os centros urbanos, causando perturbações à ordem pública, explica a não necessidade de contemplá-los no programa Marcha para o Oeste. Por outro lado, algumas fontes localizadas no centro-oeste registram uma diferente dimensão da política indigenista, sobretudo, quando os “cuidados” tendiam contemplar populações nativas o tom dos

discursos passava por outras conotações. O então governador de Mato Grosso, Fernando Corrêa da Costa, ao tomar conhecimento da provável criação do Parque Indígena do Xingu, em 1953, declarou o seguinte:

Realmente a criação de um Parque nessa região para a conservação de um dos nossos trechos da mata hileiana com a sua marcante fito-fisionomia é um patriótico empreendimento. Com essa realização, essa área de ocorrência da floresta amazônica com a fauna que lhe é própria e os índios que a ocupam ficariam preservados do desaparecimento.<sup>31</sup>

Essa declaração expressa os parâmetros de concepções que essa autoridade formulava sobre a Amazônia e, em especial, sobre a porção mato-grossense. Ao anuir a decisão político-administrativa de criação do Xingu, o governador receberia a ação como um empreendimento patriótico, comungando com a idéia de incorporação das terras amazônicas ao projeto de unidade nacional, desde que os índios fossem assentados num espaço restrito – o Parque; a segunda parte do relatório atribui uma função política específica ao parque: a de impedir que índios, floresta e fauna fossem extintos, com a força das ocupações. Além disso, o discurso também suscita que a continuidade da Amazônia mato-grossense seria um território reduzido a “um trecho da mata” que coubessem os índios em estado de confinamento.

Assim, converter *tudo* a um Parque expressava o sentido de preservar uma amostra da Amazônia brasileira para se ter a ideia do todo, futuramente. Em outras palavras, florestas e índios eram uma só *coisa*, cuja ociosidade impedia o desenvolvimento e o progresso da região. Em 1951, o então governador se pronunciou contrário à criação do Parque, assim entendendo que

Reservar-se para índios, em Mato Grosso, 200.000 km quadrado, que é o que representa a portentosa bacia do Xingu, ultrapassa as raias do absurdo [...] Essa área, igual a do Estado do Paraná e pouco menor que a do Estado de São Paulo, uma das regiões mais ricas deste Estado, não pode, de forma alguma, ser segregada à civilização e ao progresso [...] *Em várias dessas áreas o número de indígenas já é tão reduzido que não há mais uma razão de ser de sua existência* [...] Nenhum matogrossense, nem mesmo nenhum brasileiro em boa mente, poderá admitir a perpetração de um crime contra a autonomia de um Estado como o nosso, sem se revoltar.<sup>32</sup> (grifos nossos).

---

<sup>31</sup> Mensagem do Governador Fernando Corrêa da Costa à Assembleia Legislativa do Estado de Mato Grosso. Cuiabá/MT: Imprensa Oficial, Livro 79, pp. 70-71, 1955. Arquivo Público do Estado de Mato Grosso, Estante 04.

<sup>32</sup> Mensagem do Governador Fernando Corrêa da Costa, à Assembleia Legislativa do Estado de Mato Grosso. Cuiabá/MT: Imprensa Oficial, Livro 79, p. 33, jun. 1951. Arquivo Público do Estado de Mato Grosso – APMT.

A ótica do “absurdo” correspondia ao fato de o Estado não poder contar com o território do Parque para destiná-lo à colonização privada, visto que esse procedimento se dava através da venda de terras a terceiros, feita pelo Departamento de Terras do Estado, que, por sua vez, era responsável pelo planejamento e execução da venda de terras públicas, visando o desenvolvimento da região. Interpretar que a demarcação do Parque segregaria a civilização e o progresso era pensar as nações indígenas como seres inferiores que, misturados às florestas e à fauna, compunham o estado de barbárie.

A ideia de revolta atribuída a qualquer brasileiro de “boa mente” e em especial ao mato-grossense, pelo “crime” que ameaçaria a autonomia política do Estado, de fato, não se referia à perda dessa autonomia, mas às disputas de poderes entre sua representação e a força política que representava Getúlio Vargas, uma vez que no seu segundo mandato retornou à presidência pelo voto direto dos brasileiros. Mato Grosso sempre foi um estado que se pautou como frente de expansão agrícola e o então governador Fernando Corrêa, além de grande proprietário de terra, era também opositor do então presidente Getúlio Vargas.

Em todo o discurso e, especialmente, no fragmento “em várias dessas áreas o número de indígenas já é tão reduzido que não há mais uma razão de ser de sua existência”, o relevo do dizer está na questão da terra, fundamentado em duas vertentes entrecruzadas: uma delas é a condição fundiária conferida às terras do estado de Mato Grosso que, se destinadas ao Parque, não poderiam ser *desmanchadas* em fazendas e/ou disponibilizadas para projetos de colonização privada; a outra, é o incômodo que as populações indígenas causavam (e ainda causam) pela resistência que enfrentam para não se tornarem braçais de lavouras e/ou tangedores de boiadas, pelas quais são tomados como indolentes e preguiçosos que impedem o progresso e o desenvolvimento do Estado.

Ademais, aos olhos de muitos fazendeiros, políticos, empresários e outras *gentes civilizadas* é inconcebível admitir que o estado Federal mantenha a custódia indígena à custa da nação. Ao afirmar que não há mais “razão de ser da existência” dos índios, justificada pela diminuição quantitativa destes, a fala do governador nos leva a compará-la à natureza de extermínio defendido pelo cientista alemão Hermann Von Ihering que, pelas mesmas razões de atribuir incivilidade aos nativos, argumentava a falta de progresso do Brasil.

Se a Amazônia se apresenta como um mundo plural e complexo, as práticas políticas e os discursos oficiais sobre sua ocupação e exploração estão carregados de desafios para superá-los, compreendê-los e decifrá-los. A própria criação do Parque Indígena do Xingu, defendida pelos irmãos Vilas Boas e Cândido Rondon, suscitou um emaranhado de situações, uma vez que em nome de uma *proteção* e à força, o governo reuniu dezesseis etnias diferentes no mesmo território e, por decreto, a obrigou a um convívio no qual cada povo se encontrou desterrado de seu chão.

Na região do Médio Araguaia, nordeste do estado de Mato Grosso, relatos do cotidiano dizem da transposição de povos indígenas, na década de 1970, quando autoridades militares *enfiavam os índios* dentro dos aviões Búfalo, da Força Aérea Brasileira, e os *despejavam* numa área comum do Xingu. É importante reconhecer que o território mais precioso que serve de distintivo entre os povos indígenas é a cultura singular de cada nação, pela qual cada grupo se reconhece como tal. É com esse traço característico que cada povo demarca seu próprio pertencimento. A essa desterritorialização física e cultural, que favorecia a instalação de grandes fazendas em territórios amazônicos, o então bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia, Pedro Casaldáliga, denominou de “deportação dos índios”.

O projeto de interiorização do Brasil mapeado pelos recantos dos sertões acentuou um formato de nação polarizada entre a cidade e o campo. Os conhecidos discursos eloquentes de Getúlio Vargas também se prestaram a (re)confirmar esta hierarquização, com ênfase acentuada na ambientação do urbano sobre o rural. O então presidente parecia dispensar um cuidado especial às falas que proferia, escolhendo particularidades semânticas para cada público que o ouvia. Para os industriais, sua habilidade discursiva situava um Brasil que se agigantava pelo ritmo civilizatório das indústrias, o que muito representava um tempo de modernização do país:

Esse surto progressista, esse constante esforço visando o aproveitamento de nossas riquezas, é um fenômeno generalizado, abrange todas as regiões do país. A impressão de conjunto é a que o Brasil inaugurou uma fase de confiança e trabalho fecundo [...] visitando em seguida numerosos estabelecimentos fabris, me senti orgulhoso de verificar a variedade e a esmerada apresentação dos produtos que recebem a etiqueta de indústria nacional. Neles se espelha um índice seguro de trabalho e de técnica, revelador de um estágio adiantado de civilização<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Trecho do discurso de Getúlio Vargas, proferido na Federação das Indústrias/SP, em 24 de novembro de 1941, durante a realização da 2ª Feira Nacional da Indústria. Arquivo Nacional, Rio de Janeiro: Fundo Agência Nacional- (Departamento de Imprensa e Propaganda - DIP), série Noticiário, sub-série Imprensa, Lata nº 494.

Quando oportunamente se dirigiu aos ruralistas, lhes conferiu uma contribuição heróica, comparada às ações dos bandeirantes paulistas dos séculos XVIII e XIX, que se apossaram das terras dos sertões e as *abrasileiraram*:

Sou um sincero admirador da agricultura paulista pela sua atividade, pela sua capacidade técnica, pela audácia dos seus empreendimentos [...] ela subsiste à coragem bandeirante, daqueles antigos batalhadores que empurraram a linha imaginária do Tordesilhas para formarem, no Continente, a grande pátria de que hoje nos orgulhamos. Foram os bandeirantes vencedores de índios e combatentes em busca de pedras preciosas, que alargaram as fronteiras de seu país até onde lhe foi possível combater. [...] O esforço, a bravura e o desassombro do bandeirante, com o decorrer do tempo e a mudança do meio, sofreram uma evolução natural. O antigo campeador, desbravador dos sertões, transformou-se no lavrador de hoje que, em vez de espada e arcabuz, maneja o arado, lavra a terra, semeia e cobre de riqueza os campos do Brasil.<sup>34</sup>

Queremos apontar uma singularidade no discurso do presidente. Ele se dirige à elite agrária paulista, identificando-a como descendente dos bandeirantes (também paulistas), que, segundo ele, eram dotados de bravura e desassombro e construiriam o gigantismo territorial brasileiro; como um estágio positivo de um tempo linear, estes descendentes passaram por uma “evolução natural” e reapareceram para lapidar a “obra brasileira” de forma modernizada, ou seja, a intensa produtividade das terras agricultáveis, gerando a riqueza nacional, ocupou o lugar das guerras de conquistas territoriais travadas com espada e arcabuz. A figura do ruralista-paulista adequada à do bandeirante de outrora fez o presidente ser ovacionado naquela ocasião e todo o seu discurso transcorreu entrecortada por aplausos calorosos e prolongados.

Essa prática discursiva reforçava a construção dos paulistas como “feitores” da nação no decorrer dos três séculos. Mesmo assim, a retórica varguista não fez desses herdeiros dos bandeirantes os personagens mais imponentes do progresso e civilidade que o país experimentava, pois ao encerrar suas palavras na Federação das Indústrias de São Paulo (1941), Getúlio deixou clara a relação de dependência do campo sob a cidade, ressaltando: “industriais, agricultores e comerciantes devem lembrar-se de que as máquinas de suas fábricas, os instrumentos de suas lavouras e a circulação dos produtos dependem do aço e do combustível”.

---

<sup>34</sup> Trecho do discurso de Getúlio Vargas dirigido à Sociedade Rural Brasileira, São Paulo. O discurso é sem data, foi feito de improviso e registrado em notas taquigráficas durante o pronunciamento. Arquivo Nacional, Rio de Janeiro: Fundo Agência Nacional- (Departamento de Imprensa e Propaganda - DIP), série Noticiário, sub-série Imprensa, Lata nº 494.

De uma forma ou de outra, os discursos falados e/ou escritos que circularam na primeira metade de século XX, tendo como fundo temático a unidade nacional, consagram os paulistas como os fundadores de uma nação coesa, (geo)grafada por uma pseudo harmonia das diversidades étnicas e culturais, pela qual tentou-se conciliar a *rudeza* dos sertões e a *civilidade* dos centros urbanos. O *legado civilizador* dos séculos anteriores, produzido por iniciativas mercantis de natureza privada, passou a ser capitaneado pelos gestores republicanos e no conjunto das práticas político-sociais foram se constituindo novos fatores com outros atributos.

Embora a travessia dos sertões amazônicos feita por Cândido Rondon – militar não paulista – representasse a consistência territorial da nação, para a qual povos com suas singularidades (costumes e tradições) e lugares com suas particularidades (riquezas naturais) foram inventariados em nome de uma civilidade nacional, nos discursos sobre ele (Rondon) e seus “feitos” sempre aparecem uma ressonância com o bandeirismo paulista. Em 1940, o jornal *O Globo*, Rio de Janeiro, decidiu publicar uma série de artigos sobre a vida de Cândido Rondon, apresentando-o como o “Bandeirante do Século XX”:

Agora que se fala na Marcha para o Oeste como um dos imperativos da nacionalidade e se tenta ressuscitar o ímpeto heróico dos bandeirantes dos primeiros séculos, a figura do general Cândido Rondon se apresenta como um exemplo e um marco. O bravo oficial que, seguindo os roteiros de Borba Gato e Fernão Dias, varou os sertões remotos e desconhecidos, realizou uma façanha do mais alto patriotismo.<sup>35</sup>

Escrevendo diretamente para o jornal *O Estado de Mato Grosso/Cuiabá*, o mesmo jornalista Bandeira Duarte procura heroificar Rondon, destacando os “sacrifícios” do trabalho árduo nos sertões e cobrindo-lhe de atributos morais:

Mal começou a percorrer o sertão, Rondon sentiu uma grande tristeza verificando o abandono e a miséria em que viviam as populações sertanejas. Mas entre essas populações havia uma – a dos selvícolas – mais desgraçada do que as outras, exigindo proteção e cuidados especiais. [...] Isolados do resto do Brasil, vivendo como escravos, como inimigos ou como fugitivos, os índios brasileiros estavam mergulhados na mesma barbaria do século XVI, quando Cabral aqui chegou. [...] Coube a Rondon esse gigantesco trabalho de humanidade e civilização.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Trecho do artigo jornalístico assinado por Bandeira Duarte, copiado do jornal *O Globo* e publicado pelo jornal *O Estado de Mato Grosso*, 20 de março de 1940, p. 01. Arquivo Público do Estado de Mato Grosso, Caixa 02 – P03.

<sup>36</sup> Trecho do artigo jornalístico assinado por Bandeira Duarte, publicado pelo jornal *O Estado de Mato Grosso*. Cuiabá: 05 de maio de 1940, pág. 02. Arquivo Público do Estado de Mato Grosso/Cuiabá, Caixa 02 – P03.

Assim, pelos discursos e práticas políticas, intelectuais e jornalísticas das cidades (compreenda-se São Paulo e Rio de Janeiro), traduzidas como lugares de estilos requintados, foram inventando os sertões, impregnando-os de civilidades, onde habitavam populações exóticas, entre elas a dos *silvícolas*, “a mais desgraçada do que as outras, exigindo proteção e cuidados especiais”, como afirmava o jornalista acima citado. As articulações entre cuidar e proteger populações sertanejas, sobretudo as indígenas, tinham o sentido de aumentar efetivamente o conhecimento, a presença e a gestão do Estado sobre pessoas, lugares e dinâmicas sócio-culturais. Contabilizando essas ações, compreendemos a construção de uma nação ambígua e, por isso, moderna, carregada de signos com os quais foram se configurando um país de contrastes, um Brasil constituído por muitos *brasis*.

No programa varguista “Rumo ao Oeste”, em que os paulistas sempre aparecem como protagonistas da civilização que levaria o progresso e a modernidade aos sertões do Brasil, não podemos nos esquecer de mencionar a Expedição Roncador-Xingu (1943-1949). Saindo de São Paulo e passando por Minas Gerais e Goiás, o grupo de expedicionários (cerca de 100 homens) levava armamento, munição, animais de montaria, barcos, carroças, motores e suprimentos para abastecer a equipe. Composta de médico, farmacêuticos, enfermeiros, agrônomos, administradores, pessoal de transporte e segurança, mateiros, cozinheiros, entre outros, a “tropa” treinada, disciplinada e hierarquizada, alcançou Mato Grosso depois de atravessar as águas dos rios Aragarças e Araguaia.

Escolhendo a rota mais conveniente, os expedicionários deveriam encontrar o rio das Mortes e montar a 3ª base de apoio à marcha desbravadora, o que aconteceu em abril de 1944, quando também fundaram a Vila Xavantina, em *homenagem* aos povos Xavante – os nativos do lugar – embora estes se autodenominem “a’úwe” (araés), que significa pessoa verdadeira. Lá, foram construídas casas, um campo de pouso, uma olaria para produção de alvenaria visando ao desenvolvimento do povoado e, circunstancialmente, a partir desse lugarejo os irmãos Villas Boas passaram a comandar os trabalhos. Além disso, foram escolhidos novos integrantes para substituir os desistentes, o que facilitava um pouco a caminhada, visto que os recrutados, de alguma forma, conheciam as redondezas do trajeto.

Nova Xavantina, hoje cidade com quase 20.000 habitantes, situada a 650 km de Cuiabá, tem muito de sua história tributada à expedição e, quando necessário, alguns discursos recriam a

saga do passado, apontando o lugar social de cada grupo. É o caso do ex-garimpeiro José Celestino da Silva, conhecido como “Zé Goiás”, que se incorporou aos expedicionários, quando lembra-se dos trabalhos, dizendo:

A gente recebia um (revólver) 38, um mosquetão e ia em lombo de burro e a pé. Eu desci com eles até o Garapu e depois voltei de férias. Na volta, vim de avião até o Kuluene. Chegando lá no rio, já tinha o campo de avião. Os índios ajudaram a arrumar tudo, capinando, destocando a área. Ficou pronto em cinco dias. *Os índios eram muito fortes, arrancavam os tocos como se fosse mandioca, com raiz e tudo.* Eu pegava mel, pescava, mas não comia esses animais impuros do campo, como quati, macaco e etc. Eu também aprendia a ler. De noite a gente amarrava uma linha com um sininho em volta do acampamento. Se passasse bicho a gente ouvia. O Seu Orlando [Villas Boas] também ensinava a gente a escrever. Quando eu cheguei aqui, não sabia nem assinar o nome. Aí o Seu Orlando me deu uma cartilha chamada “Vamos Estudar” e eu comecei a aprender. Umas duas semanas depois eu já sabia escrever e separar as sílabas.<sup>37</sup> (grifos nossos)

Vivendo nos sertões mato-grossenses, especialmente em garimpos, o depoente se diz um “bandeirante do século XX” e se reconhece como alguém importante quando é convidado para uma entrevista sobre o assunto. Desbravar é uma exploração diferente de garimpar, porém o “desbravar” da expedição torna-se uma singularidade na fala de “Zé Goiás”, porque manifesta um mundo de civilidades representado pela viagem de avião e pela alfabetização que se contrasta com a força bruta dos índios *arrancando toco como se fosse mandioca*. Essa autorrepresentação demarca sua condição de civilizado e o faz distinto – “evoluído” – em relação aos índios, pois sequer “comia esses animais impuros do campo, como quati, macaco e etc”.

Os Xavante são personagens recorrentes nos depoimentos, sejam como ajudantes braçais e guias conhecedores das matas e/ou cursos d’água, sejam pelo imaginário e espanto que causavam aos não-índios quando se dava o primeiro contato. É o que conta Adão Gomes de Souza, outro ex-expedicionário e morador de Nova Xavantina:

Foi emocionante nosso primeiro contato com os índios Xavantes. Eu e a maioria dos expedicionários nunca havia visto um índio antes. Os tratores e caminhões estavam abrindo a estrada de barro, quando os índios surgiram todos pintados e enfeitados do meio do mato. A princípio ficamos assustados, mas quando reparamos que a manifestação deles foi totalmente amistosa, foi aquela festa.

---

<sup>37</sup> Fonte: <http://www.brasiloste.com.br/noticia/1245/ze-goias> Acesso em 18 de setembro de 2011.

Imediatamente o Coronel Vanique<sup>38</sup> mandou dar facões e espelhos de presente para os Xavantes, que passaram até nos auxiliar no avanço da Expedição.<sup>39</sup>

No histórico que consta no site oficial da Prefeitura Municipal de Nova Xavantina, ao anunciar a cidade, a referência feita a esse passado tomado como “incivilizado” parece se organizar em função de um esforço para *purificá-lo*, quando não, esquecê-lo ou negá-lo:

Com a abertura da BR-158, nasceu o povoado de Nova Brasília, na margem esquerda do Rio das Mortes, frente ao primeiro povoado de Xavantina, este, situado à margem direita. [...] Chegou a maturação do município. A Lei n.º 4.176, de 3 de março de 1980 criou o município; Os paulistas nomeiam nesta porção territorial um antigo povo denominado aráés. Desse povo não se tem maiores informações. O povo indígena xavante sujeitou-se a migrações, buscando regiões mais ao sul e se encontra confinado em áreas indígenas circunscritas. Apesar do termo Nova Xavantina, originar-se do povo xavante, não se encontra mais no município *remanescentes dessa gente* em vida tribal organizada.<sup>40</sup> (grifo nosso)

O texto não reconhece o lugar como um primeiro território Xavante, indicando, portanto, uma *deapuração das impurezas primitivas e selvagens* de grupos étnicos que antes habitaram os espaços e hoje, subjugados, estariam confinados em outros lugares; nessa perspectiva, ao afirmar que não se encontram mais “remanescentes dessa gente em vida tribal organizada” no município, a Prefeitura comete dois equívocos: um deles é que continua existindo comunidades Xavante habitando no entorno e transitando pela cidade; a outra é a negação da alteridade como ideia de limpeza étnica.

Durante a Marcha para o Oeste, os Xavante eram os povos mais temidos pelos não-índios porque eram conhecidos como “ferozes e hostis”, ou seja, eram guerreiros na defesa de seus territórios e atacavam à flechadas os “forasteiros” que se aventurassem a conquistá-los. Entretanto, em todas as épocas, os desbravadores inventaram formas de “pacificação” que na década de 1940, ficaram conhecidas como “técnicas de atração dos índios” e constavam dos *ensinamentos* orientados por inspetores do SPI, como afirma Freire (2008, p. 90-91) nos estudos

---

<sup>38</sup> Coronel Vanique era o administrador da Fundação Brasil Central, criada pelo governo federal em 1943 e instalada na base de Aragarças/GO, com a finalidade de dar suporte técnico, político e administrativo à Expedição, além de complementar as prováveis ações da política de povoamento/ocupação dos sertões e torná-los produtivos pela agropecuária e indústrias.

<sup>39</sup> Fonte: <http://360graus.terra.com.br/expedicoes/default.asp?did=20448&action=relato> Acesso em 18 de setembro de 2011.

<sup>40</sup> Fonte: <http://www.prefeituranovaxavantina.com.br/index.php?exibir=secoes&ID=54> Acessado em 19 de setembro de 2011, às 01:05h.

que fez sobre o sertanista Francisco Meirelles. Tanto garimpeiros, seringueiros e ribeirinhos, quanto índios já *submissos* utilizados como guias e interlocutores de grupos ainda não contatados usavam esse método eficiente na conquista; da mesma forma, o não revide aos ataques, bem como atirar para o alto quando necessário, além da tradicional oferta de presentes em locais fortuitos para contatos posteriores, eram princípios praticados pelos desbravadores.

Desde São Paulo, a expedição Roncador-Xingu contava com os conhecimentos e a experiência de indigenistas do SPI, nas tarefas de *sedução* dos nativos. Para os “sertanistas”<sup>41</sup>, o índio era uma *mercadoria* preciosa fosse na condição do apresamento (séc. XIX), fosse na *arte* de incorporação à cultura nacional (sec. XX); todas as formas de violência que permearam os contatos (fomes, epidemias, maus tratos, matança indiscriminada, desenraizamentos, etc.), foram ações que produziram uma força de trabalho indígena para atuar em lugares e atividades distintas da cultura própria de cada nação e, na desterritorialização destes povos, os *feitos paulistas* disponibilizaram as terras amazônicas para a colonização pública e/ou privada. Essas qualidades também serviram para que muitos povos fossem dizimados como, por exemplo, os Payaguá, os Guaná e os Guaicuru, em Mato Grosso.

Nos discursos do século XX, ser sertanista era um “ofício” que encarnava atributos de coragem, destemor, destreza e habilidade, herdados dos bandeirantes de Piratininga, cujo legado internalizava nele – o sertanista – a glória da nação em pessoa. A imagem do sertanista representa a feição do bandeirante paulista, e pelo fato de seus “ofícios” exigirem sacrifícios pessoais, a força dessa retórica se redobra e se universaliza para criar novos heróis a tal ponto que figuras como Cândido Rondon e Francisco Meirelles puderam ser plasmados como paulistas. Sobre a construção dessa identidade paulista, Freire, ancorado em Puntoni (op. cit. p. 102), diz o seguinte:

a reconhecida capacidade de combater e vencer aos índios bravos e bárbaros foi um elemento constitutivo da imagem do paulista, nome aliás que se tornou moeda corrente justamente no período das guerras contra os índios no nordeste, nas quais os sertanistas de São Paulo foram contratados pela administração colonial como a única solução para os “insultos” praticados pelos índios. [...] Ora distantes, ora próximos dos nativos, os paulistas elaboraram a sua identidade não apenas a partir da fama de conquistadores dos índios como também pelo conhecimento profundo da língua e dos costumes dos índios.

---

<sup>41</sup> Essa é uma designação recorrente nos vários discursos que circularam nos meios de comunicação e documentos públicos do Brasil República, ganhando um sentido particular quando confere identidade aos “paulistas” como desbravadores e fundadores da nação. Sobre o assunto, ver FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *Vida de Sertanista: a trajetória de Francisco Meirelles*, 2008.

A experiência da travessia dos Vilas-Boas pelos territórios amazônicos (dos rios Aragarças e Araguaia à Serra do Cachimbo) possibilitou a produção de um conhecimento mais consistente sobre o Brasil central e, conseqüentemente, uma maior clareza sobre as possibilidades de uso e exploração das terras, dos recursos naturais e das populações ribeirinhas. O trabalho dos irmãos sertanistas deu uma vitalidade à Marcha para o Oeste porque, além da fundação de vilas e cidades, abertura de estradas e instalação de postos de assistência ao indígena, foram inventariados vários grupos étnicos envolvendo cerca de cinco mil índios e a criação do Parque Nacional do Xingu (1961). Mesmo assim, os povos indígenas continuaram (e continuam) lutando pelo reconhecimento e permanência em suas terras. Pela civilidade, mais que a limitação territorial, *encurrular* etnias distintas significou alterar bruscamente condutas culturais.

Em certa medida, o impulso mais extraordinário para o desenvolvimento e progresso da nação parece ter sido os campos de pouso abertos nos longínquos sertões de Mato Grosso como os de Aragarças, Xavantina, Xingu, Cachimbo e Jacareacanga, onde, posteriormente, se estabeleceram sistemas de comunicação através de bases aéreo-militares e a cobertura do Correio Aéreo Nacional<sup>42</sup>, cujos serviços de rotas aéreas nacionais possibilitaram comunicação efetiva e rotineira com a Amazônia brasileira e com a Bolívia, ainda na década de 1940. Financiadas pelo poder público, as expedições eram distintas e de caráter itinerante, cada uma ao seu modo e ao seu tempo. Instituindo os irmãos Villas Boas (paulistas) como protagonistas, a Roncador-Xingu foi mais uma delas, porém a que ganhou mais visibilidade.

#### **1.4. Territórios amazônicos: modernidade e militarismo em ação**

A terceira operação oficial para “nacionalizar” a Amazônia brasileira foi colocada em prática pelos governos militares, durante o regime ditatorial, entre as décadas de 1960 e 1980. Distintamente das ações/preocupações de governos civis anteriores, os comandantes militares

---

<sup>42</sup> O Comando-Geral de Operações Aéreas (COMGAR), órgão da Aeronáutica, apresenta o Correio Aéreo Nacional como uma “herança de pioneirismo e visão de futuro legadas desde 1931, o CAN tem executado, ao longo de várias décadas, um trabalho de integração das regiões mais afastadas, e tem possibilitado a presença da ação governamental em todos os cantos do País. [...] A Aviação de Transporte da Força Aérea Brasileira cumpre as missões relacionadas ao CAN [Correio Aéreo Nacional] usando vários tipos diferentes de aeronaves no atendimento às comunidades situadas, principalmente, na Amazônia e no Pantanal. Lá, onde a distância e as carências de toda ordem se fazem mais significativas, o transporte de remédios, de alimentos e de pessoas configura a indispensável participação do Comando da Aeronáutica na integração e no progresso do nosso País”.

Fonte: <http://www.fab.mil.br/portal/capa/index.php?page=comgar>. Acesso em 20 de setembro de 2011, às 16:50h.

lançaram campanhas ufanistas, anunciando uma integração nacional que se contrapunha a um suposto perigo de “internacionalização” da Amazônia. A essa unidade de nação se incorporavam discursos de desenvolvimento e progresso que prometiam respostas aos problemas sócio-econômicos de populações pobres, sobretudo as oriundas do flagelo das secas do nordeste.

Antes, porém, convém considerar que desde o governo de JK (1956-1961) tinha-se construído um ideário de desenvolvimentismo acelerado para o Brasil baseado em duas alegorias: a indústria pesada e a urbanização de cidades, predominando o uso de novas e imperiosas tecnologias na construção civil e, principalmente, na arquitetura. Simbolicamente, essas realizações alcançaram os grandes centros urbanos de produção de riqueza material com a siderurgia significando o progresso técnico que deveria se disseminar pelo interior do país; a “fabricação” e transferência da capital da república do litoral para o Brasil Central, como modelo de cidade planejada, riscada e rabiscada com traçados ultramodernos em folhas de papéis, inaugurava e anunciava os “novos tempos”, imperativamente.

A edificação da capital federal não alterou a fisionomia das paisagens amazônicas somente pela imponência da arquitetura, do concreto nu e do plano urbanístico; ela modificou o mosaico sócio-político do país quando da sua centralização se fez necessário a interligação por rodovias a outros centros que até então não existiam. Da mesma forma, as ligações aeroviárias cruzando os espaços entre a nova capital e outros centros urbanos abreviou distâncias físicas e, aos poucos, as *terras brasilienses* foram se configurando como um lugar especial cravado no planalto central, onde gradativamente se concentrariam as forças políticas do país.

Para além das formalidades executivas dos poderes constituídos que migravam para o Planalto e da simbologia que representavam, em Brasília continuou havendo o intenso movimento de pessoas “ordinárias”<sup>43</sup>, mesmo porque trabalhando direta ou indiretamente na construção da cidade, procuravam acomodar seus interesses em função das oportunidades que conseguiam. Por outro lado, o refluxo dos contingentes de “candangos”<sup>44</sup> e outros imigrantes que participaram ou não da empreitada no cerrado muito contribuíram para uma nova dinâmica de

---

<sup>43</sup> Expressão emprestada de Michel de Certeau designando pessoas comuns, indistintas, que elaboram os jogos das vivências cotidianas a partir de disputas e/ou alianças. Ver *A Invenção do Cotidiano* (1994).

<sup>44</sup> Denominação conferida aos operários das grandes construções civis da nova capital que também se estendeu aos seus primeiros habitantes.

ocupação das terras amazônicas, sobretudo, quando se constituíram outros núcleos urbanos – as cidades satélites – no entorno da capital com seus desdobramentos.

O desenvolvimentismo colocava o Brasil em movimento. Do ponto de vista político, a modernização acelerada do país ficou expressa na plataforma de governo conhecida como Plano de Metas<sup>45</sup> que consistia em esforços de investimentos prioritários para o desenvolvimento sócio-econômico, especialmente, em infraestrutura e complexos industriais. As instalações de indústrias automotivas e a siderurgia nos Estados de São Paulo e Rio de Janeiro, bem como outras atividades complementares e a construção civil (urbanização, rodovias, hidroelétricas, aeroportos, etc.) atraíram pessoas de vários lugares, sobretudo, das regiões norte e nordeste (notadamente, os fugitivos das secas prolongadas) em busca de oportunidades para trabalhar. Esse panorama nacional concentrado em dois pontos (planalto central e sudeste) originou um movimento migratório que assim se distribuiu e, posteriormente, muito contribuiu com a ampliação dos contingentes de pobreza e violência nas periferias urbanas das grandes cidades.

Além de energia e transportes, no programa das metas governamentais de JK, constavam mais três frentes de modernização do país: alimentação, educação e indústrias de base, aventando então a onipresença do Estado numa abrangência nacional. Nesse ponto, vale salientar que a mecanização da agricultura (meta 17), compondo o setor alimentação, pressupunha a fabricação de máquinas agrícolas, o que nos permite visualizar uma cadeia de movimentos concomitantes e dinâmicos concentrados em atividades urbanas, uma vez que a indústria pesada se estabelecia em cidades do sudeste, como já foi dito anteriormente.

Dessa forma, o nacional-desenvolvimentismo agrupava um conjunto de ações simultâneas, assinalando um progresso político, cultural e material do país que passava pela “habilidade democrática” do presidente, pela euforia das artes e que também contava com a contribuição dos intelectuais do ISEB.<sup>46</sup> Estes, por seus procedimentos, se fizeram os “tradutores-idealizadores”

---

<sup>45</sup> O Plano de Metas defendido por JK propagava um desenvolvimento baseado no programa “Cinquenta anos de progresso em cinco anos de realizações”, apresentando uma lista de objetivos a serem alcançados; esse discurso formulava um imaginário de modernização intensa, com vistas a promover o reconhecimento do Brasil como o país que venceria o “atraso”.

<sup>46</sup> Criado em 1955 e vinculado ao Ministério de Educação e Cultura, o prestigiado Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), era composto por intelectuais que pensavam o progresso acelerado do Brasil fomentando, pelas pesquisas, as ações do Estado. Segundo Alzira A. de Abreu, o Instituto “tinha como objetivos o estudo, o ensino e a divulgação das ciências sociais, cujos dados e categorias seriam aplicados à análise e à compreensão crítica da

do Brasil moderno e, por isso mesmo, elegeram compromissos com um projeto nacionalista que tomava a industrialização como meio de superar o “atraso” sócio-econômico brasileiro; assim pensavam promover uma mudança brusca nos “destinos” da nação.

O caráter democrático da política nacional e a efervescência cultural do final da década de 1950 manifestada pelos ritmos da Bossa Nova, Cinema Novo, espetáculos teatrais (Teatro de Revista e Teatro do Oprimido), programas de auditório com transmissões radiofônicas, as chanchadas e outras “novidades”, aventavam um mundo singular *de e para* todas as populações compondo um tempo novo dessa *nova nação*. Enquanto a urbanização e a cultura de massa estabeleciam a sociedade de consumo instalada nas cidades, as artes e os saberes se configuravam como meios de produzir políticas para todo o país. Esses acontecimentos e situações cunhavam um imaginário romântico-ufanista com a expectativa de uma nação que caminhava para frente e a passos de gigante.

Em 1961, embora inacabado, o Distrito Federal ainda em construção representava “a grande meta de integração nacional”<sup>47</sup> porque, de fato, juntava o Brasil sertanejo com o Brasil litorâneo. Mais que isso, Brasília significava um Brasil que se apossava em definitivo de seu patrimônio territorial outrora conquistado e agora ocupado efetivamente, como disse o próprio Juscelino: “sabíamos estar forjada em nós a resolução de não mais conter o Brasil civilizado numa fímbria ao longo do oceano, de não mais vivermos esquecidos da existência de todo um mundo deserto, a reclamar posse e conquista”.<sup>48</sup>

Nos sentidos literal e geográfico, a capital federal passou a se situar no centro do país. Contudo, tanto a posse em si mesma quanto a simples ocupação dos territórios concebidos como “desertos” não perfaziam a idealizada integração nacional por inteiro, pois essa só se completaria pelas redes de comunicação, inicialmente, circunscritas às estradas rodoviárias que também significavam o progresso e a modernidade chegando aos sertões. Essa simbologia era peça da

---

realidade brasileira e deveriam permitir o incentivo e a promoção do desenvolvimento nacional”. Fonte: <http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/JK/artigos/Economia/ISEB>. Acesso em 12 de outubro de 2011, às 22:58h.

<sup>47</sup> Cf. MOREIRA, Vânia Maria Lousada. *Os anos JK: industrialização e modelo oligárquico de desenvolvimento rural*. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. (Orgs.) *O tempo de experiência democrática: da democratização de 1945 ao Golpe Civil-Militar de 1964*. Civilização Brasileira, 2003, p. 159.

<sup>48</sup> Trecho do discurso do então presidente Juscelino Kubitschek, proferido na sessão solene de instalação do Governo no Palácio do Planalto (Brasília/DF), em 21 de abril de 1960. Site consultado:

[http://franklinmartins.com.br/estacao\\_historia\\_artigo.php?titulo=discurso-de-jk-na-inauguracao-de-brasil-1960](http://franklinmartins.com.br/estacao_historia_artigo.php?titulo=discurso-de-jk-na-inauguracao-de-brasil-1960)

Acesso em 02 de outubro de 2011.

oratória de JK: “Deste Planalto Central, Brasília estende aos quatro ventos as estradas da definitiva integração nacional: Belém, Fortaleza, Porto Alegre, dentro em breve o Acre. E por onde passam as rodovias vão nascendo os povoados, vão ressuscitando as cidades mortas, vai circulando, vigorosa, a seiva do crescimento nacional”.<sup>49</sup>

Mesmo não tomando esse discurso como profecia de um político visionário, romântico-sonhador como diz Baggio<sup>50</sup>, a capital federal passou a representar a monumentalidade no sertão pela modernidade materializada em arcos de concreto, espelhos d’água e, sobretudo, pela rapidez dos acontecimentos simbolizando um tempo efetivamente novo; mas o sentido da funcionalidade tangeu para longe de si os sertanejos, em especial seus ex-operários. Lá, é um lugar que foi idealizado e/ou planejado para abrigar o jogo das representações políticas, em que poucas autoridades *graúdas* tomariam assento das muitas pessoas *miúdas* e, por isso mesmo, a cidade foi se tornando um teatro de múltiplos comportamentos políticos nacionais. Nesse ponto, a capital da República converte-se, portanto, em uma amostra dinâmica dos *brasis*, retalho por retalho.

Enquanto isso, no tecido de suas ambiguidades, Brasília possibilitou a transposição e irradiação de artefatos da vida urbana que simbolizava o progresso deslocando-se do Centro-Sul para o cerrado do Centro-Oeste, uma ocupação singular dos territórios amazônicos que alteraria a fisionomia daqueles sertões. Na ressonância da beleza, arte, técnica, ciência e tramas políticas como tornar invisíveis os conflitos da “vida ordinária” que se recolhem em seus múltiplos e amplos espaços?

De todos os projetos de ocupação da Amazônia, o da ditadura civil-militar (1964-1985) foi o mais intenso (e o mais contraditório) e tratou de assenhorear-se das terras, das águas, das florestas, do subsolo e dos povos dos sertões. Contrapondo-se à invenção do argumento “internacionalização da Amazônia”, arranjado por um discurso eminentemente ufanista, inscrito na propaganda *Integrar para não Entregar*<sup>51</sup>, os governos militares retomaram a ideia de ocupação dos territórios amazônicos, de forma que a região deveria se tornar *mais produtiva* para

---

<sup>49</sup> Ibidem, idem.

<sup>50</sup> Cf. Baggio, JK foi “o maior visionário pragmático que governou nosso país”. Ver BAGGIO, M. A. *Juscelino Kubitschek: Sua Excelência*. Belo Horizonte: Ed. B, 2005.

<sup>51</sup> Esse slogan foi criação e lançamento do então general Humberto de Alencar Castelo Branco, em 1966, primeiro presidente do regime civil-militar, que enunciava uma possível ocupação/invasão da Amazônia brasileira, ao mesmo tempo em que instigava uma precaução para justificar programas governamentais como, por exemplo, o Projeto Rondon que se notabilizou com esse lema.

o estado brasileiro, o que iria contribuir com a ideia de nação grande e vigorosa; num tom de continuidade e em nome de uma unidade nacional, outras *marchas* foram formalizadas em direção às terras amazônicas.

Esses discursos fazem parte de um tempo (décadas de 1960-1970) marcado por condutas políticas internacionais que dividiram o mundo em dois pólos: o capitalista e o comunista, cada um representado por blocos de nações que se opunham disputando territórios geo-políticos e expandindo experiências armamentistas. Essa configuração de estados nacionais, acompanhada pela insinuação de uma Terceira Guerra Mundial, gestava alianças ocidentais acomodando acordos e interesses de ambos os lados. No conjunto da obra, o Brasil, alinhado com o bloco capitalista e ancorado por acordos militares com os Estados Unidos, foi substituindo o ideário de “fronteiras geográficas” por “fronteiras ideológicas”.

No Brasil, nada mais estratégico como conduta militar que o caráter doutrinário da Escola Superior de Guerra (ESG), defendendo uma condição estatista-nacionalista, quando alguns oficiais pensavam: “aquilo que não se entregar aos Estados Unidos entregar-se-á à União Soviética”.<sup>52</sup> Revestidos por uma natureza economicista que a esta vinculavam a dinâmica social e as práticas políticas, enquanto desconsideravam aspectos culturais, os debates teóricos dessa época (final da década de 1960 e 1970), com destaque para os das ciências sociais, se apoiavam no materialismo histórico e explicavam as práticas políticas oriundas de um “ideologismo de direita” como um processo de internacionalização da economia brasileira, o que pressupunha também a internacionalização do acesso e das riquezas minerais do país.

O legado teórico da ESG combinado com a ideia de um estado regulador e assistencialista levaram os governos militares a se conduzirem pelo que chamavam de “segurança com desenvolvimento”, aportada nos ditos da Doutrina e da Lei de Segurança Nacional.<sup>53</sup> No leque dessas combinações, o discurso da integração nacional retomava assento mais abrangente e mais

---

<sup>52</sup> A Escola Superior de Guerra – ESG – criada em 1949, no contexto da Guerra Fria, congregava a elite do oficialato brasileiro da força terrestre (o Exército), de onde saíram os grupos de militares que se autoproclamaram políticos e governaram o Brasil durante os tempos ditatoriais. Cf. Oiveira, Ariovaldo Umbelino. Integrar para não entregar: políticas públicas e Amazônia. Campinas: Papirus, 1991.

<sup>53</sup> Princípios militares, oriundos da Guerra Fria/EUA para conter o avanço soviético sobre o ocidente, que preceituam a proteção do Estado contra o “inimigo interno”. A Doutrina teve como idealizadores os militares Pedro Aurélio de Góis Monteiro (1934) e Golbery do Couto e Silva (1964), ocasionando a Lei de Segurança Nacional e tornando-se o fundamento “legal” que justificava qualquer ação civil-militar contra a subversão da lei e da ordem em vigor. Ver: FICO, Carlos. *Como eles agiam: os subterrâneos da ditadura militar*. 2001, p. 37-42.

convincente para um grande público porque racionalizava o planejamento oficial de grandes projetos de investimentos e os disseminava através das redes de comunicação de massa. No dizer de Oliveira (1991, p. 29), o planejamento das ações foi assim trabalhado:

O Centro-Sul deveria ter o processo de industrialização solidificado e sua agricultura modernizada, além de participar do esforço nacional de ‘desenvolvimento do Nordeste’ via industrialização e da ocupação, via ‘Operação Amazônia’, da região Norte do país.

Na perspectiva desse autor, destaca-se a incumbência creditada à *indústria* e à *agricultura modernizada* como imperativos do desenvolvimento econômico; da mesma forma, a distinção para o Centro-Sul é um discurso que (re)afirma a predominância desta sobre as demais regiões e atividades produtivas, ignorando os saberes e experiências regionais. Uma reunião realizada em 1967, chamada de “Operação Amazônia”,<sup>54</sup> vários políticos e empresários do sudeste estudaram e planejaram, detalhadamente, a viabilidade de ocupação e exploração econômica das terras amazônicas, promovendo o retorno dos “paulistas” aos sertões como os fatores do progresso e da modernidade nacional.

No decreto que criou o Plano de Integração Nacional<sup>55</sup> (1970) o governo do general Emílio Garrastazu Médici definiu como argumento a “urgência e o relevante interesse público de promover a maior e a mais rápida integração à economia nacional das regiões compreendidas nas áreas de atuação da SUDENE e da SUDAM”, cujos aportes de recursos financeiros se destinariam a financiar um plano de obras de infraestrutura. A fase inicial do Programa se referia à irrigação do Nordeste e à construção imediata de duas grandes rodovias: a Transamazônica e a Cuiabá-Santarém. Agindo assim, as propagandas oficiais justificavam a Amazônia simbólica e fisicamente ligada ao Brasil; melhor dizendo: esses feitos significavam a confirmação de um “todo” nacional selado por alianças e/ou parcerias entre os poderes públicos das três esferas e complexos empresariais privados.

Além de estradas, os discursos anunciavam uma política de ocupação das terras que diziam incentivar o assentamento agrário, sobretudo, numa referência às populações migrantes oriundas da seca e da pobreza do Nordeste; da mesma forma, contingentes de famílias do sudeste e sul do

---

<sup>54</sup> O assunto “Operação Amazônia”, está abordado melhor no item Considerações Finais, pp. 259-262.

<sup>55</sup> Decreto Lei nº 1.106 de 16.06.1970, publicado no Diário Oficial da União em 17/06/1970. Site consultado <http://www.fiscosoft.com.br/ativar.php?u=c29jb3JybzExvzE4ODU4>. Acessado em 10 de julho de 2011.

país também foram atraídos, mediante um bombardeio de “notícias” veiculadas de todas as formas sobre certas facilidades de aquisição de terras fartas e férteis disponíveis na Amazônia. Embora os programas oficiais dos governos militares incentivassem o deslocamento de pessoas de várias regiões do país em função da aquisição de terras agricultáveis, boa parte dos movimentos migratórios, entre as décadas de 1960 e 1980, foi dinamizada por iniciativas particulares que se originaram na gestão dos projetos de colonização privada.<sup>56</sup>

Para os imigrantes pobres (pequenos agricultores e atividades afins) do Sul do país, desprovidos de conhecimentos mínimos sobre o outro Brasil – o amazônico – as propagandas produziam a imagem extraordinária de um futuro próspero e possível, especialmente, porque no Sul as lavouras minguavam com as frequentes geadas e essa era uma condição climática inexistente no Norte e Centro-Oeste; somando-se a isso, a modernização gradativa da agricultura (campos mecanizados e mudanças na produção agrícola) nessas duas regiões não mais absorvia o excesso de braços nas lavouras, motivos que justificavam e convenciam a busca de outras terras e a crença no advento de novos horizontes de vida.

Entretanto, as formas de condução de políticas públicas e a oficialidade dos programas governamentais desse tempo militarista enleada nas teias de interesses civis possibilitaram ao mundo empresarial (brasileiro e estrangeiro) uma multiplicação do seu capital monetário-financeiro-patrimonial sem precedentes, até então. A partir de incentivos fiscais<sup>57</sup>, várias agroempresas, recorrendo a créditos subsidiados, se instalaram em terras amazônicas e deram início a uma dominação avassaladora dos territórios (ocupados ou não) para transformá-los subitamente em negócios muito lucrativos, fosse com a agropecuária e/ou especulação imobiliária. A partir disso, atividades concernentes à exploração de recursos naturais renováveis como a extração de madeira e mineração foram intensificadas com propensão ao esgotamento do solo e subsolo. Porém, as atividades que mais geraram (e continuam gerando) violência foram/são o recrutamento de mão de obra que, via de regra, tem se transformado em trabalho-escravo e a invasão de territórios indígenas.

---

<sup>56</sup> Sobre movimentos migratórios, na segunda metade do século XX, observar Anexo 06.

<sup>57</sup> Preceito de natureza político-administrativa que destina benefícios financeiros públicos à iniciativa privada e esta por sua vez devolve os “préstimos” ao Estado em forma de “contribuição” com o desenvolvimento e bem-estar social como, por exemplo, o emprego e a oxigenação da economia local e nacional. Por uma relação recíproca, essa prática político-econômica muito comum no Brasil, muitas das vezes se converte em dividendos eleitoral-empresariais.

Para os povos indígenas e ribeirinhos da Amazônia, os programas e projetos instituídos pelos governos sempre significaram uma ameaça de desterritorialização no sentido mais amplo, que inclui o acesso à terra e a manutenção das culturas. Já para os pequenos agricultores estabelecidos (ou não), nos sertões amazônicos, há mais de meio século, o imaginário da aquisição de terras abundantes advindo do propalado discurso “homens sem terras para as terras sem homens”<sup>58</sup> recriava outras expectativas de sobrevivência nos sertões, por parte deles que portavam o conhecimento de cultivar o campo. Para os *homens sem terras*, domar as matas e fazê-las produtivas seria uma atividade muito familiar pela experiência do saber-fazer, possivelmente aplicáveis à Amazônia, ainda mais quando para eles – os sertanejos – o entendimento das promessas oficiais significava a provável e desejada posse da terra.

Paradoxalmente, as políticas oficiais pronunciadas em nome da segurança nacional, investiram na integração da Amazônia ao Brasil, estimulando a instalação de empresas nacionais e, sobretudo, transnacionais que exploravam e continuam explorando as riquezas naturais em toda a região. Ao receberem os “préstimos” da nação, mineradores, pecuaristas, garimpeiros, empresários rurais e madeireiros estabeleceram suas empresas em territórios amazônicos, estes adquiridos oficialmente dos órgãos estatais e legalizados em cartórios; em pouco tempo os “negócios” modificaram radicalmente o funcionamento da vida e os valores e tradições habituais dos povos da região. No norte e nordeste de Mato Grosso, a concessão de grandes extensões de terra deu origem a imensos impérios fundiários, restando muito pouco a ser partilhado com aqueles que *marcharam* para enfrentar os desafios de trabalhar nas terras amazônicas.

Desde então, o acesso a essas terras anteriormente públicas – quase a totalidade pertencente à União – passou a ter um caráter mercantil. Nos processos de colonização privada, os governos vendiam um “pacote” composto por terras, águas, florestas e pessoas, cujos empresários-colonizadores se instituíam como entidade suprema transportando o progresso em suas pastas e lapelas e, portanto, aptos para *civilizar* os sertões. Além disso, os investimentos estavam intimamente sintonizados com a especulação financeira da época, o que revela uma distância entre o *dito* e o *feito*. Acoplado ao ideário da integração nacional, o caso do complexo

---

<sup>58</sup> Frase cunhada pelo então general Emílio Garrastazu Médici, terceiro presidente militar (1969-1974), no intuito de convencer e estimular a transferência de 100 mil famílias pobres que viviam em bolsões de pobreza e tensões sociais no Sul e Nordeste brasileiros e assim, executar a ocupação da Amazônia.

empresarial Agro-Pastoril Nova Patrocínio S.A., instalado na região do Médio Araguaia, nordeste de Mato Grosso, com administradores não brasileiros e sede em São Paulo, expressa bem esse tempo nacionalista em seus anúncios de 1967:

O PROJETO da AGRO-PASTORIL NOVA PATROCÍNIO S.A. conta com o apoio da SUDAM e visa a criação de bovinos, na FAZENDA PORTA DA AMAZÔNIA. A inversão total estimada para essa exploração deverá ser de Cr\$4.111.290,00. Êste valor será proveniente dos recursos próprios dos empreendedores (25% do total) e dos recursos oriundos dos incentivos fiscais da Legislação do Impôsto de Renda (75%). O projeto está isento de tributos por um longo período. Portanto, seus produtos terão preços reduzidos e consequentemente amplas vantagens competitivas. Assim, as perspectivas para o crescimento e valorização de suas ações, dentro de uma Amazônia com infinitas possibilidades e um fabuloso potencial de desenvolvimento, são enormes.<sup>59</sup>

Essa publicação dá a conhecer o jogo das cobiças que moviam os negócios na Amazônia. Por outro item do anúncio, afirmando que a prioridade financeira do investimento era transformar 75% do capital da empresa em ações preferenciais, é possível assegurar que o desenvolvimento da Amazônia contemplava exclusivamente os de “fora”, sobretudo, grandes empresários, e para os de “fora”. É de se notar também que os empreendimentos não tinham o caráter de economia mista, pelo qual a maioria das ações pertenceria ao poder público, além do não direito a voto na administração da empresa; ao contrário disso, ¾ dos investimentos financeiros, oriundos de recursos públicos, seriam destinados ao mercado de capitais, que transformados em ações preferenciais retirariam dos investidores quaisquer responsabilidades administrativas e os contemplariam somente com as vantagens de receber dividendos monetários.

É nesse ponto que as terras amazônicas se transformam em bens de capitais e como tal, iriam produzir outras riquezas à custa da segregação das populações nativas tradicionais e dos sertanejos pobres. Pelo texto, como a empresa agropecuária Porta da Amazônia se anuncia, o que significa um “fabuloso potencial de desenvolvimento” e “infinitas possibilidades” da Amazônia? Seja como for, certamente, as populações tradicionais e imigrantes pobres não se incluem nesse modelo de desenvolvimento, ainda que as possibilidades pudessem ser mesmo infinitas.

Entre as décadas de 1960 e 1970, quando a derrubada das matas e a instalação das grandes fazendas de gado iam abrindo clarões na imensa floresta, os limites das terras demarcadas (muitas

---

<sup>59</sup> Campanha publicitária do complexo empresarial-rural Agro-pastoril Nova Patrocínio S.A. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.06AB.

vezes logrados pelo desmazelo de funcionários públicos, conjugado com invencionices cartoriais) tangiam os amazônidas para longe de seus entornos ou, mais que isso, os horrorizavam pela *zoada* das motosserras, uso de tratores e o método do “correntão”<sup>60</sup>. Além das ameaças à vitalidade dos rios, árvores nativas e/ou frutíferas como a castanha, o pequi, o bacuri e outras mais que compõem hábitos culturais e fontes de renda, desaparecem instantaneamente. Para as populações tradicionais, mais que a floresta devastada, essas ações significam a vida destruída, ainda mais por se sentirem impotentes diante das calamidades que lhes parecem tanto humanas quanto ambientais.

A mineração é outra atividade revestida de muita violência para esses povos. Desde a década de 1950, empresas mineradoras adentram territórios indígenas e outros sertões para explorar o subsolo esperando arrancar da terra valiosos minérios, como ouro e diamante. A chegada de garimpeiros às reservas indígenas se intensificou com a abertura das estradas e o aparecimento de novos núcleos de povoamento, tanto quanto as hostilidades entre índios e não índios; da mesma forma, o comércio oriundo dos garimpos altera a economia local e cria novas práticas sociais e culturais. As tensões geradas por esses convívios (garimpeiros, seringueiros, fazendeiros, madeireiros, etc.) se convertem em confrontos que, muitas das vezes, chegam a um grau extremo de violência.

Entre centenas de casos, um dos episódios que chocou a opinião pública internacional e que a imprensa da época denominou de “Massacre do Paralelo Onze”, ocorreu no começo da década de 1960, na reserva indígena Roosevelt, situada entre os estados de Mato Grosso e Rondônia e contabilizou o assassinato de quase 3.500 índios Cinta-Larga. O antropólogo Júlio C. Melatti, *apud* Silva *et al.*, relata:

---

<sup>60</sup> O procedimento agrário denominado “correntão” faz parte das instalações de empresas agropecuárias na Amazônia e consiste em atar, pelas extremidades, uma corrente de ferro em dois ou três tratores de esteiras que se movimentam em distâncias paralelas ao longo de picadas feitas anteriormente, que no percurso vai devastando tudo o que encontra pela frente: florestas, animais, espaços de convivências como os roçados, lugares de memória como, por exemplo, os cemitérios e até seres humanos se estiverem na área a ser desmatada. Se os tratores são equipados com lâminas o trabalho de picadas se torna dispensável. O recomendado é que a distância entre os tratores não seja maior do que 1/3 do comprimento total do “correntão” para se obter uma faixa desmatada entre 30 e 50 metros de largura em cada arrasto (ida e volta). As correntes medem em torno de 120m de comprimento, podem pesar até 18t e o rendimento do trabalho de “limpeza” de uma área chega a 4,0 hectares/hora. Sites consultados:

<http://opiniaofoco.blogspot.com/2011/05/horror-correntao-desmata-no-mato-grosso.html#!/2011/05/horror-correntao-desmata-no-mato-grosso.html> e [home.furb.br/lischorn/silvi/3/planejamento\\_inicial.doc](http://home.furb.br/lischorn/silvi/3/planejamento_inicial.doc) Acessados em 15 de outubro de 2011.

...um homem chamado Francisco de Brito, que trabalhava para a [empresa] Arruda e Junqueira<sup>61</sup>, organizou um bando de garimpeiros e pistoleiros para expulsar os Cinta Larga de suas terras. [...] Brito alugou um avião e mandou jogar açúcar envenenado e dinamite em cima de uma aldeia Cinta Larga que estava em meio de uma festa.

Comentando o papel da imprensa e tentando recompor a tragédia, o indigenista Ulisses Capozzoli (2004)<sup>62</sup> diz que “o grupo atingiu a maloca dos Cinta-Larga à noite, com armas engatilhadas e sem fazer fogo capaz de denunciar sua presença”. Recuperando parte do depoimento do seringueiro Ataíde Pereira dos Santos, um dos participantes dos assassinatos, este diz:

Minha tarefa era só matar o chefe dos Cinta-Larga. O índio estava isolado e era o único que não trabalhava, encostado a uma pedra, parecendo fiscalizar os outros. Aí Chico Luiz me disse: ‘segura o capitão deles que eu acabo com o resto’. O Chico Luiz me escalou porque confiava na minha pontaria. [...] Eu quase dormi na pontaria, mas quando apertei o gatilho o índio caiu.<sup>63</sup>

Além de afirmar que logo após a mortandade as casas dos Cinta-Larga foram incendiadas, Ataíde faz menção a uma mulher que, sem esboçar nenhuma reação, foi amarrada de cabeça para baixo em uma árvore e assassinada com um só golpe de facão por Chico Luiz, o chefe do grupo. Em outro trecho desse mesmo depoimento, Ataíde reconstitui parte do diálogo que possa ter havido com seu chefe, e insinuando *negociar* a vida e a morte de uma das mulheres Cinta-Larga, afirma ter dito: “a gente pode ficar com a mulher. Ela é nova e bonita e se você não quiser a gente leva de presente pro Amorim”; o chefe então teria lhe respondido: “quem quiser mulher que venha buscar mulher no mato”.

Nesse ponto, não há nada de incomum na conduta relatada por Ataíde que se estende aos seus “parceiros”. Se lembrarmos que desde os europeus (século XVI e XVII), passando pelos bandeirantes (século XVIII e XIX) e pelos civilizadores (século XX), as mulheres indígenas têm sido violentadas (sobretudo a violência sexual) pelos não-índios. Quando Rondon se lamentava da falta de respeito de seus comandados para com “as famílias dos índios incorporados ao

---

<sup>61</sup> O sobrenome Junqueira refere-se ao seringalista Antonio Mascarenhas de Junqueira, que ficou conhecido e “respeitado” em Mato Grosso pela sua prática de assassinar índios.

<sup>62</sup> Disponível em: <http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/cintaslargas-garimpeiros-e-o-massacre-do-paralelo-11> Acesso em 20 de outubro de 2011.

<sup>63</sup> CAPOZOLLI, Ulisses. (20/04/2004, edição 273) Site consultado: <http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/cintaslargas-garimpeiros-e-o-massacre-do-paralelo-11> Acesso em 20 de outubro de 2011.

trabalho” (Bigio, op. cit), ou ainda, pelos relatos de “caçadores por empreitadas” ao dizerem que os índios quando caçados, “embora constrangidos”, não reagiam quando suas mulheres eram arrancadas à força para serem levadas aos seringueiros e caucheiros (em especial aos proprietários), não se referiam a outro comportamento senão à *busca de mulheres*, no mato.

Deliberadamente, a natureza desses impulsos compõe a *persona* desse tipo de homem que perambula pelos sertões amazônicos e estabelece para si normas atípicas de condutas que são partilhadas pelo grupo de convívio, mas que violam preceitos éticos e morais em outros estratos sociais. Não se trata de comportamentos irracionais e/ou instintivos, mas de se eleger outro tipo de racionalidade com a qual o grupo permite uma aceitabilidade recíproca de suas ações. Esses homens colonizadores se percebem como o *outro*, o (in)civilizado, para quem o indígena se equipara a um “bicho selvagem” passível de ser amansado, catequizado, civilizado e *usado*. É a construção imagética que o *eu* faz na descoberta do *outro*, como discute Todorov (2010). Dessa forma, em qualquer situação, “buscar mulher no mato” para si e/ou para os parceiros adquire uma normalidade aceitável que se aproxima da prática de zoofilia,<sup>64</sup> uma vez que a mesma prática não se aplica às mulheres de ribeirinhos, caboclos e outros atores sociais que também habitam os sertões.

A repercussão internacional do caso “Paralelo Onze” gerou sérias denúncias de genocídio de povos indígenas no Brasil, incluindo o roubo, estupro, grilagem de terra, enganação, assassinatos, suborno, torturas e outras condutas violentas. A prática de fazer chegar alimentos, brinquedos, roupas e outros atrativos contendo veneno ou contaminados por vírus como gripe, sarampo, varíola e outras epidemias, foi (é) uma estratégia genocida muito comum porque está em jogo a posse da terra e seus recursos naturais. Ademais, esses métodos possibilitam apagar boa parte dos vestígios no caso de uma responsabilização criminal. No entanto, o que parece estarrecedor na percepção dos que veem de longe não é mais tão espantoso para os que convivem frequentemente com a violência no campo. E isso acontece em todos os recantos amazônicos.

Nos sertões, as populações indígenas são as mais estigmatizadas porque a elas são imputadas a condição de estorvo ao desenvolvimento e ao progresso. É por essa razão que os

---

<sup>64</sup> Embora seja uma experiência comum entre homens jovens, na psicologia fundamentada em teorias freudianas, a zoofilia é considerada um transtorno da sexualidade humana, cujas práticas acontecem entre seres humanos e outras espécies animais.

“serviços de pistolagem” são contratados para fazer a “limpeza de área”, ou seja, o extermínio dos nativos (e outros) – os empecilhos. Em contextos diferentes, essas práticas também se aplicam aos trabalhadores rurais que migrando de várias partes do país são recrutados para o trabalho braçal de abertura das fazendas. Nos sertões amazônicos, a figura do pistoleiro encara sua “encomenda” como um trabalho a ser executado e assim o faz, como declarou Ataíde Pereira:

a gente mata porque, às vezes, fica até seis meses no mato e acaba virando bicho. Os cintas-largas estão sentados em cima de grandes jazidas de cassiterita, a terra deles dá boa planta e tem muito mogno. Eles escolhem a melhor terra e não querem sair de lá. É preciso usar a força.<sup>65</sup>

Como já ficaram expressos, os confrontos estão constituídos por condições desiguais, desumanas, pois não se trata da força física, mas da força acionada dos gatilhos conjugada com a estratégia da emboscada e/ou da tocaia. Como qualquer outro, o pistoleiro aceita sua condição não porque “vira bicho” pelo tempo que vive nos sertões, pois outros tantos homens também vivem essas mesmas condições; assim procede porque essa “atividade” é remunerada e também porque não deixa de se constituir como um lugar social distinto: o de homem temido. E como o Estado, incluindo a Justiça, é trôpego (quando não, ausente), ele acredita nessa dinâmica da vida e a explica-se por senso comum dizendo que “o mundo pertence aos mais espertos”.

Ao dizer que “é preciso usar a força”, o depoente está elaborando um discurso em que se reconhece como agente social vinculado àquele mundo de conflitos e procura ganhar legitimidade na linguagem ambígua que o representa. A prática discursiva está sempre carregada de propósitos e no dizível aponta as causas que ele se faz representar, ou seja, na verbalização do discurso, o sujeito se reconhece e se revela pelas estratégias narrativas que compõem o seu dizer. De saída, Ataíde acolhe um sentido de selvageria ao ato de matar como se o tempo que passasse no “mato” necessariamente o levasse a adquirir uma (ir)racionalidade, mas termina esse trecho do relato com a convicção do uso da força como justificativa plausível para a “tarefa” que teria para cumprir. E como tantos outros atores do sertão, ele assim compreende que esse é o caminho para o uso das terras indígenas em direção ao progresso.

No campo dos confrontos também tomam assento as ações indígenas, até porque os índios não são e nem se fazem apáticos aos acontecimentos. As hostilidades quando feitos os contatos e

---

<sup>65</sup> Texto disponível em: <http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/cintaslargas-garimpeiros-e-o-massacre-do-paralelo-11> Acesso em 20 de outubro de 2011.

que invariavelmente reaparecem em outras situações, dão volume à dinâmica das relações entre índios e não-índios; da mesma forma, a participação em eventos de cunho político-jurídico quer nacionais, quer internacionais, nos quais os indígenas se manifestam contrários às decisões governamentais e/ou empresariais, expressando a dimensão da agilidade desses povos. Portanto, não há uma inocência de uns *versus* esperteza de outros, mesmo porque é inaceitável instituir as populações tradicionais como vítimas indefesas do desenvolvimentismo e do progresso. Eles são agentes participativos que estabelecem um lugar e uma autoridade de si para, então, se manifestarem em situações que julgarem pertinentes.

Tanto os povos indígenas quanto os ribeirinhos e outros sertanejos elaboram um agir e um dizer próprios de cada um que fazem parte das disputas e das práticas do fazer e de se fazerem nos espaços de muitas concorrências; portanto, as lutas são sempre multilaterais. Mesmo não sendo o “índio”<sup>66</sup> da nomenclatura/designação/padronização apreendida pelos europeus, os grupos étnicos amazônicos (e brasileiros, de maneira geral) se apropriam dessa subscrição identitária para evocar um lugar social-nacional atravessado por múltiplos traços culturais. Ao se fazerem “índios”, cada um ao seu modo, esses povos instituem alteridades e demarcam territórios para ser reconhecidos e atuar no campo da política, da sociedade e da cultura, a partir daquilo que os tornam diferentes e dos propósitos que os levam aos confrontos.

Essas condutas podem ser compreendidas como mecanismos de resistência e enfrentamentos declarados ou silenciosos e/ou explicados pelas artes de agir que trata Michel de Certeau. As “artes de fazer”, como define esse autor, são inventividades sócio-culturais que constituem as astúcias pensadas e criadas por esses povos somando-se à habilidade com que articulam suas atitudes praticadas no cotidiano, quando operam o enfrentamento das imposições religiosas, políticas, sociais, morais e culturais. O sentido social e político dessas práticas expressa um emaranhado de contradições que ganham relevo através das várias formas de linguagens (falas, escritas, discursos, gestos, silêncios), cujos usos e condutas fazem funcionar a vida diária.

---

<sup>66</sup> A denominação “índio” é um discurso que homogeneiza os povos autóctones da Amazônia. De fato, cada grupo étnico elabora para si uma autodenominação como, por exemplo, os Xavante se dizem “A’uwe”, que significa “pessoa verdadeira”; os Guajá se reconhecem como “Awá” que significa “gente, ser humano” e atualmente o termo está incluso na própria nomenclatura desse povo, ou seja, hoje são conhecidos como “Awá Guajá” e vivem no Maranhão; os Karajá se conjugam com os Javaé e Xambioá e se autodenominam de “Iny” que significa “nós”; os Krahô/Timbira se autodenominam “Mehim” significando “civilizados”; como habitam em lugares variados, alguns grupos se chamam Mâkrare, que significa “filhos da Ema”. Assim são quase todos os outros grupos étnicos do Brasil.

Já sabemos que a violência contra povos indígenas regada à arma de fogo é um acontecimento que se instaura nas Américas com a chegada dos europeus no final do século XV, o que não torna nem mais nem menos singular os relatos do século XX. Seja pela posse de terras, de jazidas, de escravos, etc., continuamos a encontrar registros policiais, jurídicos, jornalísticos, religiosos, indigenistas e dos próprios índios, como também relatos de outras pessoas que parecem se naturalizar pelo tempo e pelo teor.

O senhor Elpídio Roxo, 60 anos, um imigrante do estado de Goiás que chegou à Amazônia mato-grossense em 1968, atualmente é agricultor-posseiro (durante o dia) e guarda noturno de uma escola pública na cidade de Confresa (região do Médio Araguaia, nordeste de Mato Grosso), contou o que sabe sobre a ocupação das terras amazônicas, em relação ao contato com os nativos, nas décadas de 1960 e 1970. Assegurando que nunca fez parte desses *serviços*, ele diz:

...era por ocupação de áreas que as comunidades indígenas achavam que o branco não podia ocupar e eles [os não-índios] ocupavam no peito; matava até; naquele tempo o normal era matar porque a comunidade indígena não dava o braço a torcer; morria, mas não cedia. Então, com o passar do tempo, destruía muitos deles; eles [os índios] iam fugindo pras grandes matas, pras beira dos outros rios. [...] Olha, me contaram de muitas maneiras, mas o mais prático era assim: os índios se aproximavam deles pra guerra, pra brigar, pra que eles desocupassem aquele lugar do índio que eles estavam ocupando. Eles iam contra e matavam... Arma de fogo normal, num tinha outro jeito, era com arma de fogo.<sup>67</sup>

Pronunciado em tom de normalidade, o depoimento acima mostra como a sobrevivência nos sertões não era tão pacífica o quanto prometiam os discursos da unidade nacional, insinuados como solução para a pobreza no campo; ao contrário disso, em múltiplos sentidos, os convívios eram (e continuam sendo) tensos, desiguais e perversos. Pelos relatos a que nos propusermos tomar conhecimento, a Amazônia tende a adquirir uma feição de *terras sem lei e sem rei*. Assim, no relato do senhor Elpídio, entre o ocupar a terra e o matar gente, a primeira ação se traduz por progresso que deve ser alcançado se utilizando de todos os meios possíveis, pois assim torna a segunda mais rápida, mais eficiente e até justificável.

É o valor produtivo da terra medido pela eficiência da arma de fogo, uma vez que os povos indígenas *não davam o braço a torcer; morriam, mas não cediam*; por isso mesmo, não tinha

---

<sup>67</sup> Entrevista feita pela autora deste texto, na Escola Estadual Central, na cidade de Confresa/MT, local de trabalho do entrevistado, em 12 de julho de 2006.

outro jeito, senão, matar. Então, pelo o que vale a vida humana na economia dos sertões, até os *métodos da matança* (genocida) se sofisticam. É o que mostra Capozzoli (2004) quando comenta outro detalhe do “Massacre do Paralelo Onze”: “cada um dos assassinos deveria receber um pagamento de 50 mil cruzeiros, mas Junqueira, o patrão, recusou o pagamento sob pretexto de que não queria mais aquele tipo de ação por ser muito caro. A estratégia mais barata seria bombardear as aldeias com dinamite, usando avião”.<sup>68</sup>

Falando de formas de acesso à terra, o Estado brasileiro sempre dispôs de sua extensão territorial como um bem alienável e, portanto, do ponto de vista da cultura política, muito mais propenso a um modelo de latifúndios do que ao estabelecimento de políticas agrárias que contemplassem um número considerável de camponeses. Historicamente, isso impediu a organização de uma agricultura doméstica, ou seja, de natureza familiar (minifúndios). O primeiro governo civil-militar (general Humberto Alencar Castelo Branco, 1964-1967) formalizou o Estatuto da Terra (Lei 4504, de 30/11/64) constando conceitos como imóvel rural, propriedade familiar, empresa rural, política agrícola e reforma agrária, entre outros, definindo também a função social da terra.

Embora a referida lei abarcasse diversas situações ainda não foi suficiente para dar respostas aos conflitos rurais, mesmo porque seu uso enquanto *corpus* jurídico privilegiou um modelo de colonização privada em detrimento da propriedade familiar. Gonçalves (op. cit. p. 51), fala do desdobramento dessa lei:

Em 1964, o governo militar instituiu o Estatuto da Terra, a terceira normatização do estado sobre o assunto, que, embora em seu corpo estabelecesse critérios que visavam fortalecer a empresa rural e condenassem o latifúndio improdutivo, deixou-nos um legado de extrema concentração fundiária, além de consagrar a ideia de que uma grande propriedade modernizada era um objetivo a ser estimulado.

O legado que trata o geógrafo Gonçalves pode ser compreendido na sua dimensão histórica se pensarmos a gestão territorial brasileira no percurso de uma modernidade que atravessa séculos. No século XVI, a *terra brasilis*<sup>69</sup> foi tomada como um bem patrimonial apropriado pela Coroa portuguesa e distribuído como donativo-recompensa aos fidalgos do reino que se

<sup>68</sup> Disponível em: <http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/cintaslargas-garimpeiros-e-o-massacre-do-paralelo-11> Acesso em 20 de outubro de 2011.

<sup>69</sup> Denominação das terras situadas a leste da Europa, que ficaram registradas pelos europeus na cartografia dos séculos XVI e XVII.

aventurassem à exploração e produção de riquezas no além-mar. Pelo mesmo motivo, a corrida pelo ouro das minas gerais (sudeste) e nas minas de Cuiabá e Goiás (centro-oeste) no século XVIII, mapeou novas terras e redesenhou fronteiras territoriais da Colônia e, posteriormente, do Império; os cafezais no sudeste e os seringais na Amazônia no século XIX e primeira metade do XX redimensionam a condição patrimonialista da terra no Brasil.

No decorrer das últimas cinco décadas essa condição ganhou mais densidade com as parcerias entre o poder público e a iniciativa privada. Com a subvenção do Estado (SUDAM, BNDES, BIRD, etc.), vários programas e projetos foram instalados na Amazônia com a justificativa de promover o desenvolvimento sócio-econômico da região. Por exemplo, o Projeto Jari (produção de celulose, 1967), Zona Franca de Manaus<sup>70</sup> (1967) Projeto Carajás<sup>71</sup> (extração de minério de ferro, década de 1970), Serra Pelada<sup>72</sup> (extração de ouro, década de 1980), etc., que pouco ou nada contribuíram com a promoção das populações autóctones e pobres da Amazônia.

A Amazônia brasileira que no passado colonial era subscrita como lugar exótico, distante e periférico, no presente (sec. XX) tornou-se demasiadamente cobiçada pela quantidade e exuberância da madeira, pelas reservas de minérios, pelas bacias fluviais que possibilitam a construção de hidrelétricas e pelas grandes extensões de terra para o cultivo da agricultura e

---

<sup>70</sup> Podemos pensar a Zona Franca de Manaus (Decreto-Lei n.º 288, de 28/02/1967) como um protótipo de ocupação e desenvolvimento que foi rompendo os sertões, pretensamente assinalado pela maquinaria, ou seja, a industrialização se impondo ao extrativismo com a promessa de um progresso inaugural que se realizava na esteira das inovações das telecomunicações, na indústria de componentes eletrônicos e montadoras de automóveis. Em que pese as alterações urbanas, a Zona Franca era/é um progresso em que os postos de trabalho mais graduados pouco contemplavam os amazônidas.

<sup>71</sup> Com a escassez de manganês nos Estados Unidos, na década de 1960, representantes da transnacional United States Steel (empresa americana) começaram a pesquisar o subsolo amazônico em busca desse minério, o que foi confirmado posteriormente. Com quase 900 mil quilômetros quadrados, a área da mineração abrange terras do sudoeste do Pará, norte de Tocantins e oeste do Maranhão. Denominado de Projeto Carajás na década de 1970, este tinha como objetivo a exploração conjugada de minério de ferro, ouro, estanho, bauxita (minério de alumínio), manganês, níquel e cobre. A intensidade da mineração tornou Carajás a mina mais rica do mundo.

<sup>72</sup> Situado no sul do estado do Pará, Serra Pelada tornou-se o maior garimpo a céu aberto do mundo, com uma produção superior a 30 toneladas de ouro enquanto funcionou. No auge das explorações tinha uma das maiores concentrações de pessoas na Amazônia, (aproximadamente 100 mil garimpeiros) trabalhando em condições precárias de higiene, saúde e sociabilidade. O que vale também não nos esquecermos de contabilizar a exaustão do próprio corpo. Além da enorme depredação ambiental, eram comuns os acidentes de trabalho como soterramento em função de sucessivas quedas das escadarias e barrancos despencados, problemas dermatológicos pelo contato com umidade e águas contaminadas, problemas respiratórios em decorrência do refino do ouro tratado com mercúrio, entre outros. Por direito de contrato, a exploração da mina deveria ser feita pela Companhia Vale do Rio Doce, mas o governo militar decretou uma intervenção, comandada pelo então major Sebastião Rodrigues de Moura – o Curió – que, de posse de um mandato eletivo, se tornou o político-militar a comandar a produção da mina, as pessoas da mina, os negócios da mina e a região como se fosse seu próprio quartel onde os comandados são obrigados a se comportarem com a devida submissão.

pecuária extensivas. Ainda que em condições precárias, convém sinalizar o sentido que ocupavam os ramais de comunicação representados pelas rodovias Transamazônica (BR 230), Cuiabá-Santarém (BR 163), Cuiabá-Porto Velho-Rio Branco (BR 364) e a Belém-Brasília.

O destaque para as rodovias se deve à simbologia de uma modernidade que viabilizaria a rapidez dos deslocamentos humanos e, em especial, pela representação de progresso, uma vez que cortando e pavimentando o chão amazônico, os comboios de caminhões transportariam as cargas de “progresso” para os sertões, o que não significa pleno usufruto dos amazônidas. A imagem de progresso e desenvolvimento da Amazônia também se engendrava pela movimentação portuária, especialmente, com a exportação de madeira e minérios pelo porto de Belém.

Sobre os territórios amazônicos, há uma série de construções imagéticas, cujos contornos podem apresentá-los como natureza imaginária, mundo exótico, região periférica, território nacional, vazio demográfico, reserva de recursos naturais, fonte de energia, reserva ecológica do planeta, o lugar das distâncias e do atraso, a “terra prometida” e, pela abundância de florestas e cursos d’água, a biosfera que deve ser preservada para compor um “modelo ambiental” para o resto do mundo. Sobre esta última simbologia, é importante destacar que muito recentemente parte das matas amazônicas está sendo *observada* por empresários e autoridades brasileiras e internacionais para torná-la útil no que se nomeia de “reserva” ou “créditos de carbono”<sup>73</sup>, a partir de (re)florestamento. Essas representações são datadas pelos propósitos que enunciam.

A ideia de desenvolvimento praticado no mundo ocidental se inscreve numa concepção de tempo retilíneo e ilimitado, e se utiliza dos recursos naturais para produzir bens de consumo. No século XX, a industrialização e o ritmo da urbanização das cidades têm sido apontados como responsáveis por alterações no funcionamento geológico da terra. No final da década de 1980, emergia uma multiplicidade de discussões expondo inquietações com as mudanças climáticas do

---

<sup>73</sup> O Acordo Internacional denominado Protocolo de Kyoto (Japão-2005) estabeleceu uma cota máxima de emissão de gases do efeito estufa que cada país industrializado e signatário do documento pode emitir. A cada tonelada de dióxido de carbono (CO<sub>2</sub>) equivale a um “crédito de carbono”. Os países e/ou empresas que não se ajustarem em suas cotas de poluição podem comprar as “sobras” de quem não atinge a cota e/ou pela tecnologia diminuem a quantidade de emissão de gases poluentes criando, assim, o mercado de carbono entre os países desenvolvidos e os em desenvolvimento o que pode ser traduzido como pagamento pela aquisição de poluir dos primeiros, ou seja, uma compensação ambiental-financeira que consente/autoriza um país continuar poluidor. Pelo desmatamento ser apontado como um agente do “efeito estufa”, as matas em pé e o reflorestamento representam proteção ambiental e podem ser avaliados como “créditos de carbono”, adquirindo um valor monetário pela suas existências. Site consultado: <http://www.biodieselbr.com/credito-de-carbono/mdl/index.htm> Acesso em 12/11/2011.

planeta. A partir de então, os debates acerca do aquecimento global e o desequilíbrio ambiental em decorrência da ação poluente urbano-industrial, produzindo o agravamento do “efeito estufa”, colocaram a Amazônia em evidência e, desta vez, como natureza utilitária.

Com as pressões ambientalistas sobre as rápidas alterações do clima no planeta, autoridades mundiais têm procurado formas de estabelecer um controle da emissão de gases poluentes, na atmosfera, oriundos das chaminés das fábricas, do fluxo intenso de automóveis e do crescimento desordenado das grandes cidades, do desmatamento acelerado e da perda de áreas de preservação ambiental, do uso de agrotóxicos nas lavouras, da morte de nascentes de rios e da depredação irreversível de áreas de mineração, entre outras ações humanas. Assim, em 1992, no Rio de Janeiro, aconteceu a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento Mundial (Eco-92), com debates políticos que buscavam meios possíveis de se continuar operando o desenvolvimento sócio-econômico (industrial-urbano), compatibilizando-o com a biodiversidade (conservação e proteção dos ecossistemas terrestres).

Da Conferência se originou um documento chamado “Agenda 21”<sup>74</sup>, indicando fundamentos de re-ajustes da vida no planeta e gestando, portanto, a concepção de desenvolvimento sustentável pautado no conhecimento científico e tecnológico para a promoção dessa sustentabilidade. Nas últimas duas décadas, outras conferências foram realizadas em outros países<sup>75</sup>, antes e depois da Rio-92, de caráter propositiva ou revisionista, mas a relação dos atores sociais *versus* usos da natureza continua imprecisa; enquanto isso, a Amazônia interpretada entre “paraíso perdido” e “inferno verde”, adquiria também a ideia de patrimônio ambiental da humanidade. Nesse movimento aparecem dois outros discursos incompatíveis: um deles defendendo a preservação das florestas e outros recursos tropicais como resposta adequada à preservação do ambiente, e o outro insistindo na rápida recompensa material que as terras prometiam.

---

<sup>74</sup> A “Agenda 21” tem uma extensa pauta de compromissos (40 capítulos) e é o resultado de discussões que reuniram autoridades governamentais, intelectuais, cientistas, empresários, Organizações Não-Governamentais, imprensa, entre outras representações nacionais e internacionais abordando um novo modelo de desenvolvimento, conciliando procedimentos de proteção ambiental, justiça social e eficiência econômica. Também foram celebrados os acordos: Declaração do Rio, Declaração de princípios sobre o uso das florestas, Convênio sobre a Diversidade Biológica e a Convenção sobre Mudanças Climáticas. Site consultado: <http://www.ecolnews.com.br/agenda21/> Acessado em 02.11.2011.

<sup>75</sup> Toronto-Canadá (1988), Sundsvall-Suécia (1990), Protocolo de Kioto-Japão (1997-2005).

Em ambos os discursos emergem o eco-turismo<sup>76</sup> e/ou o turismo de aventura como atividades econômicas que se valem da ideia de sustentabilidade e se dizem oferecer “serviços de bem-estar” aos dois tipos de populações envolvidas: de um lado, os “de dentro”, pertencentes aos sertões, cujas instalações patrimoniais se transformam em “vitrines” dos sertões, oferecendo hospedaria acoplada ao desfrute da natureza; de outro, os “de fora” – turistas urbanos (brasileiros e/ou estrangeiros), que viajam em busca de experimentar um mundo ainda (des)conhecido ou que lhes chamem a atenção pelas imagens de uma natureza viçosa ou até mesmo pela descrição dos costumes de populações tradicionais, exibidas como paisagens paradisíacas em sistemas multimídias.

Nas últimas duas décadas, as políticas públicas desenhadas para o turismo chamam a atenção para um “modismo” turístico e têm se aliado à iniciativa privada, no sentido de explorar os potenciais das cidades, em especial, as que apresentam suporte para oferta desses serviços. Uma das alternativas é transformar o município em estância turística para viabilizar recebimento de recursos financeiros e desenvolver o turismo local, como assegurou o prefeito de Olímpia, estado de São Paulo: "o que a gente quer é estar lá dentro, receber recursos do DADE, e agora Olímpia merece mais do que nunca já que terá água em abundância, esgoto 100% tratado, tem turismo folclórico e aquático, geramos muito mais fluxo de turistas do que muitas das atuais 67 estâncias turísticas do Estado".<sup>77</sup>

Ao que parece, os termos da declaração soa muito mais como uma estratégia administrativa ou um subterfúgio político para pleitear os recursos que, de fato, a promoção do *posto* para o município. Para o devido reconhecimento como estância turística pelo DADE – Departamento de Apoio ao Desenvolvimento das Estâncias – órgão vinculado ao Ministério do Turismo, as cidades têm que apresentar um inventário constando informações detalhadas sobre a infraestrutura e identidade turística local, o que implica também em empresas de consultorias privadas

---

<sup>76</sup> Na década de 1990, a Embratur (Instituto Brasileiro de Turismo) ao elaborar as “Diretrizes para uma Política Nacional de Ecoturismo” estabeleceu ecoturismo como o "Segmento da atividade turística que utiliza, de forma sustentável, o patrimônio natural e cultural, incentiva a sua conservação e busca a formação de uma consciência ambientalista através da interpretação do ambiente, promovendo o bem estar das populações envolvidas". Consultar: EMBRATUR. *Diretrizes para uma Política Nacional de Ecoturismo*. Brasília, 1994. Site consultado: <http://www.turismo.gov.br/turismo/home.html> Acessado em 12 de novembro de 2011.

<sup>77</sup> Declaração do prefeito Eugênio José Zuliani, ao jornal local *Folha da Região*, tendo como referência a Assessoria de Comunicação da Prefeitura Municipal, em 17 de agosto de 2011. Site consultado: [http://www.ifolha.com.br/ler\\_noticias.php?id\\_j=6956](http://www.ifolha.com.br/ler_noticias.php?id_j=6956) Acesso em 07 de janeiro de 2013.

oferecerem “projetos prontos” às Prefeituras, no intuito de viabilizar esses recursos financeiros da União. Esse quadro político-administrativo se instaura em muitos municípios amazônicos, sobretudo, pela força simbólica de natureza viva que incorporam.

As concepções sobre o funcionamento da vida humana sempre se re-atualizam no tempo e pelo tempo da necessidade de serem re-feitas. Embora com outras colorações, nos discursos do “turismo brejeiro” e/ou turismo ecológico tão em voga atualmente, os sertões continuam pronunciados como lugares exóticos, dotados de uma natureza exuberante, quase mística, capaz de redimir indivíduos debilitados das cidades, sobretudo, os que habitam as megalópoles; o pescador, o vaqueiro e o índio, por exemplo, são apresentados como alegorias. Nesse ponto, as paisagens e a vida nos sertões despertam a ideia de lugar primitivo no olhar dos “ecoturistas visitantes”, uma vez que estes re-afirmam as distâncias simbólicas entre o rústico (incivilizado) e o requinte (modernizado), historicamente demarcadas.

Entremeados pelos discursos, essas práticas tentam construir uma relação de semelhança entre campo e vida saudável, associando o rústico ao sofisticado, porém é cada vez mais frequente a substituição do sertanejo pelo empresário urbano que se desloca da cidade grande (e até de outros países) para se estabelecer como gestor de negócios (eco)turísticos pelo interior do Brasil e no nosso caso, nos sertões amazônicos. Essa *moda* muito contaminou os gestores públicos (Prefeituras Municipais) de lugarejos e cidades (grandes e pequenas, antigas e recentes) situadas nos recantos amazônicos, quase sempre colocados em evidência pela comunicação virtual.

Como promessa de benefícios sócio-ambientais, o ecoturismo anuncia de antemão para os “viveres dos sertões” uma elevação do nível de vida social em função de uma possível diversificação da economia local, oriunda do fluxo de visitantes em seus territórios, o que significa criar outras formas de se dizer e de ser visto. Os gestores públicos, por sua vez, em suas plataformas de governo, (geralmente pensadas e redigidas por equipes multimedias e ostentadas em campanhas eleitorais), dão publicidade a compromissos de investimentos para geração de empregos e melhorias dos municípios nas áreas de transportes, saneamento básico e serviços de saúde, educação e comunicação, além de anunciarem um “zelo” com a preservação ambiental do

lugar para, a partir disso, tornarem o município economicamente viável.<sup>78</sup> A propagação desses discursos forjam imagens de um futuro próximo e próspero para todos.

Sem pretendermos definir ou formular qualquer verdade, mas mapeando discursos e práticas, a Amazônia é um debate complexo, passível de muitas outras interpretações e/ou decifrações, e está para além das fronteiras de sua história e da história do Brasil. Seja pelos Centros Agrícolas da República Velha, pelas Colônias Nacionais Agrícolas da Marcha para o Oeste, durante o Estado Novo, ou ainda pelas promessas e projetos de modernização do *Integrar para não entregar*, a ocupação e exploração das terras amazônicas, incluindo o Centro-Oeste brasileiro, não conseguiram estabelecer o povoamento com a produção de bem-estar social para as populações que lá habitam, conforme professavam os discursos oficiais e empresariais.

Incorporada, a Amazônia brasileira comporta adversidades sócio-econômicas e culturais que vão do extrativismo à industrialização, da mineração ao *progresso* do agronegócio e à produção de energia (hidrelétricas), onde continuam em disputas esses territórios que podem retribuir e, por isso mesmo, construir lugares em que as ações humanas situam a vida numa imponente “geografia socialmente seletiva”, como define Gonçalves (2005, p. 109). Ainda com esse autor, podemos entender essas adversidades a partir de “o modelo de desenvolvimento que se alastrou por toda região, importado de outros lugares, de experiências estranhas, avessas ao lugar, sem incluir ou incorporar as populações nativas, que de fato têm a experiência de lidar com o patrimônio amazônico”, ao invés de um território soberano povoado por diferentes povos autossuficientes.

---

<sup>78</sup> Nas regiões Nordeste, Norte e Centro-Oeste, o que tem se tornado mais visível é uma migração empresarial de grandes centros brasileiros e estrangeiros que se estabelecem nas cidades praianas e/ou sertões, implantam os “negócios ecoturísticos” como hotéis-fazenda, pousadas, redes hoteleiras, restaurantes, estâncias de entretenimento, lojas de *souvenir*, entre outros, explorando os recursos naturais e as culturas locais como bens de consumo para o turismo. Esse quadro também se configura em outras atividades sócio-econômicas que por sua vez altera as vivências e as culturas locais rapidamente.

### PRÁTICAS POLÍTICAS E RELIGIOSIDADE (em disputa) NA AMAZÔNIA MATO-GROSSENSE

#### 2.1. Agentes da Fé e práticas de civilidade nos caminhos do Araguaia

Como já salientamos antes, nos últimos cinco séculos a Amazônia, no seu todo, tem despertado interesses expressivos aos diversos estados modernos ocidentais que através de seus “notáveis viajantes”, com olhares interceptados por valores multiculturais, produziram vozes e imagens dos lugares que visitaram e das populações que conheceram. Desde o assentamento da Colônia (sec. XVI) aos tempos atuais missionários de todos os credos (com predominância do catolicismo) atuam continuamente no Brasil, sejam alinhados ou confrontados com outros poderes constituídos. No percurso das expedições, religiosos pertencentes a diferentes grupos de evangelização se espalharam por vários espaços sócio-culturais e assim, a Igreja Católica, como outras instituições, fincou marcos de conquista em territórios amazônicos.

Nos idos coloniais, a firme associação entre Coroa Portuguesa e Igreja possibilitou o domínio territorial e administrativo das posses, ao mesmo tempo em que o catolicismo se confirmava como a religião exclusiva e oficial dos feitos lusitanos nas terras além-mares, ainda que consideremos os desencontros entre religiosos e colonizadores, como no caso dos jesuítas. Seguindo o curso das águas, os missionários expandiram as práticas católicas acompanhando os feitos colonizadores, mas a evangelização dos nativos se diferenciava de outros grupos humanos (como, por exemplo, os negros e imigrantes pobres), uma vez que os índios eram pensados como uma “gente inocente”, passível de “salvação”.

Assim, atrelada ao estado ou mais independente, a instituição Igreja Católica tem acompanhado a formação do Brasil desde os primórdios da Colônia quando ordens religiosas partilhavam ações de conquista territorial e/ou demarcavam espaços reais pelas práticas de evangelização, sobretudo, dos gentios. Ao serem constituídas instâncias de poderes reais no

Maranhão (século XVII) e no Brasil – duas distintas sedes administrativas da Coroa portuguesa no além-mar – a igreja também criou a sede eclesiástica de São Luiz, no Maranhão e a de Salvador, no Brasil. Da primeira é que se originaram as outras unidades governamentais na Amazônia.

No final do século XIX, as mudanças políticas da República brasileira, respaldadas pelas posturas positivistas, proclamaram um estado laico, mas isto não foi suficiente para abalar a força católica propagada por todos os recantos do Brasil; a força institucional do Clero muito contribuiu para um realinhamento entre estado e igreja, quando se deu a ascensão de Getúlio Vargas, em 1930.

Essa retomada ganhou novos contornos nas décadas seguintes, (1940-70, recorte temporal que mais nos interessa abordar), quando a organização do clero estabeleceu uma dimensão espaço-temporal de suas ações institucionais “pregadas” como manifestação de fé e dedicação cristãs, viabilizadas pelos “cuidados” dispensados às populações indígenas e aos pobres da Amazônia, na perspectiva de fazê-los novos cristãos por meios de obras assistencialistas. Nesse ponto, é preciso ter cuidado para não pensarmos condutas uniformizadas, pois as práticas religiosas variam de acordo não necessariamente com a filiação às irmandades, mas com a concepção de mundo que cada administrador apostólico vai formulando e com a qual orienta e vivencia a experiência missionária. A religiosidade assim direcionada constrói, obviamente, práticas evangelizadoras diferenciadas.

Como instituição ocidental, a Igreja Católica redirecionou seus dogmas para administração e difusão doutrinária, o que implica na recondução de um fazer religioso com decisões historicamente datadas. A Romanização<sup>79</sup> (1840-1890) pode ser traduzida não só como uma retomada do controle governamental da Igreja, mas uma redistribuição mais racional dos territórios da crença católica a partir da proliferação de dioceses, arquidioceses, prelazias, paróquias, etc. Pensando os imensos espaços amazônicos com suas populações ainda que habitando espaçadamente os territórios, a multiplicação dessas unidades em muito favoreceu a

---

<sup>79</sup> Vigente desde meados do século XIX, a Igreja Católica promoveu um desdobramento da estrutura religiosa, instalando unidades física, administrativa e hierárquica do clero, implicando no controle episcopal dos territórios e das ações eclesiásticas, cujas decisões e orientações religiosas foram centralizadas no Vaticano. Ver: SANTOS, João. A Romanização da Igreja Católica na Amazônia (1840 – 1880). In: Eduardo Hoornaert (coord.). *História da Igreja Católica na Amazônia*. CEHILA (Centro de Estudos da História da Igreja na América Latina). Petrópolis: Vozes, 1992, pp. 296-320.

difusão da fé católica porque o aumento do número e da presença de religiosos e agentes pastorais tornou-se mais efetivo.

Em que condições o Vaticano resolve criar uma unidade eclesiástica e que fundamentos levariam essa tomada de decisão? Investigando a relação temporalidade *versus* espacialização da Igreja na Amazônia, Nery Corrêa (2007, p. 34) mapeia tempos assimétricos para os “contextos sócio-espaciais que norteia a lógica do que ele chama de seletividade/antecipação/marginalização espacial que a Igreja se utiliza para criar ou não uma diocese ou prelazia”, valendo a mesma explicação para os “remembramentos e desmembramentos que dão origem ou determinam a extinção de dioceses ou prelazias”. Diferente dos tempos anteriores, na primeira metade do século XX houve um enorme crescimento das unidades político-administrativo-eclesiásticas que se instalaram nos territórios amazônicos.<sup>80</sup>

Para a Amazônia brasileira, podemos que o aumento da “administração da fé” era em função do desenvolvimento dos seringais e ao aumento vertiginoso do fluxo de imigrantes, o que justificaria a alteração físico-jurídica da igreja para a “assistência espiritual” aos novos contingentes católicos, especialmente, porque boa parte desses era de nordestinos. Esse quadro também inclui as populações tradicionais (índios, caboclos e ribeirinhos) já contatados ou não que passaram a compor o novo território eclesiástico. A instalação de novos bispados, dispostos a dinamizar práticas de evangelização, agilizou os trabalhos diocesanos em territórios amazônicos, sobretudo, com o “encurtamento” das novas jurisdições eclesiásticas vinculadas à exploração da borracha em lugares situados à beira dos rios, tornados mais acessíveis pelos caminhos fluviais; em rotas terrestres, ainda que precárias, o acesso mais comum era em lombo de animais.

Por decreto da Sagrada Congregação Consistorial, em 18 de julho de 1911 foi criada a Prelazia da Santíssima Conceição do Araguaia (*Territorialis Praelatura Sanctissimae Conceptionis de Araguaya*) como território eclesiástico, desmembrado da Arquidiocese de Belém do Pará.<sup>81</sup> Com 113.487km<sup>2</sup>, a recém-criada Prelazia compreendia o sul do Pará, parte do estado

---

<sup>80</sup> Entre outras, destacamos: Prelazia de Santarém (1903), Conceição do Araguaia (1911), Prelazia do Acre e Purus (1919), Prelazia de Porto Nacional (1920), Prelazia de Porto Velho (1925), Prelazia *Nullius* de Gurupi e Prelazia de Marajó (ambas em 1928), Prelazia de Juruá (1931), Prelazia do Xingu (1934), Prelazia de Macapá (1949), etc. Cf. Nery Corrêa, op. cit.

<sup>81</sup> Pela importância política e localização geográfica privilegiada, Belém foi a cidade que abrigou a primeira diocese (1719) e, por conseguinte, a sede do poder episcopal da Amazônia brasileira. Joanoni Neto (2007, p. 98), afirma que essa foi a maior diocese do mundo até 1990, chegando a uma territorialidade católica de 794.313 km<sup>2</sup>.

de Goiás e noroeste de Mato Grosso. São as práticas religiosas e experiências políticas construídas por missionários e agentes pastorais na Amazônia mato-grossense, vinculados a essa unidade católica, que iremos focalizar neste segundo capítulo. Essa escolha diz respeito às vivências de religiosos estrangeiros convivendo com grupos indígenas e sertanejos, bem como seus desdobramentos, que se tornaram especiais pela natureza “acontecimental” que alcançaram, entre as décadas de 1950 e 1970. O recorte territorial (Amazônia mato-grossense/região do Araguaia) se deu em função das rápidas alterações político-sociais no tocante às disputas violentas de ocupação da terra e as “maneiras de fazer” dos atores envolvidos.

Tradicionalmente, os trabalhos missionários da Igreja Católica fundamentados na propagação da fé foram desempenhados por pessoas preparadas em seminários, (especialmente os homens), que investidos de saberes filosóficos e teológicos se destinavam a evangelizar pelo mundo afora. Passamos a conhecer, então, as vivências de missionárias francesas que se instalaram nos territórios Tapirapé, localizados às margens do rio do mesmo nome, no nordeste do estado de Mato Grosso.

Agora, a referência temporal é o ano de 1952, quando navegar sobre as águas amazônicas era a única forma de se chegar às terras Tapirapé. Os padres dominicanos que administravam a Prelazia de Conceição do Araguaia, estado do Para, acompanharam as francesas Genoveva (29 anos, de Lorraine), Denise (22 anos, de Marselha) e Clara (22 anos, de Beaune)<sup>82</sup> para “cumprirem” a missão evangelizadora que escolheram: viver entre os índios brasileiros. Essa não era a primeira vez que religiosas católicas passavam a conviver com indígenas na Amazônia; ainda na primeira metade do século XX, as “Filhas de Maria Auxiliadora” (salesianas) se fizeram presentes entre os Bororo (MT), Xavante (MT) e Tucano (AM), construindo caminhos para torná-los cristãos. Entretanto, a experiência das francesas é, sem dúvida, a mais duradoura e singular, pois já compartilham o mesmo chão a seis décadas ininterruptas, além de inaugurar uma maneira diferente de evangelizar.

As territorialidades indígenas eram sempre demarcadas pelos traços culturais que os grupos construía e os assinalavam como pertencimento de si, entre outros signos, o que em hipótese

---

<sup>82</sup> Por tradição e regras religiosas, quando celebraram os votos, as missionárias receberam os sobrenomes “de Jesus” em referência à irmandade a que pertencem. Lorraine, Marselha e Beaune são as cidades francesas de origem de cada uma.

alguma pressupõe a extensão territorial que ocupam. Atualmente, as terras Tapirapé se situam à margem esquerda do rio Tapirapé e segue o curso d'água até próximo à desembocadura no Araguaia, nas imediações da serra conhecida como Urubu Branco, (norte da Ilha do Bananal), e da serra do Roncador. Como tantos outros, eles explicam suas origens por narrativas mitológicas, o que faz estudos antropológicos<sup>83</sup> mapearem suas existências nas matas e águas da Amazônia, através dos tempos.

Em função das cheias dos grandes rios, de maneira geral, as populações indígenas tinham a tradição dos deslocamentos físicos temporários, ou seja, mudavam de lugar para garantir o cultivo das roças e atividades de caça. Além disso, os Tapirapé tiveram mais uma razão a mais para se dividir em grupos e mudar de espaço geográfico: os ataques violentos dos inimigos Kayapó obrigavam-lhes a dispersar pelas matas buscando refúgios. No final do século XIX, a população Tapirapé se organizava às margens do rio Araguaia e contava com cerca de 1.500 pessoas agrupadas em cinco aldeias, grafadas pelo antropólogo norte-americano Charles W. Wagley<sup>84</sup> (1988, p. 49) como: *Anapatawa*, *Xexotawa* (“Chichutawa”), *Moo'ytawa* (“Moutawa”), *Makotawa* (“Mankutawa”), e *Tapi'itawa* (“Tampiitawa”), sendo esta última a mais numerosa.

Na primeira metade do século XX, os Tapirapé tinham uma convivência amena com sertanejos e visitantes eventuais – comerciantes, funcionários do então SPI, ribeirinhos, garimpeiros, missionários e pesquisadores; na década de 1950, relatos católicos dizem que eles eram um grupo reduzido a pouco mais de cinquenta pessoas<sup>85</sup> e se achavam ameaçadas de extinção em função de doenças como malária e gripe, desnutrição e confrontos com outros povos; sobre a convivência com outros grupos indígenas, o padre dominicano Oscar Beozzo, diz que era uma relação

---

<sup>83</sup> Cf. BALDUS, *Tapirapé: tribo tupi do Brasil Central*, 1970. (Col. Brasileira, Série Formato Grande, v. 17).

<sup>84</sup> Professor de Pós-Graduação de Pesquisa de Antropologia e Estudos Latino-Americanos da Universidade da Flórida, Charles Wagley passou 15 meses convivendo e fazendo pesquisas com os Tapirapé entre 1939 e 1940. Durante a Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos e Brasil celebraram parcerias para implantar programas de educação em saúde na Amazônia, onde Wagley supervisionou trabalhos de publicação de panfletos e produção de programas de slides sobre a saúde pública financiados pelos dois governos. Com ajuda de brasileiros, Wagley ainda pesquisou outros grupos da Amazônia e publicou livros e artigos como resultado de suas pesquisas. O que trata dos Tapirapé tem como título original *Welcome of tears: the Tapirapé Indians of Central Brazil*, traduzido para o português como *Lágrimas de boas-vindas*, publicado em 1988. A documentação produzida pelas pesquisas se encontra catalogada e arquivada na Universidade Gainesville, Florida/EUA, com acesso eletrônico. Site consultado: <http://www.uflib.ufl.edu/spec/archome/MS2.htm> Acessado em 05 e 06/12/2011.

<sup>85</sup> Há controvérsia nos números: os religiosos falam em 52, 47 e até 25 pessoas compondo o grupo étnico.

...por vezes dramática e de confronto mortal como com os Kayapó, em cujas mãos sofreram massacres que os levaram ao quase desaparecimento; com os Javé e Karajá da Ilha do Bananal e das margens norte e sul do Araguaia, exímios canoieiros e pescadores, com os quais aprenderam a arte da navegação, da construção das ubás, e da pesca. Entre eles foram buscar mulheres que faltavam no seu grupo, para se casarem com os seus jovens, assegurando assim o futuro, ameaçado, de sua comunidade.<sup>86</sup>

Dos massacres praticados pelos Kayapó Metyktire<sup>87</sup> contra os Tapirapé, mencionados por Beozzo, dois deles aconteceram no final da década de 1940 atingindo as aldeias *Tapi'itawa* e *Xexotawa*, quando a primeira foi saqueada e a maior parte de suas casas, incluindo a Casa dos Homens – espaço sagrado de rituais – foi queimada, além das mortes. Refugiados nas matas e afastados do convívio étnico-cultural, os grupos familiares se fragmentaram perdendo os contatos entre si e só se re-uniram (reagruparam) décadas depois no entorno do Urubu Branco.<sup>88</sup> Esse foi um trabalho lento que mereceu um esforço comum de todos os atores sociais que atuavam nos espaços Araguaia-Tapirapé.

Reconhecidos como valentes pelos choques contra outros povos, a proximidade com os Kayapó passou a significar sensação de ameaça e medo, como nos diz as Irmãzinhas em seus escritos: “grande conversa, mais uma vez, versando sobre os Kayapó, que matam os negros, mas carregam os brancos para suas aldeias... Parece que a mesma sorte nos está reservada... Um pouco impressionadas, pensamos na Fraternidade Kayapó. [...] À noite, nossa hospedeira ainda insiste sobre os perigos da vida na mata. Acha que não estamos sendo prudentes, mas não cedemos.”<sup>89</sup>. Mesmo cientes dos riscos, as religiosas acreditavam na missão a elas confiada chegando mesmo a imaginar um outro trabalho missionário com eles (os Kayapó), uma vez que o compromisso com a fé cristã deveria minimizar o medo.

---

<sup>86</sup> BEOZZO, Oscar José. *O renascer do povo Tapirapé*. Diário das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld. Prefácio. São Paulo: Editora Salesiana, 2002, p. 12.

<sup>87</sup> Os Kayapó são um grupo étnico da Amazônia brasileira, que se divide em vários subgrupos, dispostos em três grandes grupos: os Irããmranh-re – os que passeiam nas planícies –, os Goroti Kumrenhtx – os homens pertencentes ao grande grupo –, e os Porekry – os homens dos pequenos bambus. Em estudos antropológicos também foram denominados de Coroados pelos europeus, por usarem uma espécie de coroa de plumas adornando as cabeças. Por similaridade, a mesma designação foi empregada a outros grupos como, por exemplo, os Bororo (MT), Caingangue (SP), Xerente (PA), etc. Ver: ARNAUD, 1989.

<sup>88</sup> O grande massacre se deu em 1947 e o último (re)encontro que (re)agrupou os Tapirapé aconteceu em 1970. (Cf. Wagley, op. cit).

<sup>89</sup> Diário das Irmãzinhas, Op. Cit. p. 46 (28/09/1952).

Entretanto, a classificação de “brabos” e/ou “valentes” conferida aos Kayapó não se encerra nos anos cinquenta do século passado e tampouco os enfrentamentos se restringem aos grupos étnicos rivais; recentemente (2008), eles foram o foco principal de diversos noticiários quando um grupo se manifestou contra a viabilidade da usina hidrelétrica Belo Monte, prevista para ser construída em águas do rio Xingu, no estado do Pará. O incidente feriu o então engenheiro da Eletrobrás, Paulo Fernandes Resende, quando fazia uma palestra sobre o assunto, em Altamira/PA; juntamos aqui alguns trechos do que fora noticiado:

Um engenheiro da Eletrobrás que participava ontem, em Altamira (777 km de Belém), de um encontro para discutir a construção de barragens na bacia do rio Xingu foi ferido por um grupo de índios após sua fala em um debate. Paulo Fernando Rezende, coordenador do estudo de inventário da bacia do Xingu, sofreu um corte profundo no braço direito, mas passa bem. Ninguém foi preso. Rezende viajou a convite da organização ao evento, para apresentar estudos de aproveitamento hidrelétrico da usina de Belo Monte, no rio Xingu. O encontro foi organizado pela Arquidiocese de Altamira, pelo ISA (Instituto Socioambiental) e outras organizações. Rezende falava a uma platéia de aproximadamente mil pessoas, no ginásio poliesportivo da cidade. Desde o início da sua fala, com argumentos favoráveis à construção da usina, foi muito vaiado pela platéia. Os índios permaneciam calados. Não se sabe quantos estavam no local, mas há aproximadamente 600 em Altamira acompanhando o encontro. [...] Então, índios de diversas etnias, sobretudo caiapós, levantaram-se e começaram a gritar, cantar, dançar em círculos e se aproximar lentamente de onde estavam os palestrantes. Armados de facões e bordunas, eles cercaram o grupo e não deixaram ninguém sair. A confusão era acompanhada por policiais militares, que não intervieram. Após cerca de dez minutos, organizadores do evento conseguiram tirar o engenheiro do cerco, mas ele já estava ferido. [...] Parte da tensão se devia ao fato de a Justiça Federal ter derrubado a liminar que impedia o início dos estudos de viabilidade de Belo Monte. Os caiapós, designação que abrange várias tribos aparentadas de língua jê da bacia do Xingu, são contrários à hidrelétrica.<sup>90</sup>

De fato, podemos considerar o episódio como reincidência, já que no final da década de 1980, na mesma cidade (Altamira), em uma discussão sobre o mesmo assunto (na época, a usina era denominada Cararaô) e um público semelhante, uma mulher Kayapó enfrentou o então presidente da Eletronorte José Antonio Muniz Lopes, descarregando sua revolta contra o “tal” investimento quando ameaçou a integridade física daquela autoridade encostando-lhe um facão no rosto, o que gerou tensões e exigiu habilidade por parte das autoridades, no trato da questão.

---

<sup>90</sup> *Agência Folha*, Belém/PA, em 21 de maio de 2008. Texto-Reportagem de João Carlos Magalhães. Site consultado: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u404031.shtml> Acesso em 16/12/2011.

Retomando a década de 1950, os relatos das religiosas mostram que os Tapirapé viviam em constante vigilância e precaução com possíveis e imprevisíveis ataques dos Kayapó: “Os Tapirapé chegam da roça e vêm de noite nos contar seus temores: encontraram na mata pegadas recentes dos Kayapó. Estão inquietos, e as lembranças penosas voltam, com todas as razões para ficar com medo. Mas nos tranquilizam assim mesmo, indicando-nos as precauções necessárias: ‘Vocês não podem mais ir à roça sozinhas. Cortem todas as árvores e arbustos ao redor da casa e limpem o mato para o terreiro ficar bem grande’. Com certeza não há um perigo imediato. Mas bem que a gente compreende que os Tapirapé estejam preocupados”.<sup>91</sup> A luta e resistência dos Tapirapé não se restringiram apenas aos confrontos interétnicos, uma vez que posteriormente passaram a enfrentar acirradas disputas de suas terras com empresas colonizadoras, na década de 1960. Essa situação será abordada mais adiante.

Foi esse o quadro que as missionárias francesas tomaram conhecimento quando se encontraram com os Tapirapé pela primeira vez, em junho de 1952. Não foi uma viagem sem escala da Europa para os sertões amazônicos. Habitualmente, a Igreja Católica “preparava” seus(as) religiosos(as) estrangeiros(as) para as missões em outros países a eles/elas confiados(as) e estes, então, passavam por “treinamentos” que incluíam adaptações ambientais, aprendizagens de idiomas e abordagens dos aspectos sócio-culturais. As missionárias pertencem à congregação *Fraternidade das Irmãzinhas de Jesus* (1939), criada a partir da experiência evangelizadora de Charles de Foucauld<sup>92</sup>, entre os povos nômades da África (Saara). Na Amazônia brasileira, as *Irmãzinhas* (doravante assim denominadas) fundaram a *Fraternidade Tapirapé*, com o apoio logístico do então bispo dominicano Dom Luiz Palha (1896-1981).

---

<sup>91</sup> Diário das Irmãzinhas, p. 90 (16/02/1953).

<sup>92</sup> Charles de Foucauld (1858-1916), aristocrata de Estrasburgo, foi militar do exército francês e quando herdeiro da fortuna familiar se tornou explorador no Marrocos, norte da África. Após uma vida “desregrada” para os padrões católicos, perdeu a fortuna herdada e ingressou na Ordem Trapista (França) como missionário. Ordenado em 1901, após deixar os trapistas, optou por uma vida missionária autônoma disseminando a fé cristã entre mulçumanos tuaregues, nas proximidades da Argélia/África; suas pregações não interferiam nas culturas locais, mas dizia fazer-se um “irmão universal”; mesmo assim, foi assassinado por saqueadores tuaregues, em dezembro de 1916. Como missionário, ele não chegou a fundar uma ordem religiosa ou congregação, mas escreveu dogmas de fé e exigências evangélicas em *Escritos espirituais*; sua prática estimulou a criação da irmandade “Pequenos Irmãos de Jesus” (homens) e as Fraternidades (mulheres) das quais se originam e se filiam as missionárias francesas, dos Tapirapé. Mesmo que sua prática católica tenha sido imitada/reproduzida e instituída na década de 1940, Charles de Foucauld só foi beatificado em 13 de dezembro de 2005, pelo atual papa Bento XVI. Site consultado: [http://www.vatican.va/news\\_services/liturgy/saints/ns\\_lit\\_doc\\_20051113\\_de-foucauld\\_en.html](http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_20051113_de-foucauld_en.html) Acesso em 09 de dezembro de 2011.

Olhando de longe, nos perguntamos: o que teria encorajado essas mulheres a se deslocarem da Europa e decidido viver definitivamente nos sertões amazônicos em condições tão adversas, senão inóspitas? Como conviver repentinamente com populações desconhecidas em que a aceitabilidade seria imprevisível? Que condutas poderiam ser inventadas para a construção de um convívio amistoso com esses povos? Certamente, só a vinculação religiosa não responde inteiramente a essas questões, mas pode nos fornecer pistas de compreensão se considerarmos a autodeterminação de cada uma delas celebradas no compromisso de se tornarem as “irmãs” dos Tapirapé, conforme orientações dogmáticas da “Fraternidade”, como anunciou Therezinha de Jesus: “amar os *outros* como irmãos, respeitando a diferença”. Nas lembranças de padre Beozzo (Op. Cit, p. 13), Madalena de Jesus, a fundadora da irmandade, teria instruído as missionária nos seguintes termos: “... elas se farão Tapirapé para, daqui, irem aos outros e amá-los... mas serão sempre Tapirapé, que amarão os Kayapó, seus inimigos...”

“Fazer-se Tapirapé” não implicava em as missionárias se tornarem *tais e quais*, mas firmar estratégias comportamentais capazes de estabelecer confianças mútuas para viverem a experiência da crença em si e a contínua cristianização dos gentios. Esse é um enunciado que pode ser situado nas “artes de dizer”, explorado por Certeau (1994, p. 40), quando afirma que o ato de falar “opera no campo de um sistema linguístico; coloca em jogo uma *apropriação*, ou uma reapropriação, da língua por locutores; instaura um *presente* relativo a um momento e a um lugar; e estabelece um *contrato com o outro* (o interlocutor) numa rede de lugares e de relações”. De fato, o que está em discussão são as artimanhas da fala e usos das linguagens que se manifestam nos jogos das sociabilidades comuns (diárias), o que também é necessário considerar o tempo, o espaço e o compromisso dissimulado na relação que se estabelece entre as interlocutoras e seus afazeres.

Estar entre os povos indígenas compartilhando vivências cotidianas tem mostrado ser uma forma acertada e eficiente de conquista e relações recíprocas. Já nos primeiros dias em que se preparavam para a mudança definitiva de vida, aquele mundo desconhecido lhes parecia um terreno (in)certo não fosse a intermediação e o amparo dos dominicanos da Prelazia de Conceição do Araguaia, que desde 1911 prestavam “assistência espiritual” aos amazônidas. As primeiras impressões (04 de julho de 1952) revelaram um ar de apreensão no cotidiano que passariam a viver:

Primeiro dia “sério”, isto é, nós três começamos o estudo de português. É tão sério que no fim do dia precisamos dar um passeio na praia! Alguns homens, trabalhando numa ponte perto de Conceição, viram três Kayapó pintados de preto, o que significa intenção de guerra. Avisados, o prefeito e a polícia se dirigiram para lá, mais para intimidá-los do que para combatê-los. Seria intenção deles atacar os Karajá, mas estes, pressentindo essa chegada, se dispersaram.<sup>93</sup>

De alguma forma, os registros confirmam as relações de hostilidade entre povos indígenas, cujos confrontos fazem parte de estudos etnográficos da primeira metade do século XX, feitos por brasileiros e/ou estrangeiros. Menos pelo espanto que a cena pode ter provocado às recém-chegadas, o destaque, portanto, fica por conta da intervenção rápida e direta das autoridades constituídas – o prefeito e a polícia – que se reconhecem como construtores da ordem pública e semeadores da civilidade, já que a construção da ponte representava um marco de progresso e modernidade na cidade dos sertões.

A condição de *intimidar* sobrepondo o *combater* indica a representação militar que as vestimentas oficiais e as armas expressam na cena apresentada. Os atores envolvidos compartilham dos códigos pré-estabelecidos que compõem o significado de disciplinamento contido no efeito de presença da polícia e, portanto, o combate se torna dispensável, do ponto de vista institucional. A narrativa atribui uma força à representação policial quando afirma a dispersão dos Karajá decorrente apenas do pressentimento; o que por um lado a força policial pode ser interpretada como garantia de conduta civilizada, por outro, a dispersão Karajá pode ser lida não como desistência de enfrentar os Kayapó, mas à presunção de que as ações policial e administrativa conjugadas eram parte de outra conduta cultural – a não indígena – ordenada pela disciplinarização dos espaços e dos comportamentos sociais.

Nas culturas indígenas, a pintura dos corpos expressa as tradições ritualizadas ou não que os grupos cultivaram ao longo dos tempos, transmitindo-as de geração a geração; cada uma ao seu modo, traduz a singularidade de si para si e para os outros; e para cada ocasião, uma pintura diferente manifesta os devidos valores. Os Kayapó,<sup>94</sup> considerados povos guerreiros, costumavam se pintar de preto (tintura de jenipapo) prenunciando um estado de guerra que na percepção do

---

<sup>93</sup> Diário das Irmãzinhas, 2002, p. 28. (04/07/1952).

<sup>94</sup> O termo Kaiapó foi designado por outros grupos e significa "aqueles que se assemelham aos macacos", numa alusão a um longo ritual em que os homens kayapó, paramentados com máscaras de macacos, executam rituais de dança. De fato, eles se reconhecem como "mebemgokrê", que significa "povo do poço d'água", explicando o mito de origem, no qual eles vieram do alto (infinito) e ao caírem na terra avistaram imensos rios. Ver: ARNAUD, 1989.

“*tori*”, (termo indígena, usado entre Carajá e Tapirapé, para designar o não-índio branco), significava conduta selvagem se opondo à civilidade.

Além de mortes, saques e ações incendiárias, os confrontos dos Kayapó tinham a prática de capturar pessoas de etnias rivais e privá-las de sua cultura original, ou seja, os raptados eram submetidos à cultura Kayapó, na condição de cativos e por isso mesmo se tornavam mais temidos. Os relatos das missionárias nos dizem dessa prática:

Uma das Irmãs [dominicanas] nos conta a história de um rapaz que acabara de encontrar. Levado aos 15 anos pelos índios Kayapó, foi adotado por eles e permaneceu dezesseis anos na sua aldeia. Deixou-os há pouco tempo, recorrendo a um Posto do SPI, que o reconduziu à sua terra. Lá encontrou o pai. A mãe fora morta pelos índios. Seus irmãos e irmãs, levados com ele, já morreram. Esqueceu o português e assimilou o jeito e as reações dos índios, que o marcaram profundamente.<sup>95</sup>

Os primeiros meses das *Irmãzinhas* na Amazônia foram de aprendizagens mais sistemáticas e ficaram alojadas nas dependências da Prelazia de Conceição do Araguaia, especialmente no Colégio de internato de moças administrado por religiosas dominicanas. A ferramenta mais urgente e necessária para que se mudassem em definitivo para as terras Tapirapé era a compreensão da língua portuguesa, situação que lhes aparentavam mais complicada, tensa e cansativa:

As irmãs dominicanas levam cada vez mais a sério seu papel de professoras e não conversam mais conosco em francês. De fato, frei Gil Gomes disse à irmãzinha Genoveva que só nos falaria sobre os índios quando compreendêssemos bem o português! [...] Talvez não tenhamos caminhado muito, mas temos a impressão de percorrer quilômetros, porque ao cansaço dos pés se soma o de nossas cabeças, batalhando com o português...<sup>96</sup>

Na obrigatoriedade de vencer o desafio, o estado de ânimo das religiosas parece ficar mais reprimido quando dizem: “frei Gil vem dar uma voltinha no colégio e conversar um pouco conosco. Sempre muito severo quanto à língua, não só não quer falar em francês conosco, como deseja que mesmo entre nós as conversas sejam em português”. Frei Gil era um maranhense disciplinado que ampliou o contato católico com vários grupos indígenas localizados entre os rios Araguaia e Tocantins. O domínio da língua significava o salvo-conduto para transitar no mundo cultural dos Tapirapé, decifrar seus símbolos, criar formas de convivência autônoma, traçar

---

<sup>95</sup> Diário das Irmãzinhas, op. cit. p. 29. (12/07/1952).

<sup>96</sup> *Ibidem*, idem (13 e 14/07/1952).

práticas religiosas e torná-las aceitáveis ainda que diferentes. A insistência do frei leva as Irmãzinhas a pensarem: “temos que nos esforçar para falar português, primeiro porque isso vai nos ajudar e, depois, porque será bom para ficarmos mais independentes”.<sup>97</sup>

As missionárias francesas também não conheciam a língua Tapirapé, mas alguns homens da aldeia, já se comunicavam bem com o português, por isso o “método” dos dominicanos(as) iria agilizar/apressar o tempo da preparação para a vida na aldeia. Além da comunicação, os cuidados com a saúde frágil dos Tapirapé era, certamente, o atendimento assistencial que mais preocupava e interessava à Prelazia, mesmo porque por esse caminho se manteria uma relação mais consistente para a difusão da fé cristã. Pelos conhecimentos bio-médicos e farmacêuticos disponíveis no SPI,<sup>98</sup> a alternativa era valer-se das culturas locais e assim, a “irmãzinha Clara [a enfermeira] aprende, no posto de saúde das irmãs dominicanas, quais as plantas que servem como remédios”.<sup>99</sup>

Para além disso, elas também tinham que conhecer e aprender a lidar com as práticas tradicionais de cura empregadas pelos povos da floresta, que se valiam dos *paxés* (anciãos curandeiros), mas com os *atendimentos farmacológicos modernos* quase sempre à base de penicilina era cada vez mais rara a existência deles, mesmo porque os homens mais novos não se interessavam para aprender com os mais velhos o ofício de curar. Não havia nenhuma assistência de médicos aos índios; quando muito, um serviço de enfermagem vinculado ao SPI. Em abril de 1953, quando já moravam na aldeia, as Irmãzinhas tomaram conhecimento de que os pajés e curandeiros tratavam de seus enfermos “esfregando energicamente os pacientes com saliva e soprando a fumaça do tabaco sobre eles, a fim de expulsar a doença que, diziam, se escondia debaixo da pele”. Ou ainda, sentenciavam que algumas doenças fossem diagnosticadas como feitiçaria feita por povos rivais.

A opção de morar na aldeia, dividindo o mesmo espaço com os Tapirapé, pressupunha reinventar a vida diária (da experiência urbana européia para a sertaneja amazônica), decifrar códigos de uma cultura fragmentada, reduzida a poucas pessoas e instalar a “Fraternidade” com

---

<sup>97</sup> Idem, p. 32 (26/07/1952).

<sup>98</sup> O abastecimento dos postos do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), mesmo que deficitário, era feito pela FAB (Força Aérea Brasileira) que mantinha vôos frequentes em vários pontos da Amazônia, fazendo também o serviço de Correios e eventuais transportes de civis.

<sup>99</sup> Ibidem, p. 28 (05/07/1952).

as devidas particularidades religiosas em terras nunca antes percorridas. Enquanto permaneceram em Conceição do Araguaia, (cerca de três meses de “aprendizagens”) as Irmãzinhas adquiriram algumas habilidades que lhes seriam úteis como, por exemplo, distinguir algumas plantas tropicais e seus devidos usos, fazer sabão, andar a cavalo e pilotar barco, etc.

No entanto, o tempo do “estágio” não fora suficiente para o volume de “coisas” que necessitavam aprender e se adaptarem, mas aos poucos as aprendizagens foram sendo assimiladas, na medida em que a convivência na aldeia se tornava efetiva e familiar. Fiar e tecer, plantar e colher, secar e socar arroz, pescar, fazer farinha, rachar lenha, fazer vassouras, tingir roupas com tintura de jenipapo, dormir em redes e comer com as mãos, além de participar de rituais festivos e adquirir novos hábitos alimentares (carne e ovo de jacaré e tartaruga, consumo de carne de animais da floresta como porco do mato, tracajá, veado, tamanduá, onça, anta, e o consumo de *kawi* – bebida fermentada de milho, arroz ou mandioca, adoçada com mel – foram atividades e costumes que passaram a incorporar, paulatinamente, quando se juntaram aos Tapirapé.

Para elas que provinham de mundos que se autoproclamaram civilizados e civilizadores (Europa e Igreja), se depararem com alguns hábitos indígenas pareciam desagradáveis e/ou repulsivos, mas os propósitos doutrinários que as levaram até aquele mundo amazônico obrigavam-nas a compartilhar a vida com os Tapirapé. E em uma ocasião inesperada...: “Okariwa volta da caçada e vem nos presentear com um macaco que matou. Impossível recusar. A repugnância é grande, mas assim mesmo a gente resolve experimentar... E não é que é muito gostoso?!”<sup>100</sup> Quando afirmam que era “impossível recusar”, elas não estão falando do *aceite* como uma etiqueta dos bons costumes do mundo moderno, mas fazendo uma referência à cultura Tapirapé, pois recusar qualquer presente ressoa como um descaso, uma ofensa. Ademais, qualquer sacrifício representava uma superação extraordinária para a conquista afetiva subjugada ao cumprimento do princípio dogmático: *fazerem-se* Tapirapé.

Das três religiosas, somente Genoveva conhecia a vida rural na França, mas pelas enormes disparidades que guardam essa vivência não pode ser comparada à vida diária na Amazônia e menos ainda quando se trata de um território indígena. Reforçando a condição impraticável de comparações entre os dois mundos que muito se distanciam, valemo-nos das palavras de

---

<sup>100</sup> Diário, op. cit. p. 83, (23/01/1953).

Capelato (1998, p. 33) alertando quanto às escolhas de situações e fenômenos passíveis de comparação, ela sugere pensar somente “o estudo de sociedades, ao mesmo tempo, vizinhas e contemporâneas, influenciadas umas pelas outras, submetidas, em virtude de sua proximidade e de seu sincronismo, à ação das mesmas grandes causas e remontando, ao menos parcialmente, a uma origem comum”.

Na Prelazia de Conceição do Araguaia, as aprendizagens também aconteciam num tom de reciprocidade: “Genoveva pede a uma menina, a quem Denise ensina francês, que lhe ensine a fiar. A Irmãzinha já sabe fiar lã, mas com o algodão é mais difícil”.<sup>101</sup> Empenhadas nos propósitos que as levaram até ali, elas se preparavam para agir não à sombra dos dominicanos, mas desejavam levar a cabo o “pacto” deliberado entre si e para si mesmas numa sintonia com a conduta religiosa da Fraternidade a que pertenciam, ou seja, o *compromisso* de se tornarem *irmãs* do povo Tapirapé pela *consanguinidade da fé*.

Finalmente, em 05 de outubro, depois de quinze dias de viagem passando por Araguacema/GO, aonde participaram da semana das Missões, Mato Verde (hoje, Luciara/MT) e Santa Terezinha, aportaram de vez em terras Tapirapé. O desembarque foi uma receptividade preparada por Dom Luiz Palha: “eles [os índios] se prepararam para nos receber e pintaram os corpos com desenhos pretos”, simbolizando o contentamento em tê-las como parte do grupo; além disso, como tradição Tapirapé, reservaram um pedaço de terra para que nele, elas produzissem o sustento diário, sendo essa atitude registrada como surpresa agradável: “ficamos sabendo que não somente prepararam uma roça, como plantaram mandioca e banana!”

No percurso, com missas improvisadas em cada chegada e saída do rio/matras, passaram por cachoeiras, temporais, dormiram ao relento das areias ou em redes armadas entre as árvores e então aprenderam a se livrar de possíveis *visitas* de animais da floresta; na carga de mantimentos transportavam um altar e os pertences sagrados da religiosidade; na caravana composta por homens e mulheres, as tarefas e espaços eram sexualmente demarcados: “ficamos no local reservado às mulheres, onde se lava a roupa, a louça, se toma banho e até mesmo se lavam tripas” (Diário, p. 45/46); Escoltadas pelo frei Gil e com 25 pessoas a bordo, a travessia das águas foi feita no *Tupãcy*, um barco a motor de propriedade da Prelazia; a viagem não se equipara a uma epopeia, mas os registros revelam cenas curiosas para quem começava a decifrar aqueles sertões:

---

<sup>101</sup> Idem, p. 35 (07/08/1952).

O dia começa com um batismo de um pequeno Karajá de 8 meses. Christiane será a madrinha Ele vai se chamar Francisco. Toda a família vai chegando em ubás. A última traz o menino pintado de vermelho e em volta do pescoço, um colar de pérolas brancas [...] Pelas 16:30 horas, chegamos à aldeia Tapirapé. Dom Luiz está na beira do rio como os Tapirapé e a alegria é recíproca ao nos encontrarmos. Vários já são nossos conhecidos. Dom Luis nos apresenta aos outros. Descarregamos os pacotes indispensáveis para a noite e todos se apressam em levá-los. *Taywi* – Cantídio é seu nome cristão – um jovem que viveu durante alguns anos no Seminário de Conceição e depois voltou ao seu povo e à vida indígena, agora casado, com um filho, nos empresta sua casa, enquanto esperamos a nossa. Nela moram várias pessoas, mas todos concordam em ir morar com a família de um irmão dele. Todas essas delicadezas nos dão ânimo e alegria. Eles se enfeitaram para nos receber e pintaram os corpos com desenhos pretos.<sup>102</sup>

Entre a travessia e a chegada em terra firme o relato nos dar o tom das ações e relações construídas até então. Mais que uma mescla de tradições, ali já funcionava um mundo transfigurado, regulado por uma aceitabilidade multilateral, na qual uma cultura se impunha e sobrepunha às outras sem despertar visibilidades; o aceite desse *modus vivendi* pode ser explicado por duas circunstâncias: uma delas é a ameaça de extinção que passava o povo Tapirapé provocada pelas constantes lutas com outras etnias, sobretudo, os Kayapó, situação que o levava a aceitar a assistência católica como recurso oportuno de sobrevivência – o *renascimento* – como é (re)conhecido na aldeia; a outra é a propagação da prática cristã que pelo trabalho doutrinário e presencial de missionários, criava contingentes de “fiéis” e ampliava o “rebanho pastoral” da Igreja.

Isso revela um forte legado colonizador ibérico porque entre os povos subjugados do Novo Mundo deveriam predominar princípios, tradições, conhecimentos e, em especial, o doutrinamento católico – bens culturais europeus tornados eficientes na “invenção” da América Latina. Essa conduta histórico-cultural alterou (quando não sucumbiu) muito dos valores étnico-culturais que demarcavam o pertencimento particular de vários povos amazônicos. Assim, as vivências culturais aparecem pautadas pela permissibilidade da uma cultura entremear-se em várias outras sem destruí-las completamente, mas criando novas práticas, nas quais, ainda que disfarçadas, a prevalência é da católica sobre os Karajá e Tapirapé. No fragmento acima citado, essas condutas estão demarcadas no batismo do pequeno Karajá que chega com paramentos

---

<sup>102</sup> Idem, p. 51 (05/10/1952).

tradicionais da cultura dos pais para em seguida se tornar Francisco que, tendo Christiane como madrinha, se *converte* em o mais novo cristão.

A cristianização é multifacetada e se manifesta de várias maneiras. Entre Karajá e Tapirapé era recorrente o fato de meninos serem levados da aldeia para os seminários da Prelazia, onde ficavam sob a custódia de missionários; lá recebiam educação religiosa como formação, chegando a participar até mesmo de rituais celebrativos como se ingressassem na religiosidade católica. As experiências cristãs do menino *Xario*, batizado, passando uma “temporada” em Conceição do Araguaia, chegando até fazer a “primeira comunhão”, e do Tapirapé *Taywi*, (trans)formado em Cantídio, e suas aprendizagens nos tempos do seminário completam o desenho dessas culturas sobrepostas, entremeadas. Mas, não podemos considerar essa prática como uma conversão já que não consta que algum deles tenha trans-portado referências e rituais católicos para suas aldeias ao retornarem para o convívio familiar.

Entre as décadas de 1950 e 1960, quase a totalidade dos Karajá e Tapirapé chegou a ser batizada por sacerdotes católicos e, em menor número, pelos não católicos. Nesses termos convém pensar: qual a dimensão que o ato de batizar alcançaria? Que sentido faz o batismo para esses povos? Porque os índios continuariam a ser batizados? Na cultura católica, o batismo é o primeiro dos sete sacramentos da Igreja e quando uma pessoa (geralmente criança) passa por esse ritual, “nasce para a fé e para a vida cristã”; a água que molha o corpo da criança tem a simbologia da purificação e o ato em si, traduzido como manifestação de fé, faz libertá-la do “pecado original” – a herança congênita da culpa, do erro, da condenação.

Na tradição católica, ser padrinho e/ou madrinha de alguém significa assumir, juntamente com os pais, a responsabilidade pela educação religiosa e moral de uma criança. O batismo representa, portanto, o ingresso sacramental no mundo da cristandade. Na percepção dos sacerdotes, batizar índios é uma herança renovada que faz parte da conquista do mundo nos tempos modernos, enquanto que para os povos indígenas de uma forma geral, significa estabelecer alianças em função da continuidade de si, pois compreendem o quanto a igreja lhes possibilita a proteção frente a outros embates, sejam institucionais, étnicos e/ou de outra natureza. Isto não significa definir essas inter-relações como sujeição inocente ou fortuita, mas como experiências e aprendizagens com as quais os indígenas, no nosso caso Karajá e Tapirapé, operam interesses diversos.

Ainda que houvesse um assentimento em serem “produtos” da evangelização, os Tapirapé permaneciam distantes do sentido que essas práticas deveriam representar, fosse no âmbito da individualidade de cada um ou na vida coletiva. O estado de *indiferença* com que se comportavam produziu um quase-lamento; o trecho a seguir aponta o esforço missionário de cristianizá-los, ao mesmo tempo em que assinala os limites (ou a falta) de compreensão sobre os princípios litúrgicos católicos:

Frei Alberto resolve batizar os três últimos Tapirapé que ainda não haviam sido batizados. Vai buscar padrinhos e madrinhas na fazenda e no SPI. Pelas quatro horas chegam os pais, as crianças e uma boa parte da aldeia. Mas quantos problemas! As datas dos nascimentos são desconhecidas, os pais não têm nenhuma ideia de que nome dar aos filhos, quais padrinhos devem escolher... Nada compreendem dessa cerimônia, que é finalmente muito pitoresca... As crianças, separadas das mães, se debatem e gritam no colo das madrinhas. A gente só ouve risadas e conversas dos Tapirapé quando as mães conseguem dar o peito aos filhos por cima do ombro das madrinhas. Limpamos um pouco as carinhas lambuzadas de leite e a cerimônia começa. Bem que a gente gostaria que eles a compreendessem...<sup>103</sup>

A narrativa não deixa dúvida quanto à prevalência da cultura católica europeia sobre os amazônidas, para a qual os últimos se comportam inadequadamente aos ritos sacramentais do batismo. Na concepção cristã das religiosas, a gritaria das crianças, o aleitamento inoportuno, as conversas e risadas são procedimentos que não cabem no recinto, por isso a cerimônia se transforma em uma cena pitoresca, desregrada, desprovida de civilidade. Os “problemas” elencados pela indefinição de datas e escolhas (nomação e padrinhos para os filhos) dão relevo à percepção da ritualística católica das catequizadoras; ademais, o estado de angústia demarca um desconhecimento (ou “esquecimento”?) da cultura desse povo, pois a nomação da criança Tapirapé passa por dois momentos da vida (no nascimento e no rito de passagem da puberdade), tendo uma relação direta com o histórico do grupo familiar a que pertence. Além disso, podemos pensar o “dito” como uma visão que escapa dos cuidados com a linguagem estereotipada que civiliza, qualifica e desqualifica.

Nas anotações que fizeram sobre a vida diária na aldeia, as Irmãzinhas de Jesus dão a conhecer muitas das práticas culturais como acontecimentos compartilhados que aos poucos foram se tornando comuns entre elas e os Tapirapé, sem que uma cultura anulasse a outra, mas

---

<sup>103</sup> Idem, p. 74. (26/12/1952).

ambas se alteram para formar um “terceiro elemento”. No início da convivência, embora alguns hábitos e rituais (religiosos, ritos de passagem, nascimentos, funerais, caçadas, etc.) lhes parecessem curiosos as missionárias os tratavam como a “ordem regular das coisas” e se consideravam preparadas para a opção que fizeram, procurando se adequar ao que passaram a ver e conhecer. Sem tecer qualquer comentário nem interferência, elas descreveram dois costumes inveterados que dilaceravam os corpos: um deles, o da escarificação em crianças Tapirapé, ocorrido nos dias que antecederam o Natal de 1952:

Chega de repente o pequeno *Konomiti*, muito silencioso, coisa rara, o que nos parece extraordinário. Senta-se num caixote e espera com certa impaciência. Como lhe perguntamos o que aconteceu, responde mostrando os braços e as pernas. Só compreendemos esses gestos quando ouvimos os gritos de *Atopa*: um dos homens armado de uma espécie de pente com dentes afiados de peixe, faz grandes riscos nas coxas e nos braços do menino, que grita de dor. Quando começa a sangrar, ele o pega pelos braços e levanta-o bem alto. Explica que tudo isso tem como meta fazê-lo crescer. Depois é a vez de *Konomiti*, que *Atopa* vem buscar...<sup>104</sup>

O outro, restrito ao mundo masculino, diz respeito à perfuração de um dos lábios dos meninos imprimindo-lhes uma característica singular enquanto povo; essa prática fazia os homens serem, para si e para os outros, um Tapirapé:

Todos os homens Tapirapé têm o lábio inferior furado e isso é feito quando são bebês. Depois, já rapazinhos, o lábio é furado novamente com um osso bem afiado, que fica pendurado, e só mais tarde é substituído por uma espécie de botão de madeira. Esta manhã *Paxe'apara* [nome cristão, Antonio Pereira] nos diz que vai furar o lábio do filho, pois excepcionalmente ainda não tinha feito. ‘Ele parece um *tori*’, nos diz. E nos convida a ir ver a perfuração. Mas tudo se passa tão depressa que chegamos depois. É doloroso, o garoto chora, mas fica orgulhoso de se ver como os outros.<sup>105</sup>

Mesmo considerando o decréscimo populacional do povo Tapirapé na primeira metade do século XX, ambos os costumes não se tratava de tradições ressuscitadas do passado, “reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas” como dizem Hobsbawm e Ranger (1997, p. 9); para esses estudiosos, as tradições reúnem “práticas de natureza ritual ou simbólica visando inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado”. Embora inscritas na relação passado-presente e

---

<sup>104</sup> Diário das Irmãzinhas, op. cit, p. 69. (03/12/1952).

<sup>105</sup> Ibidem, p. 66. (19/11/1952).

passíveis de inovações, esses costumes passavam de geração a geração assinalando uma distinção sócio-cultural própria, um traço da identidade étnica.

Dessa forma, dia por dia, as missionárias francesas iam tomando conhecimento de algumas práticas culturais dos povos Tapirapé, sem manifestarem espanto ou admiração abertamente, mesmo porque era conveniente que encarassem todos os acontecimentos com ar de naturalidade para estabelecer uma convivência aceitável e sem conflitos. Quando estabelecidas na aldeia, as irmãs passaram a habitar uma casa cedida pela família do Tapirapé *Taywi* (Cantídio) e, em seguida, pela aliança que mantinham com os dominicanos da Prelazia, os próprios índios construíram a residência definitiva situada no conjunto de moradias da aldeia; a construção que não destoava muito da dos nativos, assentada em três forquilhas e no interior contendo uma capelinha rústica, foi feita em etapas, o que serviu para elas entenderem que ali o trabalho e a vida não se organizavam pela razão do tempo moderno cronológico, mas pela manifestação da vontade e autonomia das pessoas através da iniciativa das suas ações. Nos registros de memória, quase atordoadas, elas dizem dessa compreensão:

A nossa futura casa avança devagar, aos poucos, e para nós é difícil exigir deles um ritmo de trabalho o qual não estão habituados. Além disso, nunca fazem provisões e têm que ir todo dia pescar, buscar mandioca e caçar, o que toma bastante tempo. No entanto, gostaríamos muito que a casa ficasse pronta para poder devolver a atual aos proprietários, que estão com pressa de recuperá-la. A tempestade vai até à noite, o que atrasa mais o trabalho.<sup>106</sup>

Genoveva trata de animar os Tapirapé para o trabalho da casa, indo pedir a alguns homens que ajudem a cortar troncos para o teto. Eles se divertem bastante ao vê-la contar, pois na língua deles só há cinco unidades!<sup>107</sup> Muitos homens saem em grupos para buscar palhas, mas encontram um caititu (porco selvagem). Vão atrás dele e conseguem abatê-lo. Todos voltam com um pedaço de carne, que cozinham antes de retomar o trabalho da palha.<sup>108</sup> Genoveva perguntou ao outro chefe, que tem a reputação de ser o “durão” do grupo, se queria trabalhar na nossa casa... Aceitou e, de tarde, a parede que se comprometeu a fazer já estava pronta. Mas as dificuldades ainda não terminaram, pois as portas e os armários que faltam são coisas novas para eles.<sup>109</sup>

Os fragmentos da escrita revelam certa inquietação das Irmãs na relação tempo *versus* espaço; o espaço da “casa emprestada” fora tomado como o lugar do *outro* e, portanto, destituído

---

<sup>106</sup> Diário, op. cit., p. 64. (13/11/1952).

<sup>107</sup> Idem, p. 58. (25/10/1952).

<sup>108</sup> Idem, p. 66. (20/11/1952).

<sup>109</sup> Idem, p. 68. (02/12/1952).

da posse e do controle sobre ele, por isso a necessidade e a urgência da nova construção onde imaginavam poder rezar, escrever, estabelecer o claustro para as práticas da fé, etc. Certamente, por serem pessoas que portavam as vivências de uma modernidade europeia, em que a ideia de um tempo denso e acelerado incorporava a disciplina para o trabalho produtivo, as francesas se incomodavam com o tempo descompassado e impreciso dispensado à construção da casa.

A delonga dos trabalhos fazia com que elas tomassem a iniciativa de participar diretamente da feitura da casa, indo às matas e cortarem palhas para a cobertura, acompanharem o andamento da obra, fazerem medições e rebocos, ou mesmo criarem formas de atraí-los para as tarefas:

Logo cedinho, nós mesmas começamos a ajeitar as palhas no telhado. Depois vão chegando os meninos e os homens que as colocam muito melhor do que nós, até que *Awarao* perde a paciência com Denise e pede que deixe o lugar para ele. Então Genoveva assume o serviço de ajudante, subindo com um pacote de palha nos ombros e caminhando com eles pelo telhado. No início hesita um pouco, mas logo se acostuma.<sup>110</sup> Denise e Clara decidem rebocar a parede que separa a capela do quarto. Terminam bem tarde porque os homens não trabalham hoje.<sup>111</sup>

Do ponto de vista cultural, inicialmente, a moradia dos Tapirapé causou estranheza às missionárias em alguns aspectos: um deles foi o espaço físico e seu uso. Constituída por um único cômodo e sem janelas, a casa tradicional abrigava várias famílias e à vivência diária se misturavam os animais domésticos, os pertences individuais e coletivos, e outros mais; o interior da casa também era o espaço que reunia os dois extremos da vida humana: o nascimento e a morte das pessoas. O funeral era um acontecimento ritualizado em vários dias (choros, lamentos e danças), o morto era enterrado com seus pertences dentro da casa onde morava com a família e todos participavam dos rituais. Essa particularidade fazia com que as casas fossem visitadas no mês de novembro (dia 02) quando, na tradição católica, se comemora o dia de finados: “à noite vamos acender velas e rezar diante dos túmulos. Entramos em todas as casas, já que em cada uma há pelo menos um. Alguns Tapirapé nos seguem, silenciosos e pensativos”.<sup>112</sup>

Outro detalhe que chama a atenção das francesas é o fato de a casa não ser um lugar de privacidade, mas um espaço que se permite uma circulação coletiva onde todos podem entrar sem maiores formalidades, o que não significava um convívio com licenciosidades. Mesmo assim, essa prática parece importunar um pouco as missionárias, sobretudo, quando necessitavam se

---

<sup>110</sup> Idem, p. 66. (18/11/1952).

<sup>111</sup> Idem, p. 69. (06/12/1952).

<sup>112</sup> Idem, p. 226 (02/11/1954).

recolher para as práticas religiosas. Em alguns trechos do *Diário* é possível percebermos esse embaraço: “em nossa casa emprestada, dois Tapirapé se instalam perto do forno para fazer farinha de mandioca” [...] “nossa casa se enche de crianças e só bem tarde conseguimos alguns momentos de tranquilidade”. [...] se enche de Tapirapé, e o dia inteiro o movimento continua.<sup>113</sup>

Na cultura católica se recomenda que as atividades religiosas sejam praticadas em ambientes sóbrios e silenciosos onde os indivíduos possam se encontrar consigo mesmo e, alcançando o estado de transcendência, elevar-se ao “criador das criaturas”. Como já dissemos, a capelinha rústica se situava no interior da moradia e como os compartimentos eram espaços de uma sociabilidade coletiva onde não havia protocolo de permissões para adentrá-los, a reclusa para as práticas espirituais ficava um pouco prejudicada. Com exceção dos ritos cristãos celebrados pelos padres, a alternativa encontrada foi a de rezarem à noite, de madrugada ou quando os Tapirapé se encontrassem afastados da casa.

Na experiência Tapirapé, as Irmãzinhas passaram a viver, de fato, uma vida (com)partilhada: a roça, as comidas, os rituais, os festejos, as rezas, as notícias, os conhecimentos, as alegrias, as tristezas, as doenças, o nascimento e a morte eram circunstâncias vividas por todos os moradores da aldeia, em maior ou menor intensidade. Apesar da aceitabilidade incondicional dos Tapirapé e da solidariedade com que se vivia na aldeia, para as missionárias a Amazônia parecia um mundo fechado e distante como se a condição de “forasteiras” as tocassem sempre. Inerente à condição humana, as pessoas não se desvinculam facilmente de suas histórias, do passado vivido, das experiências construídas que dizem muito de si. E escrevendo, as Irmãzinhas revelam seus sentimentos e as relações com o “mundo exótico” que passaram a habitar; mesmo que os afazeres as ocupassem inteiramente, alguns trechos do Diário nos dizem como a solidão foi sentida e relevada:

Depois de uma manhã muito tranquila, reservada à oração, ficamos um bom tempo lendo os últimos diários e cartas das Irmãzinhas. (p. 148). A semana foi um pouco dura, pois à distância se soma o isolamento, muito mais sensível agora. [...] Não teremos nada para o Natal, nem mesmo uma carta da Fraternidade, nenhum diário, como esperávamos tanto... É duro aceitar isso, mas nos alegamos ao pensar que teremos o Santíssimo Sacramento! [...] Ouvimos um barulho de motor bem pertinho. Todos correm logo para o rio. Surpresa: É Frei Alberto! Ele nos traz cartas livros, diários e um pacote da irmãzinha Matilde

---

<sup>113</sup> Idem, p. 64. (13/11/1952).

com algumas provisões. Esquecemos logo a distância e a ausência quase total de notícias, desde agosto passado! Depois de almoçar, mergulhamos na leitura, mas claro que não terminamos hoje... O horizonte cotidiano de repente explode! E reencontramos mais concretamente o mundo, o Oriente (onde está a irmãzinha Madalena e a grande utopia da Fraternidade! [...] Esta semana termina sem nenhuma notícia. Faz dois meses que estamos cortadas do resto do mundo... Isso é duro em certos dias. Além disso, há todos os problemas dos Tapirapé, que agora são nossos e que carregamos com certa preocupação. [...] Geneveva volta à roça para acabar de plantar milho e feijão. Estamos sem notícias do resto do mundo desde o dia 08 de setembro. É duro.<sup>114</sup>

A falta de uma comunicação regular além das distâncias continentais adquiria significado de isolamento. Ainda que rodeadas pelos índios (Tapirapé e Karajá), religiosos, visitantes esporádicos como, por exemplo, pesquisadores brasileiros e estrangeiros, comerciantes e alguns sertanejos, as Irmãzinhas sentiam uma solidão singular inscrita nas práticas de fé, pois as referências religiosas estavam alojadas em outros mundos continentais e na aldeia, as crenças adquiriam outras feições. Como a utopia cristã que tentavam praticar era a de se “tornarem irmãos”, tal como qualquer família tapirapé elas se esforçavam para elaborar/inventar a própria sobrevivência fazendo roças e colheitas, rachando lenha, pescando, caçando, remando sobre as águas quando em viagens curtas, rezando, *cuidando* dos índios e sendo *cuidadas* por eles.

A caça e a pesca dos Tapirapé se tornavam um acontecimento festivo que duravam dias e eles se deslocavam para as matas levando toda a família com suas tralhas; quando isso acontecia, as irmãzinhas diziam: “nossa solidão é absoluta”.<sup>115</sup> Os votos de renúncia como requisito para a vida religiosa levaram as missionárias se distanciarem dos afetos familiares consanguíneos para tomarem os “irmãos de fé” como a nova família, o que despertava a curiosidade dos nativos: “eles procuram falar conosco, conversar. Estão intrigados a respeito de nossas famílias... Ficam surpresos ao saber que nossos pais ainda vivem e perguntam os nomes deles”.<sup>116</sup> A sensação de isolamento/solidão era minimizada pelas leituras de textos católicos e/ou dos escritos da irmandade que ganharam uma circulação frequente.

Mais que um relato de atividades, registrar os acontecimentos diários parece ter sido uma prática comum entre religiosas pertencentes às Fraternidades das Irmãzinhas de Jesus. Como o

---

<sup>114</sup> Para melhor compreensão dos relatos, juntamos esses fragmentos que constam nas páginas 51, 73, 89, 139 e 227, respectivamente, do Diário.

<sup>115</sup> Diário, p. 120. (28/06/1953).

<sup>116</sup> Idem, p. 58. (21/10/1952).

próprio nome expressa, o “Diário das Irmãzinhas”, assim conhecido, é uma escrita coletiva, que contém registros de ocorrências cotidianas a partir das percepções e sensações das próprias religiosas, entre 1952 e 1954. Por ter sido publicado em 2002, ano em que a Prelazia celebrava as comemorações de meio século de missão evangelizadora junto aos Tapirapé, certamente, os conteúdos foram selecionados e organizados para se ajustar aos parâmetros da editoração e aos propósitos da publicação. Os originais não são de livre acesso, mas sabe-se que boa parte da escrita original é em francês, o que pode ter sido ajustado (forma e conteúdo) para dar conhecimento ao que seria conveniente se tornar conhecido.

É desta forma que o Diário, como fonte documental, está disponibilizado para a pesquisa. Então, até que ponto era importante e/ou necessário passar para o papel as vivências diárias? Como podemos compreender o interesse pelas produções, leituras e significação desses escritos, quando elas viviam entre pessoas destituídas do saber formal? Qual a dimensão do mundo exterior na perspectiva das cartas e diários das missionárias? Qual a relação entre a necessidade das práticas de leitura e escrita das Irmãzinhas e a vida nos sertões amazônicos? A escrita de diários (que não deixa de ser um registro de memória), se constitui como um espaço privado que aponta trajetórias e estilos da vida de quem escreve ao mesmo tempo em que autoriza múltiplas interpretações para quem a lê.

Escrever diários expressa a vontade do autor de se constituir como personagem de seu tempo e, a seu modo, produzir-se em palavras que incorporem um efeito de verdade sobre a própria vida. A atitude de escrever sobre si é uma prática cultural antiga, que se configura na necessidade de “documentar” a existência humana e suas atitudes, exercida tanto por figuras públicas “notáveis”, quanto por pessoas comuns, anônimas; essa produção de si, vinculada à cultura da modernidade, comporta uma exposição particular do autor e confere significados especiais aos fragmentos relatados. Para Castro Gomes (2004, p. 10), a “escrita auto-referencial ou escrita de si integra um conjunto de modalidades do que se convencionou chamar produção de si no mundo ocidental. Essa denominação pode ser mais bem entendida a partir da ideia de uma relação que se estabeleceu entre o indivíduo moderno e seus documentos”.

Partindo da constituição do “indivíduo moderno”, que se singulariza por identificar a si mesmo como um ser livre no todo social, apreender o cotidiano em palavras significa exercitar a liberdade de poder ser único enquanto portador das experiências registradas e também de se

fragmentar em diferentes sujeitos com suas representações pelos papéis sociais que desempenham; nos espaços que habitam o *um* e os *outros*, se firma o “triunfo do indivíduo como um sujeito voltado para si, para sua razão e seus sentimentos”, como afirma Castro Gomes (idem, p. 13). Nesse sentido, o ato de escrever suas impressões e a necessidade de lerem os escritos de seus pares representa um constante encontro das religiosas consigo mesmas, (re)confirmando a renúncia de si para outras formas de vida e, conseqüentemente, celebrando a “renovação” da escolha que fizeram.

Esse tipo de escrita também se traduz como um percurso capaz de construir uma identidade própria das “personagens católicas” oriundas da resignação dessas mulheres francesas, pois elas se vêem e se dizem “Irmãzinhas” porque assim se reconhecem e são reconhecidas. Nas operações diárias da própria escrita e nas frequentes leituras de *outros diários* que lhes chegavam, as Irmãzinhas formulam um universo próprio de ser, existir e pertencer. O ato de ler e escrever, portanto, funciona como uma revitalização que revigora a vontade e a coragem de se sentirem como tais, porque essas atividades se constituem como o espaço onde cada uma pode sacralizar sua individualidade, ao mesmo tempo em que se renova a aliança e a cumplicidade da crença entre elas. O movimento da leitura e escrita circular assinala, sobretudo, a promessa para si mesmas de continuarem pertencentes à irmandade das Irmãzinhas:

Damos uma volta pelo mundo, lendo os últimos diários das Fraternidades. As notícias que trazem não são muito recentes, mas nos sentimos menos isoladas depois das leituras. Sempre nos faz bem o fato de nos abirmos às diversas realidades em que estão mergulhadas as Irmãzinhas.<sup>117</sup> Esta noite, o sono é encurtado pela leitura de um pacote de cartas e, depois, pela vigília de adoração, que nos une a todas as Irmãzinhas que renovam os votos em tantos países do mundo...<sup>118</sup>

Assim compreendemos o sentido do isolamento que se dilui ou se mistura ao mundo da leitura e porque inclui, faz perder o sentimento de solidão. Mesmo que indefinidamente habitassem a aldeia e incorporassem os costumes elas continuariam (e continuam) sendo “as Irmãzinhas”, as “francesas que decidiram ir morar com os índios”, o que tornaria a orientação dogmática de se “fazerem tapirapé” uma condição intransponível, inviável. Os diários são mundos passíveis de exibirem a unicidade da irmandade que aparece encarnada no corpo de cada

---

<sup>117</sup> Diário, p. 162 (27/12/1953).

<sup>118</sup> Diário, p. 104 (02/05/1953).

escrita, ora constituindo-se como missionárias, ora circunscrita a si mesmas. Esses são lugares de construção de identidades, na perspectiva de Michael Pollak (1992, p. 5) quando diz que estas (identidades) tem o sentido de “fabricar” a imagem de si, para si e para os outros, ou seja, “a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros”. Essas estratégias de ações também permitem que as religiosas se reconheçam na própria trama.

Os des-conhecimentos culturais que causavam estranheza, admiração e surpresa eram parte do aprendizado recíproco. Os Tapirapé tentavam se recompor enquanto grupo étnico, e dos contatos que mantinham com diversos agentes sociais (religiosos e comerciantes, em especial), muitos hábitos dos “*tori*” iam sendo incorporados. O uso de espingardas e munição para a caça, o lampião de querosene, comércio de pele de animais da floresta, uso de enxada nas roças, costurar roupas (atividade das mulheres), trabalho remunerado, calçados e vestuário, venda de peixes, etc., foram situações que alteraram o mundo deles. A religião católica era um artefato cultural conhecido pelos Tapirapé, mas conviver mais próximo das práticas litúrgicas era algo inovador. Observando a rotina das missionárias, algumas situações lhes eram curiosas, notadamente as de aspectos ritualísticos e escriturísticos, mesmo porque na década de 1950 eles ainda se mantinham como povos ágrafos:

De tarde dois homens vêm fazer flechas... De repente, *Korawa* nos diz: ‘então, vocês ficam muito tempo rezando na capela, né?’. E *Xako’iapari*: ‘o que é que vocês escrevem? ‘Pra quem é?’ [...] Quase todos os Tapirapé, quando vão à roça, costumam passar por nossa casa, simplesmente para ver o que estamos fazendo. Hoje de manhã, quando rezávamos, vários vieram e ficaram olhando, mas não se demoraram. [...] Frei Pio celebra missa às cinco horas e vai embora logo depois. De tarde, pela primeira vez, podemos rezar durante as horas de adoração com o Santíssimo Sacramento exposto! Toda a população da aldeia – grandes e pequenos – vem olhar, através da parede de bambus da capela, as velinhas acesas sobre o altar.<sup>119</sup>

No entrecruzamento de ambas as experiências (cristã e tapirapé), havia outro bem cultural que orientava as ações humanas: a idealização do tempo. De início, as irmãs levaram para a aldeia o tempo contínuo, linear e matematizado em unidades de anos, meses, dias, horas, minutos, etc. Em seus poucos pertences pessoais constava um relógio-despertador – legado

---

<sup>119</sup> Diário, pp. 79 e 95. (04/01/1956 e 26/03/1953).

urbano, moderno e disciplinador da “vida civilizada”. Mas, não tardou muito para que elas percebessem distinções culturais entre o tempo-calendário ocidental e o ritmo de vida dos amazônidas: “passamos a manhã escrevendo cartas, pois nos anunciam a chegada de um avião da FAB<sup>120</sup> para esta tarde. Depois ficamos sabendo que o avião está com três dias de atraso. Ninguém se preocupa, pois o tempo aqui não conta muito.<sup>121</sup> Também era muito incerto o tempo em que se dava o trânsito das correspondências: “dia tranquilo, em que podemos escrever algumas cartas, na esperança de que passe um barco para enviá-las”.<sup>122</sup>

Como convenção escriturística de qualquer *diário*, os acontecimentos registrados pelas missionárias foram precisamente datados. Nesse sentido, seria a escrita dos Diários – ocupação social e intelectual – uma forma de mensurar o tempo para não *perdê-lo*? Em pouco mais de duas semanas que habitavam as terras tapirapé, elas escreveram: “precisamos fazer cálculos para lembrar em que dia estamos” [...] “grande problema: percebemos que já não sabemos muito bem em que dia estamos!... Calculando um pouco, vemos que há quinze dias avançamos um dia sobre o calendário!”<sup>123</sup> Que sentido teria as vivências no tempo em que se dava a atividade de escrever? De qual tempo elas falam e se servem? O que foi escrito e dado a conhecer revela tempos sobrepostos – tempo da casa, do trabalho, das rezas, das aprendizagens, das viagens, tempo dos “atendimentos”, etc. – e cada um deles com significações diferentes, passíveis de decodificações.

O tempo é um bem cultural de natureza múltipla. Por mais que o Diário registre dias, meses e anos, o que ressalta da escrita são as memórias, a intensidade (ou não) das experiências e os significados a elas atribuídos. Entretanto, a mensuração exata do tempo parecia mesmo ser uma necessidade para as religiosas. Tentando combinar tempo racional com o tempo natural, elas nos dizem: “Padre João fez um relógio solar, mas para que funcione, é preciso verificar as posições do sol e marcá-las corretamente várias vezes por dia. Será que um dia conseguiremos saber a hora exata, baseando-nos no movimento do sol? Seria muito útil, porque nossos relógios e despertadores estão muito preguiçosos!”<sup>124</sup>

---

<sup>120</sup> Entre as décadas de 1950 e 1960, havia uma regularidade de transporte aéreo entre o Sudeste do país (São Paulo e Rio de Janeiro) e o Araguaia, veiculada pela Força Aérea Brasileira.

<sup>121</sup> Diário, idem p. 29. (05/07/1952).

<sup>122</sup> Diário, idem p. 59 (25/10/1952).

<sup>123</sup> Diário, idem p. 54 e 57 (09 e 18/10/1952, respectivamente).

<sup>124</sup> Diário, p. 201. (26/07/1954).

Ao que parece, havia mesmo uma busca pelo tempo-calendário. Então, por que essa importância dispensada a um tempo quantificado? À priori, podemos pensar na inquietação ocasionada pelas condições culturais que distinguiram o mundo moderno-civilizador daquele mundo do sertão; neste último, deveriam se adequar ao estado-natureza, próprio do lugar, porque lá elas também realizavam todos os ritos do calendário católico. O saber moderno funda uma nova noção de tempo, o mundo se torna infinito e nele, a vida humana se constitui como um acontecimento mundano extraordinário, apartado das “coisas celestiais”, que se organiza nos espaços de múltiplas vivências. Formalizar a vida, (re)criá-la, (re)constituí-la, escrever a história dessa experiência era algo que as missionárias buscavam e só seria possível situando-a cronologicamente. Explorando concepções sobre o tempo em Paul Ricoeur e Koselleck, José Carlos Reis (1996, p. 234-235) aponta que “com o calendário, as sociedades se organizam, as gerações ganham uma posição em sua sucessão, os documentos são datados”. E sobre a demarcação do tempo, ele afirma:

o que o calendário faz é numerar esta repetição anual [dos anos] e situar nessa sucessão as experiências humanas. Por isso, ele é considerado como uma primeira ponte entre o vivido humano e o natural: ele é uma régua, uma escala posta ao lado da estrada humana - em cada uma de suas marcas um tipo de homem individual-social existiu, em sua singularidade, finitude e inefável intensidade.

A religiosidade cristã entendida aqui como comportamentos ritualísticos empregados cotidianamente em atividades triviais, ou ocasionalmente em missas, missões, dias de santo, vigílias, sacramentos e outros, se pauta por uma perspectiva teológico-filosófica tomada pela evocação e/ou contemplação, nas quais as atitudes mentais se tornam comunicáveis pelo grau de abstração que cada missionária elabora consigo mesma; essa atividade individual e individualizada, praticada quase que diariamente, não se inscreve no tempo-calendário. Em outro sentido, para essa vivência, os Tapirapé contribuem com uma idealização diferente de tempo: o tempo-natureza, que regulava a vida diária fosse pela luminosidade do sol, pelo cantar dos galos, pela claridade (ou não) da lua, pelas chuvas e tempestades, pelas imagens do firmamento, etc. Para o bem ou para o mal, a variação dos fenômenos naturais indicava uma condição simbólica que afetava o percurso da vida tapirapé:

Às 11 horas, *Xako'iapari* e *Taywi* vêm nos acordar, dizendo: ‘olha a lua, Irmãzinha, ela está com sangue’. Ficamos olhando para o céu durante muito

tempo. Parece que é um eclipse. Mas os dois Tapirapé estão assombrados! Como vivem em função da natureza, a lua tem muita importância para eles. Receiam que isso seja um sinal de que outros índios virão atacá-los, ou então que contrairão alguma doença estranha e que muitos morrerão. Daí, dizem que apareceu sangue na lua. Tentamos explicar-lhes que não, que o que estamos vendo é uma coisa muito simples e acontece periodicamente. Em muitos outros lugares, há muita gente agora olhando e todos a vêem igualzinho a nós. Os dois parecem mais tranquilos e voltam pra casa, mas assim mesmo ninguém consegue dormir. [...] De manhã só se fala na lua... Mais tarde, *Taywi* vem nos contar o que ouviu na fazenda e no SPI. Ele não entendeu direito, mas parece que o pessoal acredita que a cor vermelha da lua tem algo a ver com o sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo!<sup>125</sup>

Instrumentalizadas pelo conhecimento racional, este regido pelas leis das ciências, as Irmãzinhas tentaram amenizar as angústias dos dois homens que, usufruindo dos saberes tradicionais, traduziram o fenômeno como o anúncio de um tempo que sinalizava maus acontecimentos para um futuro próximo, sofrimentos à vista. As compreensões faziam parte de uma tradição oral, que redigiram essas significações compondo um passado mistificado, narrado e, assim, resistente à desmistificação; por mais que o diálogo explicasse a lógica e a razão que dotavam o acontecimento de “simplicidade” e “periodicidade”, a força da tradição prevaleceu e até se atualizou quando o misto de culturas levou *Taywi* a reproduzir possíveis interpretações populares, o que lhe poderia significar um “mal” ainda maior.

As aldeias não eram mundos tão isolados o quanto poderia parecer. Por se situarem às margens dos rios, sempre havia viajantes, comerciantes, aventureiros, imigrantes e outros personagens que por vários motivos visitavam os *aldeados*. As Irmãzinhas registraram a “chegada” de curiosos que costumeiramente iam (e vão) à aldeia para observar e constatar o “caráter exótico” do indígena: “um grupo de americanos que mora em Goiânia chega para tirar fotografias. Louros e pálidos, vestidos com roupas claras, contrastam bastante com a população daqui”<sup>126</sup>. Em algumas ocasiões, a visita de letrados curiosos e outros mais se equiparava a uma produção teatral improvisada:

Um barco a motor chega à aldeia. É o seu Willy, etnólogo, amigo de longa data dos Tapirapé. Todo mundo vai correndo a seu encontro, e muitas compras são feitas. [...] Os Tapirapé pintam-se e enfeitam-se porque o seu Willy quer filmá-los... [...] Seu Willy há bastante tempo viaja por essa região e aproveita agora para fazer alguns filmes documentários. [...] À tarde mais duas visitas: o

---

<sup>125</sup> Diário, p. 169. (18/01/1954).

<sup>126</sup> Diário, p. 139 (21/09/1953).

engenheiro de uma expedição militar que está fazendo um levantamento topográfico e de cursos d'água da região, acompanhado por um enfermeiro.<sup>127</sup> Visita de vários homens de SP. Um deles faz mapas topográficos dos rios da região. Entre eles está também um repórter, que filma e fotografa. Nós não escapamos. Ele pede uma dança ritual. Os homens dançam. *O pagamento é sal e açúcar.*<sup>128</sup> (grifos nossos) À tarde, visita do pessoal da expedição que quer filmar algumas danças. Notamos logo que os Tapirapé não gostam de ser tratados como espécimes raros e de sentir alvo de curiosidade. E nem nós mesmas escapamos a esse mal-estar, porque os visitantes parecem nos considerar pessoas bem excêntricas... São pessoas boas e generosas, mas que, infelizmente, consideram os índios como seres de outra categoria.<sup>129</sup>

Os relatos revelam a conduta etnocêntrica que os visitantes imaginavam encontrar na aldeia, o que em boa parte das vezes se confirmava porque o olhar já chegava pré-concebido, ou seja, o olho ratificando o que o imaginário formulava previamente; o visitante vê um cenário que se equipara a uma vitrine onde ele não se basta em observar a figura humana do índio à mostra como um ser estranho, anormal, é necessário fotografá-lo, filmá-lo, documentá-lo. Para os visitantes, o documento fotográfico e/ou fílmico adquire um sentido de prova do olhar-conhecer-documentar e expressa e/ou emite um efeito de verdade. Esse comportamento é tomado por saberes que qualifica um enquanto desqualifica o outro, constrói hierarquias, incomoda e constrange a normalidade da vida das pessoas na aldeia.

Para alguns “forasteiros” o indígena se assemelha a um vivente insensível, destituído de afetos, ou ainda um ser estranho equiparado a um animal de estimação que agrega valores *coisificados* e disponíveis ao alcance da mão: “à noite, os recém-chegados vêm nos contar a viagem. Dizem que um homem, achando *Taniona* muito bonitinha, queria comprá-la e ofereceu em troca vários objetos ao pai dela: espingarda, motor. Mas claro que ninguém aceitou”.<sup>130</sup> Pelos recantos amazônicos, até a década de 1980, o comércio se realizava nas margens dos rios, tendo como base as relações de troca entre as populações e os *regateiros*.<sup>131</sup> Por desconhecimento da

---

<sup>127</sup> Diário, p. 156-157 (03/12/1953). O primeiro visitante era o jornalista e sertanista Willy Aureli, que organizou e chefiou a Bandeira Piratininga, percorrendo Goiás e Mato Grosso. Publicou livros como *Terra sem sombra* (1952) e *Rio da Solidão* (1948).

<sup>128</sup> Diário, p. 70 (11/12/1952).

<sup>129</sup> Diário, p. 157 (06/12/1953).

<sup>130</sup> Diário, p. 123 (10/07/1953).

<sup>131</sup> Mercado, também conhecido como “marreteiro”, que percorria os rios em pequenos barcos (o regatão) abastecendo os povoados com mercadorias variadas, cujo comércio era de natureza varejista-itinerante e alimentado pelas relações de troca. Via de regra, essa modalidade comercial se caracteriza pela não circulação de numerário e o controle era feito pelo “sistema de caderneta”, de competência exclusiva do regateiro.

dinâmica mercantil e de valores monetários, os índios e outros ribeirinhos quase sempre eram lesados em seus “negócios” porque à mercadoria que chegava era incorporada uma valoração superior àquelas produzidas nas aldeias. E nessa dinâmica comercial, tudo parecia se transformar em mercadoria, inclusive crianças como *Taniona*.

Historicamente, as práticas de conquista dos ameríndios foram regadas à distribuição de objetos como atrativo para o contato e, posteriormente, a dominação. No século XX, as práticas de presentear continuaram nas agendas de contatos tanto de visitantes comuns, quanto de pesquisadores e religiosos. Os relatos das Irmãzinhas estão cheios dessas experiências e algumas chamam a atenção pelo caráter inusitado como, por exemplo, a espingarda de caça que *Xako'iapari* recebeu de Frei Gil (religioso da Prelazia de Conceição) e ele a tem como algo muito precioso principalmente quando “Genoveva ajuda a colocar uma alça de couro...”<sup>132</sup> O que seria a tática de presentear os gentios senão uma relação de trocas? É possível a permuta de objetos materiais por “objetos” sentimentais como amizade e afeição? Mesmo que houvesse ou não discernimento sobre as simbologias, as danças e os ritos tapirapés eram (são) os artefatos culturais mais *procurados e esperados* pelos visitantes: “os padres vão de manhã à casa de D. Inês, e à tarde os Tapirapé repetem para eles as danças do começo do verão. Recebem em troca facas, tecidos e miçangas, mas dão também arcos, flechas e brincos”.<sup>133</sup>

Cada manifestação cultural tem em si um significado particular conferido aos mitos e a ritualização deve acontecer no tempo apropriado porque para eles não se trata de encenação comum, mas de uma cerimônia que celebra um passado, uma vivência, uma história. Dessa forma, qualquer dança encenada ou outro ritual que se desloque de seu tempo mítico está destituído de sua significação, falta-lhe a *alma*. Entretanto, como os indígenas foram habituados a “esperarem presentes” dos eventuais visitantes, aos rituais apresentados como espetáculos passíveis de serem fotografados e/ou filmados eram (e continua sendo) apenas *materialidades* que retribuem o regalo, o que justificaria as missionárias dizerem: “a gente fica triste por ver que as danças também fazem parte do comércio”.<sup>134</sup>

---

<sup>132</sup> Diário, p. 194 (29/06/1954).

<sup>133</sup> Diário, p. 136 (01/09/1953).

<sup>134</sup> Diário, p. 136 (01/09/1953).

Na condição de religiosas, as Irmãzinhas se dizem e se vêem totalmente distintas dos “forasteiros”; resignadas e quando recolhidas ao mundo espiritual, evocam para si o sentimento de compaixão pelos “estranhos” e o manifestam tentando atenuar e discernir os limites culturais e humanos *daquela gente* através da religiosidade habitual: “na oração da noite, rezamos pelos visitantes do dia, lembrando de duas reflexões. Sentimos que nossa abordagem dos grupos indígenas é bem diferente. *Para nós, eles não são objetos de pesquisa e estudos*”.<sup>135</sup>

## **2. 2. A estética da fé... rastreando a estética da morte**

De maneira geral, os povos indígenas foram e continuam sendo considerados “peças exóticas” tomados como objeto das ciências e por isso mesmo visitados frequentemente por pesquisadores brasileiros e estrangeiros. Alguns, como os antropólogos, até costumam habitar as aldeias durante o tempo da pesquisa. Pelos registros das francesas nos damos conta desses “interesses científicos”:

É quase noite quando ouvimos um barulho de motor. Os Tapirapé correm à beira do rio e voltam acompanhados de um senhor que chamam de ‘doutor’ e de sua mulher. Apresentamo-nos mutuamente. Fazem parte de uma missão que trabalha para o Museu de São Paulo. Ele é etnólogo e já viveu e viajou muito entre os índios. [...] Eles vão à casa de *Oparaxowi*, e sua esposa, mais tarde, vem nos trazer um pouco de macarrão e massa de tomate. À luz do lampião de querosene, com muitos Tapirapé em volta, comemos juntos acrescentando ao jantar deles o nosso assado de carne de veado com farinha de mandioca. Falamos muito dos índios que eles conhecem bem e estimam.<sup>136</sup>

E nos dias seguintes...:

Os dois distribuem contas para enfeites e outros objetos. [...] Na conversa durante o jantar, dizem ter visto o fim completo de uma tribo indígena. As mulheres Tapirapé mais novas – segundo eles – não são mais tatuadas porque morreu o único homem que sabia fazer isso. [...] O casal nos dizem que gosta de viajar sozinho pelas aldeias indígenas, sem companheiros “civilizados” que poderiam não compreender os índios e considerá-los inferiores, quando, ao contrário, temos tanto a aprender deles. Promete nos enviar uma gramática tupi, língua-mãe do Tapirapé.<sup>137</sup>

---

<sup>135</sup> Diário, p. 157 (04/12/1953).

<sup>136</sup> Diário, p. 59 (26/10/1952).

<sup>137</sup> Idem, p. 59-60. (27 e 28/10/1952)

O viajante-pesquisador citado no relato se chamava Herbert Baldus (1889-1970), era alemão e, entre as décadas de 1920 e 1960, se dedicou a pesquisar vários povos amazônidas paraguaios e brasileiros (norte e sudeste), fugindo do perfil daqueles que se *especializavam* apenas em um grupo étnico. Pela sua condição de “pesquisador arguto”, conforme define Sampaio-Silva<sup>138</sup>, na observação de campo e nos registros dos padrões sociais e culturais dos povos indígenas visitados, os detalhes observados e registrados em seus cadernos de campo lhe renderam uma farta produção etnográfica e publicações acadêmicas que circularam entre várias instituições da Europa e Estados Unidos, além do Brasil.

Na década de 1930 ele já teria contatado povos indígenas de Mato Grosso e em 1935, chancelado pelo Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo (de onde foi diretor entre 1953 e 1960), retomou seus estudos sobre os Bororo; naquela oportunidade, também começou suas investigações sobre os povos Karajá situados no entorno do rio Araguaia/Ilha do Bananal e alcançou os Tapirapé navegando o rio do mesmo nome até chegar à antiga aldeia *Tapii'tawa*. Sobre esses últimos, publicou o livro *Tapirapé – tribo tupi do Brasil Central*, em 1970, abordando aspectos etnográficos da economia, sociedade e cultura. Ainda no dizer de Sampaio-Silva, Baldus era um preservacionista e fazia críticas severas à intervenção/incorporação de costumes e condutas de não-índios à cultura e à economia das sociedades tribais, tais como vestimentas e calçados, escolas convencionais, utensílios domésticos, comércio fluvial, catequese, religiosidade e outros métodos de conquista, mesmo admitindo a *aculturação* como um percurso linear, sem volta.

A passagem de pesquisadores (antropólogos, etnólogos) pela aldeia sempre rendia “boas conversas” com as religiosas e, conseqüentemente, possibilitava-lhes ampliar os conhecimentos sociológicos e culturais sobre os Tapirapé, uma vez que a estadia daqueles significava integrar-se às atividades diárias e comuns da aldeia, até porque a inalterabilidade do cotidiano era o mundo ideal para captar os melhores cenários antropológicos. Isto não significa dizer que os escritos etnográficos estejam dotados de “verdades objetivas”; pelo contrário, qualquer que seja o registro, ele é uma peça sempre interceptada pelo olhar do “registrador”, pelos conhecimentos prévios que carrega e pelos procedimentos metodológicos com os quais tece sua operação.

---

<sup>138</sup> SAMPAIO-SILVA, Orlando. O Antropólogo Herbert Baldus. *Revista de Antropologia*, v. 43, n°. 02. São Paulo: USP, 2000. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ra/v43n2/v43n2a04.pdf>. Acessado em 25 de janeiro de 2012.

Nesse ponto, a aldeia é um laboratório, uma “base de operações empíricas”. Por isso era muito comum que os pesquisadores se demorassem em suas visitas e as Irmãzinhas os recebessem com cortesia, pois teriam a oportunidade de conhecer as “explicações científicas” diretamente da fonte. Nessa perspectiva, por um tempo de dez dias, elas registraram o primeiro convívio com o antropólogo americano Charles W. Wagley:

Um barco aporta quase ao anoitecer, e alguns gritos logo alertam todo mundo: ficamos sabendo da chegada do “Doutor Carlos”. Já nos haviam falado muito dele. Nessa época eles eram mais de duzentos, e doutor Carlos não consegue esconder a emoção ao ver que tantos morreram. O doutor Carlos fala com eles em tapirapé. Compreendemos logo que vai nos ensinar muitas coisas interessantes. De fato, ele concorda em nos dar algumas aulas de língua tapirapé. [...] Na nossa conversa de hoje, já aprendemos muita coisa e vamos logo tomando notas. Por fim, ele nos faz algumas perguntas sobre nossa vida na aldeia e a Fraternidade. [...] O doutor Carlos instala-se na aldeia por alguns dias. Ata a rede com o mosquiteiro entre duas árvores e nos dá a primeira aula de tapirapé. Denise tinha começado o retiro, mas resolve interrompê-lo, porque será praticamente impossível ficar em silêncio nesses dias. [...] Convidamos doutor Carlos para almoçar... aproveitamos para perguntar muita coisa sobre os costumes da aldeia e também notícias do mundo. [...] No jantar, doutor Carlos nos diz que quando conheceu os Tapirapé ficou surpreso por ver índios tão afetuosos e crianças tão espertas e inteligentes. [...] O doutor Carlos volta tarde da caçada, mas quase não consegue descansar porque toda a aldeia vai ao seu encontro e não o deixam sozinho um minuto!<sup>139</sup>

Dos fragmentos acima, uma situação nos parece bastante peculiar nas cenas: por que havia um contentamento distinto com a chegada do “doutor Carlos” e por que as missionárias redigiram mais sobre ele que qualquer outro visitante? A satisfação demonstrada pelos Tapirapé, em parte, pode ser compreendida pelo reencontro entre eles e o visitante, uma vez que o americano passou uma temporada na antiga aldeia e estabeleceu contatos amistosos, sobretudo, com os antigos pajés e os “líderes” dos grupos. Como hábito de muitos pesquisadores que se transferem para as aldeias, Wagley incorporou as práticas diárias dos Tapirapé enquanto permaneceu entre eles e se *ajustou* aos costumes, o que viabilizaria um “contrato de confiança”. Além disso, ao se comunicar em tapirapé, o antropólogo instituiu uma identificação direta entre ele e os falantes. Pela curiosidade inerente à natureza humana e pela inocência dos índios, presentear-los com simples objetos domésticos também costumava ser uma estratégia eficiente de conquista e um salvo-conduto para permanecer entre eles.

---

<sup>139</sup> Diário, pp. 100-104. (entre os dias 23 e 30/04/1953).

No Diário de memórias das Irmãzinhas, Wagley ocupa o lugar de mestre, municinando-as de informações preciosas sobre os Tapirapé, incluindo instruções sobre a história e a cultura deles. Para as missionárias, a estada do antropólogo foi um acontecimento providencial, pois há muito esperavam pelos *ensinamentos* que obtiveram: “eis a resposta do Senhor à nossa necessidade de conhecê-los melhor e compreendê-los mais”.<sup>140</sup> Nessa época, (abril de 1953), já se somavam catorze anos que o *eminente* visitante-pesquisador estudava os Tapirapé e conhecia bem os caminhos amazônicos. Juntamente com Herbert Baldus, investigou e escreveu sobre essa etnia compondo então um trabalho etnográfico minucioso, que deste nos interessa ressaltar uma prática cultural que Wagley denominou de “infanticídio”. São várias descrições sobre o assunto. A citação a seguir é longa, mas optamos por reproduzi-la para melhor visibilidade das práticas culturais Tapirapé, assinaladas pela escrita do etnógrafo:

**Infanticídio (1)** Na mata, (*cuntawa*) *Mariampuno* deu à luz a uma criança. Desconhecido para mim na aldeia. *Campukwi* diz que foi prematura, “tinha uma cabeça grande e um corpo muito, muito pequeno.” Era muito feia. *Kamuriwao* imediatamente cavou uma cova e a enterrou; na vila, nada foi dito sobre o nascimento. *Campukwi* disse que a criança era feia e morreu porque *Kamuriwao* [o pai] trabalhou duro na mata carregando buriti brabo, macaúba e banana. A mãe usava urucum no cabelo até que o fluxo de sangue tivesse parado.

**Infanticídio (2)** Em 23 de janeiro, a esposa de *Kamuriwai*, *Mitango*, deu a luz a um menino. *Kamuriwai* esfregou urucum no cabelo dele anunciando o nascimento, mas a criança foi sepultada. Todos disseram que ele nasceu vivo e mesmo assim foi sepultado. A razão dada é que a “criança teve muitos (mostrou os dedos de ambas as mãos) pais. Assim, os Tapirapé livram a criança de uma situação difícil, que seria a de reconhecer que todos [os homens] tiveram relações com a mãe durante a gravidez e por isso a criança também teria muitos “pais”.

**Infanticídio (4)** A esposa de *Xamaniama*, já com um garoto, uma garota e um garoto (três crianças) foram pra fora da aldeia quando ela sentiu a dor do parto vindo. Rapidamente e facilmente ela deu a luz a um garoto. Imediatamente ela deixou a criança que era muito grande e apresentável. Finalmente, depois o pai disse que ela deveria ser sepultada; a mulher (e eu) falamos pra ele manter a criança. O cordão foi cortado com um pedaço de taquari, a criança foi manchada com urucum sobre todo o corpo. [...] Após muita discussão ele foi dado à mãe que o aceitou. A cultura Tapirapé diz que a quarta criança deve ser enterrada. A mãe é sempre capaz de dar a luz a estes para depois serem enterrados no mato, se possível.

---

<sup>140</sup> Diário, p. 100 (23/04/1953).

**Infanticídio (5)** Quando eu voltei à aldeia, *Xamaniuma* explicou que o filho (recém-nascido) que ele decidiu manter e não enterrar acabou morrendo. Disse que ele [o pai] comeu “xirona” (inhame), (alimento proibido aos pais de recém-nascidos) e a criança morreu. *Kamuriwao* disse em particular que “não, *Xamaniuma* não quer muitas crianças. Ele já tem 3”.<sup>141</sup>

A catalogação de Charles Wagley aconteceu nos idos de 1939 e 1940, quando passou quase dois anos convivendo com os grupos étnicos, na aldeia. Durante esse tempo, aprendeu a língua tapirapé e submeteu-se à rotina da vida diária como se fosse um deles, o que lhe rendeu preciosas informações e observações; através das *vivências inventadas* e dos intensos diálogos, pode mapear a vida deles, *radiografando* atividades, detalhando costumes, produzido imagens e *etnografando* uma das primeiras histórias tapirapé. Entre as práticas culturais catalogadas, se incluem as de natureza moral (preceituadas na cultura não indígena) como, por exemplo, a homossexualidade que ele definiu como pederastia, o incesto e o infanticídio.

Desde a antiguidade clássica, o infanticídio tem sido uma prática cultural que acompanha a história da humanidade (gregos, romanos, indianos, pré-colombianos, amazônidas, etc.), e as doenças congênitas, anomalias inaceitáveis, decisões políticas, rituais religiosos, brigas judiciais, gravidez e/ou gêneros indesejados, maternidade e/ou paternidade questionadas compõem o elenco de motivos que justificam a morte proposital de crianças e adolescentes. Alguns estudos de várias áreas de conhecimento (antropologia, sociologia, direito, etc) apontam que no Brasil essa prática foi (ou ainda é) registrada em diversas etnias, entre estas estão os Tapirapé, Uaiuai, Bororo, Mehinaco, Ticuna, Uru-eu-uau-uau, Suruwaha, Jarawara, Jaminawa, Waurá, Kuikuro, Kamayurá, Parintintin, Yanomami, Paracaná e Kayabi.<sup>142</sup> Atualmente, no alto Xingu e no Amazonas se concentram um número maior dos casos.

---

<sup>141</sup> Arquivos Charles Wagley. Field notes from the Tapirape Project Files of Charles Wagley. Special and Area Studies Collections. System ID: UF00103175:00001. University of Florida/USA. O arquivo de textos é composto por 606 páginas em forma de fichas e essas citações constam nas páginas 204-205 e 207-208. Sites consultados: <http://ufdc.ufl.edu/UF00103175/00001/224j?search=charles+%3dwagley> Acessado em 05/12/2011 e <http://www.uflib.ufl.edu/spec/archome/MS2.htm> Acessado em 12/01/2012.

<sup>142</sup> Ver: SANTOS, Marcelo. Bebês Indígenas Marcados para Morrer. *Revista Problemas Brasileiros*. (2007); *Jornal Folha de Boa Vista*, Edição 10 de março de 2005. Infanticídio é uma tradição milenar dos Yanomami. Site: <http://www.proyanomami.org.br/v0904/index.asp?pag=noticia&id=3980> 08/01/2013. AINDINOLF, Valéria T. Santos. *Bioética, Direitos Humanos e Infanticídio e morte intencional de crianças em grupos indígenas brasileiros*. Monografia. Universidade Federal de Lavras/MG, 2008. BARBOSA, André e TERENA, Sandra. *QUEBRANDO O SILÊNCIO*. Um debate sobre o infanticídio nas comunidades indígenas do Brasil. (Documentário, 2010).

Com base nas regras de vivências constituídas e socialmente aceitas, cada etnia elabora e compartilha as razões para o infanticídio, bem como as formas de praticá-lo. Entre os Bororo, mesmo que a sociedade fosse matrilinear e matrilocal, isto é, modelo social em que os filhos pertenciam ao clã da mãe, a mulher era chefe da casa e o homem uma espécie de hóspede, havia morte intencional de crianças; e, segundo Baldus, *apud* Sampaio-Silva (op. cit., p. 42), eles se justificavam dizendo que “estas causas [do infanticídio] são disfarçadas pela crença que estabelece uma conexão entre a criança esperada e ainda não nascida e os maus sonhos de um dos parentes especialmente os da própria futura mãe”.

Seguindo as anotações de Wagley, os Tapirapé concebiam um grupo familiar ideal composto por cinco pessoas: o casal (pai e mãe) juntamente com três descendentes, preferencialmente, duas filhas e um filho, pois “filhas trazem genros e ajudam nos serviços e na economia. Três crianças sucessivas do mesmo sexo não são permitidas viver”; Após o casamento, o recém-casado (o genro) passavam a habitar a casa dos sogros e por esse costume as filhas atraíam mais *homens* para o clã familiar. Wagley parece ter conversado muito sobre o assunto para tentar entender as razões dessa prática; no diálogo com *Ipawungi* e *Oprunxui*, eles explicaram que “um pai não quer criança esquelética, não quer criança faminta. Três crianças comem bem, 4 ou mais passarão fome” e a explicação dada por *Awantikanty*, é que “muitas crianças comem bastante e o pai trabalha muito”, o que na compreensão etnocêntrica do pesquisador era uma “explicação difícil de ser considerada em um território tão rico em fauna e, portanto, de tão fácil plantio”.<sup>143</sup>

Por tradição, qualquer quarta criança que nascesse viva era passível de ser sacrificada pela prática do infanticídio. O mesmo “destino” teriam as crianças com deformidades congênitas, as portadoras de raquitismo e/ou as que fossem filhas de vários pais.<sup>144</sup> Embora polêmicos, os debates sobre o chamado “relativismo cultural” defendem que o *bem* o *mal* são valores definidos em cada cultura, o que indica afirmar a inexistência de verdades universais que instituem

---

<sup>143</sup> WAGLEY, Charles. *Ibidem*, ficha VI-26, p. 206.

<sup>144</sup> Pelos códigos sócio-culturais dos Tapirapé, os casamentos se tornavam efetivos depois do nascimento do primeiro filho, sendo anuído ou não pelas famílias. Todos tomavam conhecimento da formação do casal e se, além do marido, qualquer outro homem tivesse relações sexuais com uma mulher grávida esse também passaria a ser pai da criança, o que era considerado um despudor. “Crianças com muitos pais são chamadas de *toteui*, distintas de *pitunga*, que são as que têm um ou dois pais. O sepultamento é chamado de ‘*toteuiantum*’ ou *pitungrantum* (ou seja, *antum*, significa para plantar), e quando é mais que dois pais é *toteu*”. (Wagley, op. cit., p. 206).

parâmetros capazes de mensurar condutas humanas de natureza cultural, ou seja, os comportamentos sócio-culturais não devem ser julgados/avaliados na condição de certos ou errados, mas aceitos ou recusados socialmente de acordo com os códigos compartilhados entre os grupos de pertencimento. Esse discurso assinalado pela possibilidade de escapar de um etnocentrismo acomoda iniciativas mais efetivas que possam interferir nas práticas de infanticídio indígenas.

Visto de outra forma, o infanticídio pode ser considerado como controle de natalidade para garantir a estabilidade e vitalização do grupo étnico seja pelos aspectos biológico (má formação fisiológica, hereditariedade), sociológico (produção de comida) ou pelas condutas sexuais. Pelos preceitos da cultura judaico-cristã, a prática infanticida se inscreve no campo das condenações, mas entre os Tapirapé era uma conduta “normal” para os costumes da época, sendo então, motivo de grande preocupação para os religiosos. Alterar esse quadro foi possível com o trabalho de *convencimento* contínuo das Irmãzinhas, que Roberto Cardoso<sup>145</sup> chama de etnodesenvolvimento calcado nos princípios da “comunicação intercultural de argumentação”. Isso se deu em um tempo e espaço sócio-culturais construídos, comportando concepções distintas de ambos os mundos sociais, porém atravessados pelas “artes do dizer e do fazer”, como nos ajuda a pensar Michel de Certeau.

Ainda de acordo com Cardoso, a comunicação intercultural pressupõe tolerância à diversidade, interdependência dos grupos envolvidos, pluralidades culturais, saberes integrados, reconfiguração das religiosidades, flexibilidade das tradições e novas formas de cooperação e parcerias; esses dispositivos foram gradual e persistentemente trabalhados entre os Tapirapé através da arte de dialogar, dessacralizando os costumes e condutas. O dizer e o fazer compunham o mesmo conjunto de ações interculturais que as missionárias, mesmo tomadas por incertezas e ansiedades, colocavam à prova, quando necessário:

Hoje, estamos vivendo um acontecimento de importância capital para o futuro da aldeia: espera-se o nascimento de uma criança, a quarta do mesmo casal. Segundo as leis tapirapés, os pais não poderão ficar com ela. Certamente, eles não estão pensando em enterrá-la como era de praxe antigamente, pois sabem que reagiriamos, levando-a antes disso para nossa casa. A espera se prolonga e antes do sol se pôr Genoveva Inês vai buscar dona Joaninha na fazenda. Quando

---

<sup>145</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Antropologia e Moralidade*. (Conferência, 2007). Texto disponível em [http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_24/rbcs24\\_07.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_24/rbcs24_07.htm) (31/01/2012).

voltam, a menina já nasceu! Tudo se passou tranquilamente, sem barulho, e só depois é que vieram nos avisar. Encontramos uma menina nos braços da mãe, bem vermelhinha, pois já foi banhada e untada com urucum. O pai não quer nem ouvir em criá-la, porque ficará muito pesado manter a família. Além disso, ele será obrigado a seguir uma dieta severa durante algum tempo, para não prejudicar a criança. É verdade que não é mais jovem e se sente cansado. Acha que não tem mais força para aguentar. Ainda por cima, já há duas meninas em casa. Seria mais fácil convencê-lo a ficar com o nenê se este fosse um menino. Conversamos um pouquinho com ele. Dona Joaquina também intervém, com uma certa autoridade, e, depois de muita conversa, *Ixire'i* concorda em nos confiar a recém-nascida, mas a mãe não quer separar-se da menina. Afinal chega-se a um acordo, e os pais resolvem esperar até amanhã, quando o avô voltará da roça.<sup>146</sup>

E no dia seguinte...

Visita à nenê, que parece tão feliz! É tão bom viver! A mãe, que também está nadando em felicidade, deitada na rede e ladeada pelas duas filhas menores, nos recebe muito sorridente. O pai não fala nada, mas sentimos que ficarão com a menina. Um pouco mais tarde chega o avô, e tudo se decide rapidamente, porque ele dá logo um nome à netinha. Agora, ninguém mais quer separar-se dele. Nos primeiros dias, como os pais só poderão comer coisas leves, levaremos arroz já cozido para eles.<sup>147</sup>

O fato de as missionárias serem parte das vivências diárias e instituírem um “contrato de confiança e proteção” recíproco, possibilitou a comunicação intercultural autônoma e *natural*, quer dizer, decorrente da fluidez do convívio; estavam em jogo, portanto, os valores, as formas de ser, de pensar e de agir no todo social transpassados por uma “arte de dialogar e persuadir” não imposta, mas negociada para ser praticada. Esse procedimento diferiu de outras condutas religiosas, como no caso das conversões, (católicas e/ou evangélicas), junto aos povos indígenas, porque as formas tradicionais de catequização se preocupavam em fazê-los seguir os princípios da moralidade cristã. As argumentações estabeleciam como suporte sócio-cultural a valorização do próprio grupo em contraste com o seu gradual enfraquecimento oriundo dos confrontos étnicos (principalmente, com os Kayapó), da mortalidade infantil com as epidemias de coqueluche, sarampo, gripe, malária, tuberculose, afogamentos e, claro, do infanticídio.

A assistência à saúde (ou às doenças), embora precariamente tratadas muitas das vezes apenas com penicilina e xaropes, se tornou mais próxima com os serviços de enfermagem da

---

<sup>146</sup> Diário, p. 186 (09/05/1954).

<sup>147</sup> Ibidem, idem.

irmãzinha Clara conjugados com as práticas de cura da aldeia, mesmo porque os Tapirapé não rejeitavam a “medicina” dos “*tori*”. Alguns atendimentos feitos pelo Posto do SPI, ainda que deficientes, também os amparavam do perecimento. Assim, aos poucos e não sem resistências, os Tapirapé foram aceitando os argumentos e modificando a tradição de rejeitar crianças, além de se certificarem que a alteração dos costumes os levariam ao próprio (re)nascimento, pois haviam “poucos irmãos de sangue, isto é filho do mesmo pai e da mesma mãe porque os casais têm que se limitar a dois filhos e uma filha, ou a duas filhas e um filho. Notamos que, felizmente, esses costumes estão se tornando mais flexíveis: a diminuição da comunidade deve estar contribuindo para isso!”<sup>148</sup>

Nessa perspectiva, a experiência das Irmãzinhas entre os Tapirapé se pautou na prevalência da vida sobre os costumes antigos, compreendendo os comportamentos, sem subjugar-los, nem condená-los como povos “pecadores”, violentos ou cruéis que deveriam ser adestrados à cultura cristã, ainda que o catolicismo continuasse pregando o “não matarás” como um dos *Dez Mandamentos*. Também por parte de outros religiosos da Prelazia não foi encontrado registros constando qualquer qualificação dos Tapirapé como povos primitivos-selvagens porque praticavam o infanticídio. Distanciando de discussões que abarquem questões morais e bio-éticas, o que queremos destacar é a perseverança com que as missionárias francesas dispensaram aos casais que, por força das tradições, estavam propensos a rejeitarem os filhos logo após o nascimento.

Fazemos a adoração noturna, unidas a todas as Irmãzinhas, neste 14<sup>o</sup> aniversário da Fraternidade. Logo depois, *Xako'iapari* vem nos chamar: sua mulher acaba de dar a luz. Foi bem rápido, pois Genoveva que estava na capela nessa hora não ouviu nada. Levantamo-nos depressa e vamos, levando uma coberta. Mais um menino! Segundo a lei Tapirapé, *Xako'iapari* não pode ficar com ele. Se bem que já tinha um precedente na aldeia: o último filho de *Arapaxigi*, que agora já completou um ano e meio. *Xako'iapari* está pensando em dar a criança a seu Valentim, mas *Anamo*, o filho mais velho, de 4 anos, não quer! [...] Vamos ao SPI levar nossa correspondência e dizemos a seu Valentim que, caso *Xako'iapari* não queira ficar com o menino, nós poderemos cuidar dele. Mas à noite tudo se ajeita: *Wapora* [o segundo filho] sai de nossa casa nos braços do pai – um bom prato de arroz o reconcilia com a vida –, e *Xako'iapari*, maravilhado com o recém-nascido nos diz: ‘Ele é bonito, não é mesmo?’. De fato, é uma bela criança!<sup>149</sup>

---

<sup>148</sup> Diário, p. 103 (30/04/1953).

<sup>149</sup> Diário, p. 137 (08/09/1953).

Em todo o Diário das Irmãzinhas não há registro de enterramento de crianças, (isso não significa dizer que não tenha havido). Pelas pistas que nos fornece o relato acima, ressaltamos duas *concessões* ao antigo costume infanticida, no começo da década de 1950: uma delas é que a morte intencional fora minimizada e/ou substituída pela prática de *enjeitamento* do(a) filho(a) – uma condição de indulgência representando um mal menor na concepção cristã e, no costume tapirapé, um estado de aquiescência à vida para a criança já marcada para morrer; a outra concessão diz respeito ao “caso precedente” – do filho de *Arapaxigi* – que lhe foi consentido viver junto à família na aldeia, o que pode ter estimulado/encorajado outros casais a enfrentar as regras estabelecidas e reinscrevê-las em novos códigos de convivência.

Em dimensões católicas, o termo “precedente” tem o sentido de graça celestial, milagre divino, que impulsiona a vontade e a ação humana, o que por um lado motivava as missionárias acreditarem em mudanças comportamentais dos Tapirapé, ao mesmo tempo em que fortalecia a argumentação para defenderem uma “estética pela vida” na aldeia. Certamente elas se sentiram contempladas pela “Providência” quando escreveram: “no dia seguinte, cedinho, *Mareapawygi* [esposa de *Xako'iapari*] levanta e leva o neném ao lago para o primeiro banho. Todos os Tapirapé se pintam com urucum e jenipapo: as danças vão recomeçar”.<sup>150</sup> Em meados de 1954, a forma como registraram mais um nascimento na aldeia indica uma amenidade no costume infanticida:

*Tari* vem nos avisar que sua mãe foi para o mato porque a criança está para nascer. Por sorte, dona Joanhinha está na aldeia, e nós duas vamos com *Tari*. Ao chegar, o menino já tinha nascido e estava banhado. É o quarto filho do casal, mas ninguém está pensando em dá-lo. Desde o nascimento do terceiro, desobedeceram às “leis dos antigos” *Tari* parece que não ficou muito contente, ele queria uma irmãzinha!<sup>151</sup>

Após a decisão infanticida, a morte das crianças era um ato de aparente normalidade, destituído de qualquer ritual e, portanto, não havendo nenhuma similaridade entre os significados do enterramento por infanticídio e os funerais. Não tratando como “coisas” comparáveis, mas tentando dar visibilidade aos comportamentos distintos para as duas *estéticas da morte*, chamamos atenção para as formas e os locais dos enterramentos: quem morria de morte natural

---

<sup>150</sup> Diário, p. 138 (09/09/1953).

<sup>151</sup> Diário, p. 192 (13/06/1954).

ou acidental era sepultado no interior da casa que habitava junto com todos os pertences, as mães raspavam a cabeça em sinal de luto e os ritos funerários duravam alguns dias, enquanto que no infanticídio a morte era intencional, a cova era distante da casa e a criança (geralmente recém-nascida) era sepultada viva, rapidamente. Embora fossem perdas definitivas de consanguíneos, a morte natural significava perder pessoas do convívio familiar que merecia um luto e o infanticídio tinha o sentido de equacionar prováveis desajustes familiares.

Diferente do que se possa parecer, essas condutas não indicam que os povos Tapirapé fossem pessoas insensíveis e que essas práticas não originassem sofrimentos. Os apontamentos e relatos não mostram uma indiferença das mães, ao contrário disso, elas ficavam consternadas e quase sempre se mostravam impotentes para se protegerem e protegerem os filhos, pois ao que parece, tanto a decisão quanto o ato em si eram atitudes dos homens. A prática infanticida era, sobretudo, uma forma de coerção social sobre a família, anuída e partilhada pelos membros da comunidade de pertencimento, incluindo boa parte dos parentes da criança. Ainda assim, das fontes consultadas não foi possível extrair um sentimento de satisfação dos pais e alguns deles (homens) demonstravam inquietação e tristeza ao pensar no “descarte” tradicional dos filhos: “*Xako’iapari* está preocupado: em breve terá mais um filho. Se for uma menina poderão ficar com ela, mas se for outro menino terão que entregá-lo ao Posto do SPI”.<sup>152</sup> Anotando suas conversas na aldeia, Wagley também dá a conhecer as tensões que envolvia os casais no espaço de tempo entre a decisão e a ação infanticida, com destaque para as expressões que indicam a atitude de uma das mães:

Ele [*Oprunxui*] disse que a esposa não quis cuidar da criança, mas foi óbvio que *Xamaniuma* não quis enfrentar os tabus.<sup>153</sup> Ele [*Oprunxui*] disse que a mãe chorou e, ao invés de abandonar a criança no mato, ela a tomou e cuidou por vários dias. *Oprunxui* ainda disse que a mãe não permitiu a *Xamaniuma* [o pai] dormir com ela [a criança]. Dormiram em diferentes redes. *Ela está nervosa e diz que não ficará grávida (apuraha) de novo apenas para enterrar (antum, significa para plantar) a criança.*<sup>154</sup> (grifos nossos)

O reagrupamento ou revitalização dos povos Tapirapé implicou também numa miscigenação étnica entre esses e os Karajá; pela voz das fontes documentais, o decréscimo populacional dos Tapirapé contabilizava mais homens que mulheres, razão pela qual alterou

---

<sup>152</sup> Diário, p. 116 (08/06/1953).

<sup>153</sup> Arquivos Charles Wagley, op. cit., p. 208.

<sup>154</sup> Arquivos Charles Wagley, op. cit., p. 209.

costumes e comportamentos levando os jovens a buscarem mulheres Karajá para se casarem e formarem suas famílias. Esses dois povos são matrilocais e por isso, nas aldeias existem alguns casais “mistos”, ou seja, formados por homens tapirapé e mulheres karajá, com descendentes de ambas as etnias, expressando assim a urgente e necessária recomposição populacional do grupo, instituindo o ressurgimento do povo Tapirapé, entre as décadas de 1950 e 1960:

...naquela época, os primeiros rapazes casavam com moças Karajá porque não tinha moças Tapirapé pra casarem com eles e foi muito bom porque a união do povo Tapirapé com o povo Karajá fez com que a população aumentasse e se misturassem também o sangue. [...] atualmente eles estão casando com os Kayabi, a língua tem a mesma raiz e pra eles é fácil de compreensão; tem uns oito que já tão casados com Kayabi, seja com moça, seja com rapaz, e até agora tem dado certo; e a população aumentou bastante.<sup>155</sup>

Pelos números da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), em 2010 a população Tapirapé era de 655 pessoas, mas as Irmãzinhas contabilizam quase oitocentas e com a necessidade de lidar com a velhice como nova aprendizagem de vida: “no momento eles estão vivendo uma experiência de terem idosos; a gente já encontra velhinhos de oitenta, setenta e cinco anos, e eles não sabiam como tratar um idoso porque morriam cedo e agora estão aprendendo a conviver com eles”, afirma Irmã Beth.<sup>156</sup>

O convívio das populações indígenas brasileiras não só com religiosos, mas com todos os tipos de grupos sociais e instituições, expostos a um *progresso* cada vez mais acelerado, ocasionou alterações das culturas tradicionais em maior ou menor grau; não que estejam em julgamento os novos comportamentos oriundos dos contatos, mas esses dão visibilidade às maneiras de incorporar diferentes costumes e à dinâmica de ser e de estar compondo novos cenários sócio-culturais nos sertões amazônicos. Entre outros, dois casos citados pelas Irmãzinhas dão a dimensão das interferências externas sobre o cotidiano das aldeias:

Depois de passar dois meses em Conceição, *Makapxowi*, que tem 15 anos, está sentindo muita dificuldade para readaptar-se à vida tapirapé e fica se lembrando de tudo o que viu e viveu na cidade. Está usando novamente as *tamakora*, o colar e as pinturas corporais, mas não quer saber de pescar, caçar ou ir à roça. É a crise porque passam todos os que saem da aldeia.<sup>157</sup>

E o outro fato é o de um jovem Karajá:

---

<sup>155</sup> Entrevista concedida pela Irmãzinha Elizabeth de Jesus, em março de 2010, na aldeia Tapirapé.

<sup>156</sup> Entrevista concedida em março de 2010, na aldeia Tapirapé.

<sup>157</sup> Diário, p. 217 (28/09/1954).

Indo levar nossa correspondência ao SPI, encontramos um rapaz Karajá que conhecemos no ano passado. Acaba de voltar à aldeia depois de um mês de viagem e está irreconhecível! Óculos escuros, boné americano e, ainda por cima, com um português bem melhor. Mas com certeza vai se readaptar depressa à vida na sua aldeia. Os Karajá têm uma grande capacidade de adaptação, ainda maior, aparentemente, que os Tapirapé.<sup>158</sup>

Os fragmentos acima dão visibilidade ao uso de alguns artefatos que simbolizam um tempo assinalado pelo consumismo próprio de uma modernidade urbana, na qual a cidade vai se sobrepondo ao sertão e novos hábitos substituindo os tradicionais. Embora o segundo relato demonstre um certo espanto com a atitude do rapaz, a apreensão das missionárias com a possível perda da identidade karajá diminui pois tinham como certa a capacidade de readaptação, o que significa pensar que o ritmo de vida da aldeia seria capaz de “descontaminá-lo” daquela *conduta estranha* e ajustá-lo novamente aos espaços de seu pertencimento. Dada essas circunstâncias, a narrativa confere um caráter de superficialidade à conduta urbanizada não podendo, no entanto, dizer o mesmo sobre as perdas culturais a que as práticas de cura foram acometidas:

*Xako'iapari* vem nos falar sobre o sarampo. Sentimos que está inquieto por causa das crianças. Nós também estamos. Como nunca tiveram essa doença, ninguém sabe se tem resistência a ela. Ele nos explica que na aldeia antiga havia doutores no quais acreditavam muito. Eram os *paxés*, que além do poder de curar, também tinham o poder de matar. Não havia doenças graves lá. Infelizmente todos os *paxés* já morreram. Se ainda houvesse um deles aqui com certeza afastaria o sarampo da aldeia. Tentamos tranquilizá-lo e disfarçar nossas apreensões. E confiamos a Deus todos os nossos amigos, a aldeia todinha!<sup>159</sup>

É possível que na década de 1950 ainda houvesse alguém que praticasse os rituais de cura, como há pequenos indícios em outras partes do Diário, mas o relato acima diz da inexistência de *paxés* (pajés) na aldeia, o que sinaliza a (trans)mutação da cultura tapirapé, mesmo porque como qualquer uma outra ela é um bem instável, dinâmico, passível de “perdas e ganhos”. Ainda que os Tapirapé recebessem cuidados médicos convencionais, pelo relato acima, os saberes tradicionais faziam falta e ganhavam eficiência, no dizer de *Xako'iapari*.<sup>160</sup> No cenário descrito estão em jogo

---

<sup>158</sup> Diário, p. 171 (31/01/1954).

<sup>159</sup> Ibidem, idem. (30/01/1954).

<sup>160</sup> Entre os anos de 1952 e 1994, as Irmãzinhas foram os agentes de saúde dos povos Tapirapé e Karajá, contando com o apoio do SPI – Serviço de Proteção ao Índio e, sobretudo, com os serviços assistenciais da Prelazia de Conceição do Araguaia/PA e, posteriormente, da Prelazia de São Félix do Araguaia. A Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) só se instalou entre os anos de 1994/95, quando então as missionárias se desresponsabilizaram das funções de enfermeiras.

duas práticas de cura para a ameaça do sarampo: a tradicional (dos *paxés*) e a moderna (saberes médicos) e pela ausência de ambas, a única alternativa era recorrer aos *serviços* de Deus para minimizar e esconder a impotência e as apreensões. É pela via da crença (católica ou não) que se manifestam algumas afirmações: “De tardezinha, vários Tapirapé vêm à Fraternidade. *Xario* nos diz que a febre não o matou porque Deus não quis, pois ele rezou muito e continua rezando. Para muitos, senão para todos, essa doença é consequência de um feitiço dos Karajá”.<sup>161</sup>

A ida das Irmãzinhas de Jesus para territórios tapirapés contribuiu para inovar várias situações sócio-culturais tanto no mundo delas e mais ainda no deles. Em suas práticas instituíram um laboratório de experiências de vida onde a perseverança foi fundamental para a permanência e até hoje não deixarem de acreditar na condição missionária que escolheram viver. Elas concebem a opção de compartilhar a vida com os Tapirapé como uma ação evangelizadora – a utopia da Fraternidade – e consideram a troca de saberes uma experiência singular: “eles nos ensinaram como nos mantermos vivas morando com eles e em troca a gente procurou não só atendê-los na parte de saúde, mesmo porque não tinha nada naquela época – no ano de 54 – não tinha médico, nem posto de saúde, nem estrada – a estrada era o rio Araguaia – não existia nada... [...] assim cresceu essa amizade muito grande e hoje nós já estamos vendo a quinta geração de Tapirapé”.<sup>162</sup>

A palavra compartilhar nos oferece como significado as expressões “arcar juntamente” e “lutar corpo a corpo”; é com esse sentido que as missionárias conseguiram, estrategicamente, que eles (re)formulassem tradições e despertassem a vontade de os Tapirapé se tornarem um povo mais autônomo através do saber letrado, o que significaria uma compreensão mais abrangente do mundo exterior e garantiriam governar-se a si próprios reconstruindo comportamentos sócio-econômicos e relações interpessoais para lidarem em um mundo cada vez mais dirigido e legitimado pela palavra escrita. Ao registrar “*Taywi* diz que vai morrer e nos confia seu grande desejo: quer que a filha seja educada em Conceição, pelas irmãs dominicanas”,<sup>163</sup> talvez as missionárias almejassem para um futuro próximo ter entre elas uma religiosa tapirapé, o que seria um caso *sui generis*. Até onde seria esse o “grande desejo” do pai *Taywi*?

---

<sup>161</sup> Diário, p. 182 (23/04/1954).

<sup>162</sup> Entrevista com a Irmã Beth, op. cit.

<sup>163</sup> Diário, p. 182 (23/04/1954).

Falando de um saber formal, a cultura escrita seria um bem cultural moderno que as Irmãzinhas pretendiam que os Tapirapé pudessem adquirir porque como letradas conheciam a dimensão dos prováveis benefícios individual e coletivo para aquele povo: “*Xario* chega com um caderno e um lápis. Ele ainda se lembra do que aprendeu em Conceição, sabe fazer cópias e somar, e quer aprender mais porque vê que se esqueceu de muitas coisas. *Seria bom se pudesse ensinar aos outros, mas isso é bem difícil*”.<sup>164</sup> (grifos nossos). Com o suporte da Prelazia, vinte e dois anos depois (1976), agentes pastorais começaram os trabalhos pedagógicos de alfabetização na aldeia com os Tapirapé. A missionária Beth nos diz dessa compreensão e interesse dos próprios índios, bem como da aplicabilidade do conhecimento na vida diária das famílias:

Houve uma época em que eles próprios [os Tapirapé] pediram à Prelazia que gostariam de terem professores que ensinassem essa parte da matemática porque eles se sentiam roubados pelos não-índigenas, principalmente nos negócios de venda de peixe e eles se sentiam lesados e queriam ter professores na aldeia e a Prelazia, nesse tempo já era o Dom Pedro Casaldàliga, disse ‘pois não? ...; aí veio pra cá um casal não-índigena que é o Luiz Gouveia e a esposa Nice e estão até hoje aqui na aldeia e fizeram esse trabalho de alfabetização’.<sup>165</sup>

Dos “préstimos” da Prelazia às responsabilidades do Estado, a aquisição do conhecimento formal reformulou o mundo das populações tradicionais. Entre os Tapirapé, atualmente, existem algumas pessoas (quase sempre os homens) que portam certificado de curso superior e o corpo docente das escolas, funcionários e gestores (hoje oficializada pelo poder público) é composto de gente tapirapé; na entrevista que nos concedeu a Irmãzinha Beth nos adverte que desde o começo “eles foram alfabetizados na língua própria deles e até hoje continuam. Nesse segundo grau tem professores que vem de fora com gabarito mais forte que vem dar aulas – hoje mesmo vai chegar um – mas há repetidores na língua Tapirapé para que o estudo seja bem compreendido”. Essa iniciativa firmada por eles próprios, como diz o relato, em muito contribuiu para a continuidade da língua como identidade étnica, o patrimônio cultural imaterial que singulariza cada povo.

Em parte, essa é a trajetória e a vivência religiosa que essas mulheres francesas decidiram construir pelos sertões mato-grossenses. Uma experiência elaborada *pari passu* com os Tapirapé,

---

<sup>164</sup> Diário, p. 216 (21/09/1954).

<sup>165</sup> Entrevista com a Irmã Beth, op. cit. O Casal Luiz/Nice, oriundos do sudeste, moram na aldeia desde 1976, implantou a alfabetização e o ensino fundamental até que os órgãos governamentais assumissem a formalidade da educação. Em 2008 se esforçaram para iniciar o ensino médio na modalidade parcelada e já formaram mais de três turmas.

que seus pares compreendem e justificam pela crença cristã do “amor solidário”, pelo qual elas foram arrebatadas e que “a autenticidade dessa aliança tinha de ser verificada e selada na vida: no dia-a-dia, no sol, no vento; na luta pela *mandioca de cada dia*, pela saúde, pela preservação da cultura e da terra deles, ameaçadas pelos poderosos com a conivência dos governantes; na dor e na alegria, na luta e na esperança, nas riquezas e nas limitações de uns e de outros”.<sup>166</sup>

É inegável que as contribuições sejam plurais e especialmente aqui destacamos a da escrita do *Diário* (ainda que seja uma publicação formal) que, seguindo os passos de outras Fraternidades, traduz as experiências em palavras, reúne vozes, atitudes e comportamentos. “A cena é ocupada por eles, pelos Tapirapé. É deles que se trata”; essa é uma afirmação que apresenta o “Diário das Irmãzinhas”, mas destoando disso os escritos lá reunidos é a soma de um esforço conjunto deliberado para apresentar aos leitores uma imagem elaborada do passado, no qual habitam sim os Tapirapé, mas, no entanto, dizem muito mais delas mesmas, das escolhas, das estratégias de ação, da forma como viam e entendiam o mundo, mesmo considerando que para efeito de publicação as narrativas tenham sido interceptadas por vários recortes.

Se os relatos não registram os fatos como (de fato) aconteceram, revelam as formas como apreenderam os acontecimentos e dos quais elas são parte; é, então, uma escrita particular decididamente produzida para se apresentarem aos outros e, por ser uma escrita de si, é uma maneira (involuntária) de se eternizarem. O Diário reúne fragmentos do cotidiano que diz delas mesmas e dos povos dos sertões. Como outras escritas privadas, o conteúdo do Diário revela um cotidiano dizível, aparentemente comum, mas ao mesmo tempo abriga o indizível enquanto espaço de intimidade entre as autoras e o texto, fala aos outros e diz muito para a história. Como fonte de informação preciosa nos permite re-compor e interpretar a multiplicidade de cenários que ganharam mobilidade na disposição das letras, na forma como teceram as narrativas e nas escolhas das trilhas que registraram ao percorrer os caminhos amazônicos.

### **2.3. O realizável e o (im)possível nas “artes de fazer” do padre Chico**

No começo da década de 1950, a evangelização das *Irmãzinhas de Jesus* no Araguaia se deu de forma menos usual, ainda que fossem subordinadas às ordens da Prelazia com práticas

---

<sup>166</sup> Irmã Therezinha de Jesus. *Diário das Irmãzinhas de Jesus*, op. cit. Prefácio, p. 21.

tradicionais como, por exemplo, a massificação do batismo dos índios. Como sabemos, até hoje, a Igreja Católica não permite que as religiosas administrem os sacramentos, o que estabelece limites rígidos às atividades dessas mulheres, além de subjugá-las à hierarquia masculina do clero. Assim sendo, além da função de “professoras”, o papel das missionárias tinha/tem um alcance mais assistencialista e humanitário (no caso da saúde) que as práticas convencionais, conforme modelo tradicional católico. Pela condição de mulheres (missionárias), elas deram a conhecer singularidades culturais dos povos amazônicos porque se fizeram presentes em acontecimentos “próprios do mundo feminino, praticamente vedado aos homens: ritos de puberdade, trabalhos femininos, parto, amamentação, cuidado das crianças”, como afirmou Padre Beozzo.<sup>167</sup>

O fato de as missionárias serem impedidas legalmente de administrar sacramentos impunha a necessidade de visitas periódicas de sacerdotes aos povos católicos (ou não) dos sertões. A passagem de padres pela aldeia era eventual, esporádica, e entre os dois primeiros anos, elas esperaram que algumas *promessas* fossem realizadas, mas a celebração do último natal (24/12/54), ao invés de programada, foi mais uma vez improvisada junto aos Tapirapé, como um ato solitário de religiosidade porque os “quase iguais” – os índios – não eram e nem representavam seus pares:

Conversando com eles, percebemos que o Natal lhes parece algo estranho demais, muito abstrato para que possam entender o sentido dessa festa. Ainda mais aqui, no meio da mata, onde nada do mundo exterior consegue penetrar e abri-los para uma outra realidade. [...] Às nove horas da noite, quatro Tapirapé estão na Fraternidade. Rezamos alguns instantes na capela e depois vamos para a cozinha. *Konomiti* acende a luz do presépio e ficamos um momento a contemplá-lo em silêncio. Entre os personagens de barro, bem pertinho de São José e Nossa Senhora, há um Tapirapé sentado num casquinho de tartaruga pequena, olhando para o Menino Jesus. O arco e a flecha repousam num cantinho.<sup>168</sup>

A celebração natalina assim preparada, porém improvisada, tem uma peça nova no cenário: “um Tapirapé sentado num casquinho de tartaruga”, que adorna o presépio. Juntos, após degustarem o *kawi* como ceia de um natal híbrido – *à la tapirapé* – eles se recolheram em suas casas e elas, “enclausuradas”, continuaram os rituais como tradição: vigília, matinas e

---

<sup>167</sup> Diário das Irmãzinhas, op. cit. p. 16.

<sup>168</sup> Diário, p. 236 (24/12/1954)

adoração<sup>169</sup>. Fervorosas e disciplinadas em seus dogmas rezaram “pelos índios e pelos sertanejos” e, mesmo sem a tradicional missa do galo, renovaram os votos religiosos. No exercício de introspecção, sintonizaram-se com as irmãszinhas de outras Fraternidades. E assim se passou a noite de natal – data festiva especial para os católicos – até que chegasse a normalidade do dia seguinte, sem maiores expectativas:

Mais tarde, ouvimos o barulho de um motor que vem subindo o rio. *Konomiti* pergunta: “Qual é o padre que vai chegar?”. “Nenhum”, respondemos. “Não estamos esperando ninguém agora”. Ele tenta adivinhar: “Então, é o Henrique?”. Seria uma brincadeira ou uma intuição? Uma hora depois desembarca o padre Francisco Jentel. Que surpresa e que alegria! O projeto dele era chegar aqui ontem à noite, mas, quando o barco parou em Furo de Pedra, o povo estava reunido na capelinha. O padre Francisco esperou que terminassem um cântico e avisou que iria celebrar a missa, para grande alegria de todos. [...] O irmão Francisco – ele vai logo nos dizendo que faz questão de ser chamado assim – nos trouxe muitas notícias do Rio, de São Paulo e também de nossas famílias. Sim, é verdade que nesse natal tínhamos aceitado não ter nada, e certamente é por isso que Deus nos recompensa com seu carinho. Estamos recebendo tanto!<sup>170</sup>

Francisco Jacques Jentel era francês, nascido em Meriel, o quinto de sete filhos, foi ordenado padre em 1946, e exerceu as funções de sacerdote em Houdan (Yvelines) e Sainte Genevieve D’Argenteuil, (França). Com trinta e dois anos de idade, aquela era a primeira vez que ele atravessava o Atlântico para chegar ao Brasil, à Amazônia e a uma aldeia indígena. Era a primeira vez também que um sacerdote se instalava na aldeia e, então, se repetiu o mesmo procedimento da habitação das Irmãszinhas: os homens tapirapés o ajudaram a construir sua nova moradia. Qual a ligação entre o sacerdote recém-chegado e as missionárias? Como explicar/compreender a opção de mais um religioso francês viver entre essas amazônidas?

Quando deixou a Europa, Jentel pertencia ao clero secular, vinculado à diocese de Pontoise, (vale de *oise* – França) sob a autoridade do bispo Jean Rousset, também secretário do bispado de Versalhes. Durante o noviciado se filiou à congregação francesa “Sociedade dos Pobres Padres”, fundada em Lyon, destinada ao trabalho assistencial das populações pobres e periféricas. Foi essa familiaridade assistencialista junto aos mais pobres que o aproximou do modelo de religiosidade

---

<sup>169</sup> Essa tríade ritualística comporta as seguintes significações: vigília é um ritual religioso celebrado geralmente à noite que antecede uma festividade sagrada; matinas são cânticos que fazem parte das liturgias católicas realizadas entre a meia-noite e o nascer do sol e, por último, adoração é o ato de contemplação e reverência aos reis magos na simbologia católica do nascimento de Cristo.

<sup>170</sup> Diário, p. 237, (25/12/1954).

criado por Charles de Foucauld, fazendo com que o então bispo de Versalhes lhe sugerisse partir para o Brasil e, ocasionalmente, “colocar-se a serviço das Irmãzinhas do padre de Foucauld que viviam na floresta brasileira com as tribos indígenas”. E como imaginavam e orientavam seus superiores, “lá [ele] poderia ter uma vida de oração e exercer um ministério junto às populações com as quais gostaria de viver”.<sup>171</sup>

Ministério, na linguagem religiosa, significa um conjunto de atividades que são exercidas junto a uma comunidade, prescritas pelas formas (métodos) que realizam as *tarefas* tornando viável a “missão” recebida para ser devidamente cumprida. Com os povos Tapirapé, lembrando o que já foi dito, o desafio dos religiosos era assegurar a não extinção e, portanto, encorajá-los à continuidade da etnia. Contando com a receptividade dos Tapirapé, com a convivência das Irmãzinhas e da Prelazia de Conceição, em pouco tempo, além de se incorporar a ambos os grupos e às lides diárias da aldeia, Jentel se legitimou como o sacerdote que prestava assistência espiritual (sacramental) aos povoados circunvizinhos, o que fazia os católicos se sentirem “lembrados por Deus”.

Jentel ficaria por uma década na aldeia até ser deslocado para o povoado de Santa Terezinha, distante cerca de trinta quilômetros dos Tapirapé, por Dom Tomás Balduino, um de seus superiores: “ao ser nomeado Administrador Apostólico da Prelazia, em 1965, tive o padre Jentel como colaborador na aldeia Tapirapé e em Santa Terezinha para onde, a pedido meu, ele transferiu sua residência, na qualidade de vigário”.<sup>172</sup> Enquanto permaneceu na aldeia, se esforçou para aprender a língua nativa, participou das atividades diárias de lavoura produzindo o próprio sustento, dos rituais de pesca e caça, bem como dos ritos tradicionais próprios de cada época do ano. Peregrinando pelos sertões do Araguaia (mas, sem fazer desobrigas), ainda manteve contato com os povos Suruí, Txikrin e Gaviões, situados às margens do rio Tocantins, o “irmão gêmeo” do Araguaia.

No entanto, nesta época, seu convívio maior foi com os Tapirapé e ficou demarcado pelas inovações de algumas práticas, até então, usuais da aldeia. Sem se poupar de eventuais problemas culturais, estabeleceu a criação de gado bovino para produção e consumo de leite, plantação de

---

<sup>171</sup> DUTERTRE, Alain, CASALDÀLIGA, Pedro e BALDUÍNO, Tomás. *Francisco Jentel: defensor do povo do Araguaia*. Belo Horizonte: Gráfica e Editora O Lutador, 2ª Edição, s/d, p. 15.

<sup>172</sup> Idem, p. 07.

pastagem, serviços com carro de bois e até uma “mecanização das roças” com a inserção de um pequeno trator, que substituíra, em parte, o manejo braçal dos roçados com facões e enxadas. Ainda tomado pelo *impulso modernizador* que trazia da Europa, investiu na construção de um poço acionado por bomba manual para abastecer a aldeia de água potável, o que significava um redimensionamento do quadro da saúde dos índios; isso inovava os costumes tapirapés em duas situações: estimulava novos hábitos (de “*tori*”) e instituíra saberes “técnico-científicos”, que uma vez executados formulavam uma *pedagogia da sobrevivência* como resposta à ação ministerial da qual fazia parte.

Na segunda metade do século XX, um dos estrangulamentos sociais que sufocava a vida dos amazônidas era (e ainda é) a questão da ocupação das terras. Com os Tapirapé não foi diferente e como nos sertões as notícias corriam à “boca-miúda”, em 1954, os escritos das Irmãzinhas já ventilavam os indícios de um futuro próximo que enunciava preocupações:

Genoveva vai esta manhã conversar com o chefe do Posto do SPI, pois soubemos que há um projeto de construção de uma cidade no local das aldeias Tapirapé e Karajá. O terreno teria sido comprado por uma companhia de aviação. Se for verdade, será preciso tomar providências desde já, para tentar preservar a extensão de mata necessária à sobrevivência das duas aldeias – pelo menos uns 5 mil hectares! Seu Valentim também está preocupado, uma vez que ninguém pode prever o futuro.<sup>173</sup>

Com pouco mais de três semanas depois, as missionárias voltaram a falar no assunto e apresentaram não mais uma conjectura, uma pseudo-profecia, mas um cenário de “verdades” que lhes pareciam imutáveis, inadiáveis e irremediáveis:

Recebemos a visita do engenheiro-chefe da Companhia Real, que vai construir uma cidade em Santa Terezinha. Veio para dirigir os trabalhos e quer encontrar-se com o chefe do Posto do SPI e conseguir que uns dez índios o ajudem a terminar o campo de aviação esta semana. O primeiro avião deve aterrissar no próximo sábado. Não queríamos acreditar muito nessas notícias. Gostaríamos que fossem boatos, mas vemos que já estão se tornando realidade. O Doutor Maia nos explica todos os projetos: começarão montando uma serraria para preparar as madeiras para a construção e depois construirão casas para as famílias que chegarão do sul. Estas trabalharão na agricultura, mas estão também pensando em extrair cristal. Além disso, a Companhia *Air France* comprou um terreno de 10 mil hectares nessa região para plantar café. Há uma grande transformação em perspectiva.<sup>174</sup>

---

<sup>173</sup> Diário das Irmãzinhas, op. cit. p. 185, (06/05/1954).

<sup>174</sup> Ibidem, p. 188, (30/05/1954)

Esses dois últimos relatos expõem de forma incisiva a conduta usual de empresários que, levados pela idealização de progresso, impunham um modelo de desenvolvimento à Amazônia, inicialmente pautado por duas frentes de expansão: agricultura e mineração. Ambos os investimentos buscavam legitimidade nas ações e programas governamentais, se fundamentando no uso exaustivo do solo, no não reconhecimento da existência de populações nativas como ocupantes seculares das terras e na especulação imobiliária. Pela descrição do *Diário*, a visita não simbolizava uma respeitabilidade aos moradores da aldeia, mas daria ciência aos “civilizados” (no caso, as Irmãzinhas) dos feitos empresariais vindouros com a perspectiva de torná-los aceitáveis, justificáveis.

Ainda que seja a fala das missionárias, no relato “doutor Maia” não se dirige aos Tapirapé e nem faz alguma menção a eles como povo autônomo, mas os considera um comboio de ociosos e incivilizados, subjugado a “seu Valentim” – o chefe do SPI – pois pretendia dirigir-se a ele para requisitar mão de obra supostamente farta e gratuita para os trabalhos braçais do “campo de pouso”. Na ótica do empresário, ainda que em grau diminuto, seu Valentim representava o Estado e como tal, deveria ajudar na instalação do progresso para o Araguaia; arrematando este ideário em outra visita, “doutor Maia” esboçou uma declaração de vontade: “ele nos diz que, quando estiver pronta, [a empresa] poderemos conseguir algum emprego lá, se quisermos...”<sup>175</sup>

Essa propositura deliberada não significa uma ação prestimosa, mas assinala uma visão modernizadora que funda o progresso e o pioneirismo, pela qual deseja transformar as pessoas em elementos utilitários enquanto forem “economicamente ativas”. As terras amazônicas não eram o chão das fábricas paulistas, mas representavam os territórios aonde as empresas do sudeste deveriam expandir e diversificar suas atividades irrestritas e rapidamente, ao mesmo tempo em que civilizariam os sertões selvagens “enquadrando” as populações tomadas como indolentes, desocupadas e improdutivas no modelo desenvolvimentista de nacionalização da Amazônia. Dessa forma, então, as relações de trabalho (patrão *versus* empregados) representam um dos atos inaugurais dessa civilidade que justificaria as Irmãzinhas conseguir *algum emprego lá*; e para os Tapirapé, por se constituírem uma gente incivilizada e, portanto, inferiorizada,

---

<sup>175</sup> *Diário*, op. cit., p. 199 (15/07/1954).

estaria reservado o trabalho braçal porque esta atividade não pressupunha uma compreensão mais elaborada do mundo.

Ao que parece, as visitas tinham um caráter de sondagem para tentar enquadrar as pessoas no modelo desenvolvimentista, ou seja, tornando-as disciplinadamente produtivas fosse na agropecuária ou extração mineral. Assim, os primeiros contatos eram unguídos de cortesias dissimuladas simulando “boas intenções”, que podiam se manifestar de várias formas para se parecerem críveis como esta: “o engenheiro da Real volta hoje e reza na nossa capela”. Ostentando e encarnando esse progresso, intencionalmente, o empresário paulista fez um convite especial somente às visitadas: “doutor Maia nos convida para assistirmos à chegada do primeiro avião e diz que um barco poderia vir buscar dona Inês e nós também”. E “fazendo-se” povo Tapirapé, as missionárias dizem: “não aceitamos o convite, não vale à pena. Se um dia os Tapirapé forem passear por lá, iremos com eles”.<sup>176</sup>

Certamente, Jentel tomou conhecimento desses e de outros relatos. Em razão das ameaças que a empresa representava (incluindo os fazendeiros já instalados na região) e contando com a parceria dos próprios índios (e de seu Valentim, talvez), Jentel conseguiu fazer uma primeira delimitação física das terras da aldeia, construindo picadas em toda extensão territorial abarcando os lugares compreendidos como espaço tapirapé. Dessa experiência se originou uma “proposta de delimitação das terras dos índios” entregue ao SPI, afirma Dom Tomas Balduino, mas “que teve o cuidado de fazer desaparecer esse precioso documento”.<sup>177</sup> Essa atitude pastoral demarcou sua interferência definitiva na cultura dos índios e ribeirinhos, despertando-os para os embates da modernização que os poderes públicos e iniciativa privada implantavam no Araguaia; para seus pares, a ação marcou a insistente defesa dos direitos dos índios e dos sertanejos do Araguaia, notadamente, com referência à luta pela posse da terra.

Por ser astucioso no trato com os indígenas, também conseguiu envolvê-los em operações técnicas e políticas mais elaboradas alheias à cultura e às ocupações dos Tapirapé que em anos anteriores (1962) eram irrealizáveis; mais expressamente, como relatou dom Tomaz Balduino: Jentel, “com muito jeito, conseguiu interessar os índios para o enorme trabalho de abertura da pista de pouso para aviões”, da Força Aérea Brasileira (FAB), que passou a fazer voos semanais

---

<sup>176</sup> Diário, op. cit., p. 188 (30/05/1954).

<sup>177</sup> Depoimento de Dom Tomás Balduino, In: Dutertre, *et al*, op cit., p. 08.

no percurso Tapirapé-Goiânia. É importante acentuar que “Dr. Maia” não teve o mesmo sucesso quando tentou convocar *uns dez índios para terminar o campo de aviação da Companhia Real*, em 1954, como afirmaram as Irmãzinhas. Os relatos mostram, portanto, uma engenhosidade de ser, de dizer e de fazer elaborada por padre Jentel, ou seja, uma arte constituída pelos recursos disponíveis (ações e palavra escrita e falada) tornados eficientes para inventar condições e resultados favoráveis ao que se pensava e ao que se queria. Foi a partir da proximidade com os poderes públicos (ora confrontando ou se aliando, ora sugerindo ou reclamando), que o missionário francês construiu sua trajetória político-religiosa no Brasil e para além de seus limites.

Entre 1964 e 65, ao ser transferido para o povoado de Santa Terezinha, padre Jentel foi designado para administrar os bens eclesiásticos daquele lugarejo e ocupou um dos cômodos do casarão do “morro de areia”, situados ao lado da Igreja (propriedades da Prelazia), ambos construídos na década de 1930.<sup>178</sup> Antes, porém, teve que reaver o imóvel, pois estava ocupado com as instalações da empresa CIVA – Companhia e Imobiliária do Vale do Araguaia, sucessora da Colonizadora e Imobiliária Real S/A (ambas com sede em São Paulo, capital), que representada pelo engenheiro Francisco Alves Maia, requisitara legalmente as dependências eclesiásticas em abril de 1954, através do ofício 071/54, endereçado ao então bispo de Conceição do Araguaia, Dom Luiz Palha:

Esperamos da parte de Vossa Excelência Reverendíssima o máximo de colaboração possível para levar avante tão grandioso empreendimento. Por esse motivo, vimos solicitar a Vossa Reverendíssima a cessão, a título precário, do prédio e demais instalações existentes em Sta. Terezinha, visto que, desde já estabelecemos local apropriado dentro da Zona Urbana da futura cidade, para as instalações de igrejas e colégios para padres e freiras. Como estamos apenas no início do nosso empreendimento, e temos ainda certas dificuldades quanto ao alojamento para os primeiros compradores, tomamos a liberdade de solicitar a cessão acima citada a Vossa Excelência. Comprometemo-nos de fazer as reformas que se tornarem necessárias no edifício em questão, e conservaremos o mesmo na mais completa ordem.<sup>179</sup>

No seu todo, o documento trata de um projeto de Colonização privada, em fase de implantação, às margens do rio Araguaia, no entanto, se diz certificada por um “contrato

---

<sup>178</sup> O patrimônio imobiliário pertencente à Igreja no povoado de Santa Terezinha foi construído entre 1931 e 1935, sob a coordenação do arquiteto dominicano frei Gabriel de Souza, durante a administração do então bispo D. Sebastião Thomás, jurisdição eclesiástica de Conceição do Araguaia/PA.

<sup>179</sup> Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A-9-P-2A.

realizado com o Governo do Estado de Mato Grosso”. Esse é o protótipo de desenvolvimento que foi redesenhando a Amazônia brasileira na segunda metade do século XX: inicialmente, com abertura de grandes fazendas, em sua maior parte, por empresas do sul e sudeste, como forma de ocupação-exploração das terras, cujos discursos governamentais e empresariais apresentavam-se como sinônimo de progresso. No “prédio” a que se refere o fragmento acima, seria instalada a sede administrativa da empresa e as “demais instalações” seriam transformadas em hospedaria para acomodar os homens de negócios (compradores das terras), a partir do loteamento da área, o que certamente ameaçava a permanência das populações tradicionais e dos sertanejos pelas imposições político-jurídicas acopladas ao “direito de propriedade”.

Os administradores da REAL/CIVA ocuparam as dependências do imóvel por mais de oito anos, situação que nos permite ventilar uma questão: até que ponto, pelo “progresso” anunciado, havia alguma anuência ou parceria entre empresa e dominicanos? Ao ocupar as instalações do “casarão”, decerto a empresa obteve o consentimento (pelo menos verbal) da Prelazia, uma vez que não foi encontrado registro de qualquer ação ilícita da empresa sobre o recinto, a não ser uma procuração<sup>180</sup> (com poderes amplos) que D. Luiz Palha passa ao Jentel, justificando que as instalações de Santa Terezinha foram “ocupadas indevidamente”; lá, estava funcionando a sede da empresa e até a sacristia da igreja se transformara em um depósito de arroz. No entanto, há um documento em que três pessoas atestaram que os prédios foram “emprestados para cinco anos a partir do mês de abril de 1954 à dita companhia”.<sup>181</sup>

Em meio às habitações rústicas (de palha) dos sertanejos, o “prédio” ou a “casa dos padres” como a população conhecia, era (é) um grande e imponente imóvel de alvenaria, também localizado estrategicamente às margens do rio Araguaia (no morro de areia), utilizado como hospedaria de religiosos quando estavam em visitaçã, abrigo para pessoas em cursos e/ou para religiosos em desobriga e por isso foi cobiçado pelos empresários, que na possível troca de

---

<sup>180</sup> Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.2I.

<sup>181</sup> Os três declarantes eram um juiz de paz e dois ex-funcionários da CIVA. O documento que sugere uma forma de inventariar a propriedade foi assinado em 05 de junho de 1964. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A14.1.012. Cláudio Ricardo Holch, um paulista interessado em aquisição de terras da CIVA, afirmou saber que as instalações existentes em Santa Terezinha eram de propriedade da Igreja, qual seja, “um prédio grande que posteriormente foi adaptado para hotel, a igreja e outro prédio utilizado como armazém, eram de propriedade da igreja católica, cedido por intermédio de um de seus bispados, pois há tempos, havia existido uma missão naquele local”. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A.14.1.8, datado de 07/05/1964.

favores com a Prelazia se comprometeriam a fazer as “reformas necessárias”, além dos cuidados com a conservação.<sup>182</sup>

Complementando o quadro de compromissos, a empresa se adiantou em assegurar o espaço político-social católico na futura cidade prometendo construir “instalações de igrejas e colégios para padres e freiras”. O documento que é assinado pelo então diretor-superintendente Alcides Feijó, estrategicamente, articula uma escrita que tende a sensibilizar o destinatário, e como que buscasse a proteção sagrada da autoridade episcopal para “tão grandioso empreendimento”, o ofício que começa invocando o “máximo de colaboração”, termina em tom virtuoso dizendo: “rogamos abençoar nossa ação e nossa obra”. Não que fosse necessário, mas buscar e obter uma aprovação eclesial significaria conferir maior legitimidade às realizações e, portanto, para uma população já “domesticada”, os discursos provenientes dessa “aliança” poderiam se consagrar como um *progresso abençoado*.

Francisco Jentel era um homem de múltiplas ações. No Brasil ele escreveu sua história muito mais pela dinâmica do *evangelizar-fazendo*, do que pela evangelização litúrgica, celebrativa. E, ao que tudo indica, se incomodou muito com o estado-natureza que passou a conhecer nos sertões amazônicos, fosse na convivência com os Tapirapé ou entre os sertanejos. Para ele, a década de 1960 se configurou como um tempo de trabalhos intensos. Já nos primeiros anos estabeleceu contato com organismos internacionais de cunho cristão-assistencialistas capazes de financiar projetos de ajuda humanitária na América Latina e, usufruindo da sua condição de sacerdote, tomou para si a “obrigação” de redimir os cristãos amazônidas abandonados pelos poderes públicos e distantes de uma modernidade que ele conhecera na Europa. Quando entendia como necessário, carregava nas palavras para expressar o drama humano em que as populações amazônidas se encontravam submetidas:

Nossa região, região de penetração, que vê sua população aumentar sem parar, é essencialmente composta por índios pagãos – a minoria – e por imigrantes brasileiros do Nordeste – brancos e mestiços de negros e índios – cristãos por batismo – já enraizados em Deus, Pai, Filho e Espírito Santo, procurando um ponto onde fixar suas misérias. Esses imigrantes vivem ainda, em sua maioria,

---

<sup>182</sup> Conforme Certidão de Propriedade registrada em cartório de Conceição do Araguaia/PA, as instalações continham: uma grande casa destinada ao colégio das religiosas que, além da igreja, também abrigava um convento para religiosos, um claustro para internato de meninas e religiosas, e uma casa pequena que abrigava trabalhadores contratados, quando em serviços. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.2C.

com algumas diferenças, perto de uma situação semelhante àquela dos índios primitivos. Estas populações viviam e vivem ainda extremamente dispersas, isoladas, fora de todo e qualquer meio de comunicação regular. Ainda não há nem estradas, nem ferrovias. Há, somente, algumas trilhas percorridas à cavalo ou à pé, e o rio Araguaia (e seus afluentes) é percorrido em piroga a remo. Os comerciantes viajam em pequenos barcos a motor.<sup>183</sup>

Ao escrever esse relato, Francisco Jentel já vivia entre os amazônidas há quase uma década e mesmo assim, ainda parecia não se conformar com tamanha distância sócio-cultural e tecnológica entre a vida na Amazônia e o viver na França, por exemplo. Ele descreve populações que perambulavam pelos sertões não que fosse uma escolha de vida, mas porque procuravam “um ponto onde fixar suas misérias”; eram os nordestinos fugitivos das secas prolongadas, os deserdados de suas terras que pensavam encontrar a “terra prometida” das “bandeiras verdes”,<sup>184</sup> como professava o beato cearense Cícero Romão Batista. Esse discurso carregado de simbologia bíblica, alusiva à busca de Canaã, segundo Wagner (1995, p. 89), dizia que “o povo deveria se dirigir [...] para uma região onde as folhas nunca secam, situadas mais ou menos ao sul do Pará e oeste do Maranhão, onde as águas sempre correm”.

Pela boa fé que portavam, ao alcançarem as florestas amazônicas e a imensidão dos rios comparados aos tempos de seca em que transbordava apenas o flagelo da fome e da sede, os andantes nordestinos imaginavam ter decifrado os códigos da profecia, pois as terras fartas e águas abundantes, sem donos e sem cercas, lhes pareciam mesmo “coisas de Deus”. Mas, de fato, eram pessoas desinformadas, que não conheciam e/ou não tinham acesso à comunicação, à instrução escolar, andavam a pé ou em lombo de animais (quando possuíam) e almejavam muito pouco: apenas um lugar onde pudessem, minimamente, assentar a vida desbotada pelas privações. No dizer de Jentel, era uma gente que se diferenciava dos “índios primitivos” porque tinha se tornado cristã pelo batismo e, por isso mesmo, digna de merecer atenção especial e imediata por parte dele e da Igreja para não ser também deserdada do evangelho.

---

<sup>183</sup> Relatório sobre a “Missão Tapirapé” (escrito em francês) e datado de março de 1964. O documento é dactilografado e sem assinaturas, mas contém alguns indícios da grafia de Jentel. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.3B.

<sup>184</sup> Simbolicamente, Canaã era uma terra de fartura onde jorrava como uvas para fabricação do vinho, azeitonas, pão e mel, a base da alimentação dos descendentes de Abraão. Alcançar Canaã significava a obtenção da liberdade frente à escravidão egípcia, o que teria então motivado êxodo dos hebreus durante “longas décadas”.

Com essa concepção, tratou de angariar recursos para financiamento de projetos político-sociais com vistas a remodelar a vida de camponeses e povos nativos do Araguaia. Contando com o apoio e parceria familiar da mãe (Jenne) e da irmã (Marie) que moravam em Meriel/França, padre Jentel começou uma campanha de arrecadação monetária através de uma entidade chamada “Associação de auxílio às missões no Brasil”, que durou mais de uma década. No entanto, dado o peso dos custos, os recursos eram sempre insuficientes, como ele mesmo declarou: “a campanha financeira organizada diretamente por mim, na França, junto a particulares, de outubro de 1963 a maio de 1964, ultrapassou os 10.000 dólares, o que não representa sequer uma gota d’água na solução dos problemas de desenvolvimento do Araguaia”.<sup>185</sup>

Procurando outras possibilidades financeiras, padre Jentel tomou a iniciativa de pleitear recursos junto a uma entidade episcopal alemã – MISEREOR –, localizada em Aachen (antiga República Federal da Alemanha), com a qual manteve contatos pessoais e institucionais. Em abril de 1962, através da “Sociedade de Estudos dos Problemas Econômicos e Humanos”; esses alemães financiaram uma pesquisa sócio-econômica com a finalidade de planejar o “desenvolvimento” do vale do Araguaia, abrangendo grupos humanos espalhados pelas beiras dos rios por quase mil quilômetros de extensão. Com a participação direta do religioso francês, esse suporte técnico permitiu idealizar o “Projeto Araguaia nº 23345/1”, que abarcava uma série de “ações modernizadoras” para as populações por ele assistidas.

É importante destacar que as ações planejadas eram algo de novo nos trabalhos assistenciais da igreja católica que ia se moldando muito mais *à lá* razão mundana que aos desígnios da providência. Como podemos visualizar o alcance de um plano de desenvolvimento para o Araguaia, misturado com religiosidade? Primordialmente, planejar implica em produzir e sistematizar um conhecimento prévio e racionalizado por uma base de dados, com o qual se lança mão e se elege resultados específicos (metas), cuidadosamente escolhidos. Planejamento é, portanto, uma ferramenta moderna, com a qual se administra tempo e ações intencionais, orienta custos e desempenho, avalia resultados e redireciona perspectivas de curto, médio e longo prazo.

Planejar implica também em formar equipes de trabalho, ou seja, envolver outras pessoas e torná-las corresponsáveis pelo conjunto de ações. Assim, a racionalidade do planejamento do

---

<sup>185</sup> Carta de Jentel (escrita em francês) endereçada ao Monseigneur Dossing e padre Kunstleben, em 04/05/1964. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.3J.

“projeto Araguaia” ia construindo um catolicismo que se tornava visível e crível pela capacidade humana de querer fazer a vida terrestre para além da religiosidade contemplativa. No relato a seguir, padre Jentel expressa um pedido de exequibilidade para um de seus projetos, em fase de avaliação:

Estando em contato com o Misereor desde 1960, tive a satisfação de receber, em julho de 1963, uma carta de seus serviços para a América do Sul, informando que o projeto seria estudado em setembro de 1963. Durante minha visita ao Misereor, em setembro, asseguraram-me que, a partir de outubro, o projeto iria começar. Enfim, alguns dias antes de minha partida, Frei Ambrósio Kunstleben explicou-me as dificuldades em janeiro de 1964... Compreendendo muito bem as grandes dificuldades de seu trabalho, sobretudo para projetos mais importantes como este, mas me encontro encurralado para procurar em outro lugar recursos para permitir aos 5 leigos que já estão lá, a continuarem seu trabalho.<sup>186</sup>

Para conferir mais legitimidade ao pleito e agilidade ao trâmite burocrático, o projeto foi acompanhado de cartas oficiais dos superiores eclesiásticos do Vale do Araguaia: dom Luiz Palha, bispo-prelado de Conceição do Araguaia (Pará), dom Jaime Schuck, bispo-prelado de Cristalândia (Goiás) e Dom Camilo Faresin, bispo-prelado de Registro do Araguaia (Mato Grosso), que de acordo com o remetente, esses estariam “interessados diretamente no desenvolvimento sócio-econômico da região”. Nesse mesmo sentido, estrategicamente se fazendo intermediário e subalterno dos bispados, Jentel expôs seu esforço pessoal como contrapartida e ressaltou a ameaça de continuidade das ações em andamento pela provável falta de recursos financeiros: “começamos esse trabalho sem esperar a ajuda do Misereor, mas duvido que ele dê seus frutos sem o apoio eficaz de qualquer organismo internacional”.<sup>187</sup>

Embora os movimentos migratórios que caminharam para os rincões da Amazônia brasileira tenham se dado desde o começo do século XX, foi a partir das décadas de 1940 com o alistamento dos “soldados da borracha” e 1960 com as chamadas novas “frentes de expansão” se configurando como consolidação da sociedade nacional, que se intensificaram os deslocamentos populacionais atraídos pela ideia de desenvolvimento e progresso. Ainda que programas, projetos, discursos e campanhas publicitárias oficiais alardeassem civilidade, para os sertanejos os governos eram ausentes, quando não desconhecidos, inexistentes, pois não havia serviços públicos que chegassem aos sertões. Com exceção dos postos do SPI (transformados em FUNAI,

---

<sup>186</sup> Ibidem, idem.

<sup>187</sup> Idem.

em 1967), as populações ribeirinhas só conheciam alguns benefícios sociais coletivos, mesmo que fossem precários, quando prestados por religiosos.

Inicialmente, era denominado de “missão” o trabalho que as Irmãzinhas desenvolviam junto ao povo tapirapé, especialmente, os cuidados com a saúde visando recompor o grupo étnico, como já abordamos. Na medida em que as intervenções de padre Francisco Jentel foram incluindo os sertanejos, na perspectiva de construir um novo formato de vida autônoma no sertão, os trabalhos missionários adquiriram uma configuração jurídica instituída como “Missão Tapirapé”, por volta de 1962. Assim, tornada como entidade personalizada, ela representava, então, o fundamento legal das idas e vindas de Jentel pela Europa, Estados Unidos, Canadá e Brasil. Em um relatório ele constituiu o histórico com o seguinte teor:

A missão começou pelo estabelecimento de uma Fraternidade de Irmãzinhas de Jesus (do padre Foulcauld) em 1952, perto de uma tribo de índios Tapirapé, no Mato Grosso, não distante do ponto de encontro de três estados: Pará, Mato Grosso e Goiás, no centro geográfico do Brasil. Pouco a pouco, fomos levados a nos encarregar de toda a região especialmente abandonada.<sup>188</sup>

Para dar maior visibilidade aos trabalhos, Jentel alargou a abrangência da temporalidade e demarcou o começo das atividades a partir da chegada das Irmãzinhas e que, por certo, essa artimanha da escrita<sup>189</sup> o ajudava a demonstrar densidade aos projetos submetidos à apreciação das instituições. Além da demarcação cronológica, ele ainda apresentava os trabalhos da Missão ressaltados em dois postos: o Tapirapé, composto pela etnia do mesmo nome e o de Santa Terezinha que concentrava os imigrantes nordestinos, e se distanciavam cerca de trinta quilômetros um do outro; ambos também comportavam naturezas distintas: o primeiro caracterizado como “aldeia” e o segundo como vila, embora os núcleos habitacionais desse último fossem distribuídos de forma esparsa para uma diminuta população flutuante.

Em cada posto eram desenvolvidas ações similares tais como assistência sanitária, com o combate ao impaludismo (malária), à verminose, à lepra, à desnutrição e à alta mortalidade infantil, orientações pedagógicas direcionadas às mulheres sobre higiene e cuidados com a maternidade, etc.; nesse campo se inclui o trabalho das Irmãzinhas, nos postos Tapirapé e Karajá.

---

<sup>188</sup> Relatório sobre a Missão Tapirapé (escrito em francês), datado de março de 1964. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.3B.

<sup>189</sup> O termo artimanha está sendo usado com o sentido de criar situações capazes de convencimentos, uma vez que em seus escritos as atenções estavam mais voltadas para os sertanejos do vilarejo de Santa Terezinha e, portanto, há apenas menções pontuais sobre os povos Tapirapé.

No tocante às questões educacionais, a Missão implantou a alfabetização de adultos e crianças, já que “há dez anos, num raio de 500 quilômetros, não se encontrava nem médico, nem padres, nem escola...”<sup>190</sup> Para a eficácia dos trabalhos, a Missão contava com um pessoal mais especializado para as tarefas que desempenhava: uma assistente social francesa (Paulete Planchon) e dois professores brasileiros (Donatello e Mike Sutton), além de um técnico em assuntos indígenas.

Para a Missão, lidar com as culturas nativas era algo mais complexo porque os grupos não se ajustavam aos padrões comportamentais já conhecidos e explorados, por isso era necessário produzir um conhecimento mais refinado sobre elas e que fosse capaz de agilizar o planejamento para um governo de todas as *almas*. De acordo com o relatório, a alternativa pensada para superar essa dificuldade não passava pelo improvisado baseado somente em conjecturas e empirismo como até então teria se conduzido as obras assistenciais da igreja, mas em um saber legitimado pelos fundamentos de métodos e regras:

Depois de 10 anos de trabalhos com duas tribos Tapirapé e Carajá (e algumas outras mais afastadas) e em contato com outras missões, sentimos a necessidade de um pessoal técnico e cientificamente competente para estudar com profundidade o problema da *verdadeira evolução e da cristianização* das tribos indígenas do Brasil. Um jovem que veio no ano passado (Janeiro de 63) parece ter esta vocação: após um primeiro estágio de 4 anos no Rio, no quadro de um centro de formação intercultural, pensamos agora orientar Jean-Loup Villele ir para uma universidade do Rio ou de São Paulo para completar sua formação nos estudos das questões indígenas.<sup>191</sup> (grifos nossos)

A coordenação missionária ficava a cargo de dois padres seculares franceses: Jean Chaffarod, vinculado à diocese de Paris, respondia pelo posto de Santa Terezinha e François J. Jentel, vinculado à diocese de Versalhes, responsável pelo posto Tapirapé. No Brasi, ambos os missionários estavam subordinados à Prelazia de Conceição do Araguaia, estado do Pará. Como era de se esperar, além do amparo à sobrevivência material, os sacerdotes não se distanciaram dos cuidados religiosos como, por exemplo, a catequização, administração de sacramentos, celebrações litúrgicas e visitas pastorais, mesmo que as distâncias fossem algo inimagináveis para os europeus, pois essas atividades garantiriam angariar e manter o contingente de fiés para a Igreja: “Temos necessidade de missionários, de ministrar evangelhos e de catecismos para a

---

<sup>190</sup> Relatório sobre a Missão Tapirapé, op. cit.

<sup>191</sup> Ibidem, idem.

população alfabetizada e solicitamos igualmente uma ajuda de 100 dólares para esse material e para o material destinado à alfabetização dos índios”.<sup>192</sup>

Os pedidos de ajuda financeira se destinavam a cobrir gastos de diversas naturezas, desde reforma de prédios, aquisição de equipamentos, formação de pessoal, manutenção dos trabalhos assistenciais de saúde e educação, empréstimos à Cooperativa além das despesas com a religiosidade. Para a movimentação dos recursos recebidos, Jentel contava com a ajuda de um irmão que residia nos Estados Unidos, por isso um relatório deu a seguinte orientação: “Abrimos para todos os envios de fundos destinados à missão, uma conta num banco em Nova York, no First National City Bank of New York em nome de Father François Jentel”, e justificou esse percurso bancário internacional dizendo que “devido à situação financeira particularmente instável no Brasil, o dinheiro deve ser enviado a Nova York e não ao Rio de Janeiro”.

Padre Jentel tinha pressa, era inquieto e às vezes afobado. No dizer de seus Superiores, o que mais lhe incomodava era o provável açambarcamento das terras e águas (antes devolutas) pelas empresas agropecuárias que as transformariam em propriedade privada (latifúndio), num curto espaço de tempo. Então, ele não podia “esperar pelo lento ritmo indígena, nem pela pedagogia modelar de participação do índio como sujeito de sua luta”, como afirmou D. Tomás Balduino, mesmo porque reconhecia que pouco sabia da *verdadeira evolução e da cristianização* das tribos indígenas do Brasil. Sobre os sertanejos, Jentel dizia serem acanhados e fragilizados pela miséria, pois não tinham forças para enfrentar as adversidades do mundo e assim, destituídos de informações, não compreendiam o alcance dos direitos legais que os faziam indivíduos de uma nação moderna.

Essas limitações foram acentuadas em um documento anônimo intitulado “Notas sobre Santa Terezinha”, certamente produzido por parceiros dos Estados Unidos,<sup>193</sup> que ao analisar as ações dos missionários católicos, confere aos sertanejos uma condição rude de ser e de estar no Araguaia, pressupondo uma tutela para torná-los sociáveis: “o respeito exagerado com que o

---

<sup>192</sup> Relatório da Missão Tapirapé, op. cit.

<sup>193</sup> Por não constar autoria da escrita, além de o original ser em inglês e Jentel articular-se com entidades parceiras norte-americanas, o trecho a seguir nos possibilita afirmar que a procedência do documento é dos Estados Unidos: “Nós como Americanos temos certa obrigação de nos preocuparmos com Santa Teresinha do Brasil, uma vez que atualmente nosso país desempenha um papel importante, para melhor ou para pior, na determinação e direção da mudança e do desenvolvimento na América Latina”. (grifo nosso). Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.1AH.

‘sertanejo’, ou camponês, trata qualquer um vindo de fora, uma submissão nascida de seu próprio sentimento de irremediável inferioridade, indica a ausência e a necessidade de alguma instituição social que daria a essas pessoas a percepção de seu próprio valor”.<sup>194</sup> Por esses motivos, os cristãos desvalidos das matas careciam de amparo e na ausência do Estado a Igreja o substituía oferecendo-lhes os trabalhos assistenciais.

Essa leitura que aponta uma ressonância com o dogmatismo católico subscrito na ideia de opção pelos pobres, signatária do “voto de pobreza”, revela um Jentel sacerdote que se institui como redentor dos desvalidos e como tal, procurava minimizar a impotência sócio-cultural de nativos e sertanejos. Começando pela vontade de modificar as formas de produção de subsistência, quer dizer, tentando inovar métodos e técnicas com os quais sertanejos e índios poderiam reelaborar o próprio sustento familiar, quando solicitava recursos pelo mundo afora mais que sensibilizar pessoas e instituições estrangeiras, os argumentos que Jentel descrevia apresentava um grau de fidedignidade às práticas cotidianas desses amazônidas; melhor dizendo, as narrativas das argumentações se propunham a transferir para o papel a penúria dos sertões. Por certo, os trechos a seguir expressam sua obstinação e pelos depoimentos de contemporâneos, é possível afirmar que não havia grandes exageros em seus relatos:

Quanto às experiências de cultivo com tração animal e arado, trata-se, na minha opinião, de uma medida fundamental para ajudar os camponeses de nossa região a sair de sua miséria: jamais um trabalhador da terra poderá receber os salários necessários para sua subsistência e a uma vida digna no mundo moderno, enquanto ele tiver apenas como instrumentos de trabalho uma *machete*, [facão] um machado e uma enxada.<sup>195</sup>

Reconhecendo como rústicos e acanhados, e ao mesmo tempo valentes pelo que enfrentavam no dia a dia, Jentel registrou suas preocupações quanto ao futuro próximo, no sentido de aquela gente poder se ajustar ao devir sócio-econômico do Araguaia (empregos, salários, condições de trabalho, especialização de mão de obra...?), já que a instalação de empresas agro-pecuárias e o comércio de aviamento na região se anunciavam cada vez mais inevitável e consistente:

---

<sup>194</sup> Documento escrito em inglês, sem data e sem assinatura. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.1AH.

<sup>195</sup> Carta de padre Jentel ao Monsieur Jules Funck, em S. Luxembourg. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.31, escrito em francês, datado de 27/04/1964.

Os bravos que cultivam a terra com um arado, um machado e uma enxada se sentirão ridículos e desencorajados ao lado daqueles que produzem em grande quantidade e com melhor preço, utilizando tratores e arados... e isso já existe em muitos estados do norte. Eis o futuro prometido a esses agricultores. Se você quer ajudá-los a sair dessa condição, serão necessários grandes passos. O que propomos é juntar uma massa de agricultores, todos vivendo na miséria, pois produzem muito pouco. Para combater a fome desses produtores é necessário que eles passem de uma economia de subsistência a uma economia de produção e de troca, bem como pela introdução do arado com tração animal que permite ao menos dobrar os ganhos.<sup>196</sup>

Em uma concepção evolucionista, a inaceitabilidade de ainda lavrar a terra com tais ferramentas rudimentares era, então, uma condição primitiva da vida humana frente a uma modernidade campesina cunhada pela tração animal, arado e, posteriormente, a inserção de outras máquinas que iam produzindo a automação dos serviços agrícolas. Uma “vida digna no mundo moderno” significava, sobretudo, atualizar conhecimentos e torná-los praticáveis, porque quanto menos desgaste físico empregado no labor da própria vida, talvez assim, os homens pudessem dispor de um pouco mais de tempo para redimensionar conhecimentos, sociabilidades e a religiosidade individual e coletiva. Era nesse sentido que os esforços de Jentel atravessavam os ares e os mares:

A exuberância da vegetação é tal e a saúde dos braços jovens tão frágil que eu penso cada vez mais em uma pequena escavadeira para ajudá-los no trabalho de preparação do terreno. [...] Devido às chuvas, um bom número de produtores deve atravessar os córregos com a água até o peito e as cargas de seus animais sobre suas próprias cabeças, por conta da ausência de pontes. Em seguida eles ainda têm que andar na água e na lama durante centenas de metros e às vezes até quilômetros; compreendem agora porque eu penso na construção de estradas e em uma escavadeira?<sup>197</sup>

E em contrapartida, na avaliação do que fora então solicitado, a entidade “Operação W”, respondeu: “enfim e para concluir, compreendemos muito bem a urgente necessidade de uma escavadeira. O senhor poderia nos dar o preço aí em seu país, para que possamos, eventualmente, estudar a questão”.<sup>198</sup> As preocupações dos religiosos do Araguaia também estavam sintonizadas

---

<sup>196</sup> Documento escrito em francês com o título *Evolution ou révolution*. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.5AL, datado de 18/04/1966.

<sup>197</sup> Carta de Jentel para a *Operation W*, com a referência n. BR EI. 34-1320. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, Doc. A09.0.6AY, escrito em francês, datado de 14/04/1967.

<sup>198</sup> Carta da “Operação W” para François Jentel. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.6BB, datado de 21/04/1967.

com entidades norte-americanas que apoiavam os trabalhos missionários e partilhavam das mesmas perspectivas sócio-econômicas e culturais, no sentido de agregar valores ao trabalho para torná-lo produtivo a partir de uma mão de obra dinamizada por técnicas tão comuns em outros espaços sociais e culturais. Esse entendimento fazia norte-americanos, que o padre francês os nominavam de “benfeitores”, questionarem o lugar sócio-econômico que ocupariam sertanejos e nativos no quadro de desenvolvimento e progresso que se instalara e se expandia na Amazônia, no decorrer da década de 1960:

A fronteira brasileira é uma região em plena evolução. Tal evolução é inevitável. Como nas sociedades indígenas os valores tradicionais foram desaparecendo, um após o outro, antes desse avanço de brasileiros para o interior, então o agricultor de subsistência irá, por sua vez, se incorporar a uma nova economia. A pergunta que permanece é como essa incorporação será alcançada. Os colonos locais irão participar desta nova economia global? Ou irão terminar como seus compatriotas nos distritos da borracha da Amazônia e no árido sertão nordestino, os mais pobres entre os pobres?<sup>199</sup>

Criar formas de coletar recursos financeiros seguidas da iniciativa de manter vários contatos internacionais e/ou estabelecer parcerias juridicamente constituídas para administrar os *cristianizados pelo batismo*, fincados nos confins amazônicos, ainda que seminômades, parece ter sido não só o desafio da evangelização de padre François Jentel, mas todas essas atitudes sinalizaram um encontro de si consigo mesmo, uma reinvenção de si na construção de sua própria história. Assim, pessoalmente ou pelos Correios, o reverendo Jentel carregava “gente” e “problemas” do Araguaia, tomados como sua/seus, em pastas e envelopes, indo à e vindo de vários lugares (instituições/entidades) onde presumisse que haveria alguém disposto a escutá-lo e ajudá-lo.

Dessa forma, ele instaurou uma evangelização singular marcada pela identificação com a vida humana na terra, buscando formas de libertar seus “rebanhos” das injustiças dos homens, despertando-os de uma pressuposta inocência para, posteriormente, se tornarem “senhores de si”. Nessa compreensão, a autonomia das populações amazônicas, portanto, era precedida por um tempo de aprendizagens múltiplas que iam desde a inovação de formas mais elementares como, por exemplo, o sustento pessoal e familiar até a sobrevivência individual e coletiva dos grupos humanos; essas atitudes construíam uma dinâmica de sociabilidades pautada pela reformulação

---

<sup>199</sup> “Notas sobre Santa Terezinha”. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.1AH, documento escrito em inglês, sem data e sem assinatura.

de práticas cotidianas tradicionais que apostavam na alteração não só o trabalho, mas na percepção de mundo dos povos dos sertões, sobretudo, por demonstrar clareza na possibilidade de “viver uma vida menos agoniada”, como dizem alguns moradores de Santa Terezinha quando falam da convivência com o *padre Chico*.<sup>200</sup>

O novo comportamento religioso incluía, especialmente, um tipo de formação sócio-política dos fiéis sob a custódia da Prelazia, através de *sessões pedagógicas informais* que procuravam decifrar e ministrar códigos jurídicos, administrativos e econômicos como parte do funcionamento da vida moderna, na qual aquela gente deveria ser inclusa. Atentando para um vocabulário mais datado das décadas de 1970/80, Jentel tecia um “trabalho de conscientização política” dos nativos e sertanejos, levando-os a se verem como “sujeitos de suas lutas”. Essa compreensão pode ser extraída do depoimento do então administrador apostólico Tomas Balduino, falando das ações de seu subordinado francês em relação aos Tapirapé, mas que também se estendiam aos roceiros imigrantes:

...todos são unânimes em reconhecer que tudo o que ele fez na aldeia Tapirapé está ainda servindo de infraestrutura, mantida, aliás, pelos próprios índios, para a realização da nova etapa da vida da tribo, que Jentel não conheceu, mas que muito deve a ele: trata-se da consciência e da prática de autodeterminação adquirida pelos índios, graças às assembleias nacionais dos chefes indígenas promovidas pelo CIMI (Conselho Indígena Missionário) e hoje totalmente assumidas pelos próprios índios. [...] Na base dessa luta está toda uma caminhada de recuperação de sua cultura, de sua identidade e da consciência de sua condição e de sua dignidade de povo.<sup>201</sup>

O discurso de dom Tomas Balduino não só reconhece a consistência do trabalho político-religioso de Jentel, como também credita a ele o mérito de capitalizar resultados palpáveis e de “despertar consciências” das populações ainda inocentes, ingênuas, além de *fabricar* uma fisionomia diferente (mais humana que divina) para a igreja que se mantinha inveterada. Ainda que os Tapirapé tenham lutado pela continuidade biológico-cultural de sua etnia, as dádivas de cultura, identidade e dignidade recuperadas soam como dívidas simbólicas e eternas oriundas da *conscientização*, que por sua vez gerou a autodeterminação do grupo. As afirmações do bispo

---

<sup>200</sup> Esse era o tratamento mais familiar que assinalava a convivência do sacerdote francês François Jentel com as populações ribeirinhas do Araguaia. Ou ainda “padre Francisco”, como afirmou Irmã Bete numa entrevista concedida em março de 2010, na aldeia tapirapé: “...agora é que chamam de Jentel, mas naquela época era Padre Francisco...”.

<sup>201</sup> Depoimento de Dom Tomas Balduino. In: Dutertre *et al*, p. 09.

também estabelecem uma correspondência de percepção política com o documento “Notas sobre Santa Terezinha” (já citado), quando certificava-se do “sentimento de irremediável inferioridade” dos amazônidas e, por isso mesmo, indicava a imprescindível “necessidade de alguma instituição social que daria a essas pessoas a percepção de seu próprio valor”.

A “irremediável inferioridade” se traduz como uma condição própria do homem colonizado, que submetido às ordens do colonizador ficaria impedido de ver-se como um afortunado e agir como tal; “tomar consciência” significava ser (re)formulado, (re)modelado, perder a inocência adquirindo outra dimensão de si para equiparar-se aos civilizados do mundo moderno e, assim, demarcar territórios sócio-políticos e econômicos. Imbuído dessa verdade, François Jentel atribuiu a si mesmo essa condição institucional, ou seja, ele investiu-se de um sujeito institucionalizado – o padre – que procurando autonomizar seus protegidos, reinventava-se e recompunha sua trajetória de vida civil e religiosa no Araguaia. Este é o fundamento da ruptura com práticas tradicionais católicas ou até mesmo a substituição destas por ações pastorais inovadoras, que levaram o padre Jentel a reelaborar seu *ministério* a partir de um “exame de consciência”, que ele assim confidenciou:

Minha situação psicológica, em particular, evoluiu muito em 11 anos. Se eu senti fortemente em 1954-55 uma espécie de isolamento, e porque não dizer colocado em quarentena na qual me encontrava naquela época, minha situação mudou totalmente depois que meu estado psicológico não mais se voltou *para uma imitação da vida do irmãozinho*, [Charles de Foucauld], *mas para a aceitação total dessas responsabilidades que agora são as minhas*. Se há problemas, se havia problemas de verdade, digo que era o fato de que nosso bispo Dom Luiz Palha confessava-se incapaz de fazer qualquer coisa para reforçar a equipe sacerdotal da vasta frente [de trabalho] que é essa minha.<sup>202</sup> (grifos nossos).

O fragmento acima exhibe um tom de desabafo diante da incapacidade gerencial do bispo que atinge toda a equipe pastoral da Missão Tapirapé tornando-a ineficiente, apesar dos esforços; tocado pela inoperância e pela convicção de que era possível ser e fazer diferente é que Jentel confessa o fundamento de sua *conversão amazônica*, qual seja, ao invés de seguir imitando a vida do devoto Charles de Foucauld, orientada pelo dogma “fazer-se irmão tapirapé”, se

---

<sup>202</sup> Carta de padre Jentel, cuja escrita em francês se originou em Brasília, mas o documento está sem identificação do destinatário. A julgar por esse final do documento “Eu lhe explicarei todos os detalhes dessa manobra em minha próxima passagem pela França”, o destinatário estava na Europa. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.4AY, datado de 31/12/1965.

autoproclamou responsável pelas populações assistidas pela Prelazia e redirecionou as ações pastorais mesclando religiosidade com práticas de natureza político-sociais, o que parece não ter afetado as relações inter-pessoais na jurisdição eclesiástica a que pertencia.

Mas, o que pode ser tão surpreendente na mudança de comportamento do padre Francisco Jentel que o levou a renunciar a “vocação” das Irmãzinhas? A quarentena reclamada (1954-55) coincide com o tempo em que ele tomava conhecimento da dimensão da Prelazia, das maneiras com que cada grupo humano inventava a sobrevivência nas matas, das distâncias e das formas de locomoção, da exuberância da Amazônia onde habitava uma gente arrastada pela pobreza e pelo abandono dos poderes públicos. Circunstancialmente, esse mosaico de privações e provações parece ter-lhe afetado a alma e, assim, recusou-se a aceitar passivamente a rusticidade dos sertões, tratando de “emancipá-los” inventando caminhos que pudessem superar limites até então impensáveis.

A condição de isolamento (inclusive de si) não poderia lhe ser estranho porque fazia parte das práticas religiosas; entretanto, decidiu não mais viver na solidão da pobreza dos amazônidas imitando o *irmãozinho*, mas circunscrever seu tempo e seu jeito, inventar-se e construir seu legado como um “enviado especial” à terra e ao Araguaia, recebendo da providência a *aceitação total dessas responsabilidades* que doravante as tomou para si. Ao que parece, não era a pobreza material que lhe afetava tanto, mas a rotina do sertão lhe impondo uma vida comedida, monótona e a pensar pelos seus atos, Jentel era um homem tangido por mobilidades que colocassem à prova sua capacidade de ser e de fazer algo e por isso, o isolamento era insuportável:

A condição de isolamento dos sacerdotes é uma questão de temperamento muito mais que de distâncias entre lugares. Há, talvez, sacerdotes na mesma rua da mesma cidade mais isolados uns dos outros do que eu mesmo aqui no fundo do Araguaia, a 300 km do meu bispo (de avião!). Raramente passo mais de 3 semanas, 1 mês sem sair de Tapirapé e sem encontrar outros sacerdotes, brasileiros, norte-americanos, dominicanos, franciscanos com os quais tenho facilmente (apesar das distâncias) feito trocas de todo o tipo.<sup>203</sup>

Ele não abdicou das práticas católicas nem da vida religiosa, mas as reinventou convencendo dirigentes eclesiásticos e parte de seus confederados a assumirem e/ou apoiarem uma evangelização promotora da vida na terra, ou seja, elevando as populações pobres ao

---

<sup>203</sup> Ibidem, Idem.

“estágio” de desenvolvimento técnico, sociológico e político. Em outras palavras, tratou de transportar a “montanha a Maomé”, já que o inverso era impossível. Viajar constantemente, encontrar seus pares e fazer “trocas de todo o tipo” foi a fórmula que Jentel encontrou para se sentir plenamente vivo e atuante.

A conduta de compartilhar opiniões e sentimentos com seus pares não deverá ser compreendida como desrespeito e/ou desobediência do missionário Jentel aos seus Superiores, mas como manifestação de opiniões pessoais, talvez ousadas. Assim, os comportamentos antagônicos não justificaram o imobilismo de si frente aos problemas pastorais, mesmo passando pela subordinação eclesial e é ele quem afirma no mesmo documento: “tenho que lhe dizer novamente, de modo contraditório talvez, ao que você imagina do François que você conheceu há 20 anos, que eu não faria nada no Araguaia sem submeter antes de tudo minha idéia àquele que poderia me indicar a vontade de Deus, meu bispo Dom Luiz”.

Tomando por base a fala de Casaldàliga, o fato de sentir que nem sempre o trabalho pastoral tenha se sustentado em procedimentos que correspondessem aos esforços pessoais, transformou Francisco em um religioso impulsivo e serviçal, despojado e livre, surpreendente e obstinado, qualidades que são atribuídas às vivências europeias dos horrores e resistência da Segunda Guerra Mundial e ao “calor do Terceiro Mundo”. Esses atributos comportamentais em parte se distanciam da “pessoa delicada e atenciosa, bastante reservado e pouco comunicativo”, descrita por dom André Rousset, bispo de Pontoise, quando compartilhou o tempo de seminário com Jentel durante sua formação sacerdotal, na França. Lançando mão da simbologia católica, podemos pensar que a experiência de conviver com os amazônidas produziu o fenômeno da transubstanciação no missionário francês François J. Jentel.

Padre Chico não era um religioso tão obediente, nem tão subserviente à hierarquia eclesial, pois discutia com eles e ousava teimar e/ou discordar quando entendia que era necessário defender qualquer situação que lhe parecesse convicto como, por exemplo: “várias vezes ele me disse: não faça isso, faça sobretudo como aquilo lá. Uma grande amizade existia entre nós, apesar de tudo o que ele podia e tinha de imperfeito na sua administração da Prelazia”. Ao contrário do descompasso com dom Luiz Palha, encontrou no seu sucessor, o também dominicano de Goiânia, dom Tomás Balduino, o respaldo que procurava:

A nunciatura acabou de nomear como administrador apostólico da Prelazia de Conceição do Araguaia um dominicano de cultura francesa, com o qual já colaborei intimamente há 10 anos e de quem sou muito amigo. Isso só facilita as coisas para a solução dos problemas que me interessam pessoalmente. [...] E, pessoalmente, sei que só há vantagens em trabalhar em equipe com os sacerdotes do próprio país.<sup>204</sup>

É certo que as relações de amizade entre os dois religiosos sempre foram estreitas, desde que compartilharam o mesmo ministério (1956-1965), entretanto, a nomeação de dom Tomás significou outro fôlego para os trabalhos pastorais de Jentel (e da Prelazia) não, necessariamente, pelas razões acima elencadas, mas porque o recém-nomeado incorporou as inovações católicas oriundas do Concílio Vaticano II (1962-1965). Ao final dos trabalhos, os dignitários eclesiásticos produziram um documento denominado “Declaração Dignitatis humanae” que orientava a evangelização voltada para os problemas da liberdade e dos direitos humanos. Em outros termos, as decisões do Concílio proclamou uma abertura do catolicismo e, assim, “consentiu” certa autonomia aos gestores da Igreja no sentido de reconfigurar as práticas católicas pelo mundo afora.

Dom Tomas Balduino não figurava entre os mais tradicionais da jurisdição de Conceição e essa condição também contribuiu muito para assegurar agilidade aos trabalhos missionários de padre Jentel, mesmo porque as populações assistidas se enquadravam nas “ações inovadoras” da igreja: a “opção preferencial pelos pobres”. No dizer de dom Tomás, “a Igreja sempre se relacionou com os mais pobres mediante as obras de misericórdia”. E complementando a afirmação, o administrador apostólico ressalta o pensamento político-eclesiástico da época como uma profunda virada: “Pobre não é mais entendido como objeto de nossa ação caritativa. Pobre é sujeito, autor e destinatário de sua própria história”.<sup>205</sup> Nessa concepção, a redenção dos pobres passou a ser a razão pastoral, a causa maior da evangelização. No Araguaia mato-grossense, a história dos pobres começou a ser construída pelas mãos e pelas “graças” do padre Chico, reconhecem os “agraciados” de Santa Terezinha e Tapirapé.

---

<sup>204</sup> Carta de padre Jentel, cuja escrita se originou em Brasília, Op. Cit. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.4AY, datado de 31/12/1965.

<sup>205</sup> Estudos Avançados. Desenvolvimento Rural (Dossiê). V.15, nº. 43, São Paulo, Set./Dez. 2001. Disponível no site: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142001000300002> Acessado em 18/11/2011.

## 2.4. Práticas para redimir os sertões: fragmentos de uma crença singular

A partir da sua condição psicológica revisitada e reconstruída, padre Jentel (agora mais senhor de si) tratou de intensificar o ritmo de trabalho, sobretudo, quando se transferiu da aldeia para o povoado de Santa Terezinha. Como ele disse, 1/3 do tempo se dedicava aos Tapirapé e 2/3 aos sertanejos, porém cada vez mais se embrulhava com o último grupo. Lá, ele tomou para si os problemas dos sertanejos e se instituiu como autêntico representante deles, conferindo maior visibilidade a si mesmo e mais representatividade à Prelazia da qual fazia parte, já que esta ocupava o lugar do Estado brasileiro nas territórios do Médio Araguaia. Podemos até afirmar que a Prelazia se personificou e/ou ganhou uma materialidade singular “com o inevitável paternalismo daquela hora inicial, com algum excesso de imposição própria de seu caráter, eficiente, imediato, viajando constantemente de Santa Terezinha ou da aldeia Tapirapé para Goiânia, Brasília, São Paulo e Rio de Janeiro. Sempre com negócios ‘públicos’ entre as mãos”, como ressaltou dom Pedro Casaldàliga.<sup>206</sup>

O discurso de dom Pedro expressa uma defesa justificável encravada nas atitudes de padre Jentel quando, tomando para si as responsabilidades de conduzir institucional, moral e espiritualmente o “povo cristão” de Santa Terezinha, estabeleceu uma *benevolência* paternalista em torno de seus protegidos. Ao destacar “hora inicial” como tempo que confere legitimidade às ações, Casaldàliga procura redimí-lo do paternalismo proposital considerado um “pecado político”, então inevitável. Era, portanto, um *mal necessário* já que os sertanejos eram tomados como pessoas decentes, porém incapazes de se defender perante as truculências da pobreza e do progresso mundano. Como tal, Jentel tratou de orientar e/ou encaminhar seus “filhos adotivos” impondo-lhes ensinamentos/aprendizagens que os levassem à *maioridade* própria do mundo moderno, especialmente “cavando um lugar ao sol” através de capacitação técnica e política que os tornassem autossuficientes, no sentido de operacionalizarem a própria sobrevivência enfrentando os combates pela vida individual e coletiva.

O missionário acreditava na sua capacidade de ação e criava condições para que pudesse alcançar êxito em suas empreitadas amazônicas. Não com *pires*, mas com ideias escritas (projetos) era insistente, se empenhava para angariar recursos humanos e financeiros, técnicos e

---

<sup>206</sup> Depoimento de Dom Pedro Casaldàliga. In: Dutertre, *et al*, op. cit., pp. 03-04.

logísticos para as obras assistenciais da Missão. No relatório específico chamado de “Micro-Realisation”,<sup>207</sup> elaborado por Jentel que respondia pela Missão Tapirapé, e encaminhado ao Comitê francês da “Campanha contra a Fome”, consta o procedimento para consecução dos primeiros resultados junto aos sertanejos e índios, destacadamente, sobre o desempenho de práticas cotidianas inovadoras, bem como o manejo de novas ferramentas, o que requeria um tempo especial de ensino-aprendizagem, adequação e experimentação:

Até agora, todos os trabalhos agrícolas são feitos unicamente ao corte, com a foice e com a enxada manual, que se chama cultura sobre queimada. Será preciso ajudar os camponeses a limpar pequenas parcelas de terras sobre as quais eles serão iniciados para a utilização do arado puxado por bois, por mulas ou por cavalos, conforme o caso. Todos esses animais são criados na região. [...] Ela já dispõe de quatro arados, mas os camponeses seguem o método tradicional (foice manual), em razão do enorme trabalho exigido para limpar o terreno [das roças] manualmente.<sup>208</sup>

Essa iniciativa iria produzir uma mudança peculiar na vida dos sertanejos: a permanência na terra, ou seja, as técnicas de produção do sustento familiar tornadas mais rentáveis evitariam a necessária rotatividade dos plantios pelas matas. E para estimular/acelerar os trabalhos de preparação das terras planejando instalar uma agricultura coletiva/compartilhada, embora com previsão de rentabilidade ainda reduzida, foi pensada a seguinte proposição:

Oferecer aos camponeses um prêmio equivalente à metade ou um quarto do custo da limpeza do terreno, para os 30 primeiros cultivadores que terminarem a limpeza de um hectare de terra, cada um. Prevemos, em média, 120 dias homens-trabalho para limpar um hectare de terra nas matas, ao custo de 1.800 cruzeiros por dia (450 Cruzeiros = 1 Franco):  $120 \times 1.800 = 216.000$  Cruzeiros. Estamos pensando em oferecer um quarto deste valor quando o trabalho estiver concluído, como um bônus.<sup>209</sup>

Esse fragmento pode explicar o “paternalismo inicial” tratado por Casaldàliga, pois premiar os camponeses de Santa Terezinha por um trabalho em que eles seriam os próprios beneficiários não significa uma conquista, mas uma doação que se equipara a um “negócio feito de pai para filho”. No campo religioso, as obras assistenciais se enquadram no leque da caridade e da

---

<sup>207</sup> Esse era um documento similar a uma prestação de contas (parcial) que fazia parte do controle administrativo dos comitês diocesanos da “Campanha contra a Fome”, cujas ações se voltavam para a África e América Latina. Os relatórios eram submetidos à autoridade episcopal dos beneficiários e, no caso dos projetos do Araguaia, apreciados pela Comissão Nacional Francesa, que definia (ou não) a alocação, aplicação e controle de recursos financeiros para obras assistenciais católicas.

<sup>208</sup> Relatório “Micro Realizações”, op. cit.

<sup>209</sup> Idem.

misericórdia cristãs. De início, para o núcleo Tapirapé da Missão, uma vez que as terras já estavam delimitadas, o planejamento previa implantar e desenvolver uma experiência de pecuária doméstica, alterando substancialmente os costumes tradicionais dos nativos, já que estes eram pescadores e agricultores. Os recursos se destinavam a duas necessidades imediatas e específicas: “primeiro, [aquisição] de arame farpado para o cercamento dos pastos; segundo, de vacas”. Cerca e cercamento são, por excelência, símbolos da modernização e da propriedade privada dos campos.

Em um rascunho anexado ao documento endereçado ao Misereor, Jentel certifica-se do que estaria planejando: “plantação de pastagens para fomentar criação de gado e estabelecimento de cerca de arame [...] compra de semente capim-criolo, compra de gado de qualidade, criação de um fundo geral, via cooperativa, para compra de gado na entre-safra.”<sup>210</sup> E assegurando a natureza das ações compartilhadas, além de prometer resultados satisfatórios, Jentel termina os argumentos dizendo que “os índios, ajudados pela Missão, realizarão a colocação de estacas de madeira para fazer a cerca”. Essa garantia também firmava outros compromissos:

O desenvolvimento da criação de gado para atenuar a falta de carne de vaca na alimentação dos índios Tapirapé. Enquanto viviam errantes pela floresta, os índios de alimentavam exclusivamente da carne de caça ou de pesca: a sua única fonte de proteínas. *À medida que eles se civilizam, eles se tornam sedentários. A caça acabou por se extinguir nos arredores das vilas e frequentemente acontece de os índios passarem semanas inteiras sem carne e eles resistem fortemente.* Com ajuda dos índios, a Missão organizou a limpeza de uma faixa de floresta situada imediatamente ao lado da vila, representando 8 hectares de terra.<sup>211</sup> (grifos nossos).

O trecho acima mostra como François Jentel se valia de múltiplos artifícios para construir suas argumentações e torná-las “verdades”, com o intuito de causar impressões e/ou sensibilidades aos parceiros das diversas instituições de fomento que procurava. Sensibilizar europeus e/ou norte-americanos era uma expectativa de alocação de recursos. As maneiras de dizer o que precisava ser dito revelam não só a vontade de fazer, como também as percepções elaboradas sobre os povos da floresta e as situações que julgava pertinente às transformações que desejava realizar no cotidiano deles. Até o final da década de 1950, o consumo de carne bovina

---

<sup>210</sup> Carta de Jentel, originada em São Paulo e endereçada ao Misereor/Alemanha, escrita em francês e datada de 02 de julho de 1964. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.4AY.

<sup>211</sup> Idem.

não fazia parte da cultura tapirapé, no entanto, consumiam abundantemente carne de animais da floresta (onça, macaco, anta, caititu, jacaré, etc.) e, certamente para um europeu *civilizado* e *civilizador*, isso representava costumes de “gente primitiva” que vagava pelas matas.

Estabelecer a atividade pecuária na aldeia significava impor uma civilidade modernizadora (e europeizada), que complementaria a condição civilizatória dos Tapirapé, uma vez que se tornariam sedentários. Na avaliação de Pedro Casaldàliga, criar e manejar gado na aldeia era uma inovação que compunha a “dinâmica de quem procura fartura e progresso para um povo apaixonadamente amado” por padre Jentel, qual seja, os Tapirapé. Muito mais que fonte de alimentação, o ato de caçar era uma arte, para os Tapirapé, um acontecimento cultural (ritualizado e festejado), que envolvia tanto o grupo familiar quanto outras pessoas da aldeia. Portanto, substituir a caça pela pecuária bovina demonstra que o missionário compreendia sedentarismo como a transmigração do mundo primitivo para um mundo civilizado, em que os índios deveriam se adequar às condições peculiares de desenvolvimento intelectual, material e cultural de um “novo” tempo e do lugar (re)inventado.

Ainda falando em “civilizar índios”, convém destacar o lugar político que ocupavam o Serviço de Proteção ao Índio e as missões religiosas, em geral. Por parte de funcionários do SPI, havia uma compreensão de que se os nativos continuassem a vida de nômades seus territórios seriam facilmente ocupados por povos não-índios; os discursos ameaçadores ganharam mais corpo em meados do século XX, sobretudo, quando os colonizadores rurais foram cercando as terras para instalarem as fazendas e os índios percebendo que seus territórios iam minguando, repentinamente. Essa situação interessava muito às missões não só porque demarcavam seus territórios religiosos, mas porque o sedentarismo tornava possível o mapeamento dos prováveis “fiéis”.

O antropólogo britânico David Maybury-Lewis (1974, p. 96), radicado nos EUA e autor de uma longa investigação sobre os “temidos” povos Xavante, observou o trabalho de catequização dos missionários salesianos na Amazônia mato-grossense e destacando os procedimentos que poderiam levar os Xavante ao sedentarismo, diz que os referidos religiosos os orientavam de seguinte forma:

Os adultos podiam perfeitamente fazer suas expedições, mas não deviam forçar seus filhos a acompanhá-los se eles não o quisessem. Por outro lado, os padres deixaram clara a sua opinião de que consideravam tais expedições uma atividade

muito improdutivo. Assim, os Xavante que assentiam em ficar em São Marcos [aldeia] e trabalhar, recebiam muito mais favores (e até salários) do que aqueles que não acatavam esta visão das coisas. Por volta de 1964, os missionários tinham conseguido desestimular a comunidade a prosseguir com sua vida nômade.

É importante considerar que os gestores do Serviço de Proteção ao Índio representavam o Estado brasileiro oficialmente imbuído na modernização dos sertões, no sentido de torná-los produtivos e, especialmente, as missões salesianas tinham o desafio de “domesticar” os Xavante, porque assim contribuía com o movimento de expansão do estado e da sociedade nacionais. Segundo Albernaz Coelho<sup>212</sup>, “as missões religiosas, por sua vez, esforçavam-se duplamente. Tanto para mudar o padrão de ocupação do espaço quanto para imbuir uma série de novos símbolos (no caso, cristãos) em oposição à cosmologia tradicional”. Tornar usual a adoção de práticas e símbolos católicos significava firmar a cristianização entre nativos e imigrantes. Nessa época (1960/1965), a ocupação territorial do norte e nordeste de Mato Grosso era propagada como frente pioneira de desenvolvimento nacional e convinha, então, transformar a fisionomia rústica dos sertões para melhor anunciar a civilidade vinda de fora e de longe, da qual empresários e religiosos eram signatários.

Compreendendo desta forma, a condição de nômades implicava numa concepção de sociedade configurada por um grau reduzidíssimo de civilização, melhor dizendo, concebiam como povos “primitivos” por excelência, assim identificados pelo diminuto desenvolvimento da cultura material e ausência de tecnologia, se estendendo às questões intelectuais e morais. Aos olhos do desenvolvimentismo, era necessária uma ação reversa, fosse para torná-los cristãos, assalariados e/ou cidadãos. Portanto, deixar de ser “errante” pelas florestas, entendendo que essa condição os equiparava aos animais irracionais, significava alcançar/avançar positivamente a escala da evolução humana, do progresso e da história.

Talvez embalado por essas razões e pelas experiências que vivenciou com as Irmãzinhas, François Jentel tenha se atentado para expandir os investimentos nos serviços de assistência à saúde na região do Araguaia, mesmo porque os princípios católicos se orientavam pela

---

<sup>212</sup> Albernaz Coelho, Vicente. *Formação territorial e conflitos entre territorialidades no Brasil Central: o caso Xavante*. (p. 12). Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense. Disponível no site: <http://www.rededesaberes.org/3seminario/anais/textos/ARTIGOS%20PDF/artigo%20GT%209B-01%20-%20Vicente%20Albernaz%20Coelho.pdf> Acessado em 10 de março de 2012.

preservação da vida, ou seja, pelo *cuidado das almas* na terra. Em julho de 1964, escrevendo ao frei Ambrósio e Monsieur Querin (religiosos alemães e administradores do Misereor), padre Jentel relatou em que circunstâncias assumiu o gerenciamento de um hospital público (totalmente instalado) na aldeia Santa Isabel, onde se abrigava um grupo de Karajá:

[Santa Isabel] é uma vila de 220 índios Carajá, mais ou menos decadentes, infelizmente, pelo fato da introdução do álcool, onde o governo – não sei informar nada sobre isso – tinha construído um hospital sem fazê-lo funcionar. Como havia cerca de 20.000 habitantes nesta parte do vale do Araguaia sem nenhuma assistência sanitária, não foi difícil persuadir os poderes públicos que era um escândalo deixar esse hospital ao abandono... o governo, por sua vez, procurando em quem se apoiar me pediu para aceitar a responsabilidade administrativa e financeira e, então, colocá-lo em funcionamento...<sup>213</sup>

Ainda que a história oficial tenha descrito a Amazônia brasileira como espaço vazio e/ou despovoado, as populações indígenas se encontravam espalhadas por todos os territórios. Localizada a 110 km ao norte dos Tapirapé e a *meio caminho* da Ilha do Bananal, Santa Isabel do Morro, além de abrigar o grupo numeroso de Karajá, era um lugarejo que concentrava uma base da Força Aérea Brasileira (FAB) com voos frequentes para Goiânia e Belém, um posto do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e um posto da Fundação Brasil Central<sup>214</sup>, que juntos passaram a fortalecer a rede de parceiros da Missão. Para efetivar o funcionamento do hospital, padre Jentel contava com o planejamento técnico produzido pela Sociedade de Estudos dos Problemas Econômicos e Humanos (SAGMACS), financiada pelo MISEREOR, que incluía alocação de recursos financeiros para a saúde, no “Projeto Araguaia” (já citado). Nos termos da escrita há uma cobrança de respostas e, ao que parece, ele não conseguiu o sucesso esperado de imediato: “...*como eu não cheguei a ser interessante ao Misereor nem a qualquer outra pessoa na Europa*, foi necessário que, para isso, o governo brasileiro fornecesse os primeiros recursos. [...] De resto, são dificuldades sobre dificuldades para se resolver, mas a vida é feita assim.”<sup>215</sup> (grifos nossos).

---

<sup>213</sup> Carta de Jentel, originada em São Paulo e endereçada ao Misereor/Alemanha, escrita em francês e datada de 02 de julho de 1964. Arquivo da Prelazia de São Félix, doc. A09.0.4AY.

<sup>214</sup> Instituição criada em 1943, com o fim de desbravar os sertões amazônicos e, especificamente, incluía o gerenciamento da expedição Roncador-Xingu. Portadora da simbologia desenvolvimentista do governo Vargas, a Fundação instituiu cidades, construiu pontes e estradas, estabeleceu campos de pouso em vários lugares da Amazônia, e outras “novidades”.

<sup>215</sup> Carta de Jentel, originada em São Paulo e endereçada ao Misereor/Alemanha, datada de 02 de julho de 1964, op. cit. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.4AY.

Esse é o discurso infantilizado da criança que requer concessões, que busca atenção, afeto e reconhecimento; é também o discurso do sofrimento, que produz lástima, que busca piedade, porque confere insignificância a um obreiro que se desfaz quando submetido aos “favores” do governo. Por comportar-se como representante dos povos do Araguaia, o vexame também atingia os *esquecidos dos sertões* e, por conseguinte, assustava o missionário com uma possível desaceleração de sua autonomia. Por último, o discurso ainda comporta um tom de lamento se misturando com amargura, mas não apresenta seu autor fragilizado pelo insucesso; ao contrário disso, ele se contrapõe ao embaraço relatando as perspectivas de benefícios a partir das promessas de parceiros da América do Norte: “a Caritas americana me prometeu ajuda sob a forma de doação de medicamentos e haveria cerca de 300 tipos de medicamentos dos Estados Unidos a caminho do Rio”.

Era verdade que os produtos farmacêuticos a que se refere padre Jentel chegariam ao Brasil, mas não como donativos como afirmara ele. A Cáritas Brasileira, regional do Rio de Janeiro, recebeu da Missão Tapirapé, “a importância de Cr\$24.000 (vinte e quatro mil cruzeiros) referente aos medicamentos [...] vindos dos Estados Unidos, da Medical Mission Board”.<sup>216</sup> Na França, talvez pela mobilidade empreendida pela família de padre Jentel e outras pessoas próximas, as campanhas de donativos destinados ao Araguaia tenham sido menos confusa, conforme sugere pensar o trecho de uma correspondência: “Escrevo ao mesmo tempo à Suzanne. De fato ela me pediu para juntar medicamentos e eu já recolhi uma quantidade considerável (vários quilos), e gostaria de saber uma maneira de enviá-los”.<sup>217</sup>

No mesmo sentido e no mesmo documento, Jentel não se abate e procura demonstrar firmeza e perseverança ao relatar uma ação assistencial proveniente do próprio esforço para favorecer as populações do Araguaia: prestação de serviços médicos através da Associação para o Desenvolvimento do Vale do Araguaia – ADEVA. No trecho a seguir, ele assinala sua iniciativa, ressalta a utilidade pública da entidade e destaca a benevolência dos profissionais da saúde:

Esta associação, nascida a partir dos contatos feitos por mim com um certo número de médicos, teve uma atividade bem marcante no plano da saúde: com bastante iniciativa, os próprios médicos organizaram várias expedições pelo

---

<sup>216</sup> Arquivo da Prelazia de São Félix, doc. A09.0.6AH, datado de 10 de fevereiro de 1967.

<sup>217</sup> Carta de autoria não identificada, escrita em francês, originada em Strasbourg/França, datada de 16 de março de 1967. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.6AZ.

Araguaia, para dar assistência médica temporária a uma população completamente privada desses serviços.<sup>218</sup>

A assistência médica e sanitária já acontecia desde 1962, quando a primeira equipe médica chegava ao Araguaia e por lá trabalhava durante uma semana. Eram profissionais vinculados à Escola Paulista de Medicina e ao Hospital das Clínicas que anualmente faziam a viagem, tendo como chefe o médico Roberto G. Baruzzi, que em entrevista à imprensa disse: “eu e meus colegas, nesse trabalho, adquirimos com estas viagens, um conhecimento completo sobre a realidade brasileira no setor da assistência médica às populações sertanejas”.<sup>219</sup> Na matéria jornalística veiculada em O Estado de São Paulo, edição de 29 de julho de 1964, o texto anunciava os esforços do padre Jentelno sentido da promoção humana como uma iniciativa particular que supria a omissão do Governo. Entre os tópicos, foram destaques a ADEVA e a Cooperativa:

O pouco que existe em matéria de proteção às populações do Médio Araguaia, é de iniciativa particular: as caravanas médicas paulistas, a cooperativa, o trabalho dos religiosos. [...] Há seis anos aproximadamente chegava à região o sacerdote secular francês Francisco Jentel. [...] Sua missão, evidentemente, era pioneira e de sacrifício. Tanto que durante cerca de três anos plantou para comer e para ganhar a confiança da rarefeita população local. Preocupou-se em promover o progresso econômico daquele setor, base única para obtenção de um melhor padrão de vida. [...] Veio a São Paulo, articulou relações e entendimentos, e acabou conseguindo, com o apoio de médicos e outros profissionais liberais a constituição da ADEVA.<sup>220</sup>

Sem fins lucrativos, a associação foi criada em 1962 e tinha sede em São Paulo, bairro de Perdizes. Sua finalidade era promover o desenvolvimento do Araguaia, entendendo por isso, a melhoria das condições de vida das populações assistidas pela Missão Tapirapé, notadamente, na “expansão da atividade econômica regional”. Pelo Art. 2º dos Estatutos Sociais, as ações da ADEVA eram abrangentes e abarcavam “atendimento dos problemas de saúde, nutrição, habitação, educação, condições de trabalho, prestará assistência jurídica e realizará estudos e análises que sirvam de base a investimentos e pedidos de financiamento para a região”.<sup>221</sup>

---

<sup>218</sup> Carta de Jentel aos gestores do Misereor/Alemanha, escrita em francês, originada em São Paulo e datada de 02/07/1964. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.30.

<sup>219</sup> Jornal *O Estado de São Paulo*, edição de 29 de julho de 1964.

<sup>220</sup> *Ibidem*, *idem*.

<sup>221</sup> Estatutos Sociais da ADEVA. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. RP – 6.2.

Esses termos dão a conhecer o propósito jurídico-legal pelo qual o missionário poderia viabilizar a movimentação de projetos e recursos financeiros oriundos de organismos nacionais e internacionais – os benfeitores – e/ou fundos arrecadados entre voluntários da França e operacionalizados pelos seus familiares (mãe e irmã) radicados em Meriel e/ou pelo irmão Pierre Jentel, habitante dos Estados Unidos. Assim sendo, a ADEVA se constituía também como uma formalidade burocrática acolhendo projetos e que poderia ser acionada quando necessário para conferir legitimidade a alguma ação missionária, como no caso da estada dos médicos durante os trabalhos assistenciais no Araguaia, entre 07 e 15 de julho de 1964, compra de equipamentos e outras prestações de serviços.

As atenções para com a saúde dos povos do Araguaia não se limitaram apenas às visitas médicas temporárias e se estenderam um pouco mais chegando à contratação de pessoal especializado e à construção e instalação de postos de enfermagem para atendimentos imediatos, fossem curativos e/ou preventivos. Ao solicitar recursos financeiros a uma entidade estrangeira, visando adquirir equipamentos de enfermagem para *le dispensaire* de Santa Terezinha, Jentel justificou o pedido com os seguintes termos:

a população local – negros, mestiços e brancos pobres – imigrantes dos estados do nordeste do Brasil vivem ainda num estado de abandono quase completo. O governo aqui só tem algum serviço de assistência sanitária em um raio de várias centenas de milhas. A falta de estradas torna os deslocamentos, em longa distância, ainda mais difíceis ou quase impossíveis. As necessidades são de tal modo que, os habitantes chegam à pé, à cavalo ou em canoas até o dispensário, percorrendo longas distâncias para se consultarem com a enfermeira sobre suas doenças. O rendimento médio de um chefe de família situa-se um pouco abaixo de \$100 dólares por ano. Todos os esforços da educação e da assistência sanitária são garantidos pela Missão.<sup>222</sup>

Ainda no campo da assistência à saúde, Francisco Jentel se empenhou para que os trabalhos fossem assumidos por profissionais devidamente qualificados e fazendo uso dos recursos coletados e disponíveis, os buscava em alguns lugares, notadamente, Europa e América do Norte. Habitualmente, os estrangeiros que chegavam ao Brasil para trabalhar em missões católicas passavam pelo Centro de Formação Intercultural – CENFI –, situado em Petrópolis, Rio de

---

<sup>222</sup> Relatório “Micro-realisation” sobre custos e serviços sanitários. Como o documento não está datado, procuramos identificá-lo pela catalogação do Arquivo que o mantém entre acervos anteriores a 1963. O relatório é assinado por padre Francisco Jentel (vigário de Santa Terezinha) e Denyse Payeur (assistente social). Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.1AJ.

Janeiro, onde recebiam instruções específicas sobre cultura, política e religiosidade antes de seguirem para os lugares de atuação, no nosso caso, a Amazônia. Ao que tudo indica, ao final do curso preparatório, o Centro avaliava o desempenho de seus “estagiários”, como aponta o fragmento abaixo sobre Suzanne Dominique Robin:

Na verdade, é uma questão de escolha o cargo que você pretende para ela. Eu acho que ela é capaz de realizar o que você pedir. É de temperamento frágil como pessoas ‘tout d’une pièce’. Atualmente, é com entusiasmo e generosidade que ela aspira servir o seu povo. [...] Ela superou muitos obstáculos como, por exemplo, não acreditar nas palavras de várias pessoas que tentaram dissuadi-la de um propósito qualificado de idealista, ou mesmo como um pouco de loucura. Ela está agora mais determinada do que nunca para atender o seu chamado. Sua motivação é perfeita. Daqui, ela vê uma prática a partir de sua preparação. Mantenho, no entanto, meu julgamento sobre sua fragilidade. Quero dizer que ela precisa de uma integração forte na equipe de trabalho com comunicação humana intensa, também uma boa dose de entretenimento e descanso. Nesse ritmo, ela não só pode ser um sopro na Missão, mas será um raio de sol...”<sup>223</sup>

A expressão francesa *tout d’une pièce* foi empregada com o sentido de atestar o caráter virtuoso da candidata que, certamente, seria condizente com a moral cristã. Dessa forma, mais que o aprendizado, o documento emite um parecer sobre comportamentos e princípios pessoais que poderiam mensurar o desempenho e a eficiência dos candidatos, bem como o direcionamento das ações missionárias no Araguaia, o que talvez fosse um procedimento usual do Centro. Pelos pedidos de ajuda financeira, os documentos dão a conhecer o tipo e a forma de trabalho que ocorriam sob a administração eclesiástica:

**René Delorme**, 48 anos, 15 anos no Brasil, enfermeira francesa diplomada, passou vários anos trabalhando como assistente social e enfermeira nas favelas do Rio, transformando-as com tenacidade. Outros apareceram para continuar seu trabalho e ela foi trabalhar com os mais pobres há três anos em uma grande aldeia – Itupiranga, há 25 km de Marabá – sem assistência e completamente abandonada. Ela tem sobrevivido graças a sua família e alguns amigos pessoais: situação absolutamente anormal. No local, ela trabalha com a formação de enfermeiras auxiliares, com a organização de serviços e assistência à saúde para a população extremamente pobre que vive da coleta de castanha do Pará, caça, pesca e do cultivo de subsistência. Ela também cuida das aldeias indígenas da região.

**Paullete Planchon**, 52 anos, assistente social francesa diplomada, veio trabalhar há 13 anos nas matas do Brasil a serviço da Prelazia de Conceição do Araguaia. Ela mora em outra localidade – Barreira de Santana, onde trabalha para promover o ser humano (alfabetização e educação básica, cuidados de saúde),

---

<sup>223</sup> Carta do Mgr Gérard Cambon, diretor do CENF/Petrópolis, endereçada a Jentel. O documento é oficial, escrito em francês e datado de 12 de dezembro de 1966. Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.5BS.

sem falar no seu trabalho como catequista, que é excelente. Ela vive com um salário irrisório porque a Prelazia de Conceição não mais recebeu subsídios...<sup>224</sup>

Na gestão dos trabalhos, também havia uma preocupação em profissionalizar pessoas oriundas dos lugarejos amazônicos e algumas foram enviadas pela Missão à Goiânia com essa finalidade e com o compromisso de voltarem aos lugares de origem para retribuir o “investimento” em forma de serviços; outras aprenderam o ofício de maneira informal, tomando por base o trabalho de René Delorme que formava “enfermeiras auxiliares” para lidarem com a “organização de serviços e assistência à saúde”. Em um relatório da Missão, consta esse tipo de prática quase como um júbilo:

María de Lourdes Carlos é filha de Santa Teresinha. Ela é a primeira enfermeira auxiliar formada pela Missão que voltou a Santa Teresinha para trabalhar a serviço de seus irmãos negros, mestiços e pobres brancos de Santa Teresinha. Nós queremos conservá-la em Santa Teresinha. A população local, ainda muito pobre, não pode assegurar sua subsistência e, portanto, é necessário encorajar aqueles que voltam para cá com alguma formação, para que eles possam permanecer na cidade.<sup>225</sup>

María de Lourdes trabalhou durante 25 anos como enfermeira do povoado de Santa Teresinha e continua residindo na cidade; até hoje, reconhece e agradece os préstimos profissionais que recebeu das mãos de padre Chico, através da Missão. No *dispensário* de Santa Teresinha, a enfermeira francesa diplomada, Suzanne Robin, começou sua experiência profissional trabalhando no Araguaia, entre os anos de 1966 e 1971, e também se diz grata pela oportunidade que recebeu do padre Francisco. Entre os escritos que constitui o acervo do Arquivo da Prelazia, uma correspondência nos chamou a atenção pela peculiaridade da informação, que quase chegou a envolver problemas diplomáticos entre Brasil e França, e dizia respeito à indicação política de um médico que poderia fazer parte da equipe do hospital público que Jentel passou a administrar:

Meu irmão, o padre François Jentel, foi encarregado pelo governo brasileiro de consolidar um hospital para os índios, na ilha do Bananal (Mato Grosso). As autoridades [brasileiras] indicaram-lhe um “médico” de sobrenome Monconduit. Mas, algumas informações levaram-no a pensar que se trata de um aventureiro,

---

<sup>224</sup> Carta de D. Estevão de Avelar, bispo de Marabá, endereçada ao Comitê da Campanha contra a Fome e pelo Desenvolvimento (Paris); documento escrito em francês, assinado pelo bispo e sem data. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.30.

<sup>225</sup> Relatório “Micro-realisation”, sem data, mas provavelmente elaborado em 1965, e assinado por Jentel. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.1AL.

que nem seria médico, e a Embaixada da França o aconselhou a ser prudente. Meu irmão desejaria saber se esse Edgard Monconduit foi realmente aluno de Saint-Nicolas d'Issy les Moulineaux, por volta dos anos 1930 (antes ou depois).<sup>226</sup>

Como não podia faltar nos padrões católicos como em outros projetos, as ações missionárias do Araguaia abrangiam a instrução escolar. Dos trabalhos, faziam parte a formação especializada de um técnico para as questões indígenas, alfabetização dos adultos e das crianças, em Santa Terezinha e adjacências como Furo de Pedra, alfabetização dos índios na aldeia Tapirapé, orientações de puericultura e formação profissional de jovens nativos. Boa parte dos professores não tinha a formação docente, mas era composta pelos profissionais letrados disponíveis e/ou contratados para a Missão. Os recursos também eram provenientes das mesmas fontes e se destinavam aos salários, instalações físicas e materiais didáticos, como ficou registrado na carta de agradecimento aos “amigos de Strasbourg”, pela doação enviada ao padre Jentel:

Em Santa Terezinha, a maioria dos alunos anda ainda de pés descalços... livros, cadernos, mesas e bancos tudo é problema: seus donativos serão empregados na aquisição de equipamentos e de material escolar. Estou convencido de que a França não deva somente exportar capitais financeiros, mas, ao mesmo tempo e, talvez, prioritariamente, também homens que humilde e fraternalmente venham colocar-se a serviço de seus irmãos menos favorecidos.<sup>227</sup>

A segunda metade do trecho citado é um discurso militante que evoca a fraternidade e a humildade como bens cristãos capazes de promover a igualdade entre os homens e, arrematando esta perspectiva, a carta termina dizendo: “doar sua vida, doar-se, colocando sua profissão e todos os seus dons a serviço de seus irmãos, seria ideal eu propor isso aos jovens de Strasbourg”. Nesse mesmo sentido, escrevendo em nome da Missão, padre Jentel e a assistente social Denyse Payeur solicitaram ajuda financeira, provavelmente à uma entidade francesa, construindo um argumento mais político que religioso:

A luta contra o subdesenvolvimento começa sempre por uma luta pelo desenvolvimento da educação. Vários meninos vêm pedir aos padres, que lhes ensinem uma profissão ou para continuarem a estudar. Para isso, devemos mandá-los a quase 600 milhas de Santa Teresinha, até Goiânia, que é a cidade

---

<sup>226</sup>Carta de Louis Jentel ao Directeur du Collège Saint Nicolas, escrita em francês, originada em Paris e datada de 22/10/1965. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.4Q.

<sup>227</sup>Carta de Jentel aos amigos de Strasbourg/França. Documento escrito em francês, originado no Rio de Janeiro e datado de 26 de agosto de 1965. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.4AN.

mais próxima onde podemos encontrar um centro de aprendizagem e escolas secundárias. Por outro lado, nem os colégios nem as escolas de aprendizes de Goiânia aceitam internos: é preciso, então, encontrar, para esses meninos, um meio de subsistir durante o tempo do aprendizado ou dos estudos secundários. Seria necessária, a título de ajuda, uma soma de US\$ 150,00 por pessoa/ano, para cada um desses alunos.<sup>228</sup>

De forma similar ao acordo da saúde, os dois signatários do documento renovaram a promessa do *compromisso de retribuição* à ajuda que esperavam para oito jovens não-índios: “o fornecimento de uma ajuda a esses meninos acompanha-se de um comprometimento de suas partes de voltar a trabalhar um ano ou dois na região do vale do Araguaia, para evitar a evasão do capital humano tão necessário num país sem desenvolvimento”.<sup>229</sup> Seguindo as tradições católicas, o trabalho da assistente social, além da educação sanitária, incluía orientações sobre a formação e a importância da família cristã acompanhada por uma pedagogização para casais de noivos. E como não deixaria de ser, a base da formação humana era a educação religiosa (pedagogização católica) que instruía sertanejos e índios.

Na carta que escreveu ao Monsieur Jules Funck, em S. Luxembourg (ducado católico e ponto de confluência entre Bélgica, França e Alemanha), Jentel menciona práticas litúrgicas (ainda que raramente) que o justificava pedir doações monetárias, pois a cristianização de índios significava algo enobecedor para a igreja e para um missionário nos trópicos: “os jovens índios Tapirapé, que queremos vestir com os paramentos para os ofícios, [rituais católicos] são em número de 4, entre jovens de 15-16 anos. São eles: Tchan-wan-nê-tê-i, Ka-onê-can-to-i, Tchan-wan-no-tcho-i e Ti-wan-eri”. Complementando o pedido, ele diz ainda: “se puder fazer entrar no Brasil os paramentos já confeccionados, sem despesas muito elevadas, seria um benefício, pois os tecidos europeus são mais resistentes que os tecidos daqui.”<sup>230</sup> Já as meninas tinham a oportunidade de passar pelo internato que funcionava nas instalações paroquiais de Santa Terezinha, mesmo em condições precárias:

A pensão das meninas é constituída por um edifício da mesma época da igreja, onde não existe nem cozinha, nem instalações sanitárias, nem iluminação, nem água. Praticamente, só existem as paredes e o telhado. Os ocupantes dormem em

---

<sup>228</sup> Documento escrito em francês, sem data e sem identificação do destinatário, se refere à solicitação de bolsa de estudos para formação de jovens de Santa Terezinha. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.1AJ.

<sup>229</sup> Idem.

<sup>230</sup> Carta de Jentel, escrita em francês e datada de 27 de abril de 1964. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.3I.

redes como todos os habitantes da região. Cozinha-se no chão, entre três pedras, numa choupana. Seriam necessárias algumas mesas e bancos, além de outras instalações a serem feitas. Para o conjunto dessas instalações, que correspondem à cavação de um poço, às canalizações e instalações das águas, pedimos uma ajuda de 500 dólares.<sup>231</sup>

De todas as benfeitorias realizadas pelo padre François Jentel no Vale do Araguaia, a criação e instalação de uma cooperativa agrícola foi a que ganhou mais visibilidade tanto pela sociabilidade que produziu, quanto pelas polêmicas políticas que provocou. Do ponto de vista sócio-pedagógico, a entidade se fundamentava no intuito de congregiar os sertanejos em torno dos propósitos de assentamento e permanência no vilarejo, pois a terra era explorada numa espécie de rodízio, ou seja, quando o lote cultivado não apresentava mais rentabilidade para as plantações, fosse pelo desgaste ou pela invasão de ervas daninhas, um novo lote seria desmatado e transformado em roçado até que este se esgotasse e o anterior se recuperasse naturalmente.

Como sociedade de natureza jurídico-civil e com sede em Santa Terezinha, a cooperativa foi constituída em 05 de julho de 1964 e registrada na Divisão de Cooperativismo e Organização Rural do Ministério da Agricultura/Rio de Janeiro, no dia 14 de maio de 1965, sob o nº 8173; ela também era devidamente registrada junto aos órgãos estaduais e municipais.<sup>232</sup> Nos termos institucionais, o fundamento era “ajudar os camponeses a melhorar sua produção substituindo pouco a pouco o arado artesanal pelo arado com arreo”,<sup>233</sup> ou seja, a substituição da força humana pela tração animal. A substituição da técnica de cultivo e de ferramentas significava a chegada do desenvolvimento e/ou a modernização dos sertões amazônicos.

Antes porém, a prática de cultivo agrícola era dinâmica, possibilitando o retorno do agricultor ao lote original quando este recuperasse sua capacidade produtiva e, pelo fato de as terras amazônicas ainda serem públicas (devolutas), isto é, pertencentes à União até o começo da década de 1960; não havia preocupações com o *modelo* de revezamento das roças, mesmo porque essa prática acontecia desde o começo do século XX, quando as secas e o coronelismo do nordeste tangiam os pobres para a Amazônia. Por volta de 1966, embora apresentando algumas

---

<sup>231</sup> Relatório sobre a Missão Tapirapé. Documento escrito em francês e encaminhado ao Misereor, datado de março de 1964. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.3B.

<sup>232</sup> Informações encaminhadas ao Juiz Auditor Plínio Barbosa Martins. Documento assinado pelo então diretor Eloy Teixeira dos Reis, em 25/11/72. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.3.3.11.

<sup>233</sup> Relatório “Micro-Realizações”, sem data, mas provavelmente elaborado em 1965. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.07AI.

inovações, os serviços agrícolas ainda eram limitados tecnicamente, conforme afirmações de Jentel:

Até agora, todos os trabalhos agrícolas são feitos unicamente pelo corte, com foice e com enxada manual, que se chama cultura por queimada. Será preciso ajudar os camponeses a limpar pequenas parcelas de terras sobre as quais eles serão iniciados/treinados para a utilização do arado puxado por bois, por mulas ou por cavalos, conforme o caso. Todos esses animais são criados na região.<sup>234</sup>

As viagens e boa parte da escrita do missionário François Jentel eram relacionadas à cata de recursos para financiamento de suas ideias/projetos/obras. No ano de 1964, depois de lamentar-se por falta de finanças e por isso não conseguir contratar em tempo integral um engenheiro agrônomo brasileiro que pudesse ajudá-lo nessa modernização, Jentel disse que procurou e encontrou uma *solução intermediária*: “o Caritas, do Rio de Janeiro (*Catholic Relief Service*), coloca a nossa disposição um engenheiro civil e um agrônomo pagos por ele. Eles irão para o Araguaia neste mês de julho, permanecendo o tempo necessário para a organização do trabalho”.<sup>235</sup> Em maio do mesmo ano, escrevendo ao Monsenhor Dossing e Padre Kunstleben (Misereor) afirmou que: “outro engenheiro agrônomo, saído de uma escola católica de Toulouse e possuindo as melhores referências de seus mestres, propôs-se a vir trabalhar no Araguaia: arrisco, pela segunda vez, de perder esse profissional indispensável, dentro de pouco tempo, se eu não receber o apoio de um organismo financeiro”.<sup>236</sup>

No entanto, com riscos de perdas menores, outras maneiras menos dispendiosas de produzir e/ou transferir saberes e práticas eram possíveis ser experimentadas nos sertões amazônicos, no entendimento de padre Jentel, mesmo que os procedimentos fossem simples, sem qualquer sofisticação:

Esta experiência me fez refletir e penso em, ao menos para começar, dois jovens agricultores europeus, praticantes da agricultura e da pecuária na fazenda de seus pais – mesmo que a fazenda use somente cavalos ou bois – estes dois jovens nos

---

<sup>234</sup> Relatório “Micro-Realisation Minicoop”, sem data e sem assinatura, mas tomando como referência uma anotação manuscrita na lateral da página, nos permite datá-lo do final de 1965, aproximadamente. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.07AI.

<sup>235</sup> Carta de Jentel ao Frei Ambrósio/Monsieur Querin. Documento escrito em francês e datado de 02 de julho de 1964. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.30.

<sup>236</sup> Carta de Jentel ao Misereor/Alemanha, escrita em francês e datada de 04 de maio de 1964. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.3J.

seriam tão úteis quanto um técnico propriamente dito, para ajudar nossa gente a fazer seu primeiro aprendizado do arado.<sup>237</sup>

O detalhe recorrente que ganha relevo nesse trecho é a distância cultural-temporal entre a Europa e a Amazônia, pela qual os rudimentos com que se praticava a agricultura em terras europeias não se equiparariam à pouca habilidade dos sertanejos do Araguaia e, portanto, qualquer saber seria suficiente para o “primeiro aprendizado do arado”, o que valia a interpretação: *em terra de cegos, quem tem um olho reina*. A Missão Tapirapé incentivava estrangeiros a trabalhar no Araguaia pelo menos por um período de três anos consecutivos, através de um contrato formal de trabalho, aumentando assim as possibilidades de candidatos(as) manifestarem seus interesses em participar dos projetos. Por sua vez, os parceiros da Missão se encarregavam de propagar essas oportunidades fora do Brasil e o acesso a elas; entre vários outros, o francês Roger Vatin, habitante do *Le Mont Canisy*, ao fazer uma consulta, parece ser a pessoa que padre Jentel procurava para construir a desejada experiência técnica com os sertanejos:

Há algum tempo, comuniquei à Inter Servue de Lyon o desejo que eu tinha de partir por alguns anos de serviço em um país em desenvolvimento. Após o exame de minha candidatura e constituição de um dossiê, os responsáveis por esse serviço me recomendaram reportar-me, ao senhor, na última carta me enviada por eles, em 7 de dezembro. Eis aqui, então, meu curriculum vitae [...] Tenho 39 anos, exerço a profissão de agricultor/horticultor desde a obtenção do C.E.P. Tenho boa saúde. Aprendi a soldar para construir e consertar o material necessário às necessidades das operações. Fiz planos e construí, eu mesmo, uma serra de 160m<sup>2</sup> aprovada pelo M.R.L e pela engenharia rural. Posuo a autorização V.T e P.L. e sei solucionar problemas com os motores. Comecei, em 1948, com um grupo de J.A.C. na vila e, em seguida, entrei no M.F.R e sou organista na minha paróquia. Reverendo Padre veja se em sua circunscrição haveria um órgão suscetível de me empregar em função dos meus conhecimentos e enviando-me, na medida do possível, informações sobre condições de transporte e remuneração. [...] Se essa situação interessar-lhe, a Inter Service lhe enviará um dossiê completo.<sup>238</sup>

A intermediação de mão de obra qualificada se dava pelo contato direto e/ou indicação de algum parceiro, o que poderia funcionar como um antídoto contra prováveis aventureiros. Entre iniciativas próprias, recomendações e convites, alguns candidato(a)s manifestavam o desejo de

---

<sup>237</sup> Ibidem, idem.

<sup>238</sup> Carta de Roger Vatin endereçada a Jentel, escrita em francês e datada de 13 de dezembro de 1965. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc A09.0.4AZ.

passar por uma experiência na Amazônia, especialmente, entre os sertanejos. Ainda que não fosse da área da saúde, a francesa Martine Demange declara seu interesse, dizendo:

É com muita alegria que fui informada por Suzanne [enfermeira] que o senhor apoia favoravelmente a minha ida à Santa Terezinha. Venho então por meio desta, apresentar oficialmente a minha candidatura, dar algumas informações sobre a minha pessoa e, enfim, tirar algumas dúvidas. Farei 24 anos no mês de maio. Foi em Paris no ensino médio e depois à Sorbonne onde fiz todos os meus estudos e moro em Strasburg há apenas um ano e meio. Possuo uma licença de ensino de letras clássica (Francês, Latim e Grego), assim como uma considerável prática do inglês e dos elementos do espanhol. Desde o começo do ano letivo, trabalho como professora de Francês-Latim nas ‘Irmãs de Nossa Senhora de Liore’, em Strasburg, na qual a madre superiora está no Brasil há 15 anos, em Petrópolis.<sup>239</sup>

Por serem mundos tão opostos, com imagens desenhadas e propagadas como excêntricas, que motivações poderiam seduzir jovens europeus bem instruídos e não missionários a trabalharem no Brasil e, especialmente, no Araguaia? Em conversas informais, a enfermeira Suzanne Robin, em visita ao Brasil, em 2010, confessou que a natureza do Araguaia a surpreendia pela exuberância e originalidade, e a vida dos nativos pela espontaneidade, pois o que dava leveza e simplicidade ao cotidiano eram a informalidade dos costumes e as relações afetuosas entre as pessoas, o que muito se contrapunha ao excesso de formalidades do europeu. Por outro lado, havia os que se interessavam por razões mais particulares ainda: o de transformar lugares e pessoas em fundamentos de pesquisa sociológica, antropológica, estudos de linguagem, etc., e por esses motivos se submetiam às condições do lugar. Como condição inerente a uma pesquisadora, Martine Demange adiantou que não se intimidaria com as adversidades:

É a idéia de contribuir para o desenvolvimento social dos índios “Tapirapes” que me seduz muito; é um trabalho que ainda cabe dentro das minhas possibilidades e que está na linha dos meus estudos e que, com certeza, é mais urgente e essencial que ensinar o Latim para crianças que poderão me substituir facilmente. [...]As condições de vida não me assustam, muito pelo contrário; não sendo mais jovem, eu pensei em me tornar etnóloga e assisti algumas aulas durante um tempo no Museu do Homem, em Paris.<sup>240</sup>

Jean Bouchard era padre em Montreal/Canadá e procurava pessoas interessadas em trabalhos temporários no Brasil; respondendo uma carta de Jentel, ele disse: “no final de janeiro,

---

<sup>239</sup> Carta de Martine Demange para Jentel, escrita em francês, originada em Strasbourg/França, datada de 16 de março de 1967. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.6AZ.

<sup>240</sup> Ibidem, Idem.

recebi a carta que explicava sua situação e também pedia voluntários que fossem capazes de levar o testemunho do Cristo e do Evangelho para vossa região”. E como quem dividia responsabilidades, ele indicou uma candidata: “a Assistente Social de quem comentei e que eu gostaria de apresentar durante a sua última visita à Montreal, Denyse Payeur, de Sherbrooke, continua interessada pelo Brasil e especialmente pela sua Missão”.<sup>241</sup> Em outubro de 1967, já tratando de sua vinda ao Brasil, Denyse escreveu:

Eu soube que fui aceita no Centro de Formação Cultural de Petrópolis (Rio de Janeiro), onde devo me apresentar para a temporada de janeiro/maio de 1968. Com o intuito de me organizar, gostaria de saber num futuro próximo quando o senhor prevê a necessidade de meus serviços. Eu tenho o curso de Serviço Social há seis anos [...] tendo trabalhado no Caritas-Sherbrooke e no Centro de Ação Familiar. [...] Quanto à catequese, já fiz cursos sem, entretanto, praticar o ensino; o serviço social me é mais familiar tendo em vista que eu trabalho com isso há seis anos. Já possui a passagem de avião e chegarei ao Rio de Janeiro no dia 19 de janeiro de 1968, às 10h20 (Nova York/Rio de Janeiro, Vôo Varig 855).<sup>242</sup>

Mais que as dificuldades com os trabalhos da Missão, os relatos procuravam expor os dramas humanos das populações oriundos da miséria material, da falta de conhecimento letrado e da inexperiência com técnicas, situação que, sem dúvida, agregava maior e melhor reconhecimento aos resultados missionários apresentados aos parceiros: “com o apoio de pessoas locais, imigrantes de outras regiões mais desenvolvidas do Brasil, fizemos 4 pequenas experiências de cultivo com tração animal, depois de limpar o terreno com as mãos – já fiz, eu mesmo, essa prática e conheço exatamente os limites disso”.<sup>243</sup>

A ideia de testemunho acoplada ao conjunto das experiências pessoais constrói uma legitimidade sedimentada na *capacidade de fazer* e nessa compreensão, o relato afirma ter encontrado a solução para a deficiência de transportes tanto para o abastecimento quanto para o escoamento da colheita e, igualmente, para a estocagem da produção. A autoria da escrita de padre François Jentel está sempre colada à autoria de suas ações; fazer algo era construir-se para

---

<sup>241</sup> Carta de Jean Bouchard, escrita em francês, originada em Montreal e datada de 16 de março de 1967. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc A09.0.6AO.

<sup>242</sup> Carta de Denyse Payer a Jentel, escrita em francês e originada em Quebec/Canadá, datada de 27/10/1967. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc A09.0.6CJ.

<sup>243</sup> Carta de Jentel ao Misereor/Alemanha, escrita em francês e datada de 04 de maio de 1964. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.3J.

si mesmo, para seus pares e para seus congregados; ser dizível pelas ações era tornar-se visível e vivificado, senão, vejamos:

Nós já aplicamos, assim, mais de 6.000 dólares para iniciar o desenvolvimento agrícola e resolver todas as questões conexas, educação, instrução, transporte, comunicação, energia. A última das iniciativas mais recentes, feitas por mim, após uma cuidadosa reflexão e preparação, e para responder às múltiplas solicitações da população, foi o estabelecimento de uma cooperativa agrícola mista, em Santa Terezinha: dei o impulso para reunir os cooperados e todo o trabalho de organização prática é feito pelos próprios cultivadores: serviços de secretaria, de pedreiro, de carpintaria...<sup>244</sup>

Inicialmente, a Cooperativa foi financiada com recursos da Missão Tapirapé, mas na iminência de se tornar autossustentável; contabilizava dez famílias associadas e o técnico agrícola brasileiro Manuel P. da Fonseca como assistente. Dois anos depois, (em 1967), já eram 69 filiados com os respectivos espaços de plantação e moradias mais definidos e contavam com o monitor agrícola japonês Genghishi Yamaki, (substituto de Fonseca), que há quatro anos morava no Brasil, em São Paulo. Nessa época, a Cooperativa adquiriu um modesto maquinário importado – um trator e quatro arados, que chegaram ao Araguaia pelo porto de Belém e de lá transportado pela FAB até Santa Terezinha –, mas “os camponeses seguiam o método tradicional (foice manual) em razão do enorme trabalho exigido para limpar o terreno manualmente”, lamentava Jentel. Ainda que modestas, as máquinas sinalizavam *novos tempos*, sofisticação no sertão. As experimentações técnicas de Yamaki revitalizaram as perspectivas de Jentel para o Araguaia, porém careciam de encantar os sertanejos, porque:

Ele começou imediatamente a preparação de um novo campo e seu exemplo foi seguido por quatro cultivadores. O trator da cooperativa os ajudou nas primeiras aragens seguindo a preparação do terreno e o exemplo foi como uma bola-de-neve. Os resultados são evidentes e a plantação mais vigorosa vale todos os argumentos. Mas e os outros, o seguirão? Nós queremos também criar em meio à floresta uma nova estrada ao invés da estreita passagem onde passa, no máximo, um cavalo ou uma mula e que vai assegurar o escoamento dos produtos de subsistência de uma aldeia de umas vinte famílias.<sup>245</sup>

Esse relato dar a conhecer pormenores que, *pari passu*, iam dando luz e cores ao plano de desenvolvimento sócio-econômico imaginado por Jentel para Santa Terezinha e vizinhança,

---

<sup>244</sup> Carta de Jentel ao Frei Ambrósio/Monsieur Querin. Op. Cit. doc. A09.0.30.

<sup>245</sup> Carta de Jentel à “Operation W”. Documento escrito em francês e datado de 14 de abril de 1967. Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.6AY.

sendo a cooperativa o laboratório central onde os experimentos poderiam ser sondados. As amostragens técnicas de Yamaki aparecem como miniaturas de experiências bem sucedidas produzindo um efeito multiplicador que criava possibilidades de triunfo e o missionário acreditava nisso, mesmo se perguntando: “mas e os outros, o seguirão?”. Ao atestar resultados satisfatórios pelas evidências de *plantações mais vigorosas* e por isso mesmo a validade de *todos os argumentos*, juntando com a tarefa vindoura de alargar as trilhas por onde só passava um animal, por certo, significava confiar antecipadamente no sucesso, certificando-se então de que as “boas novas” anunciavam a redenção dos sertões.

Além do apoio recebido dos Superiores da Prelazia e a confiança dos sertanejos, o entusiasmo do missionário francês parece ter se estendido aos parceiros internacionais, com destaque especial para os patrocinadores/pareceristas dos Estados Unidos da América. Em um extenso e consistente relatório, na oportunidade intitulado de “Notes from Santa Terezinha”, já citado, o autor (autores?) compartilha das perspectivas do empreendimento católico no Araguaia como expediente promotor do desenvolvimento do lugar e da vida das pessoas. Alguns trechos do documento nos possibilitam dimensionar o reconhecimento das ações missionárias, bem como entender os caminhos traçados por François Jentel pelos quais buscou sustentação política, financeira, religiosa, teleológica, etc.

A organização era para ser formada a fim de fornecer aos agricultores de Santa Teresinha uma existência jurídica, acarretando uma organização mais eficiente na produção e uma melhor distribuição de mercadorias, e proporcionando um centro comercial onde os agricultores pudessem vender seus produtos a preços justos e comprar produtos comerciais mais baratos. Também era esperado que a cooperativa servisse para dar aos colonos um sentimento de solidariedade resultante do reconhecimento de seus problemas e interesses em comum. [...] Em suma, a cooperativa *foi pensada para servir como um meio pelo qual o agricultor pode, por um lado, melhorar suas condições materiais e, por outro, tornar-se consciente de sua própria condição econômica e social.*<sup>246</sup> (grifos nossos)

Embora padre Jentel declarasse que deu o impulso inicial para criar e instalar a cooperativa e que o funcionamento efetivo fosse feito pelos próprios sertanejos como, por exemplo, “serviços de secretaria, de pedreiro, de carpintaria”, toda a administração, incluindo gerenciamento financeiro, investimentos, planejamento técnico e gestão de pessoal era atribuição dele. Na farta

---

<sup>246</sup> Relatório sem data e sem assinaturas, op. cit. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.1AH.

documentação que se encontra reunida nos acervos do Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, enquanto permaneceu no Brasil, sua assinatura aparece como o responsável por todas as ações. São cartas, bilhetes, relatórios, notas fiscais, rabiscos e anotações desordenadas que, assinadas ou identificadas pela grafia, revelam a afeição e o cuidado dispensado a tudo que julgasse importante como se quisesse aperfeiçoar e se apoderar da própria obra.

Como explicar e/ou compreender a escolha político-econômica de fincar uma organização cooperativista em um lugar julgado como inóspito com condições tão adversas como os sertões amazônicos, na década de 1960? Como era possível acreditar em resultados otimistas e duradouros quando se lidava com uma população tão despossuída de *vontades* e de saberes formais, assim concebidas? Do ponto de vista econômico, cooperativismo é um modelo sócio-econômico pautado por uma estreita relação entre desenvolvimento econômico e bem-estar social, cujas atividades se fundamentam em valores universais como participação democrática, solidariedade, independência e autonomia. Advindo dessa matriz, cooperativa se constitui como uma associação autônoma de pessoas que se reúnem, voluntariamente, para satisfazer propósitos e necessidades econômicas, sociais e culturais comuns, por meio de uma empresa de propriedade coletiva e gestão participativa.<sup>247</sup>

A cooperativa *inventada* por padre Jentel não foi a primeira experiência do gênero no Brasil rural. Na literatura sobre o assunto, existem registros apontando que o cooperativismo tenha chegado ao Brasil pelas obras assistenciais católicas em 1610, através de missões instaladas no sul do país, onde se deu a “construção de uma espécie de estado cooperativo em bases integrais”,<sup>248</sup> essa interpretação muito se aproxima dos trabalhos de propagação da fé cristã que tomava por estratégia os cuidados e a persuasão dos nativos se apropriando dos princípios de cooperação mútua, uma prática de sociabilidades bastante comum entre os grupos étnicos pré-colombianos e sociedades tribais africanas, submetidas às colonizações europeias.

Menções à parte, oficialmente, em 1887, surgiu a primeira cooperativa no Brasil denominada “Cooperativa de Consumo dos Empregados da Companhia Paulista”, em Campinas, São Paulo. Na opinião de Polônio (1999, pp. 23-24), o cooperativismo no Brasil se oficializou

---

<sup>247</sup> Sites consultados: <http://www.ocbrj.coop.br/conteudos/conteudo.asp?id=40> e [http://www.sescoop-p.coop.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=47&Itemid=40](http://www.sescoop-p.coop.br/index.php?option=com_content&view=article&id=47&Itemid=40) Acessos em 20/03/2012.

<sup>248</sup> Site: <http://www.cooperativismodecredito.com.br/HistoriaCooperativasdeCreditoNoBrasil.php>  
Jornal Cooperativista – Sicoob Amazônia. Acessado em 23 de março de 2012.

pelo Decreto n.º 979, de 06 de janeiro de 1903, regulamentando sindicatos e cooperativas rurais e de consumo. Ele ainda assegura que na década anterior, o que existia eram “movimentos formados pelos militares, mas não vigoraram”. Em 1932, o Decreto n.º 22.239 sistematizou as normas do cooperativismo no Brasil, conferindo formalização legal às cooperativas ao publicar o estatuto do cooperativismo. Do ponto de vista burocrático, a cooperativa de Santa Terezinha se guiava por esses dispositivos jurídicos.

Uma experiência de natureza cooperativista que lembra a obra do missionário François Jentel aconteceu no Rio Grande do Sul (Vale do Rio dos Sinos e Vale do Rio Caí), nas primeiras décadas do século XX, a partir dos trabalhos pastorais do padre suíço Theodor Amstad, estimulando lavradores, especialmente, imigrantes europeus, a fundarem a Primeira Associação de Agricultores do Rio Grande do Sul, em 1900. Não se trata de fazermos comparações, mas de apontar alguns traços que estão presentes nas práticas de evangelização dos dois religiosos agindo em lugares, tempos e “rebanhos” distintos. A República de 1900 portava uma fisionomia agnóstica e, na década de 1960, alinhado com a Igreja Católica, o Brasil passou de um estado legal para um ditatorial; o catolicismo também já não era o mesmo e a Prelazia podia se valer das inovações orientadas pelo papado de João XXIII.

Embora habitando em territórios e condições marcadamente diferentes – o sul europeizado *versus* Araguaia rústico – os cristãos imigrantes carregavam necessidades similares: reelaborar o sustento familiar a partir da produção agrícola. Segundo o professor Odelson Schneider (PPGCS/UNISINOS),<sup>249</sup> em fevereiro de 1900, o religioso suíço participou do III Congresso de Agricultores do Rio Grande do Sul e na ocasião denunciou “a dependência econômica do Brasil – a nova escravatura instalada no país – exploração dos agricultores: baixos preços pagos aos produtos agrícolas, ameaça de aumento da dívida externa; exportar mais e importar menos e apelo à União e proposta de organização (cooperativas)”. Na conferência que proferiu, defendeu firmemente a ideia de um “movimento cooperativo” porque “os agricultores transferem carroçadas de produtos às cidades, donde retornam com apenas algumas bugigangas sob os braços...” Atentando para as diferenças espaciais e temporais que separam os dois religiosos,

---

<sup>249</sup> Site consultado: <http://cooperativismodecredito.com.br/news/category/historia/> Texto de José Odelso Schneider, postado em 17 de julho de 2011 e acessado em 24 de março de 2012.

ambos se aproximam na percepção que fazem de si mesmos: padre Amstad se dizia o “caixeiro-viajante de Deus” e Jentel, o “camelô de Deus”.<sup>250</sup>

Alguns defensores e estudiosos do cooperativismo destacam benefícios desse modelo de vivência coletiva. Do ponto de vista sócio-educativo e moral, Drimer, por exemplo, (1981, *apud* Schneider), defende que as cooperativas

aperfeiçoam a educação popular, através do estímulo ao esforço próprio e à ajuda mútua; promovem a humanização da economia; promovem a difusão da consciência e do trabalho solidário; preservam a autonomia, a dignidade pessoal e a liberdade individual dentro de uma ação comum; fomentam a vigência de elevadas normas éticas, sobretudo num contexto tão pleno de tensões e de luta por interesses, quanto é o econômico.

E na dimensão sócio-econômica, o mesmo autor observa que elas (as cooperativas) beneficiam os associados em vários aspectos, porque

produzem rendas maiores e regularizadas nas cooperativas de produção, de produtores e de prestação de serviços; realizam a promoção econômica e a elevação geral do nível de vida dos associados e da própria comunidade; são instrumentos eficazes contra a intermediação supérflua, os monopólios e outras manifestações especulativas. No caso de cooperativas de produtores, pressionam em prol dos melhores preços que beneficiem o produtor em geral.

Aos poucos, porém com agilidade, a Cooperativa comandada por padre Jentel foi se constituindo como ancoradouro dos projetos da Missão e referência de sociabilidade para os sertanejos, tanto para os que já habitavam quanto os que migravam para Santa Terezinha. O acelerado movimento de ocupação fundiária da Amazônia/Araguaia deslocava mais para adiante os desterrados e *desorientados* da nação. Pelas regras estipuladas e acordadas, além de escolherem os diretores por voto, durante os dois primeiros anos, o filiado à Cooperativa pagaria uma anuidade correspondente a NCr\$10,00 (dez cruzeiros novos)<sup>251</sup> e depois ficaria isento por tempo indeterminado, com direito a usufruir de todos os benefícios. Havia um tipo de “câmara de

---

<sup>250</sup> Essa expressão se encontra na frase que encerra uma correspondência de padre Jentel, escrita em francês, sem data e sem destinatários definidos: *Je me fais pour les pauvres, le camelot de Dieu, je ne rougis pas de tendre la main et je vous dis de tout couer: Merci.* Há informações que ela tenha circulado em boletins informativos católicos de dioceses francesas. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.1AD. (grifo nosso).

<sup>251</sup> Em função da inflação proveniente da instabilidade política e do desequilíbrio das contas públicas, o governo brasileiro estabeleceu o “cruzeiro novo” como substituto do Cruzeiro, a moeda oficial criada em 1942. O cruzeiro novo circulou entre 1967 e 1970. Provavelmente em 1967, quando esse relatório foi elaborado, a variação cambial era de 2,70 o valor do dólar, aproximadamente.

compensação”,<sup>252</sup> em que os filiados poderiam vender o excedente da produção protegidos dos riscos de flutuações sazonais de preço e os lucros quando operacionalizados pela cooperativa, durante o ano, seriam distribuídos entre os associados; embora desconfiados pelo desconhecimento, esses benefícios foram despertando os interesses dos agricultores.

Desde 1961 que os religiosos da Prelazia pensavam o modelo cooperativista como alternativa de desenvolvimento para o Araguaia. Materiais didáticos oficiais<sup>253</sup> chegaram à Missão Tapirapé aos cuidados de padre João Chaffarod, que dividia responsabilidades pastorais com François Jentel e, portanto, indicando que a escolha fora estudada previamente. Em Santa Terezinha, a Cooperativa Agrícola Mista do Araguaia – CAMIAR – se conduzia pelos princípios apontados por Drimer (op. cit.), procurando obter um desempenho econômico eficiente, através da funcionalidade e da confiabilidade dos serviços inovadores que prestava aos associados e outros usuários. Seguindo os estudos contemporâneos do sociólogo Emory Bogardus (1964, p. 77), quando afirmou que a finalidade das cooperativas não se limitaria apenas em fazer negócios, mas também, em “recriar comunidades”, a experiência de Santa Terezinha se ajusta a essa percepção porque, a partir de então, foram se instaurando novos procedimentos de ajuda mútua, delimitação espacial, organização do trabalho e de visões de mundo.

Na prática, os sertanejos foram aprendendo que o sentido de cooperar subscrevia-se no ato deliberado de conviver e trabalhar junto com outras pessoas em um lugar público-privado onde se misturavam concepções, comportamentos e interesses nem sempre consensuais, mas procurando aquiescência em decisões coletivas. Cooperação, portanto, implicava em estabelecer confiabilidade e solidariedade, capazes de produzir um estado de compromissos em que os cooperados organizavam seus interesses comuns com perspectivas de êxitos. Nesse ponto, a Cooperativa se tornou, por excelência, uma instância política onde os associados foram

---

<sup>252</sup> Na linguagem das Ciências Econômicas, câmara de compensação é uma prática que compatibiliza os fluxos de compras e vendas, assegurando o fiel cumprimento de obrigações estabelecidas entre as partes envolvidas em mercados organizados, que são amparadas por salvaguardas financeiras. Site consultado: [http://wiki.advfn.com/pt/C%C3%A2mara\\_de\\_Compensa%C3%A7%C3%A3o](http://wiki.advfn.com/pt/C%C3%A2mara_de_Compensa%C3%A7%C3%A3o) Acesso em 15/03/2012.

<sup>253</sup> Como resposta a uma correspondência, o diretor de Divisão Técnica do Serviço Social Rural, autarquia subordinada ao Ministério da Agricultura, criada por decreto presidencial, em setembro de 1955, com sede no Rio de Janeiro, enviou à Missão os seguintes materiais: “Associativismo rural no Brasil”, “Levantamento dos sindicatos e Associações de lavradores e empregados rurais existentes no país” e o “Programa de arregimentação das classes rurais assalariadas”. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.2E, datado de 20 de dezembro de 1961.

adquirindo “consciência de sua própria condição econômica e social”, como afirmou o relatório; foi também um mundo que possibilitou o francês e religioso François J. Jentel redimensionar sua *utilidade humana* muito mais como um “relações públicas”, assim qualificado por dom Pedro Casaldàliga, que um missionário de altares.

## 2.5. “La question de la terre divise (toujours) les hommes”

“A questão da terra (ainda) divide os homens”. Este é o título de uma matéria jornalística que circulou no boletim católico “La Croix”, em 08 de setembro de 1967, em Paris/França.<sup>254</sup> Esta publicação dava a conhecer um texto (projeto) elaborado por padre Jentel, solicitando ajuda financeira para “resolver” questões de acesso e posse da terra dos sertanejos de Santa Terezinha. Aparentando desconhecer o percurso hierárquico-burocrático das instituições, pelo qual cada país avaliava, emitia parecer e determinava prioridades dos projetos submetidos às conferências episcopais, o documento foi encaminhado diretamente à Caritas Internacional/Paris, sem, contudo, tramitar pelas seções brasileiras, o que lhe acarretou uma *branda repreensão*. Entretanto, depois da troca de correspondências entre os dois comitês e ciente da solicitação, Caritas Brasileira respondeu a sua co-irmã francesa, dizendo que:

De posse das informações, temos a satisfação de comunicar a V. S<sup>a</sup>. que a Caritas Brasileira, está de acordo com o projeto citado. Trata-se da contratação de uma equipe de advogados para cuidar do interesse dos habitantes, aqui denominados de posseiros da localidade de Santa Terezinha. São moradores antigos do lugar que estão ameaçados de perderem suas pequenas propriedades, ficando em condição de miséria. Embora não se trate de um projeto técnico, é por outro lado medida de solidariedade Cristã que se impõe no momento em favor dessa população ameaçada de ficar na miséria maior do que já vive.<sup>255</sup>

Ao que parece, primeiro padre Jentel ajustou uma assistência jurídica e depois procurou formas de custear as despesas, como aponta um relatório: “ele contratou os serviços de um advogado a favor dos colonos, esperando que um apelo especial aos seus benfeitores fosse cobrir

---

<sup>254</sup> Correspondência da *Secours Catholique France*, escrito em francês, originado em Paris, encaminhado ao Père François Jentel e datado de 14/09/1967. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.6CG.

<sup>255</sup> Carta escrita em francês e endereçada à divisão Relations Extérieures da *Secours Catholique France*, originada no Rio de Janeiro e datada de 20/11/1967. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.6CN.

os honorários”.<sup>256</sup> De fato, o missionário pleiteava verbas para “comprar de volta algumas terras nas redondezas de Santa Terezinha” com o intuito de assentar as famílias sertanejas ameaçadas de expulsão, pois os lugares onde estabeleciam suas roças foram adquiridos por uma empresa agroindustrial paulista, que se estabelecera em territórios amazônicos, desde 1966. Além do suporte jurídico disponibilizado pelos parceiros brasileiros, Jentel recebeu a soma de mil francos de Cáritas francesa, significando, portanto, o reconhecimento da urgência e da necessidade desse amparo institucional.

Nessa época, a aquisição de grandes extensões de terra para fins empresarias – imobiliárias, industrial e/ou agropecuária – fazia parte da política oficial de ocupação e desenvolvimento da Amazônia, colocada em prática pelos três níveis dos governos brasileiros. Entre o final de 1967 e começo de 1968, havia 26 projetos de grandes investimentos empresariais aprovados pela SUDAM,<sup>257</sup> em fase de instalação na região do Araguaia, além dos que já constavam em funcionamento. Este quadro alterava bruscamente o ambiente físico, os trabalhos pastorais, a perspectiva de futuro próximo e os ânimos dos moradores.

A Companhia de Desenvolvimento do Araguaia – CODEARA – era um desses empreendimentos. Com uma extensão territorial em torno de 196.000 hectares a empresa paulista se instalou nos sertões amazônicos pela compra de parte do patrimônio imobiliário do empresário de comércio Michel Nasser, cujas terras foram adquiridas por um preço irrisório, em 1960. Como preposto da Codeara, o então gerente administrativo C. A. Seixas procurou se apresentar ao então vigário do vilarejo, oportunidade em que deixou *in loco* um documento manuscrito, dizendo que a Companhia

...adquiriu as terras do Sr. Michel Nasser em Santa Terezinha e era exatamente quem tinha a responsabilidade do estudo do projeto de todo trabalho a ser executado nas terras. Tal trabalho tem entre seus objetivos a boa consideração daqueles que se encontram no local porque sabemos que somando esforços com eles poderemos partir para o desenvolvimento que pretendemos.<sup>258</sup>

---

<sup>256</sup> Relatório sem data e sem assinaturas, op. cit. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.1AH.

<sup>257</sup> Boa parte das atividades empresarias era a agroindústria, mas havia também a exploração de madeira, metalurgia, siderurgia e beneficiamento de produtos da floresta. Todos os projetos se sustentavam em “incentivos fiscais”, originados da fonte “imposto de renda”, que assim representava cerca de 75% do aporte financeiro total dos “negócios”. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.6CL.

<sup>258</sup> Documento manuscrito, datado de 16 de julho de 1966. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.5BA.

O primeiro parágrafo da mensagem diz que o autor sabia da ausência do sacerdote no recinto tapirapé, onde pressupostamente foi improvisada a elaboração do documento; e a simulação de uma visita – “passei para saudá-lo...” – tinha mesmo o propósito de dar ciência do empreendimento mais recente que se instalava na vizinhança. Esta comunicação significava uma forma de reconhecer a autoridade do padre Jentel, mas não implicava em concordar com as ações, nem compartilhar decisões com ele. Embora não tenha explicitado, “o estudo do projeto de todo trabalho a ser executado nas terras” como enfatizou o gerente Seixas, era um artifício previamente construído para desresponsabilizar a Companhia de prováveis entreveros entre o padre e a empresa, uma vez que esta dispunha de um plano imobiliário futuro para transformar o lugarejo em uma cidade a partir do retalhamento e venda das terras.

Em 1960, uma operação de compra oficializada pelo Departamento de Terras do Estado de Mato Grosso fez do paulista Inácio Michel Nasser proprietário individual dessa grande extensão de terras nas imediações dos rios Araguaia e Tapirapé, em aproximadamente 1.2000.000ha. Três anos depois, 1/3 das terras foi vendido para a Codeara e, ao que se afirma na cidade, ficou selado entre ambas as partes um *acordo verbal*, pelo qual “rezava-se” o compromisso da nova empresa assegurar a permanência daquelas pessoas já instaladas em seus respectivos lugares. O agricultor José Balduino, remanescente daquela época, confirmou o entendimento:

O terreno que vai do rio Crisóstomo à barra do Tapirapé e à beira do rio Araguaia, o senhor Inácio Michel já deixou doada para nós, não em papel, mas em compromisso com a Codeara, pois esses lugares eram habitados pelos posseiros e moradores. [...] Quando a Codeara chegou foi meio difícil, ela tentou negociar, mas ela chegou sabendo que ela não era a dona desse trecho que nós habitávamos. (Entrevista feita em 2007, na cidade de Santa Terezinha/MT)

À primeira vista, o relato acima revela uma conduta orientada pela crença da respeitabilidade mútua, circunscrita na estética do convívio e dos costumes, uma vez que essa afirmação revela o tempo em que as pessoas se pautavam pelo cumprimento da palavra empenhada, quer dizer, o “dito” se efetivando e se legitimando pelo “feito”. Portanto, para as famílias envolvidas e pelos códigos que permeavam aquela convivência, um acordo verbal quase solene e de caráter moral, sobretudo, seria selado pela força da tradição consuetudinária. Mesmo o pacto sendo celebrado entre o antigo proprietário das terras e a empresa colonizadora, as pessoas acreditavam que era uma “questão de honra” a execução do entendimento recíproco. O

plano inicial da empresa era transformar a área adquirida em campo de pastagens para pecuária extensiva e, para este fim, as terras que beiradeavam os rios começaram a ser desmatadas. O título de propriedade da Companhia incluía os terrenos onde se localizavam as aguadas, as roças e as casas dos sertanejos, bem como as instalações da Prelazia.

Vários projetos de colonização privada dessa época se fundamentavam na mercantilização da terra, razão pela qual a empresa tentou cumprir o *trato* propondo um deslocamento das 120 famílias de sertanejos para outros lugares, por vez, distantes e alagadiços, razão pela qual levou o padre Jentel a percorrer mundos angariando recursos financeiros para “comprar de volta” as mesmas terras em que os sertanejos teriam assentado a sobrevivência e que até então, não tiveram quaisquer inconvenientes. Instruídos ou não pelo missionário francês, os camponeses se recusaram a sair ocorrendo, de fato, os primeiros arranhões entre agricultores e empresa. Na medida em que as tensões se acentuavam, padre Jentel, cada vez mais, tomava para si a *obrigação voluntária* de solucionar questões político-sociais e econômicas que envolviam as populações ribeirinhas.

A Codeara clamava totais direitos sobre o terreno como resultado de uma aquisição legal oriunda anteriormente do governo do estado e oficializada em cartório; na mesma toada, ainda que adestrados, os sertanejos viam-se com direitos adquiridos em virtude do tempo que já teriam se ocupado cultivando a floresta. Pelas contas efetuadas, seria necessária uma área em torno de mil hectares para, definitivamente, assentar os sertanejos em terras onde os históricos familiares poderiam atestar o direito de posse, desde 1910. Como arma de combate, lançavam-se a questionar: “o que representaria, então, uma medida de apenas mil hectares para quem possuía uma extensa área de quase 200.000ha?”. Esta possível solução apresentada pelo padre foi ignorada pela Companhia e pelas autoridades governamentais, razão pela qual, em tom de apelo, Jentel escreveu aos contemporâneos franceses o texto seguinte:

Se cada um dos que me lerem desse simplesmente 10f – ou mesmo 5f – por cada hectare de terra que cultiva ou da qual é proprietário, nós poderíamos rapidamente começar, nós mesmos e por nossos próprios meios, a *‘reforma agrária’*. Por 1.000.000f., isto é, pelo preço de um modesto apartamento na França, nós poderíamos adquirir lá [no Araguaia] 10.000 ha e fazer a felicidade de 500 famílias, à razão de 20 ha por família. O francês vive; o camponês do interior do Brasil, o camponês do Araguaia, sobrevive às duras penas. O francês reivindica; o camponês do nordeste não tem mais força para reclamar, ele morre aos 40 anos. Os franceses – como todos os europeus – receberam de Deus um

capital extraordinário: o saber e a experiência; o mais pobre é ainda um rico, em meio a tantos homens que povoam a terra. A França, para nossa vergonha, faz comércio de armas letais: esforcemo-nos para restabelecer o equilíbrio, exportando, nós cristãos, nossa generosidade. – 10f o hectare... 200f para que uma família viva, para fazer de um velho escravo um homem livre, é realmente pedir muito?<sup>259</sup> (grifo nosso)

O documento, em si, anunciava sua razão de ser. O autor confere à narrativa uma condição sentimentalista procurando afetar a religiosidade dos leitores, evocando a prática da benevolência individual e coletiva capaz de contribuir com a salvação dos “irmãos” amazônidas mergulhados em sofrimentos viscerais. Para tocar a sensibilidade das pessoas e torná-la intensa, o texto valeu-se de comparações racionais, na razão de um “apartamento modesto” na França equivalendo a dez mil hectares de terra na Amazônia brasileira; ou ainda, numa quantificação mais explícita, o valor de um milhão de francos, nem tão impossível de arrecadar entre pessoas comparativamente abastadas, seria o preço de ele (padre François Jentel) conseguir “fazer a felicidade [completa] de 500 famílias”, demarcando assim o fosso descomunal entre os dois universos sócio-econômicos, mesmo que o bem-estar de apenas uma família francesa modesta não prescindisse de fartas posses.

O outro ponto que ganha relevo no texto é a importância que o conhecimento elaborado assume, na concepção do autor. Portadores do saber e da experiência – teoria e prática – os europeus, em geral, e os franceses, em particular, estão apresentados como povos contemplados por Deus, o que nos autoriza percebê-los como cristãos polidos, refinados. Esses bens sócio-culturais, ao mesmo tempo idealizados como valores mundanos e dádivas divinas, assinalam a diferença entre a simbologia do viver europeu e do sobreviver – *às duras penas* – nos sertões brasileiros, ainda que todos se fizessem filhos do mesmo Deus.

A discrepância demarcada entre um e outro re-edita a superposição dos povos, pela qual numa escala hierárquica estão postos os civilizados (europeus, superiores) em primeiro plano, e depois, os primitivos/rudes (latinos, inferiores). Isso explica porque os primeiros foram merecedores de receber o “capital extraordinário” como benesse divina; nessa mesma direção, também se explica a condição subumana (biológica e intelectual) do “camponês do nordeste”,

---

<sup>259</sup> Documento anônimo, escrito em francês, sem data e sem destinatário definido. Ao que tudo indica, circulou em boletins informativos católicos de dioceses francesas. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.1AD.

cuja fraqueza o levava à morte aos 40 anos. Este, por sua vez, estaria reduzido a alguém que perambulava pelas matas da Amazônia, destituído de iniciativa, de coragem e de instrução, pois lhe faltava fundamentos intelectuais, forças físicas, política e psíquica até para reclamar, enquanto que os franceses sabiam, pelo menos, reivindicar direitos – o estágio inicial de construir um lugar de ser e de estar no mundo moderno.

O discurso tece uma mescla de política e religiosidade. Em uma das situações, o autor registra sua reprovação ao Estado francês como partícipe da corrida armamentista do pós-guerra, o que representava uma vergonha nacional, mas que poderia ser contrabalanceada pela nobreza da “generosidade” conferida aos cristãos franceses; a outra vertente política e politizadora refere-se à viabilidade de uma experiência de “reforma agrária” em terras amazônicas, a partir da compra das terras, o que poderia por fim ao drama humano dos sertanejos e, portanto, a redenção destes. Ao dizer que “nós mesmos e por nossos próprios meios...” poderia começar a resolver os problemas de disputas de terra e, por conseguinte, a miséria dos desterrados, o missionário francês simplifica a complexidade das questões agrárias apontando a ineficiência política e governamental do Estado brasileiro.

Embora o sujeito da escrita apareça no plural – nós todos – o autor se constitui como o indivíduo capaz de libertar “seu povo” da escravidão e insinuando um ultimato ele pergunta: “isso é pedir muito?” No final do apelo, o missionário diz não esmorecer em estender a mão para pedir e como tal, ele expressa sua singularidade afirmando: “pelos pobres, faço de mim o camelô de Deus...” O ato de pedir não seria, portanto, um exagero porque fazia (e faz) parte das práticas da caridade católica: “quem dá aos pobres, empresta a Deus”. Não esqueçamos que François Jentel era um francês que pertencia à categoria dos letrados, modelado nos estilos civilizatório e civilizador tanto da velha Europa ocidental, quanto da igreja católica milenar e, assim, percebia uma Araguaia pagã e sem desenvolvimento onde vagueava uma legião de almas necessitada de seus préstimos.

Tomando como um caminho profético-civilizador, a Cooperativa era o espaço para se tecer e desfilar a solidariedade cristã e em torno dela a perspectiva de progresso político e social para Santa Terezinha e para sertanejos e indígenas. Em outros termos, a Cooperativa funcionava como o lugar político-social dos acontecimentos, o laboratório onde se experimentava transformar homens rudes em pessoas esclarecidas, conhecedoras das leis e, portanto, cientes dos direitos

civis. Como defensor convicto dessas populações, padre Jentel passou a municiá-las de conhecimentos sobre as leis vigentes no país, em especial, os dispositivos jurídicos que preceituavam a posse e o usufruto da terra. No relatório anônimo “Notes from Santa Terezinha” constam essas atividades político-pedagógicas:

Sentindo que os colonos de Santa Teresinha deveriam tirar proveito da assistência que o governo federal, em certo momento, estava estimulando às organizações cooperativas, *o padre começou há três anos a organizar reuniões junto aos agricultores*. O propósito destas reuniões era fazer com que os agricultores *se conscientizassem* das vantagens de se formar uma cooperativa, levantar o máximo de capital inicial possível e colocar em prática todos os procedimentos oficiais necessários para se reconhecer legalmente a organização.<sup>260</sup> (grifos nossos).

Inicialmente, os encontros *pedagógicos* eram realizados nas instalações da escola da Prelazia e, em seguida, nas dependências da Cooperativa, quando criada e instalada, em 1965. O então bispo de Goiás, dom Tomás Balduino, no seu depoimento-biográfico sobre padre Jentel, diz que ele “estimulou a permanência consciente dos lavradores em suas roças [porque eram] ameaçados de despejo”, atitude que se confirma no relatório já citado:

Se os colonos de Santa Teresinha estão tentando assegurar suas terras *são devido ao padre que tem lhes informado sobre seus direitos* como colonos e fez com que percebessem que toda terra em volta foi vendida. [...] Os próprios agricultores, sendo a maior parte iletrada e assim desconhecadora de seus próprios direitos constitucionais, também são incapazes de pagar por assistência jurídica. Aqui, como em qualquer outro lugar, a lei funciona para aqueles que possuem a educação para entendê-la e os meios econômicos para usufruir dos seus benefícios.<sup>261</sup> (grifos nossos)

O que está em relevo no fragmento acima não é a luta pela posse da terra, mas a construção do agente político-missionário que tomava a iniciativa de ser instrutor de homens pobres e iletrados, pois, por estas condições, se tornavam impotentes no mundo em que viviam. Na concepção da escrita, a fraqueza econômica dos sertanejos e, sobretudo, a limitação intelectual eram condições que comportavam e ressaltavam a incapacidade de agir (e re-agir) creditada à ausência de um saber específico: o jurídico. Essa “verdade” se confirmava no fato de os

---

<sup>260</sup> Relatório escrito em inglês, sem data e sem assinaturas, op. cit. Neste trecho do documento, o fragmento “há três anos antes...” é um indício que nos permite demarcar 1966/1967 como possível tempo da produção da escrita. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.1AH.

<sup>261</sup> Idem Relatório, doc. A09.0.1AH.

sertanejos abandonarem as áreas em que cultivavam para em outros terrenos recomeçarem o plantio de suas roças, quando pressionados pelas empresas colonizadoras. Então, abdicarem da luta pelo “único pedaço de terra a qual eles tinham alguma reivindicação legal” significava total desconhecimento das leis civis brasileiras, coisa que poderia ser muito bem reparada com a pedagogia missionária.

Passando a estudar a legislação sobre questões fundiárias vigente na década de 1960, Jentel encontrou no Código Civil e no Estatuto da Terra (Lei nº. 4.504, de 30 de novembro de 1964), os recursos que dariam suporte político-burocrático aos problemas agrários dos sertanejos: o dispositivo da usucapião. De origem latina, o termo diz da junção de *usus* e *capionem* que significa ação de apoderar-se, se apossar através do uso contínuo e prolongado, o que, facilmente, garantiria aos sertanejos a propriedade das terras em questão. Os “ensinamentos” ministrados aos homens iletrados produziam certezas porque se apoiavam no Estatuto da Terra, que em seu Artigo 98 prescrevia:

Todo aquele que, não sendo proprietário rural nem urbano, ocupar por dez anos ininterruptos, sem oposição nem reconhecimento de domínio alheio, tornando-o produtivo por seu trabalho, e tendo nele sua morada, trecho de terra com área caracterizada como suficiente para, por seu cultivo direto pelo lavrador e sua família, garantir-lhes a subsistência, o progresso social e econômico, nas dimensões fixadas por esta Lei, para o módulo de propriedade, adquirir-lhe-á o domínio, mediante sentença declaratória devidamente transcrita.<sup>262</sup>

Os trabalhos pedagógicos do padre e o funcionamento da cooperativa se transformaram em motivos de animosidades com a Codeara. Esta, por sua vez, passou a intensificar as hostilidades contra o missionário e seus adeptos. Desde que foi transferido da aldeia Tapirapé para a vila de Santa Terezinha (1964/1965), Jentel se dedicou a “cuidar” dos interesses dos roceiros, quase que exclusivamente. Ainda mantendo uma interlocução com as colonizadoras recém-chegadas e como se precavesse contra os domínios territoriais que avançariam sobre os sertanejos, a iniciativa era demarcar (com cercas de arame) os espaços que julgava, por direito legal, pertencentes aos imigrantes. Ao que parece, houve uma conversa informal entre as duas partes sobre o “assunto”, pois o missionário recebeu uma comunicação, por escrito, de um dos administradores da Colonizadora procurando reaver um “trato”:

---

<sup>262</sup> Sites consultados, em 06/04/2012: [www81.dataprev.gov.br/sislex/paginas/42/1964/4504.html](http://www81.dataprev.gov.br/sislex/paginas/42/1964/4504.html) e <http://www2.camara.gov.br/legin/fed/lei/1960-1969/lei-4504-30-novembro-1964-377628-norma-pl.html>

Padre Francisco pencei naquêla converça que o Senhor me dice de sercar as casas de propriedade todas em conjunto, fazendo assim o Senhor sercaria pertenses da Companhia dentro de sua serca como sejam, motor de agua e lus rede elétrica casa de motor casa do radio faról instalações de agua poco de agua bem como acêso aos pertenses da Companhia quando deles precisamos. Vósa Senhora devia sercalas cada uma delas independente uma da outra assim fazendo deicharia livre todo a acesso as casas de propriedade da Companhia bem como ao motor poço e de mais pertenses da Companhia. Espéro de ser atendido no pedido que fasso até que tudo seje resolvido com o Senhor Michél Nasser.<sup>263</sup>

A cooperativa não incomodava somente às colonizadoras, especialmente a Codeara. Uma das atividades era o fornecimento de mercadorias (não produzidas na roça, como açúcar, querosene, tecidos, munição, etc.) disponibilizadas aos associados por preços inferiores aos locais, o que muito diminuía a dependência dos sertanejos em relação aos mercadores itinerantes. Além disso, pela “câmara de compensação” os sertanejos vendiam seus produtos oriundos das roças por um determinado preço e estes ficavam estocados até que fossem vendidos em outras freguesias quando os preços de mercado aumentassem; a diferença monetária arrecadada retornava, proporcionalmente, para cada roceiro. Essas práticas alteraram consideravelmente o comércio dos barcos mercadores – os batelões – que, vez por outra, aportavam às margens do Araguaia, cujos preços dos produtos oferecidos eram exorbitantes e monopolizados pelos comerciantes fluviais, incluindo a dependência por dívidas (venda a crédito, fiado) nas relações de troca quando os sertanejos e índios eram ainda mais lesados.<sup>264</sup>

Nas políticas de exploração e desenvolvimento da Amazônia, uma das práticas oficiais era a venda de terras a empresários sem nenhuma preocupação por parte dos governos em averiguar se na área pretendida haveria qualquer tipo de ocupação, ainda que fosse extraoficial; isto significa dizer que as populações indígenas (ou não) faziam parte do “pacote” de investimentos e as empresas se faziam proprietárias do todo o patrimônio, inclusive das pessoas. Assim, a territorialização dos “negócios” estatais e privados na Amazônia acelerava a desterritorialização

---

<sup>263</sup> Correspondência assinada por José Ribeiro Bonilha, em 06 de dezembro de 1964. O papel tem o timbre da Colonizadora e Imobiliária do Vale do Araguaia – CIVA, e a transcrição foi mantida *ipsis litteris*. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A-14.1.10.

<sup>264</sup> Essa modalidade comercial também é conhecida como “economia de aviamento”, que estabelece o sistema de compra e venda à crédito de utensílios, ferramentas, tecidos, alimentos, vendidos pelos comerciantes “aviadores” que em seus barcos de madeira – batelão – transportam as cargas; os “negócios” estabelecem uma condição moral mais acentuada que a comercial, pois os recursos dos compradores nunca são suficientes para saldar as dívidas, transformando-os em eternos devedores.

de populações enraizadas nos sertões para, num segundo momento, re-territorializá-las de acordo com decisões governamentais e/ou judiciais que mais atendiam aos interesses das empresas agrárias.

Estas condutas começaram a gerar conflitos, inicialmente, com grupos indígenas que viam seus territórios de caça, pesca e lavoura diminuírem, mas também abrangeu outras populações, que há meio século procuram solução para os degredos político-sociais. Alguns povos indígenas espalhados pelo Araguaia como os Xavante, por exemplo, fizeram (e ainda fazem) eventuais ataques às fazendas, fechamento de estradas e mesmo assim, não tiveram forças suficientes para deter o avanço empresarial derivado da agricultura mercantil (e em seguida, a agroindústria) que se instalava com toda força ao centro-oeste brasileiro. Ressaltamos que na década de 1960 órgãos públicos como o SPI e depois a sucessora FUNAI tinham conhecimento e mapeamento de boa parte dos grupos étnicos espalhados pelos sertões.

E a Codeara não fugiu à prática de transformar as populações já estabelecidas nos sertões em “patrimônio móvel” da empresa. A vila onde moravam os sertanejos se transformou em propriedade particular da Codeara e esta, se apropriando da denominação pré-existente, estabeleceu a “Fazenda Santa Terezinha” em toda extensão territorial adquirida. Percebendo que havia famílias sertanejas em condições de penúria, a idealização da Companhia era tê-las como força de trabalho que pudesse ser subjugada pela necessidade imperiosa da sobrevivência; enquanto isso, as ações pastorais do padre Jentel, no sentido de tornar os migrantes homens autônomos e possuidores de seus territórios, era uma obstinação que se veiculava por várias frentes de luta. Aos olhos da Prelazia “migração para a área [Santa Terezinha] deveria ser migração para a empresa”, o que poderia ser combatido.

Confrontada com a improvável condição de arrebanhar sertanejos e índios para os trabalhos de derrubada das matas, a Codeara passou a importar trabalhadores de lugares situados mais ao norte do Araguaia, notadamente, do Maranhão. Como prática comum na Amazônia, os contratos de trabalho junto às empresas eram os de gerenciamento e de técnicos; a contratação de pessoal braçal era da alçada de intermediários que se intitulavam de “empreiteiros”. Estes, contando com adiantamento financeiro das empresas, viajavam para lugares propícios ao agenciamento de mão de obra, (geralmente, onde se concentravam os bolsões de pobreza), e de lá transportavam contingentes de homens para trabalhos temporários nas matas das fazendas.

Essa era a forma de as empresas se isentarem de quaisquer responsabilidades trabalhistas, pois, *à priori*, os encargos dos contratos de trabalho corriam por conta dos empreiteiros, também conhecidos como “gatos”. No entanto, quando era conveniente para o controle e manutenção dos homens nas matas, lhes diziam que os vínculos eram com a empresa. Para os agenciados, essa artimanha político-jurídica criava um campo de incertezas, ou seja, se existisse, a quem, de fato, pertencia o contrato de trabalho? Nas relações de trabalho estabelecidas entre recrutados e agenciadores havia discursos e condutas que nunca se afinavam:

Os próprios trabalhadores não podem ler [o contrato] e não possuem acordos individuais por escrito sobre o que é esperado deles e o que eles podem esperar. Desta maneira, é muito comum para os trabalhadores serem atraídos de suas terras por empreiteiros prometendo uma situação bem diferente daquela que o trabalhador realmente irá encontrar. Tal foi o caso em Santa Teresinha. *Foi prometido para alguns dos trabalhadores um salário diário de 3,00 cruzeiros, além de comida, abrigo e ferramentas, o que deveriam ser fornecidos pela empresa. Foram informados que o atendimento médico seria providenciado gratuitamente para eles.* Assim sendo, muitos deixaram seus empregos no estado do Maranhão na esperança de encontrar algo melhor em Santa Teresinha.<sup>265</sup> (grifos nossos)

Por serem agenciadores e responsáveis pela produtividade nas matas, esses recrutadores se tornavam os supervisores, geralmente armados, que acompanhavam *pari passu* a rotina dos homens. Divididos em grupos para melhor controle da fiscalização, trabalhavam 12 horas por dia (ou de sol a sol, como costumam dizer) e as tarefas iniciais eram de derrubada bruta e limpeza da mata; o salário era insuficiente para cobrir gastos com comida, ferramentas e, muitas das vezes, as despesas de deslocamentos de seus lugares de origem até ao Araguaia, portanto, contrariando o “trato” inicial com os agenciadores. Não havendo acampamento, os homens dormiam em redes armadas embaixo de árvores, exposto à umidade e aos perigos das matas e os serviços médicos eram precários. Além disso, os recrutados eram encorajados a comprarem a crédito no “barracão” da empresa, o que ocasionava uma escravização progressiva por dívida com a Companhia porque o saldo dos salários era sempre negativo.

Então, os *peões* não tardavam a perceber que tinham se transformado em “elementos” com dupla funcionalidade: fazerem o trabalho braçal e, por este, enfrentar os sertanejos espalhados do outro lado das cercas. Os que se recusavam a essas “obrigações” eram perseguidos, ameaçados e

---

<sup>265</sup> Relatório sem data e sem assinaturas, op. cit. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.1AH.

não autorizados a deixarem os serviços porque antes deveriam saudar as dívidas, restando-lhes apenas a alternativa de fuga. Para escaparem, muitas vezes recebiam ajuda dos sertanejos, dos religiosos e de indígenas. Sobre a possibilidade de contar com os índios, os registros da Prelazia confirmam que:

A companhia tinha tentado desencorajar os peões de buscarem ajuda dos índios contando-lhes situações extravagantes sobre a violência e a selvageria dos indígenas, o ridículo que seria apreciado por qualquer pessoa familiarizada com os índios da região. Entretanto, como se viu, os peões descobriram que podiam depender dos índios para ajudá-los. A chegada de peões refugiados veio a ser ocorrência frequente nos assentamentos indígenas.<sup>266</sup>

Mais que a frequência das fugas, a violência dos maus tratos (físicos e morais) estava subscrita no corpo dos homens e “até mesmo os colonos de Santa Teresinha, extremamente pobres e acostumados com uma vida difícil, foram tocados pelo espetáculo de miséria, exaustão e desnutrição apresentado por esses peões”, como consta no relatório citado. Alguns relatos de remanescentes também atestam que padre Chico “acudia peão” e ajudava a atravessar muitos “fugitivos” para o outro lado do Araguaia e de lá eles “tomavam o rumo de volta”. Para tornar mais visíveis as distorções que demarcavam este “desenvolvimento” na Amazônia legal, transcrevemos dois relatos registrados nos documentos da Prelazia. Em um caso:

14 peões apareceram em uma vila indígena a 35 quilômetros de Santa Teresinha, na esperança de encontrarem lugares nos vôos semanais da Força Aérea que paravam em uma faixa de pouso fora da aldeia. Eles chegaram de madrugada em um estado de quase inanição e receberam comida dos índios. Alegaram que haviam recebido permissão para partir; todos os refugiados dizem que partiram livremente, na esperança de que isso faria com que a população local tivesse menos medo de ajudá-los. Mal se acomodaram para aguardar o avião, cinco policiais militares chegaram de Santa Teresinha em um jipe. Os peões foram caçados e marcharam pela aldeia. Alguns foram colocados no jipe e mandados de volta para Santa Teresinha; os outros foram deixados sob guarda esperando o jipe retornar. Um dos oficiais, que estava armado com uma metralhadora, começou a interrogar estes homens: quem havia instigado a “rebelião”? Quem havia dado a eles a idéia de deixarem a companhia? [...] O jipe retornou e o segundo grupo de homens foi levado de volta para se juntar aos seus companheiros na pequena cadeia de Santa Teresinha.<sup>267</sup>

Em outra ocasião...

---

<sup>266</sup> Relatório citado. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.1AH.

<sup>267</sup> Relatório citado. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.1AH.

quatro pessoas apareceram em um Posto de Proteção ao Índio localizado a cerca de 40 quilômetros de Santa Teresinha. A esposa do chefe indígena deu-lhes toda comida que ela podia ceder: algumas laranjas e um pedaço de carne seca. Eles comeram as laranjas e colocaram o pedaço de carne em sua pequena maleta, junto com os poucos pertences pessoais que eles tinham. Embora eles estivessem famintos e não haviam comido nos dias anteriores, sentiram que fariam melhor se guardassem a carne para comê-la na manhã seguinte para terem forças para continuarem viajando. Foi planejado que um índio que mora no Posto levaria os peões através do rio em sua canoa, mas assim que eles estavam prontos para partir, uma lancha com policiais estaduais veio em torno de uma curva do rio indo em direção ao Posto. A esposa do agente indígena falou para os quatro homens fugirem pela floresta, o que eles conseguiram fazer assim que a polícia chegou [...] Impossibilitados de conseguirem alguma informação com a mulher indígena sobre o paradeiro dos refugiados, a polícia decidiu procurar nos vilarejos indígenas adjacentes ao Posto. Um dos oficiais, que já tinha bebido pesadamente naquela manhã, ameaçou matar os peões se ele os achassem, e também disparou alguns tiros através do vilarejo, por sorte não atingindo nenhum índio. A Polícia esperou por cerca de algumas horas, imaginando que os homens poderiam voltar ao Posto em busca de comida, mas aqueles quatro não foram mais vistos na região.<sup>268</sup>

Os relatos acima dão visibilidade às relações amistosas entre Estado e empresa, pelas quais as autoridades policiais estariam subjugadas à Codeara para que nesta condição garantissem a permanência dos trabalhadores nas tarefas diárias, o que significava a manutenção da “ordem pública”. Tanto em documentos escritos por religiosos como em relatos de memória, existem afirmações sobre a existência promíscua entre o poder público e o privado; alguns depoimentos dizem que o “jipe”, a “lancha” e outros veículos que faziam o patrulhamento, bem como gratificações financeiras pagas aos policiais eram práticas ilícitas comuns realizadas pela Companhia, por isso, esta poderia dispor dos serviços quando lhe fosse necessário. Outro detalhe revelador é a presunção da incapacidade dos “fugitivos” agirem sozinhos, induzindo o recurso da fuga à idealização/orientação dos religiosos.

A partir de 1967, as tensões entre Prelazia e Codeara se intensificaram, sobretudo, com troca de acusações que alcançavam as instâncias públicas: a primeira justificava a falta de decisões ou de descumprimento de ações governamentais capazes de amenizar a falta de entendimento entre as partes; a Companhia, por sua vez, alegava intransigência do “padre”, que orientando os sertanejos e indígenas dificultava qualquer tipo de acordo. A Codeara contava com o suporte policial do Estado, financeiro da SUDAM e jurídico do grupo empresarial a que

---

<sup>268</sup> Relatório citado. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.1AH.

pertencia.<sup>269</sup> Por outro lado, a Prelazia contava com o apoio dispensado pelas organizações de cunho católico. Sempre se fazendo representante dos sertanejos e percorrendo órgãos públicos, além de instruções político-jurídicas aos sertanejos, François Jentel buscava amparo legal para reclamar direitos e cobrar respostas. E escrevia, escrevia muito às autoridades constituídas – desde o delegado de polícia local até ministros e presidente da República – fosse denunciando o que julgava incorreto, fosse sugerindo soluções para possíveis confrontos que se armavam como nevoeiro sob os céus do Araguaia.

Na medida em que os acontecimentos contrapunham em lados opostos sertanejos e empresa, outras figuras religiosas da Prelazia foram se tornando mais visíveis nos campos de luta. Talvez para agregar um valor político institucional mais forte aos propósitos pastorais, ou mesmo por acreditar e apoiar as investidas capitaneadas pela Missão, o administrador apostólico dominicano Dom Tomás Balduino, a quem padre Jentel era subordinado, chegou a escrever ao presidente da República sobre os incidentes de Santa Terezinha. No documento enviado ao chefe da nação, dom Tomás denuncia as tentativas de expulsão dos sertanejos a partir de três ações da Codeara: convencer os moradores a se retirarem, comprar o gado e as benfeitorias e, por último, pressões e ameaças.

Apresentando como aspirações das populações locais, o bispo propôs uma solução para os problemas disposta em três ações simultâneas: a) “criar o distrito de Santa Terezinha”, o que assegurava o domínio senhorial da vila; b) “concessão de títulos de posse aos posseiros” outorgados pelo IBRA, o que retirava da Codeara a condição de favorecer o “benefício” já que era a proprietária legal das terras; c) “desapropriação de uma área equivalente a 10.000ha” para estabelecer um núcleo de colonização. Este último item foi proposto sob as seguintes circunstâncias:

1. O organismo autorizado a organizar a Colonização seria a Cooperativa dos moradores e não a Companhia; 2) a Cooperativa escolheria a área a ser desapropriada, de acordo com o Governo; 3) a Cooperativa organizaria o plano de colonização que submeteria ao órgão competente do Governo.<sup>270</sup>

---

<sup>269</sup> A Companhia de Desenvolvimento do Araguaia (CODEARA) era vinculada ao Banco de Crédito Nacional S/A (SP), e tinha como diretores os paulistas Armando Conde (banqueiro), Luiz Gonzaga Murat (médico e cafeeiro) e Carlos Seixas (economista e projetista).

<sup>270</sup> Carta do bispo da Prelazia de Conceição do Araguaia, Dom Tomás Balduino, data de 12 de abril de 1967. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A.14.1.19.

Essa proposição está sintonizada com as anotações dos parceiros norte-americanos da Missão que corroboravam com as atitudes do missionário francês dizendo que “se a igreja é verdadeira ao espalhar a palavra de Deus na América Latina, deve fazê-lo assegurando aos homens a terra em que eles são dependentes para a sua subsistência”. Como uma declaração de vontade, o relatório afirma:

O padre [Jentel], por outro lado, gostaria de ver constituído um distrito de Santa Teresinha a ser reservado como área livre para a colonização. O órgão da colonização não seria a empresa, mas a cooperativa, que apresentaria planos ao governo para serem aprovados. Desta forma, os colonos poderiam escolher em trabalhar para a companhia sem estarem completamente a sua mercê.<sup>271</sup>

Percorrendo a farta documentação sobre os acontecimentos, os itens assinalados pela Prelazia eram similares aos propostos pela Companhia, fazendo-se cada um ao seu modo, condutores da civilidade e do progresso nos sertões amazônicos. Mais que os enfrentamentos pela posse das terras, o documento nos autoriza a dizer que, no caso particular de Santa Terezinha, as disputas envolviam diretamente a constituição de espaços de poderes personificados e institucionalizados, pelos quais a Igreja se impunha elaborando o discurso da misericórdia cristã e dirigindo ações com o sentido de amparar os amazônidas deserdados e desvalidos; os empresários, por sua vez, se conduziam como tal, isto é, se portavam como agentes constitutivos da sociedade nacional, capacitados a levarem o progresso e desenvolvimento à Amazônia, com vista a transformarem o patrimônio imóvel natural – a terra – em riqueza material do capitalismo empresarial. Ambos os atores – religiosos *versus* empresários – disputavam os contingentes populacionais disponíveis por interesses muito mais semelhantes que dissonantes.

Valendo-se da documentação legal e cartorial que dizia dispor, a Codeara foi regulamentando seus pertencimentos territoriais a partir de condições consideradas insustentáveis e inaceitáveis, como a imposição de cercas de arame ao redor das casas, destruição de roças individuais e campos experimentais, incêndio de algumas moradias, cercamento das aguadas, confrontos “encomendados” entre peões contratados e sertanejos, castração de animais, etc., o que provocou uma recusa (inicialmente tímida e, logo, generalizada) por parte dos sertanejos de submeter-se à vontade imperiosa dos “gerentes” da Companhia. Um dos primeiros episódios que levou à deflagração dos conflitos mais declarados foram os seguidos cortes de uma mesma cerca

---

<sup>271</sup> Relatório citado. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.1AH.

(feita, desfeita e refeita) que interceptava a costumeira passagem entre a vila e o sertão, (área onde a Companhia teria escolhido para estabelecer a sede da fazenda), cuja autoria foi preservada para evitarem retaliações por parte da Codeara. No entanto, um sertanejo relatou a pertinência de identificar o possível autor da “façanha”:

E aí eles só queriam achar um jeitinho que era pra eles abusarem. Então eles pegaram a caminhonete, botaram a polícia dentro e saíam nesse sertão todinho, de casa em casa, querendo pegar esses moradores. Disseram que iam pegar todo mundo e bater, porque não sabiam que é que tinha cortado o arame.<sup>272</sup>

José Balduino, filho de um dos sertanejos envolvido na ocorrência, lembra que

...teve um morador que cortou essa cerca lá em cima onde era a entrada dele, aí eles botaram que era um morador da [fazenda] Tapiraguaia, um cara famoso de lá, tinha sido o Zé Piauí, mas não tinha sido ele que cortou [...] mas ele foi e assumiu que tinha sido ele, aí eles falaram que queriam pegar ele e bater muito, capar e salgar com açúcar pra juntar formiga porque ele estava atacando a fazenda.<sup>273</sup>

Estes dois lugares – vila e sertão – compunham as espacialidades e sociabilidades de Santa Terezinha: a primeira compreendia as imediações do rio onde se concentravam as moradias juntamente com pomares, hortas, galinheiro, etc.; na vila também reuniam as poucas e rústicas casas de comércio, a escola, a cooperativa e as instalações da Prelazia. Já o sertão, era o local mais afastado do núcleo de moradias, onde se localizavam as roças e alguns núcleos de sertanejos que habitavam as matas. Entre os dois espaços havia uma área comum onde se situavam as aguadas e um grande coqueiral que fornecia palha para cobertura das casas. Também não havia estradas, mas trilhas de acesso por onde se estendiam o ir e vir das lides diárias.

No final de 1965, escrevendo a um de seus correspondentes estrangeiros, Jentel dava a conhecer aspectos físicos do povoado; alguns eram curiosos e, certamente, ajudavam a construir uma imagem rústica do lugar:

... no Araguaia só existem ‘buracos’!! O centro se resume ao lugar onde o sacerdote se instala, organiza o culto, as escolas, a assistência sanitária. Santa Terezinha era e ainda é um buraco que assustava Mgr. Riobé! É ainda uma vila

---

<sup>272</sup> Depoimento de Pedro, filho de Joaquim da Mata. In: Esterci, Neide. *Conflito no Araguaia: peões e posseiros contra a grande empresa*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 30.

<sup>273</sup> Depoimento concedido a um grupo de alunos do Curso de Licenciaturas Plenas Parceladas, em setembro de 2003, quando coletava informações sobre a “história de Santa Terezinha”, disponível no texto *Latifúndio como fonte geradora de conflitos*. Luciara/MT: Campus Universitário do Médio Araguaia – UNEMAT, Banco de Monografias, p. 22.

extremamente pobre, mas onde a população tem a tendência de se concentrar a partir do próprio fato de nossa presença e de nossa ação.<sup>274</sup>

No fragmento em destaque, o termo “vila” assume um sentido mais amplo e inclui o sertão porque a referência espacial é o da abrangência missionária. Assim, ao equiparar-se a um *buraco*, a descrição é a do europeu que expressa uma condição “primitiva” do lugar e o faz longínquo, isolado, periférico e desprovido dos mínimos artefatos da modernidade e do progresso, se tornando apazível somente pelo fato de ele, padre Jentel, se conceber como referência simbólica inscrita na perspectiva de poder alterar o estilo de vida das pessoas fosse pela condição de religioso, que em pequenas comunidades católicas o sacerdote encarnava o papel de autoridade providencial única (confessor, confidente), fosse pelas ações ali realizadas que o fazia sentir-se protetor e redentor dos desvalidos.

Diferente da imagem que fora construída, os sertanejos não se reduziam a instrumentos manipulados (fantoques) para se deixarem contabilizar como este ou aquele resultado; ao contrário disso, nos cenários dos acontecimentos, eles protagonizavam a própria história, e o corte das cercas de arame assinalava comportamentos próprios de quem demarcava a luta pela permanência na terra que cultivavam há anos. Os sertanejos também se valiam de cercas não para delimitar áreas cultiváveis, mas para proteger as plantações contra a invasão de animais criados soltos pelas matas. Mais que uma resistência política, cortar a cerca da Codeara significava uma resposta moral ao desrespeito provocado pelos “homens da Companhia”.

Um dos núcleos de sertanejos que se localizava na “boca” do sertão era o de Joaquim da Mata e se apropriar da sua área era, para a Codeara, efetivar o domínio territorial pretendido, enquanto que para os sertanejos significava ceder aos caprichos da empresa, até porque havia o plano de os trabalhadores serem realocados em outro espaço entre as matas. Além das cercas cortadas estarem em terras cultivadas por Joaquim, os “homens” da Companhia “não aceitaram ele fazer derrubada em mata virgem” e o novo plantio só foi possível ser feito no espaço denominado capoeirão, o que comprometia o sustento familiar para o ano seguinte pela pouca produtividade da terra enfraquecida. Para complementar a produção doméstica, Da Mata foi trabalhar em outras terras de familiares, mas para garantir a permanência e posse da casa ficaram

---

<sup>274</sup> Carta de Jentel, manuscrita em francês, sem identificação do destinatário, originada em Brasília, datada de 31 de dezembro de 1965. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.4AY.

a mulher e os filhos que negociavam com a Codeara, estrategicamente, orientados pelo chefe da família.

Outro episódio que agravou o convívio já precário entre essa família e a Codeara foi a extração de madeira que a tornou proibida para os sertanejos, pois estes a utilizava tanto nas roças como em atividades domésticas, sobretudo, como lenha. Um dos filhos de Joaquim teria enfrentado a Companhia dizendo: “não, acontece o seguinte, a fazenda tem carreiro, tem trator, tem tudo, pode muito bem pegar uma madeira mais fora [...] Essa daqui, nós não aceitamos tirar”.<sup>275</sup> Ao que se conta, esse teria sido o motivo pelo qual Joaquim da Mata juntamente com um dos filhos foram algemados e recolhidos à prisão de Luciara, sede do município, distante 150km de Santa Terezinha; a partir de então, prender sertanejos era uma questão de “fabricar” justificativas para intimidar a população, o que merecia a atenção especial dos religiosos.

Por ter sido a primeira prisão com conotação política de disputas de terra no povoado e em se tratando de um “pai de família” distinto pela retidão de caráter, o episódio ocasionou uma manifestação coletiva de solidariedade e cooperação, se desenhando, portanto, os enfrentamentos mais acirrados entre Codeara e sertanejos, que passaram a rejeitar qualquer tipo de diálogo. Nas investigações sobre esses confrontos, Esterici (op. cit, p. 51), averiguou as razões da recusa do possível deslocamento proposto pela Companhia, que estaria aprovado e batizado de Núcleo de Colonização Jatobá, e afirma que o que estava em jogo era:

...a perda do povoado, de modo que os *posseiros*, suas lideranças e o padre, seu representante, logo se opuseram à transferência, alegando que perderiam o acesso ao rio, às benfeitorias do povoado, além do que não estavam garantidas nem a localização nem a qualidade das terras para as quais seriam transferidos. Por tudo isto, a investida contra a *propriedade* de Joaquim teve repercussões que acabaram produzindo a mais forte disposição coletiva de luta dos *posseiros* na área rural.

As hostilidades se avolumaram de maneira que foram se criando conjecturas recíprocas, sendo urgente e necessária a intervenção dos poderes públicos. Em janeiro de 1968, chegou a Santa Terezinha um destacamento da Polícia Federal, cujo chefe era também um dos diretores do então IBRA – Instituto Brasileiro de Reforma Agrária, sucedido pelo Incra, em 1970. Na oportunidade, Jentel se encontrava protocolando documentos em Brasília e os sertanejos

---

<sup>275</sup> ESTERCI, op. cit, p. 53.

condicionaram a “conversa” à presença do padre, pois o reconheciam como uma pessoa que pudesse se entender como e com autoridade capaz de defender seus interesses. E assim aconteceu: os sertanejos prestaram depoimentos ao policial federal porque “o padre garantiu que não acontecia nada”. Investigando as ocorrências, o relatório da autoridade policial não reconheceu qualquer desordem por parte dos sertanejos e creditou ao missionário francês o trabalho assistencial dispensado às populações pobres de Santa Terezinha.

Apesar disso, Jentel fora denunciado como *comunista* aos órgãos de Segurança Nacional, então vigentes. Receber a notícia o deixou atordoado e manifestando a vontade de tornar o acontecimento conhecido para além de instâncias burocráticas do Estado brasileiro, em seguida, escreveu um texto que ele mesmo intitulou: “Um apelo aos meus amigos”:

De repente, a tranquilidade dos céus da Aldeia Tapirapé foi perturbada pela passagem, em razante, de dois caças-bombardeiros. Isto aconteceu no dia 13 de junho de 1967. Com metralhadora na mão, um sargento foi encarregado de cuidar dos aviões que ali aterrizaram. Os índios espantados fugiram... Logo começou um inquérito em regra, dirigido por um oficial do Exército, enviado pela DOPS e pela Segurança Pública. Eu havia sido denunciado ao Ministério do Interior e Justiça e a todos os serviços oficiais do Governo, em Cuiabá, Brasília, São Paulo e Rio, e fui apresentado como ‘Padre agitador comunista’, ‘perigosíssimo’, ‘subversivo’, ‘revolucionário’, etc. Por que tanto alvoroço? Por que tudo isso? [...] Os habitantes pobres sertanejos, vindos do nordeste e de Goiás, que lá vivem há 10, 15, 20 e mesmo 40 anos, e que ocupam 2,5% destas terras, se viram, de repente, ameaçados de expulsão. Eu tomei a sua defesa. [...] Tenho certeza que o Governo poderia resolver o problema favoravelmente para estas 120 famílias, sem prejudicar os 70.000 bois que a Companhia pretende criar nessas terras.<sup>276</sup>

Os militares em referência faziam parte da polícia política do Estado e da Comissão de Segurança Nacional. Para quem decifrava os mecanismos do desenvolvimentismo econômico e político no “Brasil dos militares”, não causava nenhuma *surpresa* um padre francês que se destacava por práticas diferenciadas de evangelização e, sobretudo, pela vinculação dominicana, ser denunciado como agente subversivo internacional, infiltrado no meio de “gente inocente”, no interior do país. Basta lembrar que isso acontecia entre os anos de 1967 e 1970, e Santa Terezinha se avizinha com o sul do Pará, onde os “paulistas” ensaiavam a Guerrilha do Araguaia. Os sertanejos não se alteraram, pois não faziam ideia do alcance da denúncia. Para boa parte do

---

<sup>276</sup> Documento escrito em francês, sem data e sem destinatários definidos. Pelos indícios do texto, o documento foi produzido em meados de 1967. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.4AY.

clero, a situação parecia um tanto quanto absurda e o padre Jentel se obrigou a conseguir documentos escritos de alguns dos cardeais da Igreja, assegurando ao governo brasileiro de que ele não era, de fato, um comunista.

Os *amigos* do missionário se espalhavam pelas Américas e Europa, por onde, certamente, a notícia circulou. Nos relatos que produziram os parceiros dos Estados Unidos não entendiam o ato político-policial, porque fora qualificado de comunista agitador “um padre católico que, por alguma razão, sente que sua vocação exige que ele preste auxílio e proteção aos pobres e desamparados de sua paróquia”.<sup>277</sup> Pela dificuldade de discernimento procuravam explicações na linguagem: “A palavra ‘comunismo’ é usada tanto no Brasil, quanto fora do país, como um encantamento pelo qual se evoca visões de horrores inomináveis. A resposta tornou-se um reflexo condicionado: a mente instantaneamente se fecha e uma realidade social concreta se dissolve em uma névoa ideológica”.<sup>278</sup> Ainda no sentido literal, também buscavam compreender as distorções semânticas: “é interessante que a palavra ‘revolucionário’ é ainda usada em tom pejorativo, considerando que o Brasil alega ter tido uma ‘revolução’ bem sucedida, em 1964”.<sup>279</sup>

Em agosto de 1967, uma diligência da Polícia Federal fez uma averiguação dos acontecimentos e atestou os abusos praticados pela Companhia que, insistentemente, já teriam sido relatados pela Prelazia e encaminhado as várias instâncias de poderes; inclui-se no relatório o mérito do padre Jentel que “com seus poucos recursos, vem dando assistência religiosa, escolar, médica e agrícola aos habitantes da vila e da aldeia indígena Tapirapé”. E finalizando o documento, o relator afirma que “por ser o único que possui meios e presta de modo geral toda a assistência aos lavradores, é perfeitamente aceitável o seu poder de liderança”.<sup>280</sup>

Por saber das implicações de ordem política que representava a acusação rasteira de comunista atribuída a um estrangeiro em plena ditadura militar, François Jentel escreveu ao bispo Rodhain, administrador do Comitê de Cáritas Internacional (instituição francesa que apoiava financeiramente projetos da Missão Araguaia), advertindo-o para outras prováveis ocorrências similares e a repercussão do seu “caso” no Estado ditatorial brasileiro:

---

<sup>277</sup> Relatório sem data e sem assinaturas, op. cit. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.1AH.

<sup>278</sup> Idem.

<sup>279</sup> Idem.

<sup>280</sup> Relatório feito pelo agente federal Rui Martins Dalosto, em 31 de agosto de 1967. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A.14.1.41.

Missionário há 12 anos e meio no centro do Brasil, quero hoje apresentar um caso e pedir um SOS. Um SOS sobre um caso típico das situações que a igreja deve enfrentar na América Latina. A única coisa que eu pude fazer hoje foi alertar a opinião pública através dos jornais no Rio e São Paulo chamando a atenção indiretamente do governo. O cardeal Rossi arcebispo de São Paulo tomou a minha defesa contra os poderes públicos por conta da acusação de comunismo, que quando ela cai nos ouvidos de um rico brasileiro paralisa completamente as suas faculdades mentais.<sup>281</sup>

Embora a carta não mencione o “caso típico”, o autor dava ciência ao superior hierárquico que o “problema” político não se reduzia a uma questão pessoal, mas adquiria uma abrangência institucional que merecia uma defesa corporativa, mesmo porque o arcebispo de São Paulo já teria feito; dar publicidade ao fato pela imprensa de circulação nacional tinha um sentido de manter-se firme nos propósitos defendidos no Araguaia, ao mesmo tempo em que construía a inoperância política dos governos. Por fim, os termos do documento demarcam o olhar do remetente sobre a conduta política dos *ricos brasileiros* marcada por uma limitada cognição conceitual e por isso se apavoravam com a própria ignorância, o que ratifica os “horrores inomináveis” apontados anteriormente.

A partir de abril de 1967, o padre François Jentel foi incardinado na diocese de Pontoise/França, ficando sob a direção do bispo André Rousset, mas permanecendo “emprestado” à Prelazia de Conceição do Araguaia/Pará. Frente aos episódios das denúncias, seu superior francês manifestou legitimidade e aprovação institucional pela obra missionária no Araguaia, como também ratificou a conduta eclesial da Igreja brasileira e, confirmando os “laços fraternais” de toda sua jurisdição “contra esses insultos”, escreveu diplomaticamente:

Os problemas de evangelização do seu ministério somam-se aos dos habitantes do seu território, que se preparavam para a expulsão e todos os demais procedimentos com um cortejo de injustiça sobre ti e sobre eles. Que cara teria mostrado a Igreja, através de seus Superiores se a hierarquia tivesse tolerado tal injustiça e deixado esmagar o homem pelo dinheiro... como eu aprovo a sua defesa do direito e das pessoas com (?) de seu bispo e dos bispos do Brasil. Mas, imagino o quanto isso deve ser pesado e assustador. Nós não podemos fazer nada daqui, além de orar, mas é muito e o fazemos com o coração. [...] Eu permaneço unido a vós, meu caro François, neste período difícil e te asseguro ainda minhas orações e que o Supremo te ajude.<sup>282</sup>

---

<sup>281</sup> Carta de padre Jentel ao bispo Rodhain, escrita em francês e datada de 23 de agosto de 1967. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.6BX.

<sup>282</sup> Carta de Andre Rousset para Jentel, escrita em francês e datada de 02 de novembro de 1967. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A09.0.6CB.

No Brasil, (partindo do Araguaia), as denúncias tinham uma autoria singular: a representação dos empresários da Amazônia. O documento anônimo que se anuncia “Problema de subversão de Ordem”, encaminhado ao SNI,<sup>283</sup> faz um histórico alegando os altos investimentos como resposta às políticas governamentais e que estariam ameaçados pelas atitudes do padre e seu secretário Eloy Reis. A justificativa da denúncia era pelo “receio de maiores complicações e desencadeamento de violência em face da evidência de intuítos de subversão da ordem e infiltração ideológica exporia [?] entre pessoas incultas, incapazes de discernimento”. No quesito “providências”, o documento não reconhece os camponeses como portadores de autonomia mesmo que a Companhia os tivesse na conta de autores das *desordens*; na justificativa das denúncias o estado de violência que influenciava os sertanejos e gerava a queixa-crime era o resultado dos trabalhos *subversivos* do padre que se contrapunha à ordem e ao desenvolvimento nacional:

É urgente investigar porque um cidadão estrangeiro promove a instigação de gente tranquila contra a iniciativa de técnicos e empresários nacionais que atendem à convocação do Governo Federal e Estadual se empenham no sério problema de desenvolvimento econômico e posse da Amazônia. [...] A investigação do SNI é solicitada para averiguar os objetivos do padre François que tendo características subversivas e suspeitas contrariam a política de desenvolvimento do Governo.<sup>284</sup>

Promover palestras e reuniões com camponeses para discutir a luta pelo direito à terra era entendido como a reforma agrária às avessas (esquerdizada) e/ou incitação à luta de classes, e por isso mesmo, considerada ação subversiva que afrontava a Segurança Nacional. Enquanto os empresários se valiam de dispositivos nacionalistas – a Amazônia para os brasileiros – invocando a “alma” dos militares em busca de *decisões enérgicas* contra “certos” estrangeiros, Jentel recorria a cenas bíblicas para encorajar-se à resistência e às disputas: “...o que os cristãos dos séculos passados, nos tempos dos Mouros, fizeram para resgatar os escravos e prisioneiros, os cristãos do século XX farão o mesmo para devolver à terra sua finalidade natural, e devolver aos homens, escravos da pobreza, a sua dignidade de pessoa humana”. E finaliza o “apelo aos

---

<sup>283</sup> Idealizado pelo militar Golbery do Couto e Silva, o Serviço Nacional de Informação (SNI), foi criado pela lei nº 4.341, em 13 de junho de 1964, com a função de supervisionar e coordenar as atividades de informações e contra-informações no Brasil e em outros países. O órgão tinha uma natureza investigativa/informativa, o chefe tinha status de ministro e compunha a polícia política de Estado.

<sup>284</sup> Documento sem data e sem assinatura. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A-14.1.18.

amigos” reafirmando o compromisso institucional eclesiástico: “fixar o homem à terra, para assegurar sua subsistência têm-se tornado para a Igreja, na América Latina, uma maneira de anunciar o Evangelho “de cima dos telhados”.<sup>285</sup>

Evangelizar “de cima dos telhados” se refere a uma alegoria bíblica (Lucas 5:17-26), pela qual, certa vez, em uma casa, Jesus se encontrava cercado por uma multidão e no meio desta, conduzido por quatro amigos, havia um paralítico que ali estava para ser curado; dada a inacessibilidade, idealizaram o encontro com o Mestre fazendo um buraco no telhado e por ele transportando o leito com o enfermo, o que mereceu a piedade divina e obtenção da cura. Simbolicamente, a expressão é uma narrativa carregada de preceitos católicos que evocam a força da fé, a perseverança da luta e da resistência e o sentimento de amizade se equivalendo à fraternidade cristã, que como tal superaria obstáculos intransponíveis como a “multidão”, criando formas “iluminadas” de acesso e consecução de objetivos/vitórias. Transportando os signos para o Araguaia, a narrativa representava a presença do irmão forte, sábio e perspicaz – ele, o missionário católico – que poderia salvar/curar os *paralíticos* pela miséria e pelas perseguições, impotentes e pouco afeitos ao saber – os sertanejos.

1967 foi um ano em que se consumaram atritos multilaterais: acusações recíprocas, acordos verbais feitos e desfeitos, reiterados pedidos de intervenções militares e denúncias oficiais intensificando o trânsito burocrático das instituições públicas entre o Araguaia, Barra do Garças, Cuiabá e Brasília. No final desse ano, através de um parecer, o então presidente militar Artur da Costa e Silva se mostrou favorável à desapropriação da área em disputa, repassando ao Ministério da Agricultura e deste ao IBRA para “conhecer e providenciar”.<sup>286</sup> A ciência desta deliberação se transformou em instrumento para Jentel, que passou a exigir o cumprimento da “determinação” do presidente como, por exemplo, quando escreveu ao general Joul: “observei que o senhor encontrava certas dificuldades, no seio do IBRA para o cumprimento rápido do despacho do Sr. Presidente da República...”; após os esclarecimentos que julgava necessários, terminou o

---

<sup>285</sup> Documento A09.0.4AY, op. cit.

<sup>286</sup> O parecer, na forma de despacho presidencial, foi emitido em 29 de novembro de 1967, no corpo do documento enviado à presidência da República por dom Tomás Balduino, em 12 de abril do mesmo ano. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A-14.1.19.

memorando pedindo “solução clara, completa e harmoniosa ao caso, pela publicação imediata do decreto de desapropriação”.<sup>287</sup>

No começo de 1968 foram feitos os mapeamentos da área e das famílias sertanejas, mas ao invés de desapropriação o IBRA indicou a formação de um núcleo de colonização para onde os lavradores deveriam se transferir. Respaldados pela “decisão de Brasília”, os sertanejos e seu representante religioso recusaram a anunciada transferência dos que moravam na vila, mesmo porque a proposta estaria em sintonia com os imperativos da Codeara; entretanto, decidiram que o núcleo deveria abrigar os sertanejos que se encontravam dispersos, fora dos núcleos já existentes. A partir disso, os sitiantes puderam retomar as novas derrubadas e fazerem as roças do ano em vista de garantirem as ocupações até então pretendidas. Entusiasmado com os “ganhos”, Jentel utilizou de recursos financeiros e maquinários obtidos pela Missão e tratou de organizar uma nova experiência de trabalho: a roça comunitária<sup>288</sup> numa área de aproximadamente cinco alqueires, o que era também uma tentativa de apropriação da terra beneficiada e, por conseguinte, pensava-se que assim impediria a posse da Codeara sobre as terras cultivadas. Redefinindo o local das roças, continuava pendente o problema das aguadas e das pastagens. Jentel permaneceu peregrinando gabinetes em busca de respostas oficiais e satisfatórias.

E a luta continuava... Em 1968, os cenários dos confrontos se transferiram do sertão para a vila, onde existia maior concentração de moradores e era tomado como o espaço urbano. Ignorando a estrutura física do lugar há mais de três décadas, a Codeara elaborou um projeto de urbanização, recebendo anuência da Prefeitura de Luciara (a quem pertencia o distrito de Santa Terezinha) e pela Lei n.º. 18, em novembro do mesmo ano, a Câmara Municipal aprovou o Registro da Planta da futura cidade. Legitimada duplamente (pela propriedade das terras e aprovada pelos poderes municipais) a Codeara passou a impedir quaisquer expansões de posse nos lotes urbanos (casas e quintais já dispostos em ruas), sob pena de os “infratores” serem transferidos para outros espaços. Como o alvo principal dos conflitos era o padre, a Companhia não tardou atingi-lo e invadiu o terreno do seu secretário Edival Pereira dos Reis. Na ocasião,

---

<sup>287</sup> Documento assinado por Jentel e datado de 14 de março de 1968. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A-14.1.65.

<sup>288</sup> ESTERCI (op. cit. p. 66), diz que esta iniciativa ficou conhecida como ‘roça da confusão’ “não em virtude do projeto missionário, mas em função de idas e vindas judiciais que dariam ora à empresa, ora aos posseiros a prerrogativa de direitos sobre ela”.

Jentel tomou um taxi aéreo, localizou o Juiz de Direito em São Félix e o levou a Santa Terezinha, que junto a policias federais sustaram a invasão.

Em 1970, prefeito e vereadores da legislação seguinte, desapropriaram uma área de 2.446,83ha que se destinava à sede do povoado. A empresa, por sua vez, passou a pressionar antigos moradores para se transferirem de lugar porque interessava aproveitar algumas ruas para construir um acesso direto ao rio. No ano seguinte, a Companhia mandou construir um prédio enorme para os padrões físicos do lugarejo, onde alojaria o armazém da empresa e o “fez em desalinho com o arruado das casas considerando-se o traçado original da vila”, como frisou Esterci (op. cit. p. 75). Valendo-se do direito de posse de um terreno nas imediações, o padre Jentel “resolveu transferir para aquele local o funcionamento dos serviços de escola e ambulatório que até então funcionavam no alto do Morro de Areia, lugar de suas primeira edificações e já muito distante com relação a maioria da população que se expandira pela áreas planas”. (Esterci, idem).

Em fevereiro de 1972, o ambulatório se encontrava em fase de construção quando uma equipe da Codeara foi ao local e com um trator destruiu não só o que já estava construído, mas também o estoque do material armazenado no local e danificou um poço de água potável. Apesar da afronta e do desrespeito que sentiram os partidários do padre Chico decidiram reconstruir a obra e mais uma vez Jentel escreveu ao Juiz dando ciência dos últimos acontecimentos. A partir disso, as hostilidades bilaterais se intensificaram: de um lado os “aliados do padre” prometiam defender a UNICAS (União Comunitária para Assistência à Saúde), como era denominado o ambulatório; de outro, dizia-se que a Codeara destruiria a construção quantas vezes fosse recomeçada.

No final do mês, com apoio da equipe pastoral e assistência da Cooperativa, um grupo de sertanejos se alojou em torno da obra ambulatorial e portando suas armas de caça, cavaram uma trincheira por trás de um bananal e nela esperaram o “povo” da Codeara. Após 4 ou 5 dias, no final da tarde de 03 de março de 1972, acontecia o confronto anunciado; trinta e oito anos depois, um dos participantes do combate nos fez o seguinte relato:

...aí ficou por ali e quando da fé eu ouvi a zoada do carro e digo: Meninos, aquilo é os homens, eles disseram: “não é nada!” e eu disse: pode acreditar que é e nós vamos aguentar, aí foi logo e *xiiiiiiiiii* [*o entrevistado simula o barulho de carros*] eles pararam o jipe, uns carros velhos lá bem assim atrás da cooperativa;

aí o Zé Piauí deitava de lá e eles começaram a atirar: pá, pá, pá, pá [o entrevistado simula a direção e o som de tiros] aí o Zé Piauzinho gritava de lá: “atira de pontaria negra, atira de pontaria”, aí os caras queimavam pá, pá, pá, e quando deram esse tiroteio todinho, aí foi esse que eu falei que ele correu e eu serrei eles e eles [a Codeara] correndo, quando ele saiu correndo foi o primeiro e eu atirei nele e ele caiu debaixo de um pé de mangueira pra lá, aí correu outro ficou detrás do jipe eu atirei e furei o olho dele – aí quando eu ia pra uma festa lá no Pedro Cego aí falavam assim: “rapaz, tu furou o olho do homem?” e eu digo: não, não fui eu não, (risos); – aí peguei a atirar, peguei a atirar e acabou que eles correram tudinho, saiu sete baleados...<sup>289</sup>

Talvez pelo fato de nenhum sertanejo ter sido alvejado e o enfrentamento em si ter durado pouco tempo (cerca de uma hora), a “briga do ambulatório” tenha produzido uma memória gloriosa, pela qual cada participante narra seu pertencimento singular ao episódio, ao mesmo tempo em que o toma como o acontecimento mais importante da vida pessoal. Por mais de três décadas, estar no “tiroteio” conferiu aos participantes a prerrogativa de incluir parceiros pela disposição e coragem, ainda que parte dos inclusos representasse apenas o suporte de embates anteriores; da mesma forma, foram excluídas outras pessoas que por algum motivo “esmoreceram e correram”, mesmo que pertencessem ao contingente de aliados do padre Chico, cujos reconhecimentos ou não se encarnaram nos relatos de memória. No campo das religiosidades, há um discurso comparativo entre o gigante Golias e o frágil Davi, em que o triunfo dos “davis da trincheira” construiu uma concepção de bravura para os sertanejos, para a história do povoado e para um tempo futuro.

Mesmo depois de todas as ocorrências e seus desdobramentos, a duas construções (o ambulatório “do padre” e o armazém da Codeara), continuaram de pé, no desalinho das ruas porque o que estava em causa não era o traçado da futura cidade, mas o *empoderamento* de ambas as partes que elegiam os mesmos espaços para encenarem as autoridades políticas que cada uma, ao seu modo, acreditava encarnar. Para os sertanejos, o tiroteio representou um *acerto de contas* que se igualava a uma atitude de honradez como resposta aos “desaforos” da Companhia, já que se acumulavam indecisões e insatisfações em relação ao usufruto da terra. Para a Prelazia, aprovar e dar assistência aos “homens da trincheira” significava fortalecer os

---

<sup>289</sup> Entrevista feita pela autora deste texto com o senhor Antonio Custódio, em sua residência, na cidade de Santa Terezinha, no dia 03 de março de 2010. O entrevistado também foi “empregado” da Codeara.

propósitos político-pastorais e reafirmar sua legitimidade institucional enquanto entidade que supria, ainda que precariamente, a ausência dos poderes públicos.

Não se sabe ao certo quantos homens participaram do “tiroteio”, os sertanejos falam em 30/40 e o inquérito policial-militar estima o número em cerca de 60/70; independente da quantidade, o certo é que nem todos se encontravam na linha de frente dos confrontos. De acordo com Fragoso (1984, p. 118), o contingente da Codeara era composto de sete militares à paisana e um dos gerentes (José Norberto Silveira) que se fazia acompanhar de “dez ou doze capangas armados”. Com a retirada dos “enviados” da Companhia, os sertanejos se refugiaram nas matas durante 105 dias até que houvesse a rendição “negociada” mediada pelo substituto de Jentel, o padre Antonio Canuto, apoiado pelo então bispo Pedro Casaldàliga.

Enquanto isso, o missionário francês tratou de agir imediatamente. Sobre o tiroteio afirmou que não se fazia presente naquele momento, pois se encontrava na “casa paroquial, distante um quilômetro das obras do ambulatório e do local dos tiros”; dali se dirigiu a São Félix do Araguaia (sede da nova Prelazia) e de lá foi à Brasília para dar ciência dos acontecimentos, em primeira mão, ao comando central da Polícia Federal e ao Sistema Nacional de Informações (SNI), sendo notícia na imprensa brasiliense:

...desde sábado à noite, o padre Jentel manteve, inclusive, um encontro com o general Nilo Canepa, autoridades do SNI e uma alta fonte da Presidência da República, entregando um relatório sobre as causas do incidente de sexta-feira na sua paróquia. [...] No documento o padre Francisco Jentel contesta as afirmações veiculadas pela imprensa, segundo as quais seria o organizador da emboscada dos posseiros contra o pessoal da Codeara, de que resultou a morte de quatorze pessoas. Negou também que os posseiros estivessem armados de metralhadoras.<sup>290</sup>

As contestações de autoria de “crime” são uma referência às acusações da “Associação de Empresários Agropecuários da Amazônia”, dirigida por Carlos Alves Seixas (um dos diretores da Codeara), que oportunamente, através do advogado Olympio Jaime, teria denunciado aos órgãos de segurança estaduais e federais as “ações subversivas” dos religiosos, que além da incitação à luta de classe, incluía nestas atividades o aliciamento das pessoas e o fornecimento de armas automáticas de origem soviética aos *ingênuos* sertanejos. Nos inquéritos policial-militares

---

<sup>290</sup> Jornal *Correio Brasiliense*, de 09 de março de 1972. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. RP – 6.2.35.

decorrentes da “briga do 03 de março”, esse último ponto serviu de discurso que justificaria a legalidade da diligência em Santa Terezinha naquele dia, pois a Polícia procurava um “depósito de armas” que estaria escondido nas “obras do padre”.

No extenso “Comunicado” que circulou na imprensa nacional, a Associação fez questão de nominar os religiosos “nocivos” que fomentavam guerrilhas e impediam o desenvolvimento nacional afugentando os empresários das “frentes pioneiras” de investimentos na Amazônia. Eles eram o padre francês Francisco Jentel e o bispo espanhol Pedro Casaldàliga; em menor ênfase, ainda foram citados o bispo Tomàs Balduino, o francês Henri Jacquemart (sacerdote que auxiliava Jentel nas práticas religiosas) e depois padre Antonio Canuto. Entre estes, o destaque para o novo bispo da recém criada Prelazia de São Félix do Araguaia/MT, em 13 de março de 1970, desmembrada da jurisdição eclesiástica de Conceição do Araguaia/PA.

Com três anos de trabalho missionário e renunciando a “toda pompa eclesiástica”, a sacração de Casaldàliga se deu em 23 de outubro de 1971 e neste mesmo mês ele publicava seu mais famoso texto escrito: “Uma Igreja em conflito com o latifúndio e a marginalização social”, que alcançou grande repercussão dentro e fora da Igreja. O documento que ganhou o batismo de Carta Pastoral era (é) uma *radiografia do progresso* que se instalava na região do Araguaia, tornando público as condições desumanas a que eram submetidos os homens recrutados para o trabalho braçal nas empresas agropecuárias subsidiadas pelos recursos da Sudam. O texto-denúncia que inaugurava o bispado de dom Pedro enunciava uma estética religiosa circunscrita na instituição da *verdade* e da *justiça*, como também na crença missionária da libertação dos pobres, pela qual o *ser*, *dizer* e *fazer* deveriam, simultaneamente, vigorar como práticas de evangelização:

Se ‘a primeira missão do bispo é a de ser profeta’ e ‘o profeta é aquele que diz a verdade diante de todo um povo; se ser bispo é ser a voz daqueles que não têm voz (Card. Marty), eu não poderia, honestamente, ficar de boca calada ao receber a plenitude do serviço sacerdotal.<sup>291</sup>

---

<sup>291</sup> Casaldàliga, Pedro. *Uma Igreja em conflito com o latifúndio e a marginalização social*. S. Félix, 10 de outubro de 1971, p. 03. Dito pelo próprio autor, “não houve nenhuma editora que quisesse publicar a carta pastoral. Tivemos que fazê-lo em duas gráficas clandestinas. Uma delas era uma gráfica comunista. Por isso, o livro não traz referência de editora”. In: Escribano, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*, 2000, p. 48. Ver também Valério, Mairon Escorsi. *Entre a cruz e a foice: D. Pedro Casaldàliga e a significação religiosa do Araguaia*. Campinas: Dissertação de Mestrado, Unicamp, 2007.

É certo que a Associação dos Empresários (leia-se Codeara) tomou conhecimento da Carta e julgou o conteúdo de “irrespondível” pelas distorções e inverdades que reunia. O “Comunicado” (referido anteriormente) revela o procedimento adotado para com o documento episcopal: “foram adquiridos tantos exemplares quanto possível e enviado às autoridades e a quem tivesse bom senso e acuidade para sua avaliação”. A entidade ainda conferiu um demérito ao novo bispo porque “consciente ou inconscientemente, conduzido ou não por padres que o antecederam na região, D. Pedro Casaldàliga passou com a autoridade de bispo a liderar não a obra sacerdotal, mas as atividades estranhas de padres e leigos sob sua orientação”<sup>292</sup>, e foi com as instruções recebidas diretas do bispo espanhol que Jentel teve suas atividades ampliadas, na ótica do que foi dito à imprensa.

De uma forma ou de outra, os principais meios de comunicação do país, incluindo os de Mato Grosso, noticiavam as ocorrências de Santa Teresinha, em março de 1972, viabilizando uma polifonia de informações e julgamentos. O então governador do Estado, José Fragelli, reforçava o discurso midiático dos pecuaristas, dizendo que a violência no campo era o resultado dos “ensinamentos desses dois homens da Igreja [Jentel e Casaldàliga] que são nitidamente subversivos (...) ambos têm tendências de esquerda, armam um plano de agitação muito bem caracterizado, provavelmente ajudados por agentes estrangeiros...”.<sup>293</sup> Enquanto padre Jentel permanecia no Distrito Federal e os “homens do tiroteio”<sup>294</sup> sobreviviam adentrando às matas do Araguaia, por ordem da Secretaria de Segurança de Estado de Mato Grosso, um destacamento policial chegava à Santa Terezinha para prendê-los. Levados para Cuiabá, alguns sertanejos da vila foram presos, espancados e processados.

Indiciado, Francisco Jentel passou a responder processo judicial e já no mês de abril de 1972 começava a enfrentar um inquérito de expulsão do território nacional (nº. 28/DR-MT), que tramitava na Divisão de Polícia Marítima, Aérea e de Fronteira, da Polícia Federal, em Brasília. Pela súmula do processo, pesava contra ele doze acusações, entre elas

---

<sup>292</sup> Jornal *Folha de Goiaz*, de 14 de março de 1972. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. RP – 6.2.44.

<sup>293</sup> DUTERTRE, Alain, CASALDÀLIGA, Pedro e BALDUÍNO, Tomás. *Francisco Jentel: defensor do povo do Araguaia*. Belo Horizonte: Gráfica e Editora O Lutador, 2ª. Edição, s/d.

<sup>294</sup> De acordo com o depoimento do então padre Canuto, prestado ao jornalista e biógrafo Escribano (op. cit., p. 68) “havia mais de 60 posseiros escondidos na mata, mais do que os que haviam participado do tiroteio, mas muitos haviam fugido por medo de serem envolvidos”.

manter posseiros e índios vários dias armados e preparados para oporem-se aos trabalhos da Codeara e à Polícia Militar de Mato Grosso; orientar o coordenar ações violentas na cidade de Santa Terezinha, envolvendo posseiros e índios que habitam a região; incentivar a destruição de bens e imóveis de terceiros; manter estoque de armas e munição; realizar reuniões semanais como posseiros de Santa Terezinha, doutrinando-os no sentido de se oporem contra as determinações do Incra; incentivar protestos entre todos os trabalhadores da região; ser proprietário de implementos agrícolas de procedência soviética<sup>295</sup>.

Outros tópicos que o incriminava como, por exemplo, “movimentar grande soma de dinheiro”, “possuir máquina de beneficiar arroz, cooperativa e uma bem equipada frota de lanchas” e “utilizar, para seus deslocamentos de Santa Terezinha, unicamente aviões fretados”, tinham um sentido patético, além de revelar investigações negligenciadas. Estas justificativas pareciam insustentáveis e inexplicáveis para um processo dessa natureza, não fosse a condição de estrangeiro vivendo num país em que os governos arbitravam a política brasileira valendo-se da Lei de Segurança Nacional, quando a delação contra “subversivos” adquiria uma força extraordinária.

De acordo com Dutertre *et al* (op.cit., p. 30), o intento de expulsão era um “jogo diplomático” que envolvia autoridades de Brasília, a embaixada francesa e o núncio apostólico para que Jentel deixasse, voluntariamente, o Brasil; dado o não acatamento do acusado, o caso foi encaminhado para julgamento por um tribunal militar, na jurisdição de Campo Grande, Mato Grosso, que se instalou em maio de 1972. O tribunal era composto por quatro militares e um civil; a partir de então, François Jentel passou a ser assistido pelo jurista Heleno Fragoso e, posteriormente, Nelson Trad.

No inquérito policial-militar foram indiciadas seis pessoas, mas apenas duas processadas: François Jentel e José Norberto Silveira. No *mise-en-scène* do Tribunal, a acusação disse que Jentel “pleiteara a reforma agrária por meio violento, a guerra, quando os princípios da revolução de 31 de Março, aspira essa modificação por meios pacíficos”, constando ainda que o padre “se comportava como um guerrilheiro, distribuindo armas e munições aos posseiros violentos”.<sup>296</sup>

Concedida a se manifestar por apenas meia hora, a Defesa, apresentando os fatos então conhecidos, insistiu que Jentel não cometera nenhum ato que colocasse em risco a segurança do

---

<sup>295</sup> Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. 3-3-23.

<sup>296</sup> Anexo 3 do Processo, p. 22, Auditoria da 9ª. Circunscrição da Justiça Militar, em 25 de maio de 1973, p. 22. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. 3-3-10.

país; num artifício jurídico que pudesse levar o processo para instâncias da Justiça Civil, o advogado disse que seu “constituente estaria incluso no Artigo 163, do Código Penal Comum”. Inexplicavelmente, a sessão aberta se transformou em secreta quando o Auditor “deu informações sobre a matéria do Direito”. Por quatro votos contra um – o do Auditor Plínio Barbosa Martins – o Conselho de sentença deu a conhecer a decisão, em 28 de maio de 1973: “François Jentel foi condenado a dez anos de reclusão como transgressor da Lei de Segurança Nacional, no artigo 39, itens III e IV”.<sup>297</sup>

Padre Jentel estava acompanhado do bispo Pedro Casaldàliga e logo que tomou ciência do resultado, da sala do Tribunal escreveu a seu Superior francês comunicando o seguinte: “o processo na Justiça Militar de Campo Grande acaba de terminar. Como nós o esperávamos; pelas informações passadas nos bastidores, por nossos advogados, sabíamos que a sentença estava pré-fabricada”.<sup>298</sup> Dois dias depois, Dom Pedro publicava um texto expressando opiniões sobre a condenação e até levantava a hipótese de que “padre Jentel pode em qualquer madrugada ser embarcado para a França por um decreto presidencial de expulsão sumária”.

O Comunicado corroborava com o suposto logro da decisão percebido na véspera do julgamento, a partir da “vinda injustificada a Campo Grande de dois Procuradores do Rio de Janeiro, com instruções superiores, que se reuniram com os quatro juízes militares”.<sup>299</sup> Escrever era, por excelência, uma forma de contestação e dessa forma, o documento aproveitava para também expor uma opinião crítica sobre o *funcionamento* político do país naquela época; com pequenas alterações/atualizações na escrita, um trecho publicado em Dutertre *et al* (op.cit., p. 34) dá a dimensão com a qual o autor, na representação da Igreja, percebia o exercício dos poderes constituídos e em vigor, no Brasil:

A comédia representada por esse processo é um episódio suplementar da constante degradação pela qual passa a justiça no Brasil há alguns anos, e que se traduz pela supressão das garantias individuais e liberdades públicas, pela

---

<sup>297</sup> Idem, p. 23. A LSN era a forma dizível do DECRETO-LEI n.º. 898, de 29 de setembro de 1969, que definia os crimes contra a segurança nacional, a ordem política e social, estabelecendo o processo e julgamento. O Artigo 39 diz do crime de incitação: a animosidade entre as Forças Armadas ou entre estas e as classes sociais ou as instituições civis (item III) e a luta pela violência entre as classes sociais (item IV). Fonte: <http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaTextoIntegral.action?id=179024> Acesso em 22 de abril de 2012.

<sup>298</sup> Carta de Jentel ao bispo André Rousset, diocese de Pontoise/França, datado de 28 de maio de 1973. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

<sup>299</sup> “A condenação de Pe. Jentel”. Texto escrito por Pedro Casaldàliga, em 30 de maio de 1973. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. 3.2.23.

censura dos meios de comunicação, as violações de domicílio, as detenções e as condenações arbitrárias, a tortura física e moral, os sequestros, os assassinatos cinicamente qualificados como acidentes.

Os juízes se manifestaram pela condenação de Jentel por entender que ele era “um perigoso elemento” e “portador de uma personalidade criminosa” que usava da liderança para tramar choques entre classes sociais e contra as Forças Armadas, além de organizar a luta armada no campo. Para José N. Silveira, gerente da Codeara, o tratamento foi diferente: este fora acusado apenas de “criar um ambiente próprio para a atividade subversiva do sacerdote, dando oportunidade para que as classes sociais se chocassem, inclusive, abusivamente, demolindo o ambulatório que o padre construía”.<sup>300</sup> Esta razão o livrou da LSN e o Conselho encaminhou o processo para a Comarca de Barra do Garças/MT para que ele “prestasse contas ao Judiciário Comum”, pois o acusado teria infringido tão somente “as normas da boa convivência social”.

A sentença ocasionou manifestações de protestos da Igreja dentro e fora do Brasil, através de textos escritos que circularam tanto na imprensa como em boletins informativos eclesiásticos, quando muitas vezes fizeram parte das liturgias nas práticas religiosas. Julgado e condenado, padre Jentel foi levado preso para o Quartel da Polícia Militar de Campo Grande, porque era lá a sede da jurisdição militar. Assim, *enquadrado* na Lei de Segurança Nacional, a condenação se confirmava crime contra o Estado e Jentel era, portanto, um preso político que tinha “prisão especial” pela sua condição de sacerdote estrangeiro. No quartel, recebeu muitas visitas de religiosos, leu livros e jornais, celebrou missa e continuou escrevendo para quem achasse necessário fosse reclamando, orientando ou informando as “notícias” que lhe chegava.

Reinventando a vida diária na “pensão”, como costumava designar o ambiente carcerário, ele continuou interagindo com o mundo a sua volta; lá, pôde conviver com a “raia miúda” da tropa conhecendo, “por dentro”, a conduta *manu militari*, pois não vivia reduzido ao cubículo da cela, podendo circular nas dependências do Quartel e, assim, aproveitava para conversar e até rezar com os militares de baixa patente. Relatando uma das particularidades do cotidiano na prisão, Jentel registrou:

Tem dias bons e dias ruins. Hoje foi ruim. Por quê? Não sei. O fato é que ao meio dia em vez de sentar no refeitório com os militares, fui obrigado a almoçar sozinho no meu quarto. À tarde quando eu estava batendo papo com os soldados

---

<sup>300</sup> Anexo 3 do Processo, Op. cit., p. 22.

e tomando sol me fizeram voltar ao meu quarto... contrariando as liberdades que me tinham sido anunciadas anteriormente. [...] À noite, jantar dentro do quarto.<sup>301</sup>

Perturbado, quis saber os motivos da alteração repentina no tratamento carcerário e então fora informado de que “certos militares foram se queixar ao juiz o fato que ele não me tinha mandado para o quartel deles. [...] o auditor juiz respondeu-lhe de maneira seca: ‘simplesmente porque o prisioneiro é meu’”.<sup>302</sup> Pelo relato, o que estava em cena era uma prática militar muito comum no estado ditatorial brasileiro que se personificava na atitude imperiosa e hierarquizada do juiz, qual seja, o prisioneiro como *troféu* da autoridade, em que esta facultava a si mesma o direito de *manuseá-lo* conforme seu entendimento e conveniência.

Mesmo estarrecedor, continuar sob a responsabilidade do auditor era uma condição prisional menos tensa; ser “preso especial” não era um privilégio, mas uma prerrogativa em relação ao preso comum porque os eventuais excessos poderiam ganhar uma visibilidade para além dos quartéis. Em comparação com outros detentos, Jentel reconhecia que gozava de certa liberdade: “no meu quarto os militares se preocupam particularmente com as aparências: 2 vezes por dia, meia dúzia de soldados vem varrer e encerar o chão!”,<sup>303</sup> e no contraponto desses cuidados a face da outra prisão: “em cima de mim e do outro lado da minha janela a vida dos prisioneiros de direito comum é uma tristeza que vocês nem imaginam”. Em pelo menos dois pontos a distinção era extrema: o tratamento e as acomodações carcerárias, mas isso era infinitamente incomparável quando certificava-se que “mais grave do que a violação de residências é a violação da dignidade humana e as torturas”. Não há testemunho de tortura nos escritos de Jentel e nem em relatos de terceiros, mas enquanto permaneceu no Quartel não deixou de expressar o que percebeu:

Os militares de Brasília têm um dos piores centros de tortura [...] De princípio todos os militares oficiais negam que existe tortura no Brasil. Mas os soldados, sargentos e outros, não. Porque são esses que carregam os prisioneiros dum lado para o outro: eles vêem e não se sentem os responsáveis daquilo que vêem. Com o tempo a gente percebe que os oficiais sabem também que existem torturas,

---

<sup>301</sup> Carta de Jentel, escrita da prisão, datada de 01 de junho de 1973 e endereçada ao padre Canuto. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. 3-3-21.

<sup>302</sup> Ibidem, idem.

<sup>303</sup> Doc. 3.3.21 op. cit.

mas eles não querem que se façam perguntas demais, e tentam justificar tudo em nome da Lei de Segurança Nacional.<sup>304</sup>

Por essas e outras situações ele dizia que sua experiência com os militares era “muito rica e muito triste”. É indiscutível que a tortura desumanize as pessoas, mas a narrativa mostra como essas práticas vão se naturalizando nas entranhas policial-militares fazendo parte do ofício que exercem como se fosse possível apartar o indivíduo das atrocidades cometidas. O ato em si é encarado como um cumprimento de tarefa, ou em termos militares “ordem dada, missão cumprida”. Com uma linguagem datada da década de 1970, Jentel tenta explicar a prática de tortura dizendo: “com a lavagem de cérebro, os mais cultos ficaram os menos ‘inteligentes’. A disciplina militar paralisa toda faculdade de análise crítica: o general falou, está falado!”.<sup>305</sup>

Da prisão, Jentel também orientava seus pares sobre procedimentos que poderiam dar consistência a sua defesa como, por exemplo, definição de prováveis depoentes, entendimentos com autoridades, produção de documentos porque assim entendia que o aparato jurídico estaria na “papelada” escrita, (“os juízes vão julgar documento contra documento”) e seria proveitoso juntar *papéis* ao processo; ainda neste mesmo sentido, Jentel concebia formular e fazer circular opinião pública como uma estratégia de ação política importante, por isso escreveu algumas instruções ao padre Canuto:

Você se queixava que faltava o último capítulo, agora você tem!!! [...] O povo do Araguaia tem de se manifestar em massa. Pacificamente, mas em massa. A única coisa que os militares consideram ainda um pouco são as manifestações de opinião pública no interior e no exterior. Só as pressões fortes da opinião pública poderão ajudar os militares a voltar ao bom senso.<sup>306</sup>

A prisão especial de Francisco Jentel durou quase um ano (360 dias, exatos). Por recursos jurídicos, os advogados de defesa conseguiram reverter a condenação junto ao Supremo Tribunal Militar, que anulou a decisão de Campo Grande e encaminhou o processo à justiça civil. Em 24 de maio de 1974, a decisão foi comunicada ao Batalhão de Polícia Militar, onde era a “pensão” de Jentel, por Alceu Andrade Rocha, diretor geral da Polícia Federal, com a presença do

---

<sup>304</sup> Carta de Jentel escrita da prisão, dirigida aos “caríssimos” do Araguaia, datada de 07 de julho de 1973. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, 3-3-12.

<sup>305</sup> Carta de Jentel, escrita da prisão, datada de 01 de junho de 1973 e endereçada ao padre Canuto. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. 3-3-21.

<sup>306</sup> Carta de Jentel, escrita da prisão, datada de 05 de junho de 1973 e endereçada ao padre Canuto. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. 3-3-23.

advogado de defesa, Nelson Trad. No mesmo dia, padre Jentel deixou o Quartel na companhia do bispo diocesano de Campo Grande e hospedou-se na residência episcopal. Dom Antonio Barbosa noticiou o fato à CNBB e confirmou: “padre Jentel partirá hoje mesmo, às 14:40/VASP para o Rio, de onde seguirá viagem para a França”.<sup>307</sup>

Fala-se que a liberdade de Jentel se deu à custa de um “acordo tácito” entre autoridades governamentais e eclesiásticas, pelo qual o religioso não poderia voltar ao Brasil, o que tem sido negado veementemente pelos representantes da Igreja. Mesmo que não tenha sido documentado, há um *fatalório* sobre o assunto comendo lembranças de pessoas que construíram e/ou herdaram a memória dos acontecimentos. Escribano (op. cit., p. 74), por exemplo, refere-se ao problema diplomático dizendo que “somente ao cabo de um ano, depois de um acordo confuso entre a nunciatura, a embaixada francesa e o governo militar, Jentel fora absolvido...” É também pelo trecho de uma de suas cartas, instruindo sobre a produção de “provas” para a defesa, quando ainda estava preso, que o próprio Jentel nos autoriza a interpretar uma possível *negociação* dessa natureza:

Eu soube também, por dois lados diferentes, que Dom Avelar Brandão desta vez ficou chocado com a sentença do Tribunal de Campo Grande e que, a sua maneira, junto com D. Yvo e D. Aloysio, ele está agindo. A CNBB do Rio tem seu plano traçado: já conversei com D. Antonio Barbosa que me falou.<sup>308</sup>

Ciente ou não, de Paris o missionário se recusou a aceitar uma *liberdade condicional* quando escreveu ao general Golbery comunicando-lhe da intenção e disposição de reassumir os trabalhos pastorais no Araguaia. Portanto, seguir viagem não significava retornar em definitivo para a Europa. Se referindo ao teor de uma matéria que circulou no jornal O Estado de São Paulo,<sup>309</sup> ele declarou que os fatos contradizem qualquer tipo de acordo e na correspondência ao então Ministro ele procurou legitimar o que afirmava:

Naquela ocasião, escrevi a V. Excia. para pô-lo a par da minha intenção de, em pleno uso de minha liberdade e dos meus direitos devolvidos, visitar minha mãe

---

<sup>307</sup> Comunicado do bispo diocesano Dom Antonio Barbosa, datado de 24 de maio de 1974. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. 3.2.8.

<sup>308</sup> Carta de Jentel, escrita da prisão e endereçada ao Leopoldo, datada de 09 de junho de 1973. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. 3.2.20.

<sup>309</sup> Publicada em 16 de outubro de 1974, a reportagem sob o título “Expulsão de Morris, uma decisão política”, tratava de casos jurídicos, em que os réus se beneficiavam com o abrandamento de penas e/ou arquivamento dos processos-crimes com a interveniência de negociações diplomáticas. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. 3-2-7. (Caderno 05, p. 35)

na França e aproveitar da minha estadia para uma reciclagem. E tive uma resposta indireta por parte do Governo nas palavras de seus dois emissários ao Bispo de Campo Grande: ‘o Governo considera o caso Jentel terminado... o Governo quer passar a borracha sobre o passado’.<sup>310</sup>

Operando com a interpretação de direitos individuais restabelecidos, em dezembro de 1975, o religioso francês desembarcou em Brasília. Cumprindo os protocolos, se apresentou ao núncio apostólico e, posteriormente, à embaixada francesa onde o cônsul se recusou a recebê-lo. Seguiu para Fortaleza/CE para se apresentar ao presidente da CNBB, Dom Aloísio Lorscheider que, segundo Dutertre *et al* (op. cit. p 42), “o havia convidado a permanecer algum tempo em sua residência”, durante um sínodo em Roma, dois meses antes. No dia 12 do mesmo mês, em uma das ruas da capital cearense, Jentel foi preso novamente quando “quatro civis se precipitaram sobre ele e o colocaram à força num carro que tomou direção desconhecida”.

De fato, não eram civis, mas policiais que o imobilizaram e levaram à sede da Polícia Federal. Na noite do mesmo dia foi conduzido ao Rio de Janeiro onde ficou preso nas dependências da Marinha e no dia seguinte a CNBB foi informada pelo Ministro da Justiça de que um decreto presidencial determinava que o padre François Jentel fosse imediatamente expulso porque era uma “pessoa nociva” ao país, ou *informalmente* porque teria descumprido o “acordo”; assim, definitivamente, François Jentel deixava o Brasil e a missão no Araguaia. Uma parte do episcopado brasileiro se manifestou em suas práticas religiosas contra o ato de expulsão. Representando os bispos que emitiram opiniões sobre a decisão governamental, escolhemos o fragmento de um trecho pronunciado por D. Paulo Evaristo Arns, cardeal e arcebispo de São Paulo, durante a celebração de uma missa solene:

Se lhes pudesse pedir algo mais, seria que sempre estivessem de olhos abertos: no momento em que aqui estamos, um padre estrangeiro que durante 20 anos deu o melhor de si no interior do país, que foi condenado e absolvido – e no processo e na sentença se exaltavam suas qualidades – este padre, nesta hora,

---

<sup>310</sup> Carta de Jentel, escrita de Paris e endereçada ao então Ministro Chefe da Casa Civil da Presidência da República general Golbery do Couto e Silva, em 15 de novembro de 1974. Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. 3-2-7. Militar do Exército, Golbery foi um dos construtores e condutores da política ditatorial brasileira entre 1964 e 1985, quando um golpe de estado implantou uma ditadura civil-militar, após destituir o presidente eleito João Goulart. Como teórico das Forças Armadas, em 1964, o general dirigiu o Instituto de Pesquisas e o Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais (IPES), que financiado pelo governo e por empresas privadas construiu uma extensa rede de informações, servindo de suporte substancial para os arquivos do Serviço Nacional de Informações (SNI). Este, dotado de uma farta documentação e dossiês de pessoas físicas e jurídicas, incluindo autoridades, foi um departamento estratégico para ações governamentais porque estabeleceu mecanismos de controle nos campos político, social, cultural e religioso. Consultar Gaspari, Elio. *As Ilusões Armadas*, 2002.

está sendo embarcado num avião para a França, expulso do Brasil. É o padre Jentel.<sup>311</sup>

Sem dúvida, havia um combate de forças políticas distintas estabelecido entre o Estado brasileiro e a Igreja católica, pelo qual os instrumentos legitimadores do primeiro eram as leis, as armas e a burocracia (suportes do estado moderno) que se confrontava com práticas evangelizadoras não tradicionais, cujos princípios se materializavam em práticas religiosas e/ou pronunciamentos escritos e verbalizados de uma igreja que tomava para si as *dores* político-sociais das populações pobres e periféricas. No Araguaia, a razão da luta era, por excelência, a justificativa da existência institucional. A mudança desse eixo evangelizador tinha uma sintonia com a bula papal *Pacem in terris*, de João XXIII (1963), que anunciava o direito a existência humana com o mínimo de dignidade, pela qual os bens culturais e materiais deveriam ser compartilhados com toda a humanidade.

As concepções desse pontificado prescreveram uma doutrina social para a Igreja, que ganhou validação no Concílio Vaticano II (1962-1965). O caminho eclesial pautado pelos princípios de verdade, justiça, caridade cristã e liberdade como plenitude humana, foi adotado pelos religiosos do Araguaia, através de orientações episcopais que demarcaram ações, comportamentos e temporalidades. A teologia do desenvolvimento humano alimentou a experiência de uma evangelização que reunia forças para pensar e fazer da existência dos sertanejos e povos indígenas um projeto cristão que, em nome de Deus, concebia o sofrimento e as injustiças terrenas como intoleráveis.

François Jentel e as Irmãzinhas de Jesus ao chegarem ao Araguaia, em meados da década de 1950, difundiram uma evangelização voltada para a solução de problemas dos “filhos de deus” na terra, o que podemos considerá-los precursores da igreja inovada, modernizada na década seguinte. A revitalização do catolicismo emanada do Concílio validaram as atitudes do missionário francês, sobretudo, quando era imprescindível o amparo institucional. Pelos esforços e pelos embates, pela insistência como operou a burocracia nos gabinetes e tribunais e pelo apoio que conseguiu de seus Superiores no Brasil e no exterior, Jentel construiu muito mais a sua

---

<sup>311</sup> Trecho da homilia publicado no jornal O Estado de São Paulo, edição de 13 de dezembro de 1975. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, doc. A.9.7.8.

própria história e a das duas Prelazias (Conceição e São Félix) que a dos sertanejos que tanto defendeu.

É certo que depois da rendição dos “homens do tiroteio”, o governo federal interveio nas disputas da terra e os sertanejos receberam seus minifúndios; entretanto, isso não representou a autonomia porque boa parte deles, por várias razões, se desfez das terras vendendo-as a terceiros e até mesmo às empresas colonizadoras. Apesar de padre Antonio Canuto continuar “tocando” a obra pastoral implantada por Francisco Jentel, a cooperativa se extinguiu e a máquina beneficiadora de arroz foi comprada por um ex-colaborador do padre Chico. Na dimensão das políticas sociais e econômicas, as dificuldades dos sertanejos pobres e grupos indígenas continuam se confrontando com os privilégios dos “nobres”; a pobreza dos muitos camponeses e índios continua convivendo com a abundância dos poucos agropecuaristas; no triunfo do agronegócio, eles continuam representando o progresso e a modernidade dos sertões amazônicos.

Na maneira particular de ser, dizer e fazer, os missionários católicos construíram um legado de cultura religiosa, cujos comportamentos e obras pastorais constituem uma referência cristã sagrada para os *fiéis seguidores*; por outro lado, para os *inimigos*, as mesmas práticas representaram a desordem social que desmotivou e malogrou o desenvolvimento do lugar. Não foram subversivos como seus opositores os estigmatizaram, mas suficientemente firmes para inventar outras condutas com as quais se edificaram um catolicismo popular. Até o fim, Jentel acreditou na pedagogia do ser e do construir experiências como ferramentas de produção da vida terrena adubada com a experimentação da técnica e do saber. Concebia ainda a educação como processo que possibilitaria a produção e decifração de *verdades* e de compreensão do mundo a partir de outras práticas de crer.

Por fim, atravessando os acontecimentos que povoam as fontes documentais, percebemos que na pluralidade dos comportamentos religiosos, políticos, econômicos, sociais, institucionais e culturais encenados pelos diversos atores há peculiaridades nas maneiras de ser, dizer e fazer que nos dizem muito da constituição dos sujeitos. Dessa forma, mais que a *terra dividindo os homens*, nos territórios amazônicos e no Araguaia, em particular, aonde chegava a lei, também chegava o rei... e chegava o relho.

### A INVENÇÃO DE CIDADES NO ARAGUAIA/MT E O DESENHO DE NOVOS TERRITÓRIOS

#### 3.1. “Rumo ao Oeste”: discursos e práticas articuladores de novos espaços

Como já abordamos nos capítulos anteriores, no transcurso do século XX, os territórios amazônicos foram cartografados por investimentos públicos e privados, que viabilizaram diferentes formas de ocupação fundamentadas no ideário de civilização e progresso. O que nos interessa neste terceiro capítulo é pensar a Amazônia mato-grossense como um mosaico composto de terras retalhadas em lugarejos, vilas e cidades derivadas dos múltiplos investimentos de colonização pública e/ou privada. Especialmente na segunda metade do século passado, os *paulistas* e *sulistas* glorificados por si mesmos e reconhecidos pela história oficial como os *desbravadores dos sertões*, também se intitularam os pioneiros/fundadores de lugares quando clareiras nas matas iam se transformando em fazendas e, posteriormente, novas cidades.

Como antecedente dessas políticas oficiais de ocupação, ainda que diferente, a *Marcha para o Oeste*, reinvestia na ocupação da Amazônia pelas práticas de civilidade e nacionalização dos espaços e das populações; reinventando o bandeirantismo, o planejamento e instalação das Colônias Agrícolas sertões adentro “funcionariam como cidades-indústrias potencialmente lançadas no vazio”, como nos leva a pensar Lenharo (1985, pp. 47-48). Tornar os vastos sertões produtivos e manter o controle político sobre os territórios conquistados fazia parte da agenda de investimentos nacionais tanto do Estado Novo como do Regime Civil-Militar.

Embalado pelo discurso “Rumo ao Oeste”, que circulava na década de 1940, o coordenador (militar) dos trabalhos cartográficos da Comissão Rondon pensava o seguinte:

O nosso país precisa e deve ser ocupado, sem demora, não se lhe deixando nenhum centímetro quadrado fora da ação do dominador. Ocupado por poderoso Exército, aparelhado com os mais eficientes e mortíferos engenhos de guerra em combate contra a improdutividade! Um Exército sob a direção de técnicos

brasileiros, formado por legiões de trabalhadores brasileiros a se empenhar na maior ofensiva de todos os tempos contra os campos não cultivados, despovoados de criação; contra as inesgotáveis jazidas de minérios ainda inexploradas e florestas virgens, cujas variedades não sejam totalmente aproveitadas; hão de esperar durante muitos anos o aperfeiçoamento ainda não atingido pela técnica industrial e o desenvolvimento das redes rodoviárias e ferroviárias, bem como os meios de transportes fluviais e marítimos.<sup>312</sup>

Na década de 1970, ao arranjo burocrático-político dos governos militares se incluía o Plano de Valorização da Amazônia e se tornaria eficiente por um modelo de colonização privada pautado na aquisição de terras e projetos empresariais de ocupação dirigida, o que levou à realocação das populações sertanejas, despoticamente. Por ser contraditório e desajustado dos usos das terras até então praticados por índios e sertanejos, esse quadro fundiário ocasionou um volume considerável de conflitos agrários enquanto se reconfiguravam os novos territórios. Esse desenvolvimento sócio-econômico que se aplicou à Amazônia brasileira, insistentemente propalado por retóricas publicitárias (oficiais ou não), compunha um ordenamento capitalista global e assim deveria aglutinar múltiplas ações fossem estatais e/ou empresarias.

A partir de meados da década de 1960 e se acelerando na década seguinte este ritmo desenvolvimentista se intensificou com a mecanização da agricultura e pecuária extensiva nos vastos campos abertos no meio das florestas. Inicialmente, a derrubada das matas era uma atividade braçal auxiliada pela técnica do “correntão” e do fogo; logo depois dessa empreitada, inovar e acelerar a produtividade ficavam por conta dos métodos de manejo disponibilizados e operacionalizados pelas novas tecnologias como, por exemplo, os mapeamentos aéreo-fotográficos, os mecanismos de correções de solo e os melhoramentos genéticos.

Em parte da Amazônia mato-grossense, recortada aqui como vale do Araguaia,<sup>313</sup> a extensão territorial e o alcance político dos projetos colonizadores<sup>314</sup> (agricultura, pecuária, mineração, extrativismo, etc.) tinham uma dimensão gigantesca e os contingentes de imigrantes

---

<sup>312</sup> Luiz Moreira de Paula, 2º Tenente do Exército. Relatório dos trabalhos de conclusão da Carta de Mato Grosso, entre 1941 e 1942, p. 95. Departamento de Imprensa Nacional/CNPI. Cópia do Arquivo Público do Estado de Mato Grosso, Cuiabá/MT.

<sup>313</sup> Para efeito da pesquisa, o que estamos adotando como vale do Araguaia corresponde a uma extensão territorial de 177.345Km<sup>2</sup>, que reúne 25 municípios e compõe a Mesorregião Nordeste mato-grossense, assim definida pelo IBGE. Embora não seja o mesmo desenho cartográfico, esses espaços fazem parte da jurisdição eclesiástica da Prelazia de São Félix e por isso nos interessa mapear e problematizar as disputas de poderes institucionais e pessoais que nortearam as ações políticas da época nesses territórios.

<sup>314</sup> Para melhor compreender essa dimensão, observar Anexo 01.

se deslocando do sul e sudeste para aqueles territórios foram, forçosamente, a base demográfica, social e política dos novos lugares. Os empresários que quase sempre se fizeram fundadores foram também se constituindo como uma nova elite política portadora de um projeto próprio, pelo qual o agronegócio foi se impondo como preponderante para o Estado. Foi com essa formulação que desde a década passada Mato Grosso passou a ser governado pelos “homens de botina”.<sup>315</sup>

Os empresários colonizadores, com predominância dos sulistas, se comportavam como “bandeirantes modernos” e por isso incorporavam a “missão” de conquistar territórios inóspitos e fazê-los civilizados. A criação de cidades simbolizava uma das ações civilizatórias revestida de múltiplos sentidos que modificavam as expectativas da vida cotidiana e redimensionava a relação de tempo (passado-presente-futuro). Além disso, a cidade como uma *obra* em si mesma representava a chegada de um progresso linear, em que o conjunto dos atores passaria a construir novos espaços de sociabilidades porque estes funcionavam como lugar-referência tanto para os “homens ordinários”, quanto para os homens de negócios.

Pelo fato de os colonizadores-empresários se manterem alinhados com o projeto desenvolvimentista nacional da época, criar uma cidade também representava concentrar esforços para controlar a distribuição das terras e estabelecer vigilância sobre os focos de tensões sociais oriundos das manifestações de trabalhadores pobres submersos no malogro da busca da terra própria. Ademais, as instâncias burocráticas e institucionais gestadas pelo poder público municipal, como também a ocupação de prováveis cargos eletivos ou não, iam compondo novos cenários políticos, econômicos e sociais, além de *fabricar* e conferir maior notoriedade aos desbravadores-fundadores.

Na pesquisa que fez sobre a colonização recente no norte de Mato Grosso, Guimarães Neto aborda o caso da cidade de Alta Floresta e a eficácia das práticas com as quais fizeram o colonizador paulista Ariosto da Riva se construir como símbolo de empresário bem sucedido, evocando para si a *missão social* de promover o progresso material e levar civilidade aos sertões mato-grossenses. Ele também aparecia na imprensa e boletins de sua própria empresa como o “último bandeirante do século XX”. Como um dos maiores investidores da Amazônia,

---

<sup>315</sup> Expressão utilizada pelo sojicultor Blairo Maggi, no discurso de posse, quando se elegeu governador do Estado, em 2002.

proprietário de uma fortuna extraordinária e apontado como o fundador de cidades, oportunamente Da Riva se pronunciava como feitor de uma obra completa mesclando desenvolvimento econômico com bem-estar social, quando dizia que

Não há, na verdade, muito atrativo em termos financeiros, com essa inflação e esses custos, mas a satisfação interior é maior que a econômica. A parte social, humana, nos influencia muito nas decisões. No contato direto com essas famílias que vêm de longe, com seus sonhos, ilusões, esperanças, a gente vive também esses sonhos.<sup>316</sup>

Nas primeiras décadas do século XX, Mato Grosso tinha uma extensão territorial com pouco mais de 1.200.000 km<sup>2</sup>, o que correspondia a 1/5 do território nacional. Nesse imenso espaço, segundo os dados oficiais, que ignoravam boa parte dos grupos indígenas, distribuía-se uma população de apenas 90 mil pessoas; esses números eram elementos constitutivos dos discursos parlamentares, pronunciados por políticos representantes legislativos mato-grossenses, nas tribunas da Câmara e Senado Federal, fundamentando a busca de recursos da União para investir na modernização do estado. Notadamente, eram projetos de colonização privada (ocupação da terra), e estradas para o escoamento da produção (agricultura e pecuária), destacando a necessidade de grandes investimentos em transporte e comunicação. Boa parte das oratórias pronunciadas se prestou a formular a ideia de “frente de expansão agrícola” para se contrapor ao discurso do “isolamento” do estado.

No final da década de 1960, o estado de Mato Grosso contava com 63 municípios; entre 1970 e 1975, o estado contabilizava 21 cidades a mais e em 1976 atingiu um total de 96, para uma extensão territorial de 1.231.549 km<sup>2</sup>. Em 1977, com a divisão de Estado, Mato Grosso ficou reduzido a 38 municípios, porém até 1989 apareceram 58 novas cidades, distribuídas por um total de 901.420km<sup>2</sup> de área.<sup>317</sup> Esses dados revelam a acelerada ocupação das terras e, conseqüentemente, um fluxo migratório excepcional espalhado por todo o território, sobretudo, no norte e nordeste do Estado.

O aparecimento desses municípios no Araguaia atesta duas situações: uma delas é a especulação imobiliária da terra que viabilizava a venda de lotes, uma vez que estas ações estavam sintonizadas com os projetos colonizadores quando, oportunamente, as empresas

---

<sup>316</sup> Suplemento Apiacás. 4º Encontro do Centro-Oeste. Cuiabá, nov. 1983. *In*: Guimarães Neto, 2002, p. 101.

<sup>317</sup> Sobre este quadro, observar Anexo 02.

colonizadoras apresentavam ao INCRA um protótipo de cidade planejada, quase sempre produzidos por empresas paulistas “especializadas” no assunto; a outra é que essa “invenção desenvolvimentista” surgia para reacomodar forças político-partidárias locais (quase sempre vinculadas ao empresariado rural) que se desajustavam em seus lugares de origem.

Embora existissem leis criteriosas para emancipação de novos municípios e que as decisões finais passassem pelos poderes Legislativo e Executivo, houveram casos em que os dados foram burlados para que se consumasse os interesses políticos locais e se efetivasse a criação de cidades; curiosamente, essas artimanhas passavam pelo conhecimento e colaboração das populações residentes. Um pequeno texto intitulado “O Malabarismo das Emancipações”, dá a conhecer esses jogos políticos:

As contagens de população realizadas “in loco” pelos técnicos da FCR – Fundação Cândido Rondon – merecem ser relatadas à parte. Verdadeiros teatros foram armados pelas lideranças e comunidades locais interessadas na emancipação. Neste palco aparece em cena fantasmas habitando casas abandonadas, filhos casados ou solteiros que moram ou trabalham em outra localidade retornando à casa paterna, filhos adotivos, sogros e sogras, genros e noras, empregadas domésticas passando a compor lares “fraternos” e repletos de harmonia familiar e de “amor ao próximo e ao menor abandonado. [...] Como se vê, a criação de novos municípios no Estado é fruto, sobretudo, de acordos e manobras políticas, de forma a distribuir no espaço, novas forças político-partidárias, beneficiando-se assim os segmentos sociais que exercem a dominação política regional e local.<sup>318</sup>

Nem sempre essas maquinações alcançavam, facilmente, o êxito que buscavam e a forma como operavam os trâmites da legislação em vigor revelava o caráter fraudulento das ações políticas. O caso de Santo Antonio do Leste, criado em janeiro/1998 e desmembrado do município de Novo São Joaquim (1986), é bastante sintomático. Em dezembro de 1995, por unanimidade, o Tribunal Regional Eleitoral indeferiu a consulta plebiscitária realizada três meses antes no próprio distrito porque, pelo inciso I e II do art. 2º da Lei Complementar nº 23/92,<sup>319</sup> os números apresentados se traduziram como um desarrazoado resultado: 4.071 habitantes contra apenas 410 votantes, o que configurava um eleitorado inferior a 20% da população. Ao

---

<sup>318</sup> MOURA, Sandra C. Revista Contato Hoje, nº. 17, p. 42. Cuiabá, 15 de março de 1992.

<sup>319</sup> Esta Lei Complementar dispõe sobre criação, incorporação, fusão, desmembramentos e extinção de municípios no Estado de Mato Grosso. No seu Artigo 2º constam dois requisitos indispensáveis: população estimada não inferior a quatro mil habitantes (inciso I) e número de eleitores não inferior a 20% da população (inciso II). Fonte: <http://app1.sefaz.mt.gov.br/Sistema/legislacao/LeiComplEstadual.nsf/9e97251be30935ed03256727003d2d92/bca219b56e121109032567be0073a674?OpenDocument> Acessado em 23 de setembro de 2012.

indeferimento, foi desencadeada uma maciça campanha de alistamento eleitoral para atender aos dispositivos legais, o que acabou por viabilizar o intento.

Além das situações apresentadas, o que mais poderia justificar o empenho de grupos sociais (por vezes, adversários hostis) em buscar maneiras para formalizar juridicamente novos espaços? Como entender a adesão indistinta aos discursos e práticas que levavam a legitimar tais atitudes? Que significados eram atribuídos aos lugares e em que circunstâncias se davam as ocupações, as nomeações e as alianças pelas quais se realizavam projetos de vida individual e coletiva? Como pensar os investimentos políticos, econômicos e urbanísticos dispensados ao desenvolvimento e/ou “civilização” para o Vale do Araguaia?

Com exceção das cidades de Barra do Garças (1948) e Luciara (1961), o ritmo da criação dos municípios que compõe a região Nordeste do Estado se efetivou nas décadas de 1970 (3), 1980 (10) e 1990 (10).<sup>320</sup> Esses dados apontam para o legado de um tempo histórico assinalado pelo desenvolvimentismo acelerado e a interiorização do Brasil inaugurado pela construção de Brasília e, conseqüentemente, a instalação da capital federal ocupando o planalto central brasileiro. Como uma realização fenomenal que consagrou Juscelino Kubitschek como um político arrojado em suas decisões e práticas políticas, a nova cidade anunciava a “alvorada de um Brasil novo”, uma nação próspera, caminhando sob a marcha do desenvolvimento. A campanha “50 anos de progresso em cinco de governo” e o anúncio do Plano de Metas colocavam a figura do presidente como símbolo condutor desse desenvolvimentismo, construindo assim uma imagem de nação em movimento.

Esse novo e eufórico comportamento político que também se somava à imagem do presidente bossa-nova e visionário formulava o discurso da modernidade, indicando que o país deveria superar sua condição agrária e eleger a cidade como o *locus* da civilidade. Na década de 1960, cerca de 60% da população brasileira vivia *no e/ou do* campo, mas as cidades, em especial as metrópoles, iam ganhando evidência por suas inovações: tecnologias em comunicação, parques industriais, comércio mais consistente, transportes individuais e coletivos mais sofisticados, rodovias substituindo ferrovias, estradas que cortavam/ligavam grandes distâncias, manifestações culturais mais refinadas (não caipira), novos padrões de comportamentos sociais,

---

<sup>320</sup> Para melhor visibilidade, consultar Anexo 03.

além da produção de bens de consumo, eram as *novidades* que formulavam o imaginário de progresso.

A nova capital federal fincada no planalto central simbolizava, portanto, o tempo das cidades planejadas. Espaços riscados nas plantas para abrigar experiências futuras como se fossem telas desprovidas de tramas e cores. Espaços imaginados, racionalizados pela perspectiva da vigilância, da disciplina e do controle, onde pessoas eram convocadas a habitá-los com a promessa de tempos gravídicos. Em outras dimensões simbólicas, as cidades brasileiras que ressaltavam dos imaginários coletivos eram os *grandes centros urbanos*, pronunciados como territórios que emitiam uma variedade de signos, incluindo a estética e a prosperidade; neles estariam postos os vivos e os mortos, as rezas, as feiras e as festas, o fascínio, o medo, a violência, o silêncio, as práticas cotidianas, as estratégias, os múltiplos poderes, os confrontos, as opções de sobrevivência, os prazeres... Para Pesavento (2007, p. 14),

a cidade é objeto da produção de imagens e discursos que se colocam no lugar da materialidade e do social e os representam. Assim, a cidade é um fenômeno que se revela pela percepção de emoções e sentimentos dados pelo *viver urbano* e também pela expressão de utopias, de esperanças, de desejos e medos, individuais e coletivos, que esse habitar em proximidade propicia.

Eles, os signos, representavam uma modernidade que se contrapunham ao atraso e à *brejeirice* dos campos e, por isso mesmo, significava perspectivas de vida enxertadas de um futuro promissor porque embutiam na sua configuração urbana que portavam a possibilidade do trabalho, da educação e dos divertimentos. Eles representavam de fato o espetáculo das ações humanas e do conhecimento letrado, sistematizado, processado, construído e experimentado, por isso ditavam normas, demarcavam tempos e definiam múltiplos comportamentos sócio-culturais.

As representações que são feitas sobre as espacialidades urbanas, sejam quais forem, estão carregadas de sociabilidades, onde se alojam e desalojam o que é público e o que é privado, o individual e o coletivo, o singular e o plural, o passado e o presente, o global e o particular, progresso e atraso, rústico e sofisticado, entre outros antagonismos. Como obra humana, a cidade incorpora o sentido de patrimônio uno destinado aos usos da coletividade e, no mesmo ritmo, estabelece direito à preservação. Nessa perspectiva, Ortiz (2007, p. 10), diz que na modernidade “a cidade “torna-se o lugar privilegiado das relações anônimas e impessoais, em contraposição aos agrupamentos rurais nos quais os contatos face-a-face favoreceriam os traços de coesão”.

O espaço urbano era (e continua sendo) também, por excelência, o lugar das relações políticas e econômicas, no qual se construíam as ideias de desenvolvimento e progresso. Pelos códigos de postura passavam as definições e a disciplina dos espaços da cidade. Era na organização e funcionamento das metrópoles que estavam as referências das cidades modernas. Sobre os aspectos que produzem as concepções históricas, enquanto referências sociais e, tomando São Paulo e Rio de Janeiro, necessariamente nesta ordem, como cidades-mitos, cidades-referências, Ribeiro (2001, p. 360) nos leva a compreender que:

Da primeira metrópole, espraíam-se codificações para o trabalho, o sucesso empresarial e a construção da denominada 'cidade mundial'- expressão da hegemonia do capital financeiro. Na segunda metrópole, tem sido historicamente procuradas referências sociais para o exercício do poder – da mescla entre prazer e força que caracteriza a dominação em nossa cultura.

Pensando a partir de Certeau (op. cit, 1994), sobre usos e práticas de espaços, a cidade, no seu todo, como produto da invenção humana e/ou como artefato do sistema capitalista, expressa um mundo extraordinário, desejado, lugar onde os acontecimentos ganham legitimidade e a história se universaliza. A cidade é também o espaço onde se revelam as contradições produzidas pela dinâmica das vivências comuns frente aos discursos e práticas políticas que procuram formalizar o todo urbanístico. Há, portanto, uma prática política formal que ordena, regulamenta, institui normas de civilidade, planeja e determina os sentidos e usos dos espaços urbanos; mesmo assim, nos jogos de sociabilidades se estabelecem outras práticas, outros usos, que escapam dos projetos racionais e disciplinadores.

Na formulação dos imaginários, as representações do urbanismo organizando a cidade reúnem os procedimentos de bem-estar familiar, profissional, intelectual, cultural e até religioso, redimensionando as relações campo *versus* cidade, num processo contínuo de hierarquização. É na cidade modernizada que está o emprego, a escola, o trabalho mais leve, o conhecimento elaborado, as pessoas letradas, uma estética de vida coletiva e dos acontecimentos... e por isso, ela exerce um fascínio sobre os indivíduos que a desejam, que a buscam e se empenham para tê-la, sobretudo, quando esses se comportam como habitantes fundadores, pioneiros, podendo constar seus nomes nas páginas escritas ou verbalizadas dos lugares. Esse tipo de percepção produz uma simbiose entre criador e criatura porque incorpora um sentido de pertencimento, que se pretende eterno.

É com essa simbologia que uma parte dos munícipes do Vale do Araguaia compartilha a autoria das cidades que “ajudaram” a criar, tomando-as como o “real”, o palpável, imaginadas como lugares despovoados de contradições e desencontros. Essa concepção foi formulada porque populações migrantes (sobretudo, as do sudeste e sul) chegavam ao Araguaia na perspectiva de se tornarem os “novos ricos” e eventuais proprietários de novos lugares, pois assim chegavam “contaminados” pela ideia de progresso que atravessava o Brasil. Embora interessados em adquirir somente uma “terrinha” para trabalhar, em parte, alguns imigrantes pobres oriundos do nordeste também portavam uma simbologia similar porque muitos conheciam as narrativas sobre São Paulo, Rio de Janeiro e Brasília e alguns até chegaram a trabalhar nas obras do metrô paulista e/ou da nova capital; estes, ao verbalizarem os relatos das experiências que vivenciaram como candangos ou que conheciam pelo ouvir-contar, incorporavam um efeito de verdade, pois se diziam e se faziam testemunhos da história.

As cidades que se originam a partir dos projetos de colonização privada em Mato Grosso (décadas de 1970-90) reúnem todos os tipos de população, mas concentrando maciçamente os contingentes de migrantes pobres que se deslocavam para zonas extrativistas (garimpos, madeiras, seringais, etc.), além das derrubadas das matas para instalação das grandes fazendas agro-pecuárias. As idas e vindas destes andantes pelos lugares do Araguaia, procurando o trabalho braçal (temporário ou não) como única alternativa de sobrevivência, ajudaram a povoar as cidades de relatos de experiências dramáticas que nos instigam a questionar as maneiras como discursos e práticas continuam fundamentando o ideário de progresso e desenvolvimento nos sertões amazônicos brasileiros e no nosso caso, no Vale de Araguaia mato-grossense.

### **3.2. Vale do Araguaia: espaços disputados, espaços ocupados, espaços civilizados**

As percepções sobre as cidades se mostram multifacetadas ora se misturando, ora se confrontando; os diferentes discursos sobre elas fabricam imagens, cenas e cenários do que pode e do que não deve ser ou vir a ser. Como lugares de assentamentos humanos, elas dispõem de mecanismos reguladores de espaços – o urbanismo – para planejar, ordenar e disciplinar tanto as

políticas públicas, quanto as dinâmicas sociais. As ações urbanísticas que indicam práticas de civilidades são tomadas como símbolos de progresso pelos ocupantes dos espaços. Nessa ótica, é oportuno destacar que as cidades do Araguaia mato-grossense, fincadas nas clareiras da imensa floresta amazônica, reúnem atores sociais polifônicos e multiformes que operam suas singularidades em imaginários superpostos e múltiplas práticas políticas, econômicas, sociais e culturais, ora partilhando-as, ora inventando outras.

Entendendo desta maneira, como funcionam as novas cidades do Araguaia? Em seus espaços, que dinâmicas sociais são visíveis e audíveis e como compreendê-las? Como os sistemas urbanos funcionam em cidades cercadas por “negócios” rurais? Como artefatos humanos elas, as cidades, são assimétricas, contraditórias, diferentes umas das outras, embora em algumas situações se aproximem nos formatos e contradições. Pelas invenções urbanísticas, as cidades não se pretendem homogêneas e muito da heterogeneidade que formula os espaços de vivências urbanas, em várias cidades do Araguaia, está carregada de comportamentos considerados campesinos, o que revela a imbricação entre campo e cidade com a mesma implicação que estabelece as oposições entre progresso e atraso, pólo de desenvolvimento e periferia. Nestes termos, neste capítulo, vamos explorar procedimentos com os quais a cidade de Confresa se instituiu e modificou a geografia de Mato Grosso.

Nos últimos cem anos, os movimentos migratórios se aceleraram. Foram *idas* e *vindas* pelo país afora que muitas famílias, chegando aos territórios amazônicos, ainda no começo do século XX, domaram as matas em função da sobrevivência. No entanto, se estabelecer nos sertões passava pelos conflitos com os grupos étnicos, uma vez que os imigrantes, ainda que em número menor e em marcha mais lenta, estariam invadindo territórios físicos e culturais dos indígenas e os sertanejos os tinham na conta de brabos e selvagens, igualados aos animais silvestres como onças e cobras. O medo ocasionado pela possibilidade de confrontos, sobretudo com Xavante e Caiapó, poderia ser amenizado pela solidariedade construída entre os poucos vizinhos e/ou grupos de parentescos, pois naquela época esta era a única forma de sociabilidades.

Assim, vivendo dos usos rotativos das terras e com técnicas agrícolas e ferramentas consideradas rudimentares, as famílias imigrantes foram assentando suas vidas em territórios amazônicos. Bem mais tarde, (décadas de 1960-1970), pelos projetos colonizadores, os homens de negócios urbanos que se tornaram agro-empresários se apropriaram dessas e de outras terras

previamente “amansadas” por aqueles primeiros imigrantes, instalaram práticas de domínio dos territórios ocupados e instituíram o discurso “Mato Grosso como uma fronteira agrícola” em expansão. Com o mesmo ímpeto, se fizeram fundadores dos espaços, rebatizando-os, (re)definindo outros parâmetros de ocupação, impondo novos usos, enquanto procuravam apagar o passado desses “homens ordinários” e das culturas nativas.

No intervalo de duas décadas (1977/1997), pós-divisão do estado, Mato Grosso criou pouco mais de uma centena de cidades<sup>321</sup> e, destas, os sertões da região nordeste geraram 23 novos municípios, tendo como suporte político-econômico os investimentos que, inicialmente, formavam as frentes de expansão agropecuária e ganhavam importância singular porque eram contabilizadas como parte significativa da riqueza e do desenvolvimento nacionais; a base demográfica dos novos lugares era proveniente dos contingentes migratórios, que iam povoando lugarejos, vilas, distritos e posteriormente, cidades.

Desta forma, seria conveniente acomodar os recém-chegados aos sertões do Araguaia e por isso, a criação dos novos espaços fazia parte do desdobramento dos projetos de colonização privada, inovando formas de aplicações e rendimentos de capitais, a partir de dois arranjos empresariais: um deles era o retalhamento de uma determinada parte das áreas de terras – antes, territórios das fazendas – que como lotes eram colocados à venda com o propósito de fundar novos lugares; o outro era conseguir junto às instâncias governamentais a aprovação (ou não) do projeto de uma futura cidade, o que sinalizava a chegada do progresso linear supostamente compartilhado com todos os partícipes. Essas ações ajudavam a se redesenhar um imaginário de desenvolvimentismo para o Araguaia anunciado como algo capaz de promover acesso aos bens de consumo disponibilizados, sobretudo, pela perspectiva de trabalho, transporte e comunicação.

Com os investimentos, também se acreditava que o Estado habitaria os novos lugares implantando e efetivando políticas públicas de educação, saúde, agricultura, etc. Porém, era com a esperança fundada na quase certeza de um quinhão de terra que os contingentes humanos se deslocavam das mais variadas distâncias do país para povoar os sertões do Araguaia mato-grossense. É certo que essa esperança se mesclava de imagens redentoras oriundas das propagandas que circulavam nos lugares de origem das famílias imigrantes ou mesmo das

---

<sup>321</sup> Consultar Anexo 03.

histórias de “ouvir dizer”, que por vezes escondiam o caráter fantasioso dos discursos; ambas as formas seduziam muito os imigrantes pobres e, quando os relatos portavam uma natureza testemunhal como no caso da fotografia, estes incorporavam ainda mais a ideia e um efeito de verdade.

As propagandas dos “negócios fundiários” do Vale do Araguaia eram veiculadas pelos meios de comunicação locais (rádio, televisão, jornais), anunciando *facilidades* aos interessados, o que muito atraía pessoas com histórico familiar vinculado às práticas campesinas, que desejavam possuir e/ou aumentar o próprio patrimônio, além da possibilidade de assegurar a manutenção da família pensando numa estabilidade sócio-econômica. Era muito comum as empresas colonizadoras contratarem uma equipe técnica composta de advogados, agrimensores, corretores de imóveis, burocratas, etc., e estabelecerem seus escritórios em vários centros urbanos com intuito de viabilizar as transações comerciais.<sup>322</sup> Compondo o circuito, também havia um “braço cartorário” para tornar, ou pelo menos parecer, legal os “negócios”.

Valdir Pereira, imigrante de Jacutinga/Rio Grande do Sul, diz da motivação que teve ao tomar conhecimento dos anúncios e como passou a acreditar no que ouvia:

Eu escutei no rádio que a Colonizadora de Canarana – a CONAGRO – vendia terra com 20 % de entrada e o resto o Banco financiava. Aí, eu disse para o meu pai: é muito mais vantagem nós irmos para Mato Grosso. Ele disse: “irmos pro Mato Grosso, de que jeito? Com uma distância daquela...” – A gente dá um jeito. Depois de estar lá... O pai disse: “como é que a gente vai comprar terra no Estado de Mato Grosso?” Aí eu disse: tem um corretor de Erechim que resolve.<sup>323</sup>

A forma como o entrevistado recompõe seu relato de memória tem o propósito de reconstituir a imaginação que ele fez do lugar, logo que tomou contato com o discurso midiático. Nas imagens articuladas a partir do consumo das informações veiculadas, o Araguaia, território ainda que desconhecido, tornou-se visível ou quase palpável pelo movimento das imagens, capacitando-o a articular tempos, espaços e ações vindouras. Na reconstituição do diálogo com o pai, (re)produzido como conversa comum, o discurso de Valdir subscreve-se na crença e no sucesso dos futuros “negócios”. A força que conduz essa teia de imagens pode ser compreendida no lampejo do binômio produção-consumo e nas “artes do dizer”, tratado por Michel de Certeau.

---

<sup>322</sup> Geralmente os escritórios se localizavam em cidades-pólos e/ou capitais, portanto, distante do Araguaia.

<sup>323</sup> Entrevista com Valdir C. Pereira, feita pela professora Aureci B. da Silva, na cidade de Confresa/MT, em outubro de 2004. O entrevistado é um dos primeiros habitantes que permanece no lugarejo até hoje.

Analisando comportamentos humanos a partir de práticas de leituras, que implicam em maneiras de compreender os discursos em circulação, Certeau nos permite substituir produção-consumo por escritura-leitura que, como acontecimentos de linguagens, aciona a capacidade inventiva e a improvisação tanto do produtor de discursos, quanto do leitor destes. Considerando que a arte de ler é comparável à arte de dizer e/ou de conversar, pensamos que estas práticas são atravessadas por uma força criativa do intelecto e tem o propósito de formular cenários, instigar a imaginação e seduzir o *outro*. Para o autor, “a conversa é um efeito provisório e coletivo de competências na arte de manipular ‘lugares comuns’ e jogar com o inevitável dos acontecimentos para torná-los ‘habitáveis’” (Certeau, op. cit. p. 50)

Foi tomado por essa “arte de manipular” que a conversa do filho convenceu o pai a imigrarem para Mato Grosso e, mesmo diante das adversidades elencadas, ele afirmou: “a gente dá um jeito. Depois de estar lá...” Dessa forma, em uma viagem que durou doze dias, Valdir e sua família se deslocaram do extremo sul do país para o Araguaia, em meados de 1978, quando a Agropecuária Nova Amazônia (Colonizadora Frenova Sapeva) – Confresa – executava o Projeto Tapiraguaia I, em terras mato-grossenses. Além da costumeira exploração agropecuária, os planos de ocupação do Araguaia incluíam também a construção de um núcleo urbano.<sup>324</sup> O planejamento deste a partir da venda diferenciada de lotes, na qual o valor de cada lote variava de acordo com a localização na planta da cidade, inicialmente, organizou um povoado conhecido como Agrovila Tapiraguaia,<sup>325</sup> onde ali se localizava a sede da fazenda. Essas eram estratégias políticas, econômicas e burocráticas com as quais as empresas, reinventando a multiplicação do próprio capital, construía novos espaços e novos usos para estes.

Nas áreas da Colonizadora Frenova, a produção agrícola de maior destaque era mandioca, arroz e milho como práticas de “amansar” as terras, mas, no entanto, a pecuária extensiva era a sustentação político-econômica do projeto colonizador. As notícias de compra e venda de terras de/a terceiros também se faziam persuasivas porque à oferta de um lote rural se embutia a aquisição de um lote urbano na agrovila como se fosse uma cortesia, muito embora o preço total

---

<sup>324</sup>Através das duas Portarias, a de nº. 509, de 08 de junho de 1978, e a de nº. 542, de 13 de junho de 1991, consecutivamente, o INCRA autorizou e sancionou o projeto apresentado pela Companhia Colonizadora Frenova S/A, que por sua vez fora “encomendado” a terceiros e confeccionado pela empresa Colonização & Empreendimentos LTDA.

<sup>325</sup> A denominação Tapiraguaia é uma junção de termo Tapirapé (grupo étnico) com Araguaia (rio).

da aquisição fundiária correspondesse ao valor de ambos. Mesmo assim, alguns habitantes da cidade de Confresa (ainda hoje) afirmam que foram lesados porque não obtiveram as devidas escrituras dos lotes urbanos.<sup>326</sup> Ainda hoje é comum que famílias ocupem dois espaços: um rural (lugar da sobrevivência) e outro urbano (lugar de outras sociabilidades).

Outra forma de migrar era a possibilidade de um trabalho mais qualificado com salários mais atrativos, visto que poucos eram os homens que tinham uma mão de obra técnico-profissional mais graduada. Essa foi a experiência que levou Hermínio Pereira da Conceição<sup>327</sup> a sair do Paraná para trabalhar na Colonizadora Frenova (Confresa), na função de operador de máquinas agrícolas com a promessa de “bom salário”, pois tinha uma experiência acumulada em várias fazendas paranaenses. Era muito comum que as colonizadoras instaladas no Araguaia se interessassem por agricultores com experiência de ter trabalhado em abertura de frentes agrícolas, pois assim agilizariam os projetos agropecuários de Mato Grosso, já em andamento.

Acompanhada da família, dona Ilse Cunha, uma imigrante também oriunda do Sul do Brasil, que chegou ao Araguaia (Confresa) em julho de 1979, fala de duas situações ressaltando os imaginários individuais e coletivos, constituídos a partir dos noticiários e das informações que circulavam de “boca em boca”. Nesse tipo de redes de comunicação, é muito comum as “notícias” circularem nas vizinhanças entre familiares e amigos que, pelos laços afetivos, tendem a produzir um efeito de verdade. Referindo-se ao tempo da chegada e das primeiras experiências agrícolas, ela afirma: “Aí, eu comecei a plantar nas leiras; plantava as miudezas assim: tomate, pepino, essas *coisaradas*, abóbora, mandioca... Sei que colhemos tanto, tanto! O primeiro ano deu muito; o segundo, deu bastante! Era uma abundância! O arroz também dava muito bem”<sup>328</sup>.

Os termos desse discurso ajudavam a confirmar a ideia (com efeito de verdade) de ser o Araguaia uma “terra abençoada” porque era fértil, capaz de produzir fartura por todos os cantos dispensando o uso de corretivos de solo, pois ao que se dizia, bastava “chegar, plantar e colher”.

---

<sup>326</sup> No site oficial da Prefeitura Municipal de Confresa, consta no link história que “a empresa colonizadora vendeu inúmeros lotes, mas teve que enfrentar invasões tanto urbanas quanto rurais [...] Nas áreas rurais o Incra desapropriou parte das terras, legalizando-as mais tarde. Na área urbana, os lotes invadidos continuam com a documentação irregular, pois a Companhia colonizadora está atuante, e não permite negociações sem sua intervenção”. A informação indica que a condição do direito à terra ainda passa pela custódia da empresa. Fonte: <http://www.confresa.mt.gov.br/?pg=cidade> Acesso: 14/12/2012.

<sup>327</sup> O entrevistado é um dos primeiros moradores do município de Confresa/MT.

<sup>328</sup> Entrevista concedida por Ilse Terezinha Cunha à professora Aureci B. da Silva, na cidade de Confresa/MT, em setembro de 2006. A entrevistada pertence ao grupo dos primeiros habitantes e permanece no lugarejo até hoje.

Complementando as imagens geradas por esse discurso, ainda circulava a notícia de que naqueles sertões longínquos não havia o fenômeno do frio e das geadas, o que eliminava o risco de eventuais perdas das roças e/ou safras; entretanto, por um lado considerando o propósito e por outro o desconhecimento, não fazia parte desses imaginários o resultado de avaliações sobre produção agrícola em solo de floresta e/ou cerrado, ainda que se pensasse o Araguaia como um território inexplorado onde predominava a exuberância da fauna e da flora amazônica.

É interessante dizer que os empreendimentos fundiários dispunham de mecanismos técnico-científicos para mapeamentos e averiguações de produtividade do solo amazônico; no entanto, quando as pesquisas agronômicas atestavam áreas inviáveis para a agricultura, exploravam a pecuária extensiva, como afirmou o colonizador Ariosto da Riva: “então nós partimos para a pecuária, porque não tínhamos uma boa resposta da terra”.<sup>329</sup> Além de pesquisas particulares em institutos agronômicos, os projetos de colonização privada se utilizavam de dados gerados por órgãos governamentais, especialmente do Departamento Nacional de Produção Mineral, vinculado ao Ministério de Minas e Energia. As pesquisas do Projeto Radam,<sup>330</sup> por exemplo, produziram uma cartografia dos espaços amazônicos apontando peculiaridades sobre recursos minerais, solos, vegetação, potencialidades agrícolas, recursos hídricos e outros usos da terra, o que em muito favorecia a localização e exploração das chamadas “manchas de terras férteis”.

Como nestas “manchas” se assentavam as grandes lavouras, os discursos e as propagandas de fertilidade das terras ganhavam legitimidade. Dessa forma, analisando as teias discursivas que construía os múltiplos cenários sobre os sertões mato-grossenses, entre as décadas de 1970 e 1980, é possível afirmar que havia uma circularidade de percepções alimentada por discursos recorrentes e disseminada entre os vários grupos sociais que pretendiam adquirir terras nos sertões amazônicos. As (re)formulações desses discursos fomentavam a horizontalização dos imaginários que se revelavam como projeção de imagens mentais que, ganhando cores e formas pela verbalização, circulavam em ambientes familiares como também nas redes de convivências vicinais. Numa perspectiva de futuro promissor, as imagens mentais ganhavam múltiplos sentidos

---

<sup>329</sup> Trecho de entrevista concedida a Guimarães Neto. Alta Floresta/MT, julho de 1981. (Op. cit., p. 105).

<sup>330</sup> O Projeto Radam – Radar da Amazônia – foi criado em outubro de 1970 usando a tecnologia do aerolevanteamento, produzindo imagens de faixas de aproximadamente 37 km de largura e sobreposição lateral de 25%, armazenados e disponibilizados em datafilmes e mosaicos. Fonte consultada: <http://www.cprm.gov.br/publique/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=796&sid=9> Acesso em 14/12/2012.

na representação social e na simbologia que cada indivíduo tecia com sua própria percepção de mundo civilizado, ou não.

Então, os discursos que embasavam a formulação de imagens procuravam ocultar qualquer situação que representasse obstáculos aos “negócios” fundiários como, por exemplo, o empobrecimento do solo amazônico. Somente depois de se lançarem à “epopeia da conquista”, se instalarem nos novos *chãos* e desenvolverem as devidas atividades agrícolas é que os imigrantes passavam a conhecer as poucas potencialidades da terra comprada e recebida como fértil. A partir de assentados é que percebiam uma produtividade efêmera, como comprovou a própria dona Ilse Cunha, dizendo: “deu arroz em dois anos,... deu arroz que nossa! Aí, depois foi começando a não dar mais. A terra enfraqueceu, aí precisava de adubo”. Adubar a terra para continuar produzindo implicava não só em aplicação de recursos financeiros, mas também na aquisição de produtos especializados, uma vez que nem sempre os fornecedores adentravam às “quebradas dos sertões”. Estas circunstâncias foram algumas razões com as quais o encanto pelos novos sertões começou a perder o brilho, precocemente.

Na década de 1970, aportar no Araguaia mato-grossense consistia em reinventar práticas cotidianas muito ordinárias, improvisar situações adversas e acreditar nas múltiplas relações familiares, sociais, econômicas e culturais que revestiam os novos projetos de vida individual e coletiva. Sem teto e sem chão definidos, mas arrastados pelas perspectivas de melhores condições de vida, ao chegarem, os imigrantes se abrigavam em *tendas* de compartimento único improvisadas com palha das matas, onde pudessem acomodar os poucos pertences da mudança e o grupo familiar. Outros se abrigavam nas árvores, ou embaixo dos caminhões, ou mesmo no interior dos veículos maltratados que os conduziram até aos locais escolhidos. Há relatos em que 4 e até 5 famílias chegavam ao Araguaia encolhidos na carroceria de um caminhão-caçamba.

Por compartilharem as mesmas situações de abrigo, os diversos grupos de imigrantes estabeleciam esforços conjuntos para construir um primeiro núcleo de convivência e minimizarem as sensações de desânimo, o medo do desconhecido e a solidão, como afirma dona Ilse: “... só tinha mata. Era mata, mata, mata [...] Chegamos, e o medo das onças?! Falavam que tinha onças, Nossa Senhora! Descarregamos a mudança. Eu chorei, chorei um pouco. Aí me lembrei: não adiantava chorar”. O ato de chorar não significava ver as aspirações arruinadas, mas a impotência do recomeço diante da imensidão do lugar situado no “meio do nada”, como

costumam se lembrar. A expressão “não adiantava chorar” indica um (re)encorajamento da mulher que se queria como referência, da mãe que carecia mostrar-se forte, da nova moradora que, sem outra opção, imaginava formas de (re)territorializar a si e aos seus.

Recobrar os ânimos para enfrentar as adversidades do mundo amazônico é uma situação recorrente que alinhava os relatos dos imigrantes pobres que chegavam para povoar as matas e, posteriormente, as novas cidades de Mato Grosso. Em quase toda família de imigrante dessa época há um choro tecendo lembranças, que a proclama vencedora, quando não, heróica de si mesma, ainda que não tenha alcançado o sucesso material tão desejado. Estudando a colonização de Alta Floresta (norte do Estado), Guimarães Neto (2002, p. 74) analisa o recomeço dessa gente, dizendo que “naquela época faziam de tudo para acreditar no sucesso do empreendimento. E o esforço da necessidade de adaptação ao novo ambiente sobrepunha-se aos obstáculos do momento da chegada, desvendando a miséria da condição humana”. São com esses cenários que os primeiros imigrantes oriundos do sul do país apresentam suas histórias de vida.

Entre as décadas de 1970 e 1980, os deslocamentos de pessoas oriundas do campo e arrastadas pelas promessas da distribuição de “muitas terras sem homens para os muitos homens sem terra”, também tangeram muitos nordestinos que se espalharam por vários recantos do Brasil, buscando sobrevivência. Assim, o Vale do Araguaia recebe estes imigrantes ora atravessando o Maranhão e Goiás (incluindo o atual Tocantins), ora saindo dos trabalhos itinerantes e periféricos dos grandes centros urbanos como São Paulo, por exemplo. O percurso de vida de Vicente Sales de Oliveira faz parte desse tempo e dessas experiências:

Meu pai era natural de Pernambuco, da cidade de Bodocó. Minha mãe também era nordestina. Eles se casaram lá. Vieram para São Paulo, [...] moraram em São Paulo por uns tempos, plantando café [...] Lá ele trabalhou em várias fazendas formando cafezal. Pegava um cafezal por 3 anos, às vezes 4 anos. Às vezes pegava pra tirar a primeira carga e a segunda. Entregava e ia pra outra fazenda formar novos cafezais [...] de São Paulo, veio pra Mato Grosso do Sul. [...] viemos de lá pra cá no avião chamado VASP, que existia antigamente e fazia linha de Campo Grande pra Santa Terezinha.<sup>331</sup>

Falando das experiências vividas, Vicente lembra que mudar de lugar em busca de trabalho era algo muito comum na sua família: “durante a vida de casado de meus pais, minha mãe

---

<sup>331</sup>Entrevista concedida por Vicente Sales de Oliveira à professora Maria Aparecida Martins, na cidade de Confresa/MT, em outubro de 2006. O entrevistado é um dos primeiros habitantes que permanece no lugarejo até hoje e a manutenção econômica familiar continua vinculada às atividades agrícolas.

contava que mudaram 22 vezes”. E ao contar a chegada da família ao Araguaia, o relato de Vicente (a seguir) dar a conhecer como os nordestinos se diferenciavam dos sulistas quando se predispunham a compor os contingentes de mão de obra assalariada (ou não) vinculada ao trabalho bruto do campo:

Ele [o pai] desceu ali em Santa Terezinha e entrou para aquelas bandas da Codeara. Localizou uma terra e ficou morando. Aí veio a firma Codeara e comprou o direito da terra. Na época, ele ficou trabalhando mesmo na Codeara [...] Quando veio o Grupo Medeiros, [...] contratou ele para trabalhar de gerente. Ele veio morar na Sapeva [...] abriu a Fazenda Sapeva e ele trabalhou por sete anos e depois na Fazenda Frenova.<sup>332</sup>

Certamente, a não disponibilidade de recursos financeiros para aquisição da terra própria, ainda que esta fosse pouca/pequena/diminuta, não chegando a identificar-se sequer como minifúndio era uma das razões que assim os faziam (e ainda os fazem) socialmente inferior na estratificação que foi se configurando no Araguaia mato-grossense. O trabalho temporário ou eventual que levava esses homens a esquipar de fazenda em fazenda era (é) uma condição própria de sobrevivência individual e/ou familiar muito característico dos contingentes de trabalhadores nordestinos. Essas relações de trabalho pautadas pelos deslocamentos frequentes, quase sempre em grupos, fundam discursos que os identificam como retirantes e/ou “pés-inchados”.<sup>333</sup>

Na fala de Vicente, encontra-se outro detalhe que reforça a construção dessa desigualdade social: as várias andanças pelo país, em busca de trabalho; os sulistas, frequentemente, se deslocavam para comprar, trabalhar e morar nas terras adquiridas. “Andando pelos sertões pra ver se um dia descansa feliz”,<sup>334</sup> os imigrantes nordestinos formavam os maiores contingentes de trabalhadores temporários e rotativos quase sempre homens, sem registro formal das atividades que desempenhavam. Uma das razões desses deslocamentos era (e ainda é) a corrida aos garimpos e a perspectiva de riqueza rápida pela cata do ouro e diamante, o que levava muitos agricultores abandonarem a lavoura pela sedução desses minérios. Também por isto, a distinção entre *nortistas* e *sulistas*<sup>335</sup> ganhou força particular no discurso que qualificava os primeiros de menos habilitados para o trabalho e pouco responsáveis com os compromissos que assumiam.

---

<sup>332</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>333</sup> Sobre o assunto, consultar: SOUZA, Ana Maria (2007).

<sup>334</sup> Alusão à canção popular *A vida do viajante*, de Gonzaguinha.

<sup>335</sup> Enquanto o termo *nortista* nomeia pessoas oriundas das regiões norte e nordeste do país, *sulista* nomeia os imigrantes das regiões sul e sudeste.

A preferência pelos sulistas também se deveu à descendência européia e às experiências de colonização privada implantadas especialmente no Paraná, na década de 1950, quando as terras cultiváveis se transformaram em mercadorias fundiárias. Estudando a ocupação do norte de Mato Grosso, Joaroni Neto (2007, p. 78), observa que parte desses imigrantes não era necessariamente do Sul, mas estava no Sul do país e que a região foi escolhida como alvo das propagandas porque os agricultores dispunham de capital, o que certamente era compreendido como condições ideais para o êxito dos empreendimentos. De qualquer forma, esse quadro caracterizado pelos deslocamentos dos comboios humanos que pouco se alterou, compõe as atuais dinâmicas econômicas e sócio-culturais de agrovilas e cidades do Araguaia.

Depois de formados os primeiros povoamentos, as construções discursivas assinalando uma dimensão de progresso linear, faziam acreditar que a fundação de cidades era o *locus* da civilização humana, sobretudo, quando acompanhada de inovações tecnológicas como sistemas de comunicações, por exemplo. A maquinaria utilizada na produção da agricultura e/ou pecuária extensiva, as cercas e as demarcações, os insumos e corretivos de solo, os transportes terrestres e as estradas asfaltadas, os bens de consumo e a energia elétrica, a escola e o comércio não ambulante, a moradia e o trabalho mais qualificado eram (e continua sendo) os ícones que articulavam o imaginário de progresso que revestiam as perspectiva de vida tanto rural quanto urbana.

É certo que no modelo de sociedade pós-industrial, o campo passou a representar um lugar de menor importância sócio-econômica e cultural, mas os imigrantes pobres que escolheram as terras do Araguaia fazem do “ofício de lavrar” um bem de auto-atribuição e por isso, estabelecem um sentimento afetivo com a terra. Na relação homem-terra há, portanto, um *ethos* camponês que entende o labor campesino com uma operação indispensável à natureza humana porque é dela que se recria a vida, cotidianamente. Mesmo assim, ainda que esses lavradores não abdicassem de se pensarem produtores agrícolas, a cidade era (e continua sendo) reconhecida como o espaço que legitima os acontecimentos humanos. Em outras palavras, sobreviver da produção da terra e ao mesmo tempo poder usufruir das possíveis benesses urbanas como símbolos da modernidade, eram aspirações de boa parte das populações migrantes que habitava (e ainda habita) o Araguaia.

Nessa ótica, como práticas política, social e econômica que se espalharam pelas regiões de Mato Grosso, podemos afirmar que os propósitos de “fabricar” cidades embalavam esse “querer”

coletivo, mesmo que a *benfeitoria citadina* fosse mais empresarial que social e cultural. No decorrer de 1976, os administradores da Colonizadora Frenova Sapeva começaram a transformar a agrovila Tapiraguaia em territórios urbanos. Luiz Sales de Oliveira era funcionário da empresa e vez por outra assumia a função de agrimensor; no entanto, foi na condição de operador de máquinas que recebeu a incumbência de abrir as primeiras ruas da futura cidade de Confresa. Vicente Sales, seu filho, é quem fala dessa tarefa:

[...] não existia Confresa não. Era só a BR ali e aquele mato! Ele [Luiz] foi contratado novamente para trabalhar com a Colonizadora, serviço de agrimensor. As primeiras ruas de Confresa foi ele quem abriu as picadas e uma máquina de esteira acompanhou, abrindo as ruas para localizar a cidade. [...] Aí começou a surgir a cidade de Confresa. [...] Começou o trabalho abrindo as ruas de Confresa e depois começou a chegar alguns moradores [...] Aí foi desenvolvendo, desenvolvendo, hoje tá no que tá. Não tinha nada na região; naquele tempo, era só mato...<sup>336</sup>

A “BR”, destacada pelo entrevistado, é a rodovia 158 que interliga Mato Grosso com o estado do Pará, uma estrada imprescindível no pacote dos investimentos privados da época. A estrada e o asfalto, o saber e a técnica, o serviço de agrimensura e as máquinas abrindo as ruas simbolizavam a modernidade rasgando a floresta para assegurar o trabalho de parto da futura cidade, posteriormente, batizada de Confresa. Cortar os sertões com abertura de rodovias era “tarefa” atribuída e exigida ao Estado; e as cidades derivadas dos projetos de colonização privada contabilizavam as estradas de rodagem como contrapartida do poder público, indispensável ao desenvolvimento e progresso dos novos lugares amazônicos. No Araguaia, as rodovias adquiriam dois sentidos: o de se tornar via de comunicação para quem se deslocasse por terra e o outro (mais importante para os empresários), o de viabilizar o escoamento das safras de grãos e transporte do gado, além de tornar acessível a chegada dos comboios humanos como mão de obra para as grandes fazendas.

Considerando que as sedes das empresas colonizadoras se localizavam nas agrovilas, nada mais conveniente que as novas cidades surgissem ao lado das rodovias, o que não representava nenhuma dificuldade para consegui-las porque as alianças entre empresários e políticos locais sempre se prestaram a advogar em causas próprias.<sup>337</sup> No teatro político que apresenta esses

---

<sup>336</sup> Relato de Vicente Sales, op. cit.

<sup>337</sup> Expressão que significa a capacidade de defender e/ou impor as próprias pretensões e interesses. Na linguagem jurídica esta prática é conhecida como “capacidade postulatória”.

feitos como desenvolvimentismo dos sertões, muitas das vezes, esses dois personagens compunham a mesma pessoa e como tais se autoproclamam fundadores do lugar.

Na contramão dessas práticas discursivas que incluem uns e excluem os demais agentes sociais, os primeiros imigrantes pobres que povoaram a Agrovila Tapiraguaia também se dizem fundadores da cidade de Confresa porque, como pioneiros, desbravaram os sertões para darem vida ao novo lugar. Os espaços urbanos e rurais assim inventados, disputados e civilizados reúnem pessoas que procuravam uma vida economicamente ativa mais estável e por essa razão, esses lugares acolheram uma pluralidade de saberes, experiências e culturas que passaram a ser parte dos inventários da memória individual e coletiva, ganhando sentido quando são narrados.

Na relação de significados entre a memória e os lugares, o historiador interpreta os comportamentos coletivos como aspectos de um tempo construído, historicizado. Os lugares fazem parte da vida das pessoas porque elas constroem sentimentos afetivos através das relações que estabelecem com os recantos das cidades e no convívio com outras pessoas, e os concebem como espaços de experiências vividas que ressaltam de seus depoimentos, daí a necessidade de revitalizá-las. A necessidade da narrativa é imperiosa porque como tal expressa o pertencimento de si aos lugares que se constituem de práticas sócio-econômicas e culturais, pelas quais o ato de relatar acontecimentos “abrem um *teatro* de legitimidade a *ações efetivas*. Criam um campo que autoriza práticas sociais arriscadas e contingentes”. (Certeau, op. cit., pp. 210-211).

Confresa é, portanto, uma façanha ortografada na colonização endêmica que inventou a modernidade para os sertões brasileiros, na segunda metade do século XX. As denominações anteriores dos lugares demarcadas pelos grupos étnicos que representavam as culturas locais foram ignoradas, apagadas ou soterradas para abrigarem os recentes “heróis da civilidade”, a começar pela própria denominação da cidade. A própria nomeação da cidade – Confresa – é um acrônimo que se formou da aglutinação do nome Companhia Frenova Sapeva,<sup>338</sup> demarcando definitivamente a condição político-empresarial na “fabricação” de cidades; os “fundadores” ao se instituírem como autoridades políticas e econômicas, atribuíram a si mesmos as honrarias da história do lugar, enquanto hierarquizavam pessoas e lugares.

---

<sup>338</sup> Esta colonizadora fazia parte de um grupo empresarial que abrangia outras empresas agropecuárias, entre elas a Fazendas Reunidas Nova Amazônia, proprietária de grande extensão territorial no Araguaia, além de uma destilaria de álcool.

As cidades sertanejas, ainda que rústicas, são produtos humanos datados onde se localiza a sede do município e onde as ações urbanísticas organizam os espaços de convivência, estabelecendo hierarquias entre centro e periferia, instituindo os lugares da política, da religião, do divertimento, da produção econômica, e todos os demais. Após uma ou duas décadas, as cidades do Araguaia pouco se promoveram em relação àquele imaginário do passado recente, mas continuam carregando consigo um sentido particular de civilidade, abrigando disputas de poderes pessoais e institucionais.

Entre as décadas de 1960 e 1970, tanto pela viagem como pelos lugares que se davam a conhecer, chegar aos sertões mato-grossenses causava espantos extraordinários como, por exemplo, as impressões do religioso Pedro Casaldáliga, quando foi enviado a São Félix do Araguaia para assumir o bispado da recém criada Prelazia:

...minha primeira sensação foi das distâncias. As distâncias... Eu sou eu e minhas distâncias. Não somente distâncias geográficas, mas também culturais, pastorais... Isto aqui era terra de ninguém. De repente me senti no meio de 150 mil quilômetros quadrados e com a missão de percorrer todo este território... Talvez por isso, quando cheguei aqui, trouxe somente livros, nada mais. Disse a mim mesmo: *vamos para aquele fim de mundo e, se não tivermos livros, não aguentaremos...*<sup>339</sup>

As sensações de distância descritas pelo então bispo dizem da solidão e dos desafios de quem saiu de uma Europa urbanizada para (re)construir um outro mundo de vivências religiosas nos sertões inóspitos. Para quem visita o Vale do Araguaia, ainda hoje, a sensação é que lá é um lugar muito longe e de muitas terras. As distâncias foram relativamente *encurtadas* pelos sistemas de comunicação e pela viabilidade dos transportes terrestres e aéreos (ainda que precários); mas, ao contrário daqueles tempos, as *muitas terras* passaram a pertencer aos poucos conquistadores dos sertões. Hoje, o que continua inalterado são as extremidades entre a condição de famílias pobres e o sucesso político-econômico (nacional e internacional) do agronegócio atravessado pela violência das disputas de terras.<sup>340</sup>

---

<sup>339</sup>ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*, 2000, p. 15.

<sup>340</sup> O caso mais recente desta violência diz respeito às ocorrências do lugarejo conhecido como Posto da Mata, onde foi criado um povoado sobre as terras Xavante, invadidas há mais de vinte anos. Porém, grandes fazendeiros e pequenos agricultores (todos imigrantes) se recusam a devolvê-las pacificamente. A situação é de muita tensão, ameaças de mortes e enfrentamentos, e as forças policial-militares tentam cumprir a decisão da Justiça Federal. As resistências ao cumprimento judicial se amparam em dois discursos insustentáveis: o de “direitos adquiridos” sobre as áreas ocupadas, (indevidamente), e o de que são muitas terras para poucos índios (improdutivos).

A modernidade como discurso, que nele se assentava a promoção do progresso para os sertões amazônicos, se estabeleceu como políticas públicas deliberadas e aliadas à iniciativa empresarial, na qual a existência das cidades passava a ser um *locus* privilegiado. Os municípios mato-grossenses originados nesse modelo de desenvolvimento (colonização privada) trazem no seu legado histórico a violência no campo ocasionada pelas disputas de terras e, quando estas foram noticiadas, os discursos da imprensa minimizaram os dramas humanos para exaltar o bandeirantismo moderno:

No centro físico do Brasil está nascendo uma cidade. Seu nome ainda não é conhecido: Alta Floresta, nas margens do Telles Pires, um pouco antes da fronteira de Mato Grosso com o Pará. Sua história é recente, mas rica. De mortes e de heroísmo de homens que muito se assemelham aos bandeirantes do início do desbravamento do Brasil. Mas há uma diferença básica: eles vieram para ficar. São garimpeiros, *ladrões de terra, aventureiros... De suas disputas surgem as mortes*. Mas há também famílias inteiras, colonos, que têm uma única preocupação: cultivar a terra.<sup>341</sup> (grifos nossos).

Embora o fragmento acima fale de Alta Floresta, os contextos políticos e as dinâmicas sociais das cidades de Confresa, Canarana, São Félix do Araguaia, Ribeirão Cascalheira, Vila Rica, Novo Santo Antonio, Santa Terezinha e outras dezenas de cidades da Amazônia mato-grossense se aproximam pela maior ou menor concentração dos negócios fundiários, pelos deslocamentos humanos rotineiros, pelos usos e exploração das terras assinaladas por várias formas de violência com a qual se escreve as histórias das pessoas e desses lugares.

A cidade de Vila Rica, também localizada no vale do Araguaia, conta sua história pelos investimentos agrários da Colonizadora Vila Rica, procedente de Minas Gerais, em 1978. Seus proprietários retalharam uma parte da grande fazenda Porangaba em lotes e, com anuência do Inca, colocaram à venda com o intuito de “fabricar” uma agrovila de pequenos agricultores. No mesmo ano, com a abertura da BR-158, várias famílias imigrantes compraram seus lotes a partir de financiamento do Banco do Brasil e no mesmo modelo de outros povoados, o lugarejo formou uma representação político-empresarial que o transformou em município, no ano de 1986, com uma população predominantemente sulista. Os proprietários-colonizadores se autoproclamaram

---

<sup>341</sup> Jornal da Tarde. *Onde o crime jamais é castigado*. São Paulo. 11 mai. 1981, p. 16. In: Guimarães Neto, (2002, pp. 76-77). No mesmo modelo de “fabricação”, após Alta Floresta (12/1979), foram criadas as cidades de Paranaíta (05/1986), Apicás (07/1988), Nova Bandeirantes (12/1991) e Nova Monte Verde (12/1991), todas localizadas no norte do Estado.

fundadores da cidade, mas os vínculos com o Araguaia continuam sendo agrários, ou melhor, pelo agronegócio.

A feição dos novos territórios tem muito desse modelo de modernização e civilidade sempre pautada pela “domesticação dos sertões”, tornando-os produtivos até a exaustão, pelos enfrentamentos às adversidades da natureza, pela luta política dos camponeses pobres para permanecer nas terras adquiridas por compra e/ou por invasões e pelas decisões políticas para recompor (ou não) ambientes degradados pela emergência do agronegócio. Esse quadro se complementa com os embates de processos jurídicos que se arrastam nos tribunais, visando a restituição de antigas áreas indígenas como no caso dos Xavante, em Posto da Mata, município de Alto da Boa Vista, onde as populações ocupantes – fazendeiros e camponeses – vêm alegando insistentemente o sagrado direito de continuarem produzindo nas terras em questão. E esse é um discurso que reapresenta os índios como “elementos” impeditivos do progresso para a região.

### **3.3. Santa Terezinha e seu legado singular: embates políticos, religiosidade e disputas de memória**

O conjunto de cidades (25) situado na mesorregião nordeste de Mato Grosso, tem suas histórias assinaladas por conflitos agrários, invasões de terras indígenas, exploração desregulada do solo e de recursos minerais, extração ilegal de madeira, ocupações desordenadas, operações malogradas, entre outras situações que demarcam o descontrole político e/ou ineficiência das instituições governamentais. A cidade de Santa Terezinha (tratada no capítulo anterior) passou por todas essas práticas, porém uma particularidade a faz diferente das coirmãs: a maneira como construiu sua história, especialmente, no que diz respeito aos fundadores do lugar. Os acontecimentos que expressam o triunfo dos posseiros no enfrentamento com os representantes da Codeara demarcaram territórios sócio-políticos sobre os quais a cidade celebra sua história político-administrativa. Assim, há quase três décadas, os festejos do aniversário da cidade se realizam a partir da celebração da *memória do conflito*, que se ajusta à programação oficial elaborada pelos gestores públicos municipais.

Pela Lei nº 4.177 a Assembléia Legislativa do Estado de Mato Grosso criou o município de Santa Terezinha, em 04 de março de 1980. Nessa época, mesmo que a criação de cidades na região amazônica, em parte, tenha se derivado da ocupação e venda das terras por empresas agropecuárias, a população originária da comunidade Furo de Pedra (instalada à beira do córrego Pedra Furada) aspirava esse feito; como foi registrado anteriormente, basta lembrar que nas disputas de poderes entre Codeara e Prelazia havia um planejamento para transformar o lugarejo em cidade. Esse investimento também constava nos planos de padre Jentel. A partir de então, os *personagens-vencedores* do conflito foram construindo uma memória do episódio, de forma que festejar o *Três de Março* foi se constituindo como um tempo de afirmação de identidades individuais e coletivas dessas pessoas, conferindo ao lugarejo um espaço de sociabilidades demarcado pelos enfrentamentos de práticas políticas entremeadas por religiosidades que se anunciavam como *caminhos de libertação*.

Um aspecto singular a ser explorado é a força e a representação que essas atitudes adquiriram, a ponto de se enquadrarem como a história da cidade de Santa Terezinha, mesmo que a coexistência com a empresa Codeara continuasse conflituosa. É preciso registrar que esse quadro não reúne todas as percepções sobre a cidade como um lugar de “vitórias”, nem mesmo sobre o acontecimento de 1972. Desta forma, os signos das comemorações do conflito que se misturam com os festejos oficiais da cidade instituem-se como marcas de um passado recente (quando ainda nem havia município) que passaram a demarcar o novo tempo político do lugar (a cidade), fundindo as comemorações do conflito e o aniversário da cidade numa só manifestação político-festiva. Ainda que houvesse uma década de diferença entre os dois acontecimentos, a força simbólica construída e transposta de um tempo ao outro conseguiu enquadrar o conflito como história-gênese da cidade e os sertanejos que protagonizaram o episódio foram se constituindo como os heróis fundadores do lugar.

É nesse sentido que a memória do conflito e a história-gênese que funda o município de Santa Terezinha se misturam. Nas eleições municipais de 1986, a cidade teve como primeiro prefeito eleito<sup>342</sup> o então agente pastoral Antonio Tadeu Martins Escame, o que reconfirmava a aliança político-religiosa entre sertanejos e Prelazia. A partir dessa nova gestão, o aniversário da

---

<sup>342</sup> Pelas normas em vigor no final da Ditadura Civil-Militar, entre 1982 e 1986, o governador do estado de Mato Grosso nomeou o prefeito do município de Santa Terezinha, João Batista Limeira Brito, representando a ARENA – Aliança Libertadora Nacional – partido de sustentação política do governo.

cidade foi sendo celebrado construindo e enquadrando uma memória festiva do conflito como legado de nascimento do município recém criado. Essas atitudes de cunho político-sociais colocam em evidência os sujeitos que compartilham a construção dessa memória celebrativa e conferem um efeito de verdade ao evento valorizando os indivíduos do grupo.

Tanto quanto em outros lugares, Santa Terezinha não fugiu à construção do mito fundador que hierarquiza pessoas, mas ao invés de fazendeiros, empresários e políticos tradicionais serem tomados como fundadores que apadrinhariam o novo lugar, os sertanejos conduzidos pelos seus defensores instituíram o conflito como o acontecimento demarcador da criação da cidade. Os festejos acontecem entre os dias 03 e 04 de março, precedidos de uma programação oficial e religiosa que inclui uma alvorada, o desfile cênico e uma missa, além de atividades esportivas, festas sociais e feiras de artesanatos.

O propósito das comemorações é evocar o tempo político dos confrontos e resistência, tendo como artífices agentes pastorais e religiosos ligados à Prelazia e por isso mesmo nos cenários se inclui a figura simbólica de padre Francisco Jentel, como representação desse passado de enfrentamentos. Da mesma forma, as encenações nos espaços públicos reorganizando anualmente essa memória (re)constituída, ainda que adulterada anualmente efetuam um movimento de renovação, manutenção, continuidade e unidade do grupo e do projeto em pauta.

Podemos também entender os festejos como a oportunidade de reforçar concepções dogmáticas, dar consistência aos valores cultivados anteriormente e promover a coesão do grupo seguidor dos representantes da Igreja. Como pensar os usos dessas manifestações? Que leituras são possíveis fazer sobre o inventário desse passado? Que forças políticas fundamentam o ato de comemorar os resultados do conflito compondo os festejos da cidade “aniversariante”? Como foi possível construir uma memória social sobrepondo a oficial? O que e quem está sendo lembrado e o que e quem está sendo esquecido nessas celebrações?

As festividades<sup>343</sup> começam sempre com uma alvorada, composta por algum tipo de som percorrendo as ruas da cidade entoando cânticos e mensagens, acompanhada de fogos de artifício, prenunciando a celebração dos festejos e convocando todos os moradores para a participação. Por ser de cunho evangelizador, a convocação se assemelha ao sentido bíblico da “anunciação”,

---

<sup>343</sup> As cenas relatadas sobre as comemorações do *03 de Março* em Santa Terezinha, são provenientes da minha percepção quando estive presente ao evento, no ano de 2010.

representado pela alegoria do anjo Gabriel anunciando à Virgem Maria o mistério da encarnação. Nessa simbologia, anunciar a celebração das memórias que se remetem à luta intensa dos sertanejos pobres contra o latifúndio representa um convite para partilhar a “boa nova” cristã e assim, renovar o reconhecimento de uma evangelização pautada numa cultura religiosa, cuja teologia é a *libertação*.<sup>344</sup>

O desfile é a parte da programação que mais chama a atenção porque reproduz, reinventa, resignifica e rememora o acontecimento. Organizado por entidades sociais e evangelizadores que reúnem as famílias dos sertanejos do conflito, a marcha começa reunindo os participantes num espaço da entrada da cidade, onde delimita a fronteira do perímetro urbano com as terras da Codeara, conhecido como guarita porque lá era o lugar aonde funcionários-sentinelas da empresa controlavam a passagem entre o lugarejo e as roças, ou ainda o acesso para outras localidades.

No percurso do ato solene, várias pessoas se revezam ao microfone *re-contando* o acontecimento e exaltando as *qualidades heróicas* dos sertanejos da trincheira quando enfrentaram forças poderosas como o Estado (polícia) e a Companhia. Alguns paramentados e munidos de faixas, cartazes, bandeiras e um carro de som, os participantes – incluindo os poucos “homens da trincheira” que continuam vivos e saudáveis acompanhados de suas famílias – caminham a pé cerca de dois quilômetros até chegarem ao local onde se localizava o ambulatório. Agentes pastorais da igreja, alunos e professores fazem parte da caminhada e alguns jovens portam cartazes expondo mensagens de reconhecimento e agradecimento à Prelazia, especialmente, ao bispo Pedro Casaldàliga e ao padre Jentel.

Quando o cortejo festivo chega ao local do antigo ambulatório, os participantes param para assistir uma teatralização da prisão e julgamento de Jentel, enfatizando os pontos positivo do então advogado de defesa e os negativos do tribunal militar; os “heróis da trincheira” são convocados para se posicionarem frente aos presentes e assim receberem as devidas homenagens. Pequenos textos, mensagens e/ou poesias são lidas consagrando a luta de resistência contra o latifúndio pelos homenageados – vivos ou póstumos. Em meio a alguns símbolos entremeando a caminhada, uma pessoa paramentada portando uma foto ampliada de Francisco Jentel desperta uma curiosidade singular. Entre louvações, palavras de ordem, cânticos e canções, no cortejo de

---

<sup>344</sup> Sobre o assunto, consultar VALÉRIO, Mairon Escorsi. Entre a cruz e a foice: D. Pedro Casaldàliga e a significação religiosa do Araguaia. Dissertação de Mestrado. Campinas/SP, Unicamp, 2007.

2010, uma faixa conduzida por alunos de escolas públicas dizia: “Jentel sua memória viva estimula a caminhada libertadora”.<sup>345</sup>

Na celebração da missa, que acontece logo após o desfile, os “heróis” também tem assentos destacados: a entrada é triunfal e se acomodam em bancos dispostos de tal forma a ficarem visíveis perante o público e o altar; durante os rituais eles são novamente homenageados, a história do episódio é re-lembrada na homilia e do púlpito algumas pessoas se revezam para ler pequenos textos que lembram o “exemplo” da luta dos sertanejos. Nos rituais do ofertório as oferendas fazem uma referência simbólica à vida cotidiana dos sertanejos pobres e no ritual da comunhão, as primeiras pessoas a comungarem são os remanescentes e suas famílias. Em um dado momento, a imagem fotográfica de Francisco Jentel adentra ao recinto religioso sendo transportada solenemente e depositada em um lugar pré-estabelecido (próximo ao altar) e de frente para o público. No decorrer da liturgia, padre Jentel é evocado pela fé cristã, pela luta pastoral de apoiar e defender os sertanejos e exaltado por ter dedicado a vida aos povos amazônicos.

Ao final do ato litúrgico, há sempre uma última encenação que simboliza o não apagamento da memória do *03 de Março*, como preferem assim denominar. No término da liturgia (2010) cada *sertanejo da trincheira* ou um familiar (a viúva) dos *heróis póstumos*, de pé posicionados de frente para o público e de costas para o altar, segurava uma vela acesa quando um grupo de jovens foi convocado de forma que a cada senhor/senhora correspondesse um adolescente. Em seguida, um de frente para o outro e orientado pela fala do padre, acompanhados por um fundo musical, começou um diálogo entre as duplas que se olham mutuamente; os senhores/senhoras incorporando os *guardiões da memória* repassavam aos jovens a importância das experiências vividas e recomendava-os empenho para o não esquecimento delas. De fato, é o inventário público, solene e verbal de um passado que se revitaliza e se altera no presente.

A presença da imagem fotográfica do padre Jentel dá um tom singular às celebrações porque atravessa os tempos re-significando lugares, pessoas, condutas e acontecimentos. Os gestos e ritos que aparecem no evento comemorativo é um tipo de linguagem da memória que indica propósitos, expressando a forma como os atores sociais desejam imprimir imagens dos fatos que encenam.

---

<sup>345</sup> Em 2010, assistindo pessoalmente aos festejos pudemos fazer alguns registros fotográficos. Além disso, também dispomos de registros que foram feitos em anos anteriores e se encontram nos acervos do Arquivo da Prelazia, em São Félix do Araguaia/MT.

Traduzido como um mártir porque o sacrifício da prisão, condenação e expulsão é creditado à doação cristã que dispensou aos povos do Araguaia, o padre é reverenciado como outras tantas figuras bíblicas católicas que sofreram perseguições e injustiças por defenderem os *deserdados da terra*.

Como artefato da memória, a fotografia tem um peso simbólico extraordinário no sentido de fabricar e consolidar uma imagem visual do mártir fotografado, ainda mais quando a este se constrói uma história de vida honrosa, virtuosa e dramática. O convívio de Jentel com boa parte das pessoas que celebram o *03 de Março* instituiu uma memória que quase o santifica fazendo das homenagens prestadas uma espécie de devoção perpétua. A força dessa memória impede os quase devotos de lembrar o então religioso como uma figura humana dotada de imperfeições, como escreveu Pedro Casaldàliga:

Francisco parecia também um relações-públicas, um intermediário indispensável. Com o inevitável paternalismo daquela hora inicial, com algum excesso de imposição, própria de seu caráter, [...] ele era ‘sabido’ ágil e teimoso até o fim. [...] sem misticismos e até sem moralismos, com certo ar descuidado e até secularista [...] impulsivo e serviçal, despojado e livre, mesmo dentro de suas ‘manias’ mais ou menos sistemáticas, quando ele queria algo era inamovível em sua decisão.<sup>346</sup>

Por um lado, os fragmentos acima ajudam a compreender o movimento de feitura da memória, na qual os construtores escolhem o que deve ser lembrado ou omitido para não ressaltar as imperfeições humanas do Jentel; por outro, os discursos produzidos pelas ações evangelizadoras, advindos especialmente da postura político-teológica da Prelazia e encarnados em peças de teatros, poesias, homenagens, louvores, homilias, textos escritos, entre outros, são artifícios de linguagens que aos poucos foram modelando uma memória sublime de Jentel, capaz de enternecer seguidores, além de outras pessoas. Há, portanto, uma evangelização pedagogizante, em que os seguidores internalizam e disseminam crenças e convicções.

Na fotografia em preto e branco, provavelmente produzida na década de 1970,<sup>347</sup> Francisco Jentel deixou-se *eternizar* em seu barco “voadeira” portando uma camisa clara de mangas

---

<sup>346</sup> Pedro Casaldàliga. In: *Francisco Jentel: o defensor do povo do Araguaia*, 2ª edição, p. 04. Livreto escrito por Alain Dutertre, Pedro Casaldàliga e Tomás Balduino. O texto publicado pelas Edições Paulinas em 1986 (1ª edição), mas não há referência do editor na segunda 2ª edição, e a data de publicação refere-se à comemoração dos 25 anos de morte do padre Francisco Jentel.

<sup>347</sup> Ver anexo 04.

compridas, tendo ao fundo a mata amazônica e o Rio Araguaia. Ele olha firme para a lente da câmara e de braços semiabertos se mantém em equilíbrio na água apoiando-se nas laterais do barco. A imagem fotográfica que circula nos festejos é a mesma que compõem a capa do livreto *Francisco Jentel: defensor do povo do Araguaia*, escrito por religiosos da Prelazia e também se encontra em algumas residências dos antigos sertanejos, geralmente destacada num ambiente mais visível da casa. Estudando a produção de imagens na construção da memória, Regina Abreu (1994, p.6) fala dessa memória visual que se firma na aceitabilidade coletiva:

...embora os sujeitos lembrados tenham tido várias feições ao longo dos anos, na maioria das vezes um retrato vai se impondo como sua "verdadeira" imagem. [...] este processo de construção visual corresponde a um sistema de valores. Os construtores da memória selecionam entre as imagens possíveis aquelas que expressam suas afirmações textuais.

A autora ainda fala de um sistema de valores que é incorporado à escolha das imagens e à produção da memória, o que contribui para constituir a “peça-chave na monumentalização de uma pessoa”. Para aquelas pessoas de Santa Terezinha, tal como um objeto sagrado, a imagem de Jentel deve permanecer na lembrança porque tomado como um despossuído de vaidades mundanas a ele se deve a proteção das famílias sertanejas contra os abusos da Codeara. dona Cícera Batista, uma das moradoras e esposa de um dos homens da trincheira no confronto contra a Companhia, fala de padre Jentel como o benfeitor do lugarejo:

O padre Francisco não era só nosso padre da Missão não, ele era um pai! Aquele era o nosso pai daqui da terra, ele não esquecia de nós lá nem, nem, nem! De vez em quando ele tava lá, toda hora olhando por nós cercando tudo que nós tinha, nosso terreno de arame; o João cercou e a Companhia foi lá e derrubou. Ainda mais que aquilo lá já era mata pouca porque lá já era cultivado. [...] A ÚNICA era a farmacinha que o padre Francisco tava fazendo; primeiro ele comunicou com nós, com o povo todo, se queria um colégio pra botar nossos filhos pra aprender, aí, todos falou que queria, ele mandou fazer, ainda hoje tá aí. Aí procurou se nós queria uma farmácia, aí mandou fazer, que é essa que eles estavam derrubando; fazia e eles derrubavam..., faziam e eles derrubavam, aí os homens botaram o pé na parede.<sup>348</sup>

Os relatos de memória sobre Jentel, narrados por dona Cícera e seus contemporâneos são muito semelhantes, o que demarca a articulação entre a memória individual e coletiva. Na expressão “aquele era nosso pai daqui da terra”, a afirmação confere ao Jentel o papel de protetor quase divino, pois nos dogmas católicos a condição sacerdotal se equipara à representação terrena

---

<sup>348</sup> Entrevista com a septuagenária Cícera Batista, em sua residência. Santa Terezinha/MT, em 12/02/2006.

de Deus, ainda mais quando cristãos doutrinados atribuem ao religioso *tal* a conduta de piedoso; e por ele se fazer sempre presente, *olhando pra todos*, o discurso incorpora a imagem da onipresença cristã que se materializa no corpo e nas ações dinâmicas de Jentel. Nesse trecho do relato acima, a entrevistada elabora a representação do padre como o *Outro* enviado pela providência, que cumpre seu papel de protetor/defensor de um povo marcado pelo sofrimento da vida diária e pelo abandono do poder público.

A representação de Jentel como missionário divino e redentor também é registrado em outra parte do relato e por vez, a imagem representada se aproxima do padecimento dos mártires católicos e diz respeito aos desdobramentos da acusação e prisão de Jentel quando houve o tiroteio, em março de 1972: *Pois é, esse sofrimentão todo do padre Francisco que até ele adoeceu de verdade...; ele morreu, mas foi apaixonado pelo povo dele; ele falava muito que queria tá junto com o povo dele; o povo de Santa Terezinha era o povo dele!* O relato de dona Cícera também inclui outro religioso da Prelazia de São Félix, o padre Antonio Canuto, que numa analogia à figura de Cristo, mostrou resignação pelo tratamento humilhante e desumano que passou quando foi preso: *o Canuto, coitado, ainda apanhou na cara, lá no São Félix; na cara, bateram na cara do padre Canuto! Por conta de quê? Por conta de nós.*

Na simbologia do que conta, a entrevistada produz uma alegoria dos açoites e do flagelo da crucificação; de um lado, numa analogia aos soldados romanos, essa memória narrada expressa a força brutal do Estado que viola o corpo de Canuto, e de outro, a resignação do religioso quando submetido aos sofrimentos. Embora esse conjunto de circunstâncias tenha um componente moral, o que ressalta do relato é o aspecto sacrificial impingido ao padre; o desenho dessa fala da memória revela um enquadramento de padre Canuto aos atributos de figuras cristãs que pelos suplícios se transformaram em mártires e/ou santos.

Essas lembranças compõem a memória coletiva e se inscrevem, certamente, nas aprendizagens bíblicas que as pessoas como dona Cícera apreenderam com as práticas católicas da Prelazia de São Félix, sob a direção eclesiástica do bispo catalão Pedro Casaldàliga. Sagrado em outubro de 1971, mas despojado dos rituais e formalidades católicas, o novo gestor religioso passou a incorporar hábitos das populações do Araguaia porque assim se via e se dizia um “bispo servidor e pobre”, o que contribuía para ser concebido como “gente igualzinha a nós”, como

afirmavam os sertanejos. No mesmo ano, ao publicar a Carta Pastoral,<sup>349</sup> ainda que de forma semi-clandestina, Pedro se declarava defensor dos pobres contra os latifundiários e a posse das terras passou a ser uma bandeira de enfrentamentos disputada entre Estado, empresários rurais e Igreja. Certamente, esta conduta pastoral deve muito ao comportamento e aos trabalhos herdados dos dominicanos – os administradores apostólicos que precederam Pedro Casaldàliga.

Havia, portanto, um engajamento político-religioso que valorizava o combate contra as desigualdades sociais, uma situação que se ajustava ao tempo histórico de enfrentamento à ditadura civil-militar brasileira, quando as organizações de esquerdas (armadas ou não) veiculavam as lutas de libertação nacional. Também é da década de 1970 a proximidade do bispo Pedro com os ditames da teologia da libertação, que compreendia a evangelização cristã sintonizada com a vida cotidiana dos pobres se opondo às condições sócio-políticas e econômicas a estes desfavoráveis. A partir de então, os discursos e práticas pastorais se remetiam à defesa dos índios e sertanejos pobres e despossuídos, penalizados pela injustiça social num país onde o acesso à terra era viabilizado por alinhamentos dos poderes públicos com a iniciativa privada.

No Araguaia, a interpretação da fé cristã baseada nos ensinamentos dos evangelhos e estes postos em prática como experiências mundanas, colocava em campos de guerra agropecuaristas e religiosos. Os trabalhos de evangelização evidenciavam a questão do *amor ao próximo*<sup>350</sup> partindo de uma perspectiva sociológica identificada como “caridade política”, ou mesmo como diz Gutiérrez (2000, p. 171), “dar de comer ou de beber, atualmente, é um ato político”. As concepções de esperança e libertação disseminadas pela equipe pastoral constituíam um comportamento virtuoso que fazia da prática de cada agente um compromisso político e ético-cristão. Partidário da Teologia da Libertação, Leonardo Boff (1981, p. 195) também nos diz dessa construção do mártir decorrente do engajamento político-religioso:

Essas novas virtudes se expressam pela solidariedade de classe, pela participação nas decisões comunitárias, na interajuda (mutirão), na crítica aos abusos do poder, no suportar difamações por causa da injustiça, cárceres injustos, destituição do trabalho, aversão à ganância, à acumulação privada sem

---

<sup>349</sup> Com o título *Uma Igreja na Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*, o documento episcopal, em tom de denúncia, apresenta um quadro detalhado das relações conflituosas no campo incluindo as condições de trabalho e formas de ocupação da terra no Araguaia.

<sup>350</sup> A concepção de amor ao próximo, nesse contexto teológico, não tem como referência o “homem tomado individualmente, é muito mais o homem na trama de suas coordenadas econômicas, sociais, culturais e raciais”, conforme Gutiérrez (2000, p. 171).

responsabilidade social. As comunidades encontram marcos de referências em pessoas que sofreram com hombridade por causa de seu compromisso com a comunidade e com o Evangelho, muitas guardam os nomes de seus confessores e mártires, recordam-nos em suas celebrações e celebram suas vitórias.

As práticas de castigos corporais (torturas), prisões, condenações, processos-crimes, ataques pessoais e perseguições a religiosos na guerra de ocupação dos territórios amazônicos ganhavam sublimação nas narrativas trágicas sobre o Araguaia; as disputas de poderes (pessoais e/ou institucionais) instrumentalizaram discursos de retórica pelos quais se condenavam uns e se sacralizavam outros. Nesses cenários narrativos, não necessariamente pela defesa da fé, mas pela defesa político-jurídica das populações pobres – *o povo sofrido de Deus* – religiosos como padre Jentel foram se construindo como mártir porque foram submetidos a sofrimentos injustos.

Na Teologia da Libertação, o mártir não se circunscreve à beatificação tradicional, mas a uma estética cristã comprometida com transformações sociais consistentes; Casaldáliga pensa que o mártir é “aquele que leva fidelidade ao Evangelho, o Deus da Vida, ao amor pelos irmãos até as últimas consequências”.<sup>351</sup> Essa concepção político-religiosa está corroborada por Gutiérrez (1984, p. 129) quando afirma: “ao falarmos de mártires, não pretendemos efetuar uma proclamação formal, a qual seria da competência de outras instâncias da Igreja. Trata-se somente de expressarmos a forma como apreciamos o testemunho (em grego, precisamente: martírio) daqueles que dão suas vidas pela fé no Deus da Vida e o amor pelos despojados”.

Dessa forma, o movimento da memória atrelada a uma condição de martírio expressa a consistência do convívio entre sertanejos e agentes católicos pautado por uma evangelização que ressaltava a narrativa trágica como fundamento cristão. Ademais, para uma população católica (e em sua maioria iletrada), a tragicidade relatada por uma autoridade religiosa implicava numa verdade legitimada o que servia para o devido ajustamento do contingente de fiéis às percepções político-religiosas formuladas pela Prelazia, com as quais se formulavam ações e campos de poderes.

Entre as formulações das práticas cotidianas, as circunstâncias da crença compõem estratégias de múltiplas linguagens produzindo um efeito de convencimento de si e do *outro*. Michel de Certeau fala do esgotamento do *crer*, do tráfico do *crer* e do simulacro da credibilidade

---

<sup>351</sup> CASALDÁLIGA, Pedro. Fragmento de entrevista concedida à *Revista de Liturgia*. São Paulo, jan/fev. 1987. In: Na Procura do Reino. São Paulo: FTD, 1988, p. 230.

analisando práticas políticas, religiosas e midiáticas como análogas, nas quais os atores se valem de convicções inertes para revitalizarem os propósitos de “novos” credos. Ele entende por crença “não o objeto do crer (um dogma, um programa, etc.), mas o investimento das pessoas em uma proposição, o *ato* de enunciá-la considerando-a verdadeira”. (Certeau, 1994, p. 278).

Então, qual a natureza e como se dá o ato de crer? Pensando com o autor quando afirma que “o crer, o saber e seus conteúdos se definem reciprocamente”, as maneiras como se produzem as práticas de *crer* nomeiam/designam/fabricam o real por inteiro e estabelecem convicções não impositivas entre os atores envolvidos. Na cultura judaico-cristã a idealização da conduta virtuosa que pressupõe uma vida dedicada à fé, caridade e justiça, incluindo resistência às situações aflitivas ou penosas, são atributos do candidato a mártir e assim, eventualmente, os interessados podem pleitear sua santidade.

O discurso de construção do mártir se enuncia com uma força que ressalta a conduta virtuosa e o sofrimento físico e/ou moral que é produzida e incorporada ao religioso eleito e com esses dispositivos, ele opera bens cristãos-humanitários em função de redimir desamparados. A consistência de uma *verdade* acabada que ressalta dessas práticas discursivas se constrói pela firmeza como é veiculada pelos locutores, de um lado, e de outro, pelo grau de aceitabilidade conferido ao discurso, como nos adverte Certeau (op. cit.) falando na “modalidade da afirmação” e não no conteúdo desta.

É nessa formulação e no sentido da crença que os relatos de memória dos seguidores da Prelazia tendem a sacralizar os religiosos que se fizeram intercessores dos pobres e esquecidos do Araguaia. Nas lembranças que tem do conflito de Santa Terezinha, Valdemar Bento dos Santos, um dos participantes da trincheira, credita ao Jentel a condição de defensor e salvador do grupo dos 36 homens que, após o tiroteio se esconderam nas matas densas amazônicas, fugindo do flagrante, das buscas e das perseguições dos policiais-militares que se encontravam alojados nas dependências da colonizadora Codeara. Assim, ele diz:

Até vencer a época que o padre Francisco conseguiu as autoridades, ficamos lá [na mata]; aí veio o Exército, veio a Federal, veio aquele pessoal da beira do Rio, como é que chama eles? A Marinha, a Cavalaria, e ficaram todos eles ali ó, nessa Praça. Aí mandou chamar todos os posseiros, cada um com os seus cartuchos, não importava a classe. E ele [Jentel] foi quem salvou nós.<sup>352</sup>

---

<sup>352</sup> Entrevista com Valdemar dos Santos, em sua residência. Santa Terezinha/MT, em 12/02/2006.

O ato de rememorar mobiliza os indivíduos fazendo-os atualizar a relação pessoal que cada um constrói com seu próprio passado e esse reencontro estabelece o sentimento de pertencimento ao lugar, a si mesmo e à história. Como eventos passíveis de serem re-lembrados, os acontecimentos guardam vivências humanas que se remodelam ao longo do tempo, cujas tramas produzem sua historicidade. Recordar um evento significa, portanto, atribuir notoriedade a um passado recente ou remoto, estabelecendo uma relação direta entre a memória coletiva e a imaginação social.

O termo comemoração, grosso modo, se remete quase que instantaneamente à ideia de evocação da memória, lembranças do passado, recordações de acontecimentos que são celebradas de várias formas. De maneira mais geral, comemoração é um evento que quase sempre se realiza através de representações ritualísticas, tendendo à sacralização de pessoas e/ou a como for, comemoração indica revisitar um passado prazeroso ou infortúnio, apontando de experiências humanas que por alguma razão, ganharam um caráter especial. Sej um entrelaçamento de tempos que faz o acontecimento parecer presente, que envolve imaginários individuais e coletivos expressando um esforço de não apagamento das lembranças. Para o conhecimento histórico, a comemoração é, sobretudo, um processo de construção e/ou revitalização de memórias que acontece a partir de percepções negociadas, pelas quais as pessoas envolvidas partilham interesses comuns na feitura de suas identidades sociais.

A palavra comemorar – originária do termo latim *commemorare* – tem o sentido de trazer a memória, fazer recordar, compartilhar lembranças. Comemorar, portanto, produz uma relação direta com os territórios da memória, evocando lembranças de um passado recente ou não, capaz de criar sentimentos afetivos e pertencimentos sociais. De acordo com Michael Pollak (1992, p. 02) a memória se constrói e se estabelece a partir de uma relação estreita entre os acontecimentos vividos pessoalmente ou “por tabela”, os lugares que serviram de palco aos acontecimentos e as pessoas e/ou personagens que atuaram nos episódios.

A história, enquanto uma prática intelectual tem redimensionado seus campos de produção redefinindo abordagens e procedimentos metodológicos, mas continuando a se pautar pelo princípio *sine qua non* da análise e crítica à massa documental pertinente a cada pesquisa. Nesse sentido, a memória é um artefato polifônico, manufaturado de várias formas, visíveis nas manifestações de linguagens sejam silenciadas, escritas, faladas, gesticuladas, imagéticas,

ritualizadas, etc., que deve ser investigada cuidadosamente para que se faça conhecer o caráter multifacetado que porta e seus variados usos.

Nessa perspectiva, os festejos do *03 de Março* imprime uma natureza dramático-comemorativa que se pauta pela re-aprendizagem e re-impressão do passado visando o reconhecimento de uma pretensa verdade para cunhar histórias. As celebrações festivas reeditadas, ano após ano em Santa Terezinha, recompõem um tempo presente revestido desse passado simbólico que se impõe como memória e história. Embora carregado de artifícios do presente, o passado comemorado necessita de ser introjetado nas pessoas através do exercício de repetição que funciona como um processo de re-aprendizagem ou ainda, um mecanismo de apreensão de um passado de lutas como um tempo virtuoso, tendendo à sacralização. Assim, a cidade não se funda pelo ato legislativo de 1980, mas nas histórias de luta dos “bravos” sertanejos enfrentando a violência da ocupação da terra. E a presença destes no desfile significa a verdade pelo testemunho ou, nesse caso, pela autoria e pertencimentos.

Por ser um passado recente em que boa parte dos atores sociais continuam habitando os espaços urbanos, as encenações do *03 de Março* pertencem às tramas das experiências vividas pelos protagonistas e só adquirem sentido nos embates político-sociais que compõem o cotidiano da cidade. Entre os seguidores da Prelazia e os representantes da Companhia há um campo de forças operado por ações do passado imbricadas no presente. Na última década, mesmo sem atribuir um sentido especial, o poder público municipal acolheu o dia 03 como festivo na programação oficial; entretanto, quando um grupo de sertanejos e a Igreja festejam o *03 de Março* como marco histórico que funda o lugar revela que esses embates continuam em marcha. É certo que o tempo se encarrega de esgarçar o evento celebrado anualmente e a história que se tece das continuidades e rupturas apropria-se desse movimento.

Os ritmos sucessivos que vão instituindo essa memória dramático-festiva passa pelo assentimento das pessoas envolvidas. Elas formulam reciprocidades que não são eternas, mas se configuram como reconhecimentos mútuos nas formas de dizer, se dizerem e dizer-nos como pensam o mundo. Entretanto, é preciso considerar que as ações comemorativas não são cenários que se destinam somente à exposição de memórias. Essas memórias compartilhadas têm uma relação intrínseca com um tempo multifacetado, no qual estão postos os signos do passado que se

reconhecem nas ações do presente. As ações humanas circunscritas nesses tempos sobrepostos assinalam o caráter histórico do que é rememorado, celebrado, comemorado.

Os eventos que se materializam na celebração dos discursos, nos gestos e nos ritos, renovando a imaginação das pessoas e re-confirmando a *coragem* dos protagonistas, com a anuência dos demais grupos sociais, revelam as disputas de poderes que compõem as memórias encenadas. Maria Helena Capelato (1998, p. 52), ao estudar a função simbólica na encenação do poder, afirma que “o signo fascina os olhares, mobiliza as energias, compensa as frustrações e infla as vaidades”. Como força simbólica, esses atributos são quase palpáveis no corpo e na alma das pessoas que encenam as demonstrações dos eventos que são comemorados.

Ao discutir a relação memória-história, Le Goff (1990) toma as celebrações e os desdobramentos da Revolução Francesa para assinalar o século XIX como o tempo da “explosão do espírito comemorativo”. A instituição dos calendários, a liturgia dos festejos, as diversas formas de participação de pessoas vinculadas a grupos sociais distintos e os discursos que se destinam à sacralização da memória estabeleceram e disseminaram o sentimento de nação no mundo ocidental, após a consagração da França republicana. A produção e celebração das memórias instituem um patrimônio sócio-político-cultural que norteia valores de um pertencimento manifestado tanto na esfera pública, quanto nos espaços privados. Dessa forma, pertencer ao grupo de sertanejos que *formulou a história* de Santa Terezinha é inventariar-se nesse conjunto de bens patrimoniais, cujas lembranças devem ser resguardadas para o usufruto de todos e, em especial, para legitimar a fundação da cidade.

Os atos comemorativos são acontecimentos que dão relevo ao universo político contemporâneo porque constroem identidades e legitimam condutas políticas. As identidades então formuladas produzem um sentido de pertencimento ao que está sendo comemorado quando inclui uns e excluem outros indivíduos, o que significa dizer, portanto, que essas construções são permeadas de tensões e conflitos. Para Raynaud *apud* Ferreira (1997, p. 157), “comemoração é a cerimônia destinada a trazer de volta a lembrança de uma pessoa ou de um evento... É um espaço para perpetuar a lembrança e indica a ideia de uma ligação entre homens, fundada sobre a memória”.

Esse movimento da memória produz um sentimento de identidade que se reconhece nas atitudes dos *outros*. Nesse caminho, concebemos *identidade* como uma manifestação individual e

coletiva que unifica e faz com que os indivíduos se reconheçam ao estabelecerem suas diferenças em relação a outros indivíduos com base em atributos políticos, sociais e culturais comuns. Ao discutir a relação memória e identidade social, Pollak (1992, p. 204) diz que “a identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com os outros”. É então numa legitimidade construída, articulada e negociada com os outros atores sociais, que esse sentimento confere aos *vencedores do Conflito da Codeara* a condição de personagens da história.

O conflito de 1972 demarcou tempos, pessoas e lugares. A atitude de demolir o ambulatório, mais do que uma destruição física, funcionou como afronta político-moral às pessoas envolvidas que já habitavam a localidade e construíam uma convivência marcada por uma sociabilidade de natureza comunitária assistida (dirigida) por representantes da Prelazia. Pelo o que revelam as fontes, essa forma de organização social não se enquadrava no modelo da futura cidade defendido pela Codeara, o que também não justificaria o confronto do *Três de Março*. No entanto, o episódio dá visibilidade às disputas de poderes locais sejam pessoais e/ou institucionais.

Os espaços onde aconteceram os episódios são lugares que se constituem como memórias que revitalizam tempos e ao serem narradas constroem teias de relações simbólicas para além dos acontecimentos. Em 1972, os confrontos entre sertanejos e Codeara aconteceram numa trincheira localizada nas imediações do ambulatório, conhecido como UNICAS, cujo espaço físico existe até hoje, de onde os protagonistas tecem uma relação afetiva com o lugar por entenderem que lá inscreveram um passado de lutas entendidas, portanto, como vitoriosas. Abordando os lugares de memória, Pierre Nora (1981, pp. 12-13), os toma como “restos” dos acontecimentos e como “forma extrema onde subsiste uma consciência comemorativa numa história que a chama, porque ela a ignora”.

Em Santa Terezinha, não há mais o ambulatório enquanto tal, mas as imagens continuam nos relatos que demarcam territórios políticos, tempos e atitudes, pois a significação das comemorações faz brotar um lugar imaginário, povoado de lembranças e de sujeitos. A memória do lugar é uma relação de sentidos estabelecida entre personagens, ambulatório e conflito que potencializa as festividades do *Três de Março*, porque o ato de rememorar mobiliza os ânimos

dos indivíduos, fazendo-os atualizar a relação pessoal que cada um constrói com seu próprio passado, e esse reencontro celebrado faz restabelecer o sentimento de pertencimento ao lugar, a si mesmo e à história. Desta maneira, os festejos das comemorações realizados anualmente se fazem necessários porque eles encarnam em si mesmos a luta pelo não esquecimento.

---

## Considerações Finais

Historicamente, temos por certo que todo processo de conquista de territórios implica em práticas de violência, de uma forma ou de outra. Com a Amazônia não foi diferente. Pelos propósitos desta pesquisa e a leitura das fontes até aqui utilizadas, percebemos que a conquista dos sertões, ou políticas de ocupação recente da Amazônia, na segunda metade do século XX – Amazônia Legal – geraram (e continua gerando) muitos conflitos agrários, sociais, étnicos, culturais, etc. Percorrendo os discursos que habitam os documentos, foi possível compreender que as dinâmicas político-sociais estão sublinhadas por disputas que revelam múltiplas forças antagônicas. Neste trabalho de investigação, duas delas estiveram em pauta: a Igreja católica (progressista) e os empresários, das quais faremos alguns comentários finais.

Em abril de 1967, o jornal *Folha de São Paulo* publicou o *Suplemento Especial* sobre a Amazônia, contendo uma extensa matéria em que empresários do Sudeste e autoridades governamentais, (da esfera federal e representantes do Norte e Centro-Oeste), acordaram formas de investimentos para a Amazônia, a bordo do requintado barco *Rosa da Fonseca*, navegando as águas do rio Negro, em Belém/PA. Na viagem que durou pouco mais de uma semana, também se encontravam geógrafos, gestores públicos, economistas, engenheiros, administradores e outros que, pelos debates ocorridos e sistematizados, fizeram um planejamento econômico e social para ser aplicado na região amazônica, com o intuito de promover e acelerar o aproveitamento das terras. A população local não foi informada da “façanha política”, mas o encontro ficou conhecido como “Operação Amazônia”, dado a conhecer pela imprensa nacional.

As impressões e o objetivo dessa viagem teriam operado o “milagre de redescobrir a Amazônia para as lideranças empresariais brasileiras, que despertavam, assim, não apenas um dever de ocupação, mas também para oportunidades novas de bons negócios numa terra tão virgem quanto rica”.<sup>353</sup> Para produzir a memória das discussões, fotógrafos e jornalistas fizeram parte da comitiva do barco. Entretanto, o jornal não publicou apenas uma reportagem, mas um estudo técnico-científico sobre quais pretextos e em que condições os sertões amazônicos

---

<sup>353</sup> Jornal *A Folha de São Paulo*, em *Suplemento sobre a Amazônia*. São Paulo, 16 de abril de 1967, p. 21.

produziriam riquezas; os trabalhos de pesquisa duraram pouco mais de três meses e a equipe da *Folha* contou com a colaboração de geógrafos, historiadores, sociólogos, professores universitários e outros profissionais qualificados, o que serviu para produzir mais legitimidade às temáticas abordadas perante a opinião pública.

Ao mesmo tempo em que o *Jornal* reconhecia a contribuição dos imigrantes pobres (nordestinos) no processo de ocupação da Amazônia, quando se deslocavam em busca de trabalho nos seringais, diminuía a importância dispensada a esses dizendo que eles não se estabeleceram em “bases efetivas e suficientes” para o desenvolvimento da Amazônia, que apresentava uma densidade demográfica abaixo de um habitante por m<sup>2</sup>. E fazendo uma apologia ao discurso da “internacionalização”, um texto inicial da matéria diz: “Dentro de um mundo com áreas superpovoadas ameaçadas pela explosão social e onde 2/3 dos povos vivem a fome crônica, a posse da Amazônia chega a ser reclamada como medida de solidariedade universal”.<sup>354</sup>

Nesse mesmo sentido, a matéria começa com uma afirmação do capitão Gélío Fregapani, oficial do Exército, que concluindo o curso de guerra na selva fazia parte de uma guarnição militar de fronteira: “sabemos que o mundo se prepara para reclamar a Amazônia, pois o nosso Exército se prepara para vencer as batalhas que serão travadas em consequência disso”.<sup>355</sup> E valendo-se da declaração de uma representação governamental, corroborando com o que já fora dito, o término do trecho é com uma lembrança: “como diz o ministro Jarbas Passarinho, essa situação coloca a Amazônia na incômoda posição de ‘viver de cócoras diante do mundo’”.

Na compreensão do discurso jornalístico, tanto os índios “no seu estado primitivo” quanto os seringueiros “cearenses” e caboclos não conseguiram se distribuir proporcionalmente pelos territórios, razão pela qual as fronteiras continuavam vulneráveis, mesmo com a presença militar da União. Apesar desse quadro, a redação do *Suplemento* confere a essas populações um sentimento de pertencimento ao território da nação, ilustrado pelo depoimento de um imigrante anônimo:

Sem nenhum sentido de direção, desconhecendo a própria geografia de seu país, unidos apenas pela língua, esses homens têm tal consciência de sua nacionalidade e de tal modo dominam a natureza ambiente que, no dizer de um

---

<sup>354</sup> Idem, idem, p. 03.

<sup>355</sup> Ibidem, idem.

dos milhares de cearenses que povoaram o Acre ‘quando a gente pisa fora do Brasil, sente um sobrosso correr no corpo’.<sup>356</sup>

Na densidade da escrita, o autor tece um sentimento de identidade nacional que se reconhece nas atitudes dos *outros*. Nesse caminho, concebemos *identidade* como uma manifestação individual e coletiva que unifica e faz com que os indivíduos se reconheçam ao estabelecerem suas diferenças, tanto em relação aos outros indivíduos quanto no reconhecimento de ambientes próprios, com base em atributos culturais comuns. A representação da nação, portanto, aparece na atitude individual do “sobrosso” do cearense, traduzido como uma força sentimental, e na coletividade dos homens “rudes”, que desconheciam a geografia, mas se faziam “unidos apenas pela língua”, se constituindo como a força cultural da nação.

A partir de Pierre Bourdier, Chartier (2002) discute o *habitus* social como o campo que rege pensamentos e atitudes, com os quais os indivíduos interiorizam valores objetivos, negociados ou não. Assim, é a forma como a coletividade constrói e aceita a imagem que faz de si mesma, que o indivíduo se permite (ou não) reconhecer-se como brasileiro. A construção da identidade social se dá na percepção que o indivíduo tem de si mesmo, mas atravessada pelos princípios de admissibilidade e aceitabilidade, buscando sempre uma legitimidade construída, articulada, negociada com outros atores que partilham o mundo social. Para Chartier (2002, p. 11),

A história da construção das identidades sociais encontra-se assim transformada em uma história das relações simbólicas de força. Essa história define a construção do mundo social como o êxito (ou o fracasso) do trabalho que os grupos efetuam sobre si mesmos – e sobre os outros – para transformar as propriedades objetivas que são comuns a seus membros em uma pertença percebida, mostrada, reconhecida (ou negada).

Identificados como gente e território nacionais, o resultado dos estudos publicados sobre a Amazônia abarca todos os campos do conhecimento, além do leque de cultura de povos diferentes que habitam os sertões. Para explorar todo esse patrimônio, o governo elaborou o 1º Plano quinquenal de desenvolvimento da Amazônia (1967-1971), que se contrapunha ao extrativismo tradicional, diagnosticado como economia primária ou de subdesenvolvimento. A pesca, como característica econômica amazônica, por exemplo, foi classificada como uma atividade improdutiva dada a duas condições: a exploração típica do interior, ou seja, “com

---

<sup>356</sup> Ibidem, idem, p. 03. O texto que apresenta a publicação é assinado por Calazans Fernandes, então Diretor da Sucursal Norte/Nordeste, da *Folha de São Paulo*.

técnicas lacustres, de nível mais primitivo que o artesanal”;<sup>357</sup> e a outra era a pesca marítima limitada às atividades costeiras, pois o que viabilizaria uma efetiva escala comercial de pescado era a pesca em alto mar.

A extração de madeiras é apresentada como algo desordenado e insipiente porque os produtores usavam máquinas obsoletas e técnicas deficientes, além da falta de equipamentos mecânicos para corte, empilhamento e transporte de toras, motivos apontados como a baixa produtividade das empresas locais. Para a grande quantidade de madeira (branca, vermelha e de lei) produzida na Amazônia, a pesquisa da *Folha* aponta a exploração industrial como alternativa desenvolvimentista, visto que apenas 28% da extração era consumida por serrarias locais, desperdiçando parte da produção com a exportação para os estados do Sul, ou transformando em lenha. Como alternativa industrial, o aproveitamento da madeira amazônica em fabricação de móveis ou, mais intensamente, na produção de papel, foi noticiado pelo *Suplemento*:

Existe, ainda, a vasta possibilidade do aproveitamento da madeira para a fabricação de celulose (não existe qualquer experiência deste tipo), sobretudo porque está provado que 75% do volume dos exemplares da floresta amazônica podem servir para a obtenção de polpa e celulose.<sup>358</sup>

A leitura da matéria publicada leva-nos a perceber que o desenvolvimento da Amazônia estaria atrelado à instalação de grandes indústrias de transformação que pudessem explorar, ao máximo, o potencial de recursos no circuito do capital internacional, portanto, excludente. Sobrepondo-se a essa condição de fragilidade econômica, assinalando certa incapacidade produtiva das populações locais, na medida em que o planejamento oficial e os estudos de viabilidade empresarial falavam do incentivo aos grandes investimentos econômicos que iriam desenvolver a Amazônia, a publicação do *Suplemento* anunciava a Amazônia como “Um vazio cheio de riquezas”.<sup>359</sup>

Não por coincidência, a “Operação Amazônia” aconteceu logo após a criação da SUDAM (Lei 5.173, de 27/10/1966), quando incluíram na legislação a redefinição dos limites da “Amazônia Legal” e os procedimentos para aportes de recursos financeiros. De fato, o que é mais explorado exaustivamente no *Suplemento Especial* é o Plano Quinquenal, elaborado por técnicos

---

<sup>357</sup> Jornal *Folha de São Paulo*, *Suplemento da Amazônia*, p. 08.

<sup>358</sup> Idem, idem, p. 18.

<sup>359</sup> Ver Anexo 05.

da empresa MONTOR, na gestão do então ministro João Gonçalves, ainda no governo do general Castelo Branco, com o objetivo de nortear as ações políticas que deveriam ser viabilizadas através da SUDAM. Os negócios mais cobiçados pelos empresários, políticos, técnicos e intelectuais eram, então, a exploração mineral, atividades agropecuárias e a implantação de indústrias de transformação, cujos produtos pudessem alcançar os mercados internacionais.

Alem disso, havia recursos assegurados também para outras áreas estratégicas como, por exemplo, energia e telecomunicações. No campo da agricultura e pecuária a ordem era que os órgãos competentes orientassem “agressivamente o desenvolvimento do setor [agropecuário] e simultaneamente promovessem, através das entidades financeiras, a expansão dos critérios para permitir a aplicação de técnicas racionais de exploração”.<sup>360</sup> Foram essas “recomendações oficiais” que possibilitaram os complexos empresariais a adquirirem grandes extensões de terras<sup>361</sup> e transformá-las em campos de pastagens, gerando um rápido descompasso ocupacional dos territórios amazônicos e intensos conflitos agrários, como já foi abordado nos três capítulos.

Os discursos e práticas de desenvolvimento que fomentaram a construção e expansão da fronteira agrícola do norte e centro-oeste do Brasil brotaram da invenção dos “vazios demográficos”, formulando a ideia de uma imensidão de terras “selvagem” e despovoada, carecendo de ocupação e modernização. Assim, esses “atributos” só podiam ser disponibilizados através de projetos de colonização, então traduzidos como desenvolvimento econômico e civilidade para os sertões. Em parte, essa “verdade construída” se explica nas colonizações europeias quando as posses de terras conquistadas se destinavam ao expansionismo econômico e em função disso, os relatos (inclusive de viajantes) geravam imagens distorcidas sobre os lugares e as populações.

No Brasil, entre os séculos XVI e XVIII, as questões indígenas se remeteram mais à sujeição desses povos ao trabalho escravo, pela carência de mão de obra; a partir da segunda metade do século XIX, em especial após a criação da Lei de Terras (1850), a exploração se voltou mais para a propriedade das terras do que para a sujeição pelo trabalho.<sup>362</sup> A expansão da

---

<sup>360</sup> *Suplemento Especial*, p. 14.

<sup>361</sup> Ver Anexo 01.

<sup>362</sup> Sobre o assunto, consultar Manuela Carneiro da Cunha. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, M. C. (org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, FAPESP/Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

cafeicultura, ocasionando o aumento dos fluxos migratórios, sobretudo de trabalhadores europeus, acelerou a busca de novas terras agricultáveis e pretendeu efetivar um mercado fundiário. No século XX, os discursos sobre “vazios demográficos” ganharam mais visibilidade pela realização de políticas de integração econômica do território nacional com a Marcha para Oeste (década de 1940), o desenvolvimentismo de Juscelino Kubitschek (década de 1950), e as políticas de ocupação dirigida para a Amazônia, dos governos militares (décadas de 1960 e 1970).

A concepção de “espaços vazios”, portanto, se forjou nos propósitos de uso das terras tomadas como patrimônio público e/ou privado negando, quase sempre, a presença das pessoas ou, quando muito, atribuindo uma baixa densidade demográfica aos territórios cobiçados para justificar a posse destes, fosse legal ou ilegalmente.

Os vários enfrentamentos oriundos dessa ambição desmedida sobre as terras amazônicas, em particular no Araguaia mato-grossense, colocaram em lados opostos os representantes da Igreja católica e os empresários rurais, estes últimos na condição de promotores do desenvolvimento e modernidade dos sertões. Os representantes dos governos que se constituíam como autoridades locais, muitas vezes, se fizeram dependentes ou submissos às companhias colonizadoras.

Não sem razão, os religiosos (católicos) escolheram enfrentar a nova elite agrária se colocando como defensores/protetores dos indígenas e dos pobres desassistidos. Até o começo da década de 1970, índios e sertanejos do Vale do Araguaia recebiam orientações e amparo social da Prelazia de Conceição do Araguaia/PA; com a criação da Prelazia de São Félix do Araguaia/MT (1970), a jurisdição eclesiástica ficou dividida entre as duas unidades administrativas. Ambas correspondiam a mais de 200.000km<sup>2</sup>, para uma população de aproximadamente 360.000 habitantes, entre estes cerca de 75% tinham uma formação católica.

Como compreender a escolha dos religiosos se contrapondo às políticas governamentais e ao poderio econômico das empresas colonizadoras, presentes na Amazônia mato-grossense, na segunda metade do século XX? Uma das premissas a ser considerada é a atuação dos dominicanos desde o final do século XIX, quando se instalaram nos sertões amazônicos com a missão de evangelizar os índios. Segundo Santos (1996, p. 101), isso se deu porque “alarmadas com as incursões dos índios Caiapó na Região de Rio Bonito, [Sudoeste de Goiás] as autoridades

solicitam ajuda ao bispo e este, por sua vez, recorreu aos missionários dominicanos”. A partir da aceitação, os trabalhos de evangelização ficaram a cargo do francês frei Gil Villeneuve e, em 1896, cria-se o Centro Catequético Indígena, no estado do Pará, à margem esquerda do Araguaia, em torno do qual se funda o lugarejo de Conceição do Araguaia, um ano depois. A criação do centro demarca também a instalação da Ordem dos Frades Pregadores (os dominicanos) em territórios brasileiros.

As atividades religiosas seguiam o modelo católico tradicional, ditado pela moral cristã, pelo qual a ótica de “desregramento social”, como no caso do adultério e embriaguês, eram considerados “condutas pecadoras” que deveriam ser combatidas. As difíceis desobrigas ganhavam volume na resolução desses “problemas”, em cada povoado. Da experiência com os índios ressaltavam traços de incivilidade como, por exemplo, a nudez, conforme escreveu frei Gallais (1995, p 58): “você não podem imaginar a impressão dolorosa que se experimenta vendo pela primeira vez esta tropa (*sic*) de criaturas humanas reduzidas a condições animais, ou quase isso”; ou ainda, as impressões do missionário, também dominicano, frei Berthet (1982, p. 120):

há entre os índios belas raças, se não tivessem o mau gosto, de ao menos alguns dentre ele, de perfurar-se as orelhas e os lábios inferiores para pendurar penas, ossos ou conchas artisticamente trabalhada, poderiam sustentar uma comparação lisonjeira com o brasileiro civilizado.

Nem sempre os religiosos dispunham de recursos (financeiros e/ou outros meios) para a manutenção e permanência das missões, o que muitas vezes dependiam do poder público local; e para minimizar tempos de penúria, os dominicanos passaram a se apossar dos trabalhos dos índios aldeados (produtos artesanais e/ou mão de obra), e transformá-los em mercadorias, como observou Santos, (*op. cit.*, p. 110):

Padre Vilanova [*Ville Nueve*] começou a incentivar os indígenas a fabricarem objetos de uso corrente entre eles para vender. Em 1902 viajou para o Pará levando um carregamento de vários produtos indígenas: armas, arcos, flechas, lanças, ornamentos, braceletes de pluma, objetos de fantasia. Todo esse material foi adquirido em Belém pelo próprio governo municipal. [...] Dentro da preocupação da auto manutenção da Catequese indígena, frei Gil concebe um outro plano: fazer uma grande plantação da árvore da borracha em Conceição para ser explorada pelos índios. Em 1903 adquire e planta uma grande quantidade de semente de uma árvore da borracha chamada maniçoba. Adquire também uma flotilha de três batelões para transportar e comercializar o fruto do trabalho indígena. Manda desbravar mais terras e fazer plantações de arroz, mandioca, feijão, milho.

Esses métodos lembram muito as experiências de padre Jentel com os Tapirapé, quando foram levados a fazer cercamentos e campos de pouso para aviões, em Santa Terezinha. As vivências dos missionários se organizam a partir da maneira como concebem o mundo em movimento. As práticas religiosas de cunho tradicional perduraram até a década de 1960 e só se alteraram com a instalação da igreja conciliar, ou seja, aquela que passou a se orientar pelas transformações ocorridas com o Concílio Vaticano II (1962-1965), norteando novas diretrizes católicas para os cristãos. A atualização e abertura da Igreja – o *aggiornamento* – acenou para um mundo de feições ecumênicas, incluiu a participação mais efetiva de leigos e anunciou a unidade dos povos em um só Deus, o que levou a oficialidade católica (ou parte dela) a repensar as práticas de evangelização no ocidente.

Na América Latina, seguindo essas inovações, dois grandes eventos político-religiosos foram importantes no redimensionamento do catolicismo: a Segunda Conferência Episcopal de Medellín/Colômbia, em 1968, quando se afirmaram o comprometimento da Igreja com os pobres e a ação evangelizadora no continente latino-americano; em 1979, aconteceu a Terceira Conferência Episcopal de Puebla/México, na qual se verticalizaram as discussões de Medellín como “a opção preferencial pelos pobres a partir do fundamento e da perspectiva cristã e sua inculturação na América Latina”. Para Beozzo (1993, pp. 117-118), Medellín ganhou destaque especial porque “emerge pela primeira vez a importância das Comunidades de Base, esboça-se a Teologia da Libertação, aprofunda-se a noção de justiça e de paz ligadas aos problemas de dependência econômica, coloca-se o pobre no centro das reflexões da Igreja, no continente”.

Entre as décadas de 1960 e 1970, uma parte das nações latino-americanas viviam em estado de excessão política, ou seja, sob regimes militares, entre elas, Brasil, Argentina, Uruguai, Bolívia e Chile. A economia nacional deste países passava por reformas para se ajustar à ordem capitalista mundial. No Brasil, os “anos de chumbo”, assim chamado pelo grau elevado de violência política, se ocultavam (ou não?) na breve euforia do “milagre econômico”; logo depois, juntamente com a crise do petróleo, os ajustes provocaram desaceleração e queda do crescimento econômico, além da inflação seguida de recessão. As populações pobres urbanas mergulharam numa contenção de gastos e consumo, sobretudo, pelo desemprego e/ou “arrocho salarial”.

No campo, a modernização (mecanização) da agricultura tangia os agricultores pobres para as periferias das cidades. Como já foi discutido antes, nos sertões amazônicos (incluindo o vale do Araguaia), as florestas foram sendo substituídas pelas mineradoras e grandes colonizadoras (fazendas-empresas) e as populações, (indígenas ou não), foram sendo afrontadas em seus territórios (até então, devolutos), pelo fato de estes adquirirem uma condição privada e pela especulação imobiliária das terras, a razão maior dos conflitos agrários.

Concomitantemente a esses embaraços, começam a aparecer as Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) instituindo uma evangelização atuante-militante, defendendo o ideário de transformação da realidade sócio-político-econômica para os “pobres oprimidos”. Nas explicações de Souza (2000, p. 03),

As CEB's nasceram ligadas às lutas dos setores populares dos anos 70 e é a resistência contra o regime autoritário e concentrador de riqueza. Na medida em que novos horizontes se vislumbram ao nível do real e da consciência possível – os temas de gênero, de subjetividade, de raça, do corpo e do prazer, da ecologia – elas vão ampliando sua visão, às vezes com dificuldade, mas sempre no marco de suas opções irrenunciáveis diante do conflito social. [...] As CEB's são vitais porque experimentais, ágeis e pluriformes. [...] Elas correspondem a um tipo, inédito, de organização.

Alguns dirigentes do Clero – os mais tradicionais – concebiam as CEB's como organizações de menor dimensão espiritual e maior teor político, uma vez que ganhava visibilidade pela intensa defesa dos movimentos sociais; outros – os *revolucionários* – as concebiam como a verdadeira igreja de Deus, comprometida com a “libertação dos povos” e não apenas com a tradição da espiritualidade. Estes últimos, então, passaram a defender a existência da Igreja como uma instituição que não pecasse pela omissão diante de excessos, explorações e perseguições ao povo pobre, concepção que fundamentou a Teologia da Libertação.<sup>363</sup>

Na Amazônia e Vale do Araguaia/MT, queremos destacar dois bispos (ex-titulares) que representam essa igreja inovada, (conciliar), libertadora, igreja-comunidade, como eles mesmos designam: o dominicano Dom Tomás Balduino, administrador apostólico da Prelazia de Conceição do Araguaia/PA (1965), e bispo diocesano de Goiás (1967/1999), e o claretiano Dom Pedro Casaldàliga, bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia/MT (1971-2005). Ao falar de Dom Balduino, o bispo emérito Pedro Casaldàliga disse:

---

<sup>363</sup> Sobre este tema, consultar GUTIÉRREZ, Gustavo. (1987).

São 90 anos, muitos dias, muitos caminhos, com falhas humanas, reconhecidas por ele, mas buscando sempre o espaço do Reino, o apelo do Povo, um possível gesto de solidariedade e de *profecia*. Ele tem uma personalidade ineludível. Em continuidade perseverante, com a letra miúda e o traço teimoso aprendido já na família e por esses sertões e veredas da *libertação*.<sup>364</sup> (grifos nossos).

Pelo tempo regulamentar eclesiástico, atualmente, ambos se encontram aposentados e mesmo assim, continuam personagens em cena. Desde que chegou ao Araguaia, em 1968, Casaldáliga se colocou em maior ou menor evidência pelo seu envolvimento aberto nos embates político-sociais da Amazônia denunciando o trabalho escravo, a ganância do latifúndio, a marginalização social e o abuso de poder das autoridades. Em 1971, a publicação da “Carta Pastoral”,<sup>365</sup> como é conhecida, a imprensa equiparou o documento a uma declaração de guerra contra as políticas de ocupação da Amazônia, e que não foi rebatido por ele. Embrenhado nos territórios amazônicos, foi e continua sendo um combatente contra a devastação das matas e do uso indevido das águas do rio Araguaia e se manteve como defensor dos direitos humanos, especialmente, dos povos indígenas.

Na “caminhada evangelizadora” pelo Araguaia, não faltaram processos judiciais, ameaça de expulsão do país e perseguições oficiais e não-oficiais. Pedro Casaldáliga foi alvo de várias ameaças de morte, pela conduta político-religiosa que adotou. A mais grave foi em 1976, quando se dirigiu à delegacia, no povoado de Ribeirão Bonito/MT, e tentou intervir em um incidente policial. No episódio, o padre jesuíta João Bosco Penido Burnier, que acompanhava o então bispo, foi alvejado e morto no local.<sup>366</sup> No Araguaia mato-grossense, desde a década de 1970, as tensões políticas em referência à posse e uso da terra, incluindo relações de trabalho, movimento das organizações sociais e disputas institucionais, entre outros aspectos, envolvem agentes pastorais e, em destaque, a pessoa de Pedro Casaldáliga, pelo símbolo de oposição e resistência em que ele se transformou. Os conflitos e ameaças de morte são recorrentes e a última, aconteceu em dezembro de 2012, em função do processo jurídico que trata da desocupação da terra indígena

---

<sup>364</sup> CASALDÁLIGA, Pedro. Bispo pé no chão e universal. In: POLETTO, Ivo. (org). Solidário mestre da vida. Celebrando os 90 anos de Dom Tomás Balduino. São Paulo/SP: Ed. Paulinas, 2012, p. 17.

<sup>365</sup> Referência ao documento “Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social. (Outubro de 1971).

<sup>366</sup> Entre os seguidores da Prelazia, há uma versão oficiosa do homicídio assegurando que padre Penido Burnier foi morto por engano, pois o policial-assassino não teria identificado qual dos dois religiosos era o bispo Pedro Casaldáliga. Consultar ESCRIBANO, Francesc (Op. cit., 2000).

Xavante Marãiwatsédé,<sup>367</sup> por ordem da Justiça Federal, que após duas décadas de apreciação e julgamento, deu ganho de causa aos Xavante.

Mesmo com alguns recursos judiciais interpostos, na tentativa de os “invasores” continuarem ocupando ilegalmente as terras indígenas, e as autoridades municipais e estaduais se manifestarem contra ou, quando muito, propondo uma “permuta de terras” para “acomodar” os Xavante, a decisão final foi mantida e a desocupação efetuada pelas Forças Federais. Os opositores da Prelazia de São Félix, em especial, agropecuaristas e vários políticos do Vale do Araguaia, creditaram ao bispo emérito Pedro e à equipe da Prelazia todos os ônus das tensões político-sociais dos confrontos. Em função disso, e por orientação da Polícia Federal, Casaldáliga (84 anos e fragilizado pela doença de Parkinson), acompanhado do padre Paulo César Fernandes e sob proteção do Estado, foi forçado a deixar sua casa episcopal (temporariamente), em São Félix do Araguaia, por questões de segurança.

Pedro Casaldáliga se manteve firme no compromisso que celebrou com ele mesmo e com as causas que sempre acreditou e defendeu. Publicou poesias, cartas, manifestos, discursos, liturgias e outros gêneros, que compõem a própria história e se mistura com a dos povos do Araguaia. Na imbricação entre política e religião, ao construir e pedagogizar uma interpretação “verdadeira” para os acontecimentos humanos, se fez missionário na perspectiva de um “profeta social” no modelo do profetismo bíblico, pautado pelos combates às injustiças sociais e às distorções morais e éticas, ao mesmo tempo em que procurou representar e assistir aos desamparados. Para Gutiérrez (1985, p. 239), “os profetas denunciarão todo tipo de abuso, toda a forma de manter os pobres nessa situação e de criar novos pobres. Não só alude à situação, mas se assinalam com o dedo os culpados”.

Do ponto de vista institucional, seu bispado foi demarcado pela construção de uma Igreja “diferente”, porém católica, entendendo por isso uma ruptura profunda nas maneiras de ser e de fazer uma evangelização destituída de ostentação e desvinculada de outras representações oficiais

---

<sup>367</sup> A área de terra se localiza a 1.064 km de Cuiabá (MT), em um lugarejo conhecido como Posto da Mata, no município de Alto da Boa Vista, próximo a São Felix do Araguaia. Dos 165.000 (área total), 85% foram desmatados para atender ao agronegócio, especialmente, com plantação de soja e abertura de campos de pastagem. Segundo levantamento do Ministério Público Federal, constante na reportagem de Fátima Lessa, “grande parte das áreas da Terra Indígena Marãiwatsédé está nas mãos de 22 grandes posseiros. O grupo, constituído de prefeitos, ex-prefeitos, vereadores, empresários e até um desembargador, de acordo com o levantamento, é dono de mais de 32 fazendas, o equivalente a 44,6 mil hectares”. Fonte: <http://m.estadao.com.br/noticias/nacional.bispo-e-ameacado-e-cresce-tensao-na-terra-indigena-maraiwatsede-mt,971678.htm> Acessado em 15 de dezembro de 2012.

de poder. Essa conduta implicou também na elaboração de tempos simbólicos superpostos, separando e distanciando o catolicismo do passado recente (a igreja pomposa, das celebrações tradicionais e da nobreza do clero), para apresentar e validar um presente inovador, optando e procurando identificar os pobres do Araguaia como o “povo de Deus”. A singularidade das práticas religiosas instituídas no Araguaia do “bispo Pedro”, assim tratado pelos seus *partidários*, também ficou demarcada por um conjunto de artefatos simbólicos, que produziu e incorporou novas significações a objetos do cotidiano sertanejo para celebrar rituais católicos.<sup>368</sup>

Este comportamento evangelizador construiu uma percepção mais terrena de “Deus”, ao mesmo tempo em que a defesa das populações pobres foi se tornando, para o bispo, a razão de sua fé cristã. Outros intérpretes entendem sua obra como um compromisso político que confere fundamento à religiosidade. Apontando Casaldáliga como um missionário “engajado”, Valério (2007, p. 160), diz que

A ideia de uma igreja despojada de poder, desvinculada das elites começava a ser edificada com os sinais de ruptura em relação ao latifúndio (e também à própria igreja como instituição maior). A primeira atitude que sinalizava a ruptura com o poder e com o que havia sido feito até então foi a venda do barco doado pela Fazenda Suiá-Missú em recompensa aos serviços prestados pelos salesianos na transferência dos Xavante para a reserva de São Marcos. Vender o barco significou romper com o latifúndio.

Dessa forma, de ruptura em ruptura, as manifestações de fé que se estabeleceram no Araguaia tornaram-se relevantes na condução dos conflitos agrários, entre as décadas de 1970 e 1980, e ainda estão longe de um ponto final. No entanto, isso não significa contabilizar os atores sociais como vencidos e/ou vencedores. Em vias da renúncia compulsória (aposentadoria), após trinta e dois anos consecutivos de trabalho pastoral, o então bispo Pedro Casaldáliga publicou uma carta de despedidas. Na entrevista que concedeu ao jornalista Rodrigo Vargas, quando este lhe perguntou sobre o significado da “mensagem da carta”, ele lhe respondera:

Eu achei que, nesta hora, um fragmento da peça "O Homem de *La Mancha*" define bastante o momento que todos estamos vivendo. Ele diz: Sonhar mais um

---

<sup>368</sup> A substituição de símbolos tradicionais como, por exemplo, a mitra pelo chapéu de palha, o anel de ouro (tradicional) pelo anel de tucum (significando a aliança com o Araguaia) e a hóstia pelo pão caseiro, eram “novidades” antes irrealizáveis. O remo de pau-brasil dos Tapirapé, o uso de sandálias havaianas (significando a semelhança com os pobres) e a dispensa do tratamento hierárquico de “dom” construíram uma similaridade entre o bispo Pedro, os índios e os sertanejos. Esse comportamento foi (e continua sendo) tão singular que atrai a atenção dos mais variados segmentos sócio-culturais, tanto do Brasil, quanto de outros países.

sonho impossível (que é este outro mundo possível de que falamos tanto). Lutar quando não é fácil ceder (primeiro porque estou me aposentando e segundo porque tem gente que já se cansou de tantas lutas). Vencer o inimigo invencível (que bem poderia ser o capitalismo neoliberal). E aí vem um trecho que considero bastante bonito e emotivo: Se esse chão que beijei (que é definitivamente a América Latina e esse Mato Grosso) for meu leito e perdão, vou saber que valeu delirar... (o bispo emudece por longos segundos, enquanto lágrimas caem de seu rosto) e que apesar de tudo, valeu a pena. [...] A grande verdade é que só vence aquele que continua, aquele que persiste, aquele que tem esperança e sabe passar a bandeira às novas gerações. Eu continuo cada vez com mais esperança. Essa é a minha vitória.<sup>369</sup>

Este foi o ideário de vida político-evangelizadora que o religioso catalão Pedro Casaldàliga construiu para si. Esse mundo esculpido por muitos embates, foi (e ainda é) capaz de abrigar as práticas de fé católica, com as quais ele procurou edificar uma igreja que defendesse os “humildes do Reino” e, portanto, concebidos como uma *gente* sacrificada, fragilizada e vitimada pela ganância dos poderosos. As pessoas que o acompanharam (e continuam acreditando) em suas ações e concepções, o admiram pela coragem de enfrentamento e pelas maneiras com que tratou (e trata) a “causa dos pobres”, especialmente, a dos índios brasileiros. Uns o reconhecem porque ele defende que “tem que dar o peixe, ensinar a pescar, às vezes tem de ensinar onde está o rio e tem de ajudar a conquistar o rio também...”<sup>370</sup> Outros sempre o quiseram (e continuam querendo) longe – bem longe – do vale do Araguaia.

Certamente, sem ele o Araguaia mato-grossense escreveria uma história diferente.

É isso.

---

<sup>369</sup> Jornal *Diário de Cuiabá*, Caderno 02, Sessão Cidades, p. A4, de 23 de fevereiro de 2003. Cuiabá/MT.

<sup>370</sup> Jornal *Diário de Cuiabá*, idem, p. A4.

## BIBLIOGRAFIA E FONTES DOCUMENTAIS

### Referências Bibliográficas (citadas/consultadas)

- ABREU, Regina. *Entre a nação e a alma: quando os mortos são comemorados*. In: Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 7, n. 14, 1994.
- AINDINOLF, Valéria Trigueiro Santos. *Bioética, Direitos Humanos e o Infanticídio e morte intencional de crianças em grupos indígenas brasileiros*. Monografia. Universidade Federal de Lavras/MG, 2008.
- ALBERNAZ-COELHO, Vicente. *Formação territorial e conflitos entre territorialidades no Brasil Central: o caso Xavante*. (p. 12). Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense. Site: <http://www.rededesaberes.org/3seminario/anais/textos/ARTIGOS%20PDF/artigo%20GT%209B-01%20-%20Vicente%20Albernaz%20Coelho.pdf> Acessado em 10 de março de 2012.
- ARNAUD, Expedito. *O índio e a expansão nacional*. Belém/PA: CEJUP, 1989.
- ARRUDA, Gilmar. *O chão de nossa história: natureza, patrimônio e identidade*. In: Patrimônio e Memória (ISSN – 1808–1967). Assis, UNESP – FCLAs – CEDAP, v.2, n.2, 2006.
- AZEVEDO, Marcelo de Carvalho. *Inculturação*. In: R. LATOURELLE & R. FISICHELLA (Orgs.) Dicionário de teologia fundamental. Petrópolis: Vozes, 1994.
- BACZKO, Bronislaw. *Imaginação Social*. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, vol. 5, 1985.
- BALDUS, Herbert. *Tapirapé: tribo tupi do Brasil Central*. São Paulo: Editora Nacional, 1970.
- BARROZO, João Carlos. (org.) *Mato Grosso: do sonho à utopia da terra*. Cuiabá: Edufmt/Carlini & Caniato, 2008.
- BEOZZO, José Oscar. *A Igreja no Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1993.
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- BERTHET, Michel. *Uma viagem de missão pelo interior do Brasil*. Coleção Memórias Goianas. Goiânia/GO: UCG, 1982.
- BHERING, Marcos Jungmann. *Positivismo e modernização: políticas e institutos científicos de agricultura no Brasil (1909-1935)*. 2008. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde) – Casa de Oswaldo Cruz/Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2008.
- BIGIO, Elias dos Santos. *Cândido Rondon: a integração Nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto/Petrobras, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Linhas telegráficas e integração de povos indígenas: as estratégias políticas de Rondon (1889 – 1930)*. Brasília: CGDOC/FUNAI, 2003.
- BOFF, Leonardo. *Igreja, carisma e poder*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1981.
- BOGARDUS, Emory. *Cooperação: princípios*. Rio de Janeiro: Lidador, 1964.
- CAPELATO, Maria Helena R. *Multidões em cena: propaganda política no varguismo e no peronismo*. Campinas/SP: Papirus, 1998.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *As dimensões culturais da transformação global: uma abordagem antropológica*. Brasília/DF: Unesco, 2001.
- CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

- CASALDÁLIGA, Pedro. Uma Igreja na Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social. São Félix do Araguaia/MT, mimeo, outubro de 1971.
- CASTRO, Leandro. *Mitos e lendas da Amazônia*. In: PAPAVERO, Nelson *et al.* *O Novo Éden...* Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2002.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1994.
- CHARTIER, Roger. *À beira da falésia*. A história entre incertezas e inquietudes. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.
- \_\_\_\_\_. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Difel, 1990.
- COELHO, Vicente Albernaz. *Formação territorial e conflitos entre territorialidades no Brasil central: o caso dos Xavante*. Niterói: UFF, IV Simpósio Internacional de geografia agrária. Sites consultados: <http://www.uff.br/vsinga/eixo27edp.htm> e <http://www.rededesaber.org/3seminario/anais/textos/ARTIGOS%20PDF/artigo%20GT%209B-01%20-%20Vicente%20Albernaz%20Coelho.pdf> Acessado em 10 de março de 2012.
- CUNHA, Manuela Carneiro. (org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo/SP: Companhia das Letras/FAPESP/Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- DRIMER, Alícia e DRIMER, B. K. *Las cooperativas: Fundamentos, historia, doctrina*. Buenos Aires: Intercoop, 1981.
- DUARTE, Rildo Borges. *Entre o sertão e o litoral: telegrafia e geografia nas questões de integração e identidade nacional durante a República Velha (1889 – 1930)*. Disponível *on line*: <http://enhpgii.files.wordpress.com/2009/10/rildo-borges-duarte1.pdf>
- ESCRIBANO, Francisc. *Descalço sobre a terra vermelha*. Campinas/SP: Ed. Unicamp, 2000.
- ESTERCI, Neide. *Conflito no Araguaia: peões e posseiros contra a grande empresa*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Globo, 2001.
- FERREIRA, Marieta de Moraes. *História Oral, comemorações e ética*. In: *Projeto História. Ética e História Oral*. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduado em História, n. 15. São Paulo: Educ, 1997.
- FICO, Carlos. *Como eles agiam: os subterrâneos da ditadura militar*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- FRAGOSO, Heleno C. *Advocacia da liberdade: a defesa nos processos políticos*. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1984.
- FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *Vida de Sertanista: a trajetória de Francisco Meirelles*. In: *Tellus*, ano 8, n. 14. Campo Grande/MS, abr. 2008.
- FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2001.
- GALETTI, Lylia S. Guedes. O poder das imagens: o lugar de Mato Grosso no mapa da civilização. In: SILVA, Luiz Sérgio Duarte da. (org) *Relações cidade-campo*: Fronteiras. Goiânia/GO: Ed. UFG, 2000.
- GALLAIS, Estevão. *Cartas do Brasil*. Juiz de Fora/MG: Dominicanos, 1995. (Coleção Memória Dominicana).
- GARFIELD, Seth. *A Amazônia no imaginário norte-americano em tempo de guerra*. In: *Rev. Bras. Hist.*, vol. 29, nº. 57. Dossiê: O Brasil visto de fora. São Paulo: junho 2009.
- GASPARI, Élio. *A Ditadura Escancarada: As ilusões armadas*. (vol. 2). São Paulo: Companhia da Letras, 2002.
- GOMES, Ângela de Castro. (org.) *Escrita de si, escrita da história*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.
- GONÇALVES, Carlos Walter P. *Amazônia, Amazônia*. Rio de Janeiro: Contexto, 2005.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber no próprio poço: itinerário espiritual de um povo*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Teologia da Libertação*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1985.
- HERBERT, Baldus. *Tapirapé: tribo tupi do Brasil Central*. São Paulo: Editora Nacional, 1970.

- HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence. (Orgs.) *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- IGLESIAS, Marcelo Manuel Piedrafita. *Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá*. Tese de Doutorado – Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2008.
- JOANONI NETO, Vitale. *Fronteiras da Crença: Ocupação do norte de Mato Grosso após 1970*. Cuiabá: Carlini & Caniato Editorial; EdUFMT – Editora da Universidade Federal de Mato Grosso, 2007.
- JÚNIOR, Jaime Ribeiro de Santana. *Transformações territoriais no campo: colonização e dinâmica produtiva na antiga Colônia Agrícola Nacional de Dourados*. Disponível em: <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/> Acessado em 30 de agosto de 2011.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 1990.
- LENHARO, Alcir. *Sacralização da política*. Campinas: Papirus, 1986.
- MACIEL, Laura Antunes. *Cultura e tecnologia: a constituição do serviço telegráfico no Brasil*. Rev. bras. Hist. [online]. 2001, vol.21, n.41, pp. 127-144. ISSN 1806-9347.  
Site: <http://www.scielo.br/pdf/rbh/v21n41/a07v2141.pdf> Acesso em 21.08.2011, Acesso em 21 de agosto de 2011.
- Marcelo de Carvalho AZEVEDO. *Inculturação*. In: R.LATOURELLE & R. FISICHELLA (Orgs.) Dicionário de teologia fundamental. Petrópolis: Vozes, 1994.
- MAYBURY-LEWIS, David. *A sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974.
- MEZZOMO, Frank Antonio. *A propósito de estudo da trajetória biográfica como possibilidade de compreensão histórica: apropriações eclesiais de um bispo em uma região de conflitos no Paraná*. In: Projeto História, revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, nº 37. São Paulo: EDUC, dez. 2008.
- MOREIRA, Vânia Maria Lousada. Os anos JK: industrialização e modelo oligárquico de desenvolvimento rural. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucília de Almeida Neves. (Orgs.) O tempo de experiência democrática: da democratização de 1945 ao Golpe Civil-Militar de 1964. RJ: Civilização Brasileira, 2003.
- MOTT, Luiz. *As amazonas: um mito e algumas hipóteses*. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). América em tempo de conquista. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- NERY CORRÊA, Márcio Ferreira. *Territorialidade católica na Amazônia: um exercício de periodização*. In: Revista Espaço e Cultura, UERJ/RJ, N. 21, Janeiro de 2007.
- NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. In: Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História da PUC/SP, 1981.
- OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino. *Integrar para não Entregar. Políticas Públicas e Amazônia*. Campinas: Papirus, 1991.
- ORTIZ, Renato. *Anotações sobre o universal e a diversidade*. Revista Brasileira de Educação. Rio de Janeiro/RJ: ANPED, Abr 2007, vol.12, nº. 34.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Cidades visíveis, cidades sensíveis, cidades imaginadas*. In: Revista Brasileira de História/Associação Nacional de História - ANPUH (Apresentação). São Paulo/SP: vol. 27, nº. 53, jan-jun. 2007.
- POLLAK, Michael. *Memória e Identidade Social*. In: Estudos Históricos. Rio de Janeiro: vol. 5, n. 10, 1992..
- POLONIO, Wilson Alves. *Manual das sociedades cooperativas*. São Paulo: Atlas, 1999.
- REIS, José Carlos. *O conceito de tempo histórico em Ricoeur, Koselleck e “Annales”*. In: Revista Síntese Nova Fase. Belo Horizonte: v. 23, n. 73, 1996.
- RIBEIRO, Ana Clara Torres. *Memória e cidade: afastamentos e simbiose*. In: MONTENEGRO, Antonio Torres, FERNANDES, Tânia Maria. História Oral: um espaço plural. (Orgs.) Recife: Universitária; UFPE, 2001.
- RODRIGUES, Antonio Edmilson M. e FALCON, Francisco José Calazans. *Tempos modernos: ensaios de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

RODRIGUES, Fernando da Silva. *Um olhar diferente sobre Rondon: imagens do processo civilizador do sertão centro-oeste e norte brasileiro na primeira república*. Dissertação de Mestrado. Vassouras: USS, 2005.

\_\_\_\_\_. *Cultura e civilização no sertão norte brasileiro: Rondon e o processo civilizador*. XIII Encontro de História Anpuh-Rio, 2008.

SAFIER, Neil. *Como era arduoso o meu francês: Charles-Marie de la Condamine e a Amazônia das Luzes*. In: Rev. Bras. Hist., vol. 29, n.º. 57. Dossiê: O Brasil visto de fora. São Paulo: junho 2009.

SAMPAIO-SILVA, Orlando. *O Antropólogo Herbert Baldus*. Revista de Antropologia, v. 43, n.º. 02. São Paulo: USP, 2000. Site: <http://www.scielo.br/pdf/ra/v43n2/v43n2a04.pdf>. Acessado em 25 de janeiro de 2012.

SANTOS, Edivaldo Antonio dos. *Os dominicanos em Goiás e Tocantins (1881-1930)*. Fundação e consolidação da missão dominicana no Brasil. Goiânia/GO: Universidade Federal de Goiás, Dissertação de Mestrado, 1996.

SANTOS, João. A Romanização da Igreja Católica na Amazônia (1840 – 1880). In: Eduardo Hoornaert (coord.). História da Igreja Católica na Amazônia. CEHILA (Centro de Estudos da História da Igreja na América Latina). Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

SANTOS, Marcelo. *Bebês Indígenas Marcados para Morrer*. Revista Problemas Brasileiros. São Paulo: SESC, maio-junho/2007.

SECRETO, Maria Verónica. *A ocupação dos “espaços vazios” no governo Vargas: do “Discurso do rio Amazonas” à saga dos soldados da borracha*. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, n.º 40, julho-dezembro de 2007.

SILVA, Marilene Corrêa. *O Paiz do Amazonas*. Dissertação de Mestrado. PUC, São Paulo, 1989.

SILVA, Marilene Corrêa. *O Paiz do Amazonas*. Dissertação de Mestrado. PUC, São Paulo, 1989.

SOARES, Luiz Antonio Barbosa. *Vale do Araguaia: um espaço em construção*. Dissertação de Mestrado. Cuiabá/MT, Universidade Federal de Mato Grosso, 2004.

SOUZA, Ana Maria. *Relatos da cidade: nomadismo, territorialidades urbanas e imprensa*. Cuiabá/MT: Entrelinhas/EdUFMT, 2007.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez. *As CEB's vão bem, obrigado*. Revista Eclesiástica Brasileira. Petrópolis/RJ: n.º. 237, 2000.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo/SP: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

VALENTIM, Oséias Faustino. *O Brasil e o Positivismo*. Rio de Janeiro: Publit, 2010.

VALÉRIO, Mairon Escorsi. *Entre a cruz e a foíce: D. Pedro Casaldàliga e a significação religiosa do Araguaia*. Campinas/SP: Unicamp, Dissertação de Mestrado, 2007.

VEYNE, Paul Marie. *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. Brasília/DF: Editora Universidade de Brasília, 1998.

WAGLEY, Charles W. *Lágrimas de boas-vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central*. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1988.

## Fontes documentais

LOPES, Maria Margaret e FIGUEIROA, Silvia Fernanda M. Anais do Museu Paulista, N. Sér, v. 10/11. São Paulo: 2002/2003, pp. 31-33.

Arquivo virtual de Charles Wagley encontrado em Charles Wagley Papers, Universidade Arquivos, Bibliotecas George A. Smathers, da Universidade de Florida, Gainesville, Florida. Site

disponível <http://www.uflib.ufl.edu/spec/archome/MS2.htm> UFDC – University of Florida Digital Collections. Acessado em dezembro de 2011.

Arquivos sonoros da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, referente aos governos de Getúlio Vargas e Juscelino Kubstchek.

BARBOSA, André e TERENA, Sandra. QUEBRANDO O SILÊNCIO. Um debate sobre o infanticídio nas comunidades indígenas do Brasil. (Documentário/2010).

CASALDÁLIGA, Pedro. Bispo pé no chão e universal. In: POLETTTO, Ivo. (org). *Solidário mestre da vida*. Celebrando os 90 anos de Dom Tomás Balduino. São Paulo/SP: Ed. Paulinas, 2012, p. 17.

CASALDÁLIGA, Pedro. Fragmento de entrevista concedida à *Revista de Liturgia*. São Paulo, jan/fev. 1987. In: Na Procura do Reino. São Paulo: FTD, 1988, p. 230.

Diário das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld. O renascer do povo Tapirapé. São Paulo: Editora Salesiana, (253p.), 2002.

Documentos impressos e manuscritos que compõem o acervo do Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia, referente aos trabalhos pastorais do padre francês François Jacques Jentel. (cerca de 1.500 páginas).

DUTERTRE, Alain, CASALDÁLIGA, Pedro e BALDUÍNO, Tomás. Francisco Jentel: defensor do povo do Araguaia. Belo Horizonte: Gráfica e Editora O Lutador, 2<sup>a</sup>. Ed, s/d.

FERREIRA, João Carlos Vicente. Mato Grosso e seus municípios. Cuiabá/MT: Secretaria de Estado de Educação, 2001.

Jornais de circulação nacional e do estado de Mato Grosso, disponíveis em acervos de vários Arquivos.

Jornal *A Folha de São Paulo/Suplemento sobre a Amazônia*. São Paulo/SP, 16 de abril de 1967.

Jornal *Diário de Cuiabá*, ano XXXV, n<sup>o</sup>. 10552. Cuiabá/MT, Edição de 23 de fevereiro de 2003. Site:<http://www.proyanomami.org.br/v0904/index.asp?pag=noticia&id=3980> Acessado em 08/01/2013.

Jornal *Folha de Boa Vista*, Edição 10 de março de 2005. Infanticídio é uma tradição milenar dos Yanomami.

Mensagens do Governador Fernando Correa da Costa apresentada à Assembleia Legislativa de Mato Grosso, quando da ocasião da abertura dos trabalhos legislativos de 1951 e 1955. Imprensa Oficial, Relatórios de Governadores (1951-1955), Livro 79. Arquivo Público do estado de Mato Grosso, Cuiabá/MT, Estante 04.

MIRANDA, Leodete e AMORIM, Lenice. Mato Grosso: Atlas Geográfico. Cuiabá/MT: Entrelinhas, 2000.

MISSÃO RONDON – Apontamentos sobre os trabalhos realizados pela Comissão de linhas telegráficas e estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas, sob a direção do Coronel de Engenharia Cândido Mariano da Silva Rondon, de 1907 a 1915. Publicação em forma de artigos no *Jornal do Comércio* do Rio de Janeiro, em 1915. Edições do Senado Federal – Vol. 8 – Brasília/DF, Gráfica do Senado, 2003.

Relatório dos trabalhos realizados para a *Carta Geográfica de Mato Grosso*, entre 1941 e 1942. Departamento de Imprensa Nacional: Rio de Janeiro, 1952. Cópia do Arquivo Público do Estado de Mato Grosso, Cuiabá/MT, Estante 11.

Revista *Contato Hoje*, n<sup>o</sup>. 17, p. 42. Cuiabá, 15 de março de 1992. Malabarismos das Emancipações. Autora: Sandra C. Moura.

## Outros sites consultados:

<http://www.fiscosoft.com.br/ativar.php?u=c29jb3JybzExvzE4ODU4>. Acessado em 10 de julho de 2011. (Sobre o PIN)

[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm). Acessado em 05 de agosto de 2011. (sobre Constituição de 1824)

<http://www.dec.ufcg.edu.br/biografias/HermnIhe.html> Acessado em 07 de agosto de 2011. (sobre Hernan Von Ihering).

Fonte: <http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/JK/artigos/Economia/ISEB> Acesso em 12 de outubro, às 22:58h. (sobre o ISEB)

<http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/cintaslargas-garimpeiros-e-o-massacre-do-paralelo-11> Acesso em 20 de outubro de 2011. (sobre Paralelo 11)

<http://opiniaofoco.blogspot.com/2011/05/horror-correntao-desmata-no-mato-grosso.html#!/2011/05/horror-correntao-desmata-no-mato-grosso.html>

[home.furb.br/lshorn/silvi/3/planejamento\\_inicial.doc](http://home.furb.br/lshorn/silvi/3/planejamento_inicial.doc) Acessados em 15 de outubro de 2011. (sobre o “correntão”)

Site:[http://www.vatican.va/news\\_services/liturgy/saints/ns\\_lit\\_doc\\_20051113\\_de-foucauld\\_en.html](http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_20051113_de-foucauld_en.html) Acesso em 09 de dezembro de 2011. (sobre Charles de Foucauld)

[http://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2154:catid=28&Itemid=23](http://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&view=article&id=2154:catid=28&Itemid=23) Acessado em 30 de abril de 2012. (sobre “Amazônia Legal”).

<http://www.cprm.gov.br/publique/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=796&sid=9> Acesso em 14/12/2012. (sobre o RADAM).

## Entrevistas

Antonio Custódio, realizada pela autora, em Santa Terezinha/MT, em março de 2010.

Cícera Batista, entrevista feita pela autora, em Santa Terezinha/MT, em 12/02/2006.

Elpídio Roxo, entrevista realizada pela autora, na cidade de Confresa/MT, em 2006.

Irmã Elizabeth, realizada pela autora, na aldeia Tapirapé/MT, em março de 2010.

Maria Pedrosa, entrevista realizada por Taíse Nunes Silva, na cidade de Pontes e Lacerda/MT, em 2004.

Terezinha Cunha, entrevista concedida à professora Aureci B. da Silva, na cidade de Confresa/MT, em setembro de 2006.

Valdemar dos Santos, entrevista feita pela autora, em Santa Terezinha/MT, em 2006.

Valdir C. Pereira, entrevista feita pela professora Aureci B. da Silva, na cidade de Confresa/MT, em outubro de 2004.

Vicente Sales de Oliveira, entrevista concedida à professora Maria Aparecida Martins, na cidade de Confresa/MT, em outubro de 2006.

## ANEXOS

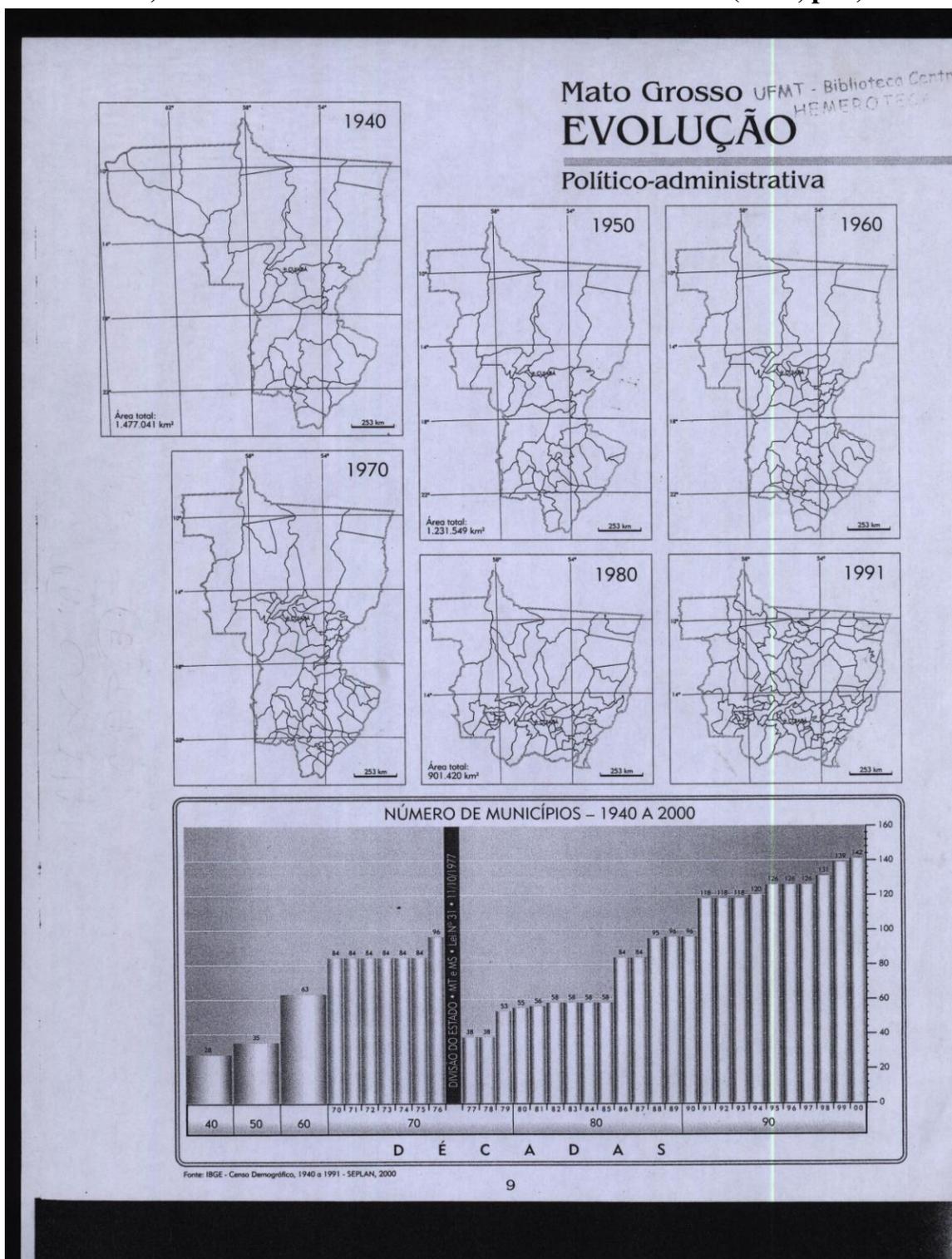
### ANEXO 01 - Projetos agro-pecuários aprovados pela SUDAM e instalados no Vale do Araguaia mato-grossense

| Nome do Empreendimento – Fazenda/Empresa                  | Área territorial Estimativa (ha) | Incentivos Fiscais (\$) |
|-----------------------------------------------------------|----------------------------------|-------------------------|
| Agro-Pastoril Nova Patrocínio (Fazenda Porta da Amazônia) | 26.817                           | 3.083.467               |
| Agropastoril Barra do Garças                              | 9.998                            | 4.784.430               |
| Agropastoril Campo Verde                                  | 64.819                           | 6.565.129               |
| Agropecuária do Araguaia (AGROPASA)                       | 48.165                           | 7.122.208               |
| Agropecuária Suiá-Missu                                   | 695.843                          | 7.878.000               |
| Agropecuária Tapirapé (Fazenda Tapirapé)                  | 27.614                           | 3.109.694               |
| Agropecuária 7 de Setembro Ltda.                          | 18.582                           | 2.025.620               |
| Agropecuária Alvorada Mato Grosso (APAME)                 | 29.703                           | 4.332.496               |
| Agropecuária Bela Vista                                   | 36.125                           | 4.390.924               |
| Agropecuária Califórnia Comércio e Indústria (AGROINSA)   | 29.831                           | 3.142.165               |
| Agropecuária Cocal                                        | -----                            | 4.235.909               |
| Agropecuária Colorado                                     | 5.413                            | 1.526.140               |
| Agropecuária Duas Âncoras                                 | 23.005                           | 4.191.575               |
| Agropecuária Duas Pontas                                  | -----                            | 812.719                 |
| Agropecuária Foltran                                      | 13.741                           | 3.309.720               |
| Agropecuária Guanabara                                    | 25.800                           | 4.398.889               |
| Agropecuária Tamakavy                                     | 24.999                           | 5.144.623               |
| Agropecuária Médio Araguaia (AGROPEMA)                    | 11.370                           | 1.487.426               |
| Agropecuária Nova Amazônia (FRENOVA)                      | -----                            | 4.872.318               |
| Agropecuária Remanso Açú                                  | -----                            | 2.989.015               |
| Agropecuária Rio Manso                                    | -----                            | 2.307.809               |
| Agropecuária Roncador                                     | 24.251                           | 5.369.188               |
| Agropecuária Santa Rosa                                   | 19.360                           | 3.968.033               |
| Agropecuária Santa Silvia                                 | 39.574                           | 3.028.000               |
| Agropecuária São Francisco do Xingu                       | 21.000                           | 3.921.364               |
| Agropecuária São João da Liberdade                        | -----                            | 6.213.140               |
| Agropecuária São José                                     | 19.915                           | 4.960.318               |
| Agropecuária Tatuibi                                      | 19.936                           | 5.973.970               |
| Agropecuária Três Marias                                  | 20.000                           | 3.505.768               |
| Buritizal Agropecuária                                    | 30.621                           | 3.939.638               |
| Cia Agrícola e Pastoril São Judas Tadeu                   |                                  | 5.955.380               |
| Cia Agro-Pastoril Sul da Amazônia                         | 24.200                           | 4.288.877               |
| Cia de Desenvolvimento do Araguaia (CODEARA)              | 196.497                          | 16.066.900              |
| Cia Desenvolvimento Agropecuário de Mato Grosso           | 26.824                           | 2.342.725               |
| Colonização e Representação do Brasil (COREBRASA)         | 52.272                           | 3.130.000               |
| Colonizadora e Representações Brasileiras (COLBRASA)      | 24.969                           | 6.774.833               |

|                                                     |                |             |
|-----------------------------------------------------|----------------|-------------|
| Companhia Agropastoril Aruanã (CIAGRA)              | -----          | 5.975.784   |
| Companhia Agropecuária Sete Barras                  | 19.360         | 6.320.477   |
| Companhia de Desenvolvimento Garapu (CODESGA)       | 9.000          | 3.207.265   |
| Curuá Agropecuária                                  | 9.455          | 1.432.258   |
| Elagro Pecuária                                     | 29.446         | 6.459.426   |
| Empresa Agropecuária Ema                            | 8.952          | .514.838    |
| Fazenda Nova Kênia                                  | -----          | .115.148    |
| Fazenda Nova Viena                                  | 29.503         | .718.377    |
| Fazenda Tanguru Agropecuária                        | 35.562         | 2.149.072   |
| Fazendas Associadas do Araguaia (FAASA)             | 10.000         | 1.413.288   |
| Independência Agropecuária                          | -----          | 1.460.546   |
| Joaçaba Agropecuária                                | 9.744          | 1.417.255   |
| Nativa Agropecuária                                 | -----          | 1.593.654   |
| Noidori Agropecuária                                | -----          | 2.663.771   |
| Norte Pastoril Mato-Grossense                       | -----          | 5.881.454   |
| Pabreulândia Agro-Pastoril do Brasil Central        | -----          | 1.913.721   |
| Pastoral Agropecuária Couto Magalhães               | 50.176         | 2.451.662   |
| Porto Velho Agropecuária                            | 49.994         | 6.193.496   |
| Rancho Santo Antônio                                | 21.780         | 4.788.884   |
| Rio Fontoura Agropecuária                           | 14.864         | 3.754.920   |
| Santa Luzia Agropecuária                            | 4.930          | 1.959.037   |
| Sociedade Agropecuária Brasil Central               | 31.110         | 3.729.142   |
| Sociedade Agropecuária do Vale do Araguaia (SAPEVA) | 72.567         | 6.208.686   |
| Tabaju Agropecuária                                 | 19.931         | 3.019.474   |
| Tapiraguaia Agrícola e Pecuária                     | 21.923         | 2.519.404   |
| Tracajá Agropecuária                                | 29.880         | 3.798.133   |
| União Gaúcha Colonizadora Agropecuária (SOGUACHA)   | 26.300         | 5.247.075   |
| Urupianga Agropecuária                              | 50.468         | 6.573.321   |
| <b>Total dos investimentos...</b>                   | 2.166.189 (ha) | 261.647.972 |

Fonte: Relatório SUDAM – Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia. Ministério do Interior, 1971. Site: <http://www.sudam.gov.br/incentivo-a-investimentos> Acesso em 17 de julho de 2012.

**ANEXO 02 – Mapeamento das configurações cartográficas de Mato Grosso (1940-2000). IBGE/SEPLAN. In: MIRANDA e AMORIM (2000, p. 9).**



**ANEXO 03 – Municípios que compõem a Mesorregião  
Nordeste do estado de Mato Grosso (\*)**

| <b>Nome do Município</b> | <b>Mês/ano de criação</b> | <b>Área total</b>      | <b>População</b> | <b><u>Hab</u><br/><u>km<sup>2</sup></u></b> |
|--------------------------|---------------------------|------------------------|------------------|---------------------------------------------|
| Água Boa                 | Dezembro/1979             | 7.481km <sup>2</sup>   | 20.856hab        | 2,78                                        |
| Alto Boa Vista           | Dezembro/1991             | 2.240km <sup>2</sup>   | 5.247hab         | 2,34                                        |
| Araguaiana               | Maiο/1986                 | 6.429km <sup>2</sup>   | 3.197hab         | 0,50                                        |
| Barra do Garças (**)     | Setembro/1948             | 9.078km <sup>2</sup>   | 56.560hab        | 6,23                                        |
| Bom Jesus do Araguaia    | Setembro/1999             | 4.274km <sup>2</sup>   | 5.314hab         | 1,24                                        |
| Campinápolis             | Maiο/1986                 | 5.967km <sup>2</sup>   | 14.305hab        | 2,45                                        |
| Canabrava do Norte       | Dezembro/1991             | 3.452km <sup>2</sup>   | 4.786hab         | 1,39                                        |
| Canarana                 | Dezembro/1979             | 10.882km <sup>2</sup>  | 18.754hab        | 1,73                                        |
| Cocalinho                | Maiο/1986                 | 16.530km <sup>2</sup>  | 5.490hab         | 0,33                                        |
| Confresa                 | Dezembro/1991             | 5.801km <sup>2</sup>   | 25.124hab        | 4,33                                        |
| Luciara                  | Novembro/1961             | 4.243km <sup>2</sup>   | 2.224hab         | 0,52                                        |
| Nova Nazaré              | Dezembro/1999             | 4.038km <sup>2</sup>   | 3.029hab         | 0,75                                        |
| Nova Xavantina           | Março/1980                | 5.573km <sup>2</sup>   | 19.643hab        | 3,47                                        |
| Novo Santo Antonio       | Setembro/1999             | 4.393km <sup>2</sup>   | 2.005hab         | 0,46                                        |
| Novo São Joaquim         | Maiο/1986                 | 5.035km <sup>2</sup>   | 6.042hab         | 1,20                                        |
| Porto Alegre do Norte    | Maiο/1986                 | 3.972km <sup>2</sup>   | 10.748hab        | 2,71                                        |
| Querência                | Dezembro/1985             | 17.786km <sup>2</sup>  | 13.033hab        | 0,73                                        |
| Ribeirão Cascalheira     | Maiο/1988                 | 11.354km <sup>2</sup>  | 8.881hab         | 0,78                                        |
| Santa Cruz do Xingu      | Dezembro/1999             | 5.651km <sup>2</sup>   | 1.900hab         | 0,34                                        |
| Santa Terezinha          | Março/1980                | 6.467km <sup>2</sup>   | 7.397hab         | 1,14                                        |
| São Félix do Araguaia    | Maiο/1976                 | 16.713km <sup>2</sup>  | 10.625hab        | 0,64                                        |
| São José do Xingu        | Dezembro/1991             | 7.459km <sup>2</sup>   | 5.240hab         | 0,70                                        |
| Santo Antonio do Leste   | Janeiro/1998              | 3.600km <sup>2</sup>   | 3.754hab         | 1,04                                        |
| Serra Nova Dourada       | Setembro/1999             | 1.500km <sup>2</sup>   | 1.365hab         | 0,91                                        |
| Vila Rica                | Maiο/1986                 | 7.431km <sup>2</sup>   | 21.382hab        | 2,88                                        |
| Totais: (***)            | – 0 –                     | 177.349km <sup>2</sup> | 276.901hab       | 1,66                                        |

(\*) Todos os dados são do Censo demográfico de 2010/IBGE.

(\*\*) Barra do Garças chegou a ser o maior município do mundo com 285.000 km<sup>2</sup>. Com as políticas de ocupação do Estado, a área do município se reduziu (9.078km<sup>2</sup>), originando outras cidades, mas se mantém como pólo de desenvolvimento regional.

(\*\*\*) Dos números apresentados pelo IBGE, foram dispensadas as frações de km<sup>2</sup>.

Obs. O Estado de Mato Grosso tem 903.366km<sup>2</sup>, 3.035.122 habitantes distribuídos por 142 municípios e uma densidade demográfica de 3,36 hab/km<sup>2</sup>. Atualmente, a densidade demográfica da região do Araguaia é de 1,66 habitantes/km<sup>2</sup>. Até a divisão do Estado (Lei n<sup>o</sup>. 31, de 11/10/1977) a mesorregião nordeste era formada somente pelos municípios de Luciara e Barra do Garças.

Fontes: [http://www.ibge.gov.br/home/mapa\\_site/mapa\\_site.php#populacao](http://www.ibge.gov.br/home/mapa_site/mapa_site.php#populacao)

<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/link.php?uf=mt> e

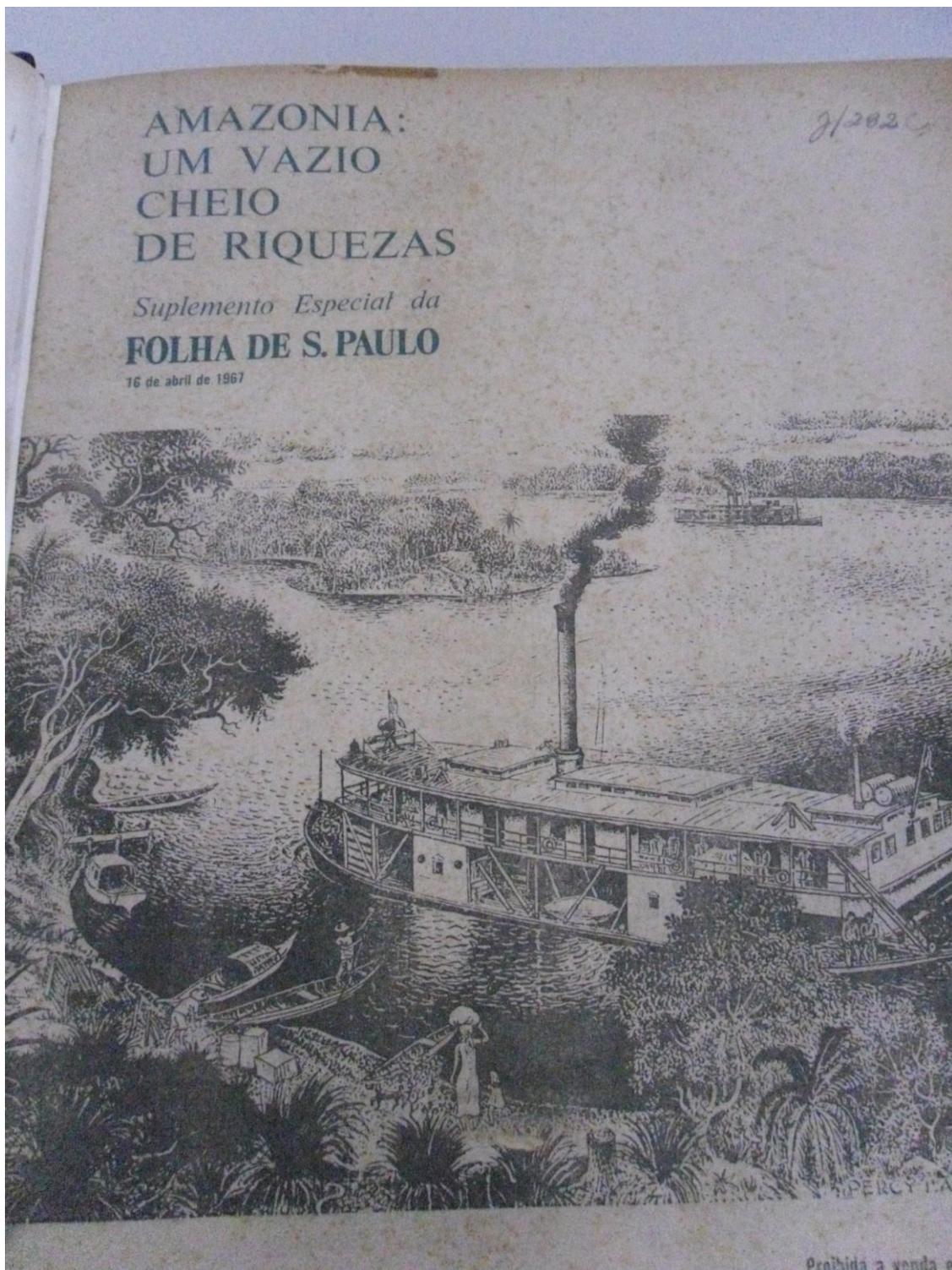
<http://www.mtseusmunicipios.com.br/NG/indexint.php?sid=326>

Acessados entre 20 e 21 de setembro de 2012.

**ANEXO 04 – Imagem fotográfica do padre francês François J. Jentel em sua “voadeira”, à beira do rio Araguaia, em Santa Terezinha/MT. A fotografia não está datada, mas as informações de pessoas que conviveram com o religioso indicam que o registro foi feito no ano de 1970.**



**Anexo 05 – Capa do *Suplemento Especial sobre a Amazônia* do *Jornal Folha de São Paulo*, edição de 16 de abril de 1967**



**Anexo 06 – Rotas de movimentos migratórios, na segunda metade do século XX. IBGE, 1996. In: MIRANDA e AMORIM (2000, p. 41).**

