

“Salvemos os nossos índios”: uma catequese dominicana no Araguaia (1922-1933)

Milton Pereira Lima

Secretaria de Estado de Educação do Estado do Pará
Redencao - Pará - Brasil
miltoncau@yahoo.com.br

Idelma Santiago da Silva

Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará
Marabá - Pará - Brasil
idelmasantiago@gmail.com

Resumo: Este artigo analisa a prática discursiva dos padres dominicanos após a criação da sua catequese de Conceição do Araguaia, tendo como fonte a Revista *Cayapós e Carajás* (RCC), editada entre 1922 e 1933. Parte-se da enunciação “*salvemos os nossos índios*”, uma representação missionária dos indígenas como “selvagens”, passivos de uma ação civilizatória e, portanto, pacificadora. Com o intento de “salvar a alma” dos indígenas, os dominicanos, repetidamente, proclamavam-se arautos da “fé” e da “salvação”, narrativa elaborada durante o contexto histórico em que ocorreram as relações interétnicas. Os enunciados da ação evangelizadora missionária, presentes na revista, seguiram nomeando, classificando, rotulando e “inventando” o outro como “selvícolas”, “bravos” ou “amansados”. Assim, cabiam no projeto civilizatório da Igreja e de seus aliados que era “educar”, evangelizar, “pacificar” os indígenas, tidos como “almas pagãs” vivendo “nas trevas da morte” em “um deserto das “almas”. Auxiliam no exame da prática discursiva religiosa as formulações teóricas de Bakhtin (2006) e Orlandi (1990), mediante as representações de incorporação ou de negação do outro pela atribuição de “signos ideológicos” próprios de uma dada esfera cultural.

Palavras-chave: Revista *Cayapós e Carajás*. Catequese Dominicana. Araguaia Paraense. Pacificação.

Introdução

O presente trabalho tem como objetivo discutir a ação da catequese dos missionários dominicanos franceses, no Araguaia paraense, na primeira metade do século XX, por meio de seu discurso de salvação dos indígenas, como é representado no enunciado “salvemos os nossos índios” (*Revista Cayapós e Carajás*). Para os dominicanos, os corpos e os territórios de vida dos indígenas eram vislumbrados como a “fronteira do reino do diabo” (GALLAIS, 1942), o que justificava sua missão de “salvar as almas” dos “selvagens”. Todavia, o que se intentou foi uma missão de “pacificação” e

“civilização” dos indígenas, cujas consequências não se diferenciaram daquelas da tríade da conquista: genocídio, pacificação e racismo (OLIVEIRA, 2016).

A *Revista Cayapós e Carajás* (RCC), fonte principal deste trabalho, foi um periódico produzido pelos padres dominicanos que circulava em nome de Prelazia de Conceição do Araguaia, entre os anos de 1922 e 1933. Nessa revista, temos notícias especialmente da ação evangelizadora da Ordem dos Pregadores (Ordem Dominicana) no Araguaia. A RCC tinha periodicidade de quatro edições ao ano, nos meses de julho, outubro, janeiro e abril. Era vendida e distribuída entre os seus fiéis, principalmente aqueles das regiões sudeste, centro-oeste e sul do País, que a recebiam após pagar uma assinatura anual no valor de “R\$ 10.000 Mil Réis”. O acervo físico da revista encontra-se no Arquivo Bartolomeu de las Casas,¹ em Belo Horizonte, Minas Gerais. Nesse arquivo, encontra-se uma vasta coleção de textos, mapas, relatórios, atas de fundação de cidades, vilas, escolas, hospitais, conventos e igrejas.

Para Pic (2014), uma das razões da existência da revista é anunciada em sua própria contracapa: “arrecadar fundos para a manutenção da missão dos indígenas e da própria catequese”. Entretanto, outra evidente ação dos religiosos consistia na divulgação e na defesa de seu trabalho em um contexto mais amplo. Nota-se essa intencionalidade quando se observa a quem era destinada, afinal, seus leitores, via de regra, não moravam nas proximidades da catequese e, quiçá, no estado do Pará. Assim, a função da revista era arrecadar fundos, mas também manter uma regularidade discursiva típica de uma esfera de comunicação do campo de enunciação religioso. Nesse caso, sobressai o propósito de se afirmar e justificar a ação da catequização e civilização dos indígenas, especialmente frente à concorrência leiga.

A narrativa presente na RCC passou a ser a versão recorrente sobre a chegada dos dominicanos e a fundação de sua catequese na fronteira que separa o antigo norte do Estado de Goiás do sul do Estado do Pará. É ordinária sua reprodução no discurso memorialista dos dominicanos que inclui biografias, relatos memorialistas, ensaios, cartas, entre outros. Recorremos, também, a essas produções, especialmente para esclarecer as marcas do discurso da referida ordem religiosa. Dentre essas, destacamos: “Entre sertanejos e índios do Norte” (AUDRIN, 1947), “O Apóstolo do Araguaia” (GALLAIS, 1942) e “Gorotires” (THOMAZ, 1936).

¹ O arquivo que se encontra sob guarda dos dominicanos reúne documentação das dioceses do Rio de Janeiro, Uberaba, Belo Horizonte, Goiás, Porto Nacional e Conceição do Araguaia.

Em relação à denominação de Araguaia Paraense ao recorte espacial da presente abordagem, adotamos a terminologia encontrada nas fontes que, em alguns momentos, também é citada como Vale do Araguaia. Ela é empregada, na documentação, para referir-se ao território da Prelazia de Conceição do Araguaia e delimitar os territórios entre os rios Araguaia, Xingu, Itacaiúnas e Tocantins. Atualmente, esse território é comumente reconhecido como sul do Pará.

Antecedentes e configurações sociais e históricas da catequese

Os dominicanos criaram sua catequese indígena no Araguaia Paraense em 1897 junto com a fundação do Arraial de Conceição do Araguaia.

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

Em Gallais (1942), há a menção de que essa já era a quarta tentativa de frei Gil de encontrar um local para a edificação de sua catequese. Isso depois de passar pelo Arraial de Barreira e de Santa Leopoldina, situados no antigo norte de Goiás. Após a implantação da catequese dominicana, a região passou a ser visitada por um número maior de “viajantes”, “comerciantes de peles”, “coletadores de castanha”, de “drogas do sertão” e “caucho” (IANNI, 1978); além da presença dos criadores de gado contornando sua fisionomia cartográfica, político-administrativa e econômica.

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

Na edição da RCC de 1924, foi publicada uma “notícia” que mencionava as dinâmicas das relações interétnicas e da dispersão dos indígenas:

Os “Gorotires”, localizados antigamente, e ainda hoje em grande parte, nas matas que medeiam entre o Rio Fresco e o Rio Xingu, vivem em contínua inimizade e em perpetuas guerras com os caucheiros, ou cristãos extratores da borracha e habitantes das margens de um e outro rio.” (RCC, nº 07. Ano1924, p. 06).

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

Percebe-se que o contato entre povos indígenas e não indígenas (os migrantes, que aqui chamamos de sertanejos) deu-se sob a dinâmica de uma relação conflituosa, mesmo antes da presença dos padres dominicanos. No século XIX, Couto Magalhães (2016) tentava implantar a qualquer custo seu projeto de navegação do rio Araguaia. Tal empreendimento contava com a mão de obra indígena que deveria fornecer a “energia” necessária para o deslocamento de suas embarcações a vapor. Para tanto, os indígenas precisariam estar perfeitamente adaptados a essas condições de fornecedores de matéria prima, no caso, a lenha. Foi dessa forma que se criou “[...] o Colégio de Santa Isabel que deveria fornecer à colonização um contingente precioso, educando a população indígena, mas não deu os resultados esperados.” (GALLAIS, 1942, p. 179). Contudo, Magalhães afirma que caciques de agrupamentos indígenas da região frequentaram o colégio: “[...] os chefes haviam sido educados no Colégio Isabel e falavam português.” (2016, p. 181). Eram eles que davam as ordens para os demais indígenas amontoarem pilhas de madeira, as “achas”, às margens dos rios por onde as embarcações passariam durante as viagens. Isso demonstra a importância esperada da participação dos indígenas nos planos empresariais do militar/político então governador de Goiás. A inauguração da navegação do rio Araguaia significava, oficialmente, a abertura do comércio na região. Nesse ínterim, um duplo desafio se apresentava ao general e seus aliados: a navegação e a catequização dos agrupamentos indígenas do Araguaia; portanto, a “[...] resolução do grande problema da catequese dos índios e da navegação.” (MAGALHÃES, 2016, p. 36) e a “educação” dos indígenas convergia com a idealização de desenvolvimento comercial. Esse projeto tinha a estima do Imperador do Brasil, que nomeou o general Magalhães como “[...] diretor dos serviços de catequização nessa região.” (MAGALHÃES, 2016, p. 45). Essa era a forma de catequização leiga, experimentada na região antes dos dominicanos.

Assim, a criação do Arraial de Conceição do Araguaia, no final do século XIX e início do século XX, aprofundou as redes de relações e os antagonismos, conflitos, acomodações e resistências.

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

No “caderno diário” de Silva, há a descrição de que, nos primeiros anos após a criação da catequese de Conceição (fase inicial do novo arraial), havia, aproximadamente, “[...] umas 1.000 almas, afora os criadores de gados nos campos do interior.” (1948, p. 181). De acordo com Audrin:

“Atraídas pela presença dos Missionários e pela miragem de terras novas, muitas famílias afluíam sem cessar dos sertões de Goiás, Maranhão e Piauí. Uma outra causa de transformação rápida e inaudita era a descoberta, em 1904, de uma riquíssima zona de "borracha" nas matas vizinhas” (AUDRIN, 1947, p. 85).

Por meio da capacidade de se relacionar e manter contato com os agrupamentos indígenas e demais atores sociais da região do Araguaia, os dominicanos — depois de realizarem inúmeras incursões às aldeias, vilas, e freguesias — conseguiram fixar-se em territórios próximos (indígenas e não-indígenas), criando, ao mesmo tempo, o povoado e uma aldeia de indígenas caiapós em suas proximidades.

Os padres missionários dominicanos, guiados por seu projeto de evangelizar e “pacificar” os indígenas do Araguaia, partiam sertão adentro rumo às aldeias dos agrupamentos indígenas. Todavia, tal intento não parecia tarefa fácil, já que o mundo ao qual os franceses pretendiam lançar as luzes da fé e da civilização era tido como um “[...] mundo *Bruto* e indevassado [...]” das “[...] tribos de índios arredadas dos olhos cristãos.” (SILVA, 1948, p. 21). A nova área a ser desbravada pelos dominicanos, “Xingu e o Araguaia”, compunha um imenso território entre rios, vales e montanhas, e era habitada por indígenas e sertanejos que moravam em pontos distintos e distantes uns dos outros. Na representação do “sertão do Araguaia” de um “mundo *Bruto* e indevassado”, juntava-se a de que seus habitantes eram “ferozes e temíveis” (MAGALHÃES, 2013).

A margem do Araguaia era habitada por inúmeros agrupamentos indígenas, muitos ainda hostis ao contato com os não indígenas, devido aos históricos conflitos com

caçadores de peles e coletadores de castanhas, pedras preciosas e outros recursos naturais. De acordo com Moreira Neto (1960), com a instalação de criadores de gado na região, as relações e o convívio — que já eram conflituosos — intensificaram-se nos anos finais do século XIX e no início do século XX.

Em 1904, a descoberta do caucho, nas matas do Rio Fresco e do Xingu, abriu uma nova era para Conceição. Milhares de imigrantes passavam, vindo de todos os Estados do Norte; outros se estabeleciam perto da povoação, aumentando, assim, o trabalho espiritual dos missionários. (RCC, nº 01. Ano 1922, p. 04).

A teia social, composta por missionários — que tinham o intento de evangelizar e “[...] conduzir todas essas almas pagãs ao batismo e à fé católica.” (RCC, nº 06. Ano 1923, p. 04) — indígenas, sertanejos e comerciantes, bem como suas relações sociais, passa a ser a nova dinâmica territorial, incluindo a criação dos povoados Pau D’arco, Santa Maria e Sant’Ana da Barreira. Portanto, essa era a nova dinâmica nas relações e no convívio dos habitantes do sertão.

O projeto missionário, nessa extremidade paraense, possibilitou uma maior conexão entre os vilarejos mais distantes da região do Araguaia paraense. Os religiosos, frequentemente, realizavam visitas tanto às aldeias como aos pequenos povoados já existentes nas primeiras décadas do século XX. O Quadro 1 apresenta os povoados, rios e agrupamentos indígenas no Araguaia Paraense entre 1900 e 1930.

Quadro 1 - ARAGUAIA PARAENSE (1900–1930)		
Rios	Aldeias (agrupamentos indígenas)	Povoados
Rio Araguaia/Arraias	Índios Caiapós	Conceição do Araguaia
Rio Araguaia/Pau D’arco	Índios Chikris	São Domingos do Pau D’arco
Rio Araguaia	Índios Carajás	Santa Maria/ Sant’Anna
Rio Araguaia/Tapirapé	Índios Tapirapés	Santa Terezinha
Rio Gameleira/Pau D’arco	Índios Chikris	Gameleira
Rio Trairão	Índios Chikris	Triumpho
Alto Rio Fresco	Índios Djorés	Novo Cipó

Fonte: Modificado de Gorotires. Prelazia de Conceição do Araguaia, 1936.

Conforme se encontra descrito sobre a presença, a localização e a situação de contato dos missionários com os grupos indígenas na região:

OS INDIOS DA PRELAZIA DE CONCEIÇÃO DO ARAGUAIA - Os Cayapós e os Carajás são as tribos mais vizinhas da sede da prelazia, aquelas a quem os missionários podem mais facilmente levar o conhecimento da nossa santa religião. Há, porém muitas outras tribos disseminadas pela grande área

da prelazia (250.000km² aproximadamente). Eis uma breve resenha desses índios: Tapirapés – raça tupi – três aldeias; muito **fáceis de se amansar**. Rio Tapirapé, afluente esquerdo do Araguaia. Gorotires – raça Cayapós – **muito bravos**, em guerra constante com os seringueiros e caucheiros. Rio Fresco e alto Xingu. Djourés – raça Cayapó – conhecidos só por informações dos Índios Cayapós; cabeceira do Rio Fresco. Niakangakri – raça Cayapó, mesmo rumo. Chicris – raça ainda não identificada – meio bravos – entre o Araguaia e os afluentes direitos do Itacayunas. Catetés – raça ainda não identificada – **meio bravos** – cabeceiras dos rios Itacayunas e Cateté. Sororós – raça ainda não identificada; vagam pelas cabeceiras do Rio Sororó, afluente direito do Itacayunas, defronte da povoação Santa Isabel do rio Araguaia. Anembés – raça tupi – matas do Lago Vermelho, tribo em completa decadência; dez índios só em 1919. Gaviões – raça Cayapó, matas defronte São João, Marabá, Itaury, margem direita do Tocantins. Tornaram-se de novo **bravos** desde 1912 assaltando viajantes ou moradores. Fronteiras da prelazia. (Arquidiocese de Belém.) Apinagés – raça Cayapó; mansos, fronteiras da Prelazia (Arquidiocese de Porto Nacional.) (RCC, nº 4. Ano 1923, p. 04. Grifo nosso).

O periódico nomeia, nesse trecho, os inúmeros agrupamentos indígenas, suas características e suas possibilidades de “amanso”. A esse respeito, parecia haver uma classificação fundamentada em estágios de docilização/catequização dos indígenas. Os dominicanos denominavam “muito bravos” aqueles indígenas ainda não contactados, ainda não educados ou pacificados e, portanto (segundo a RCC), não “amansados”. Havia, ainda, os “meio bravos”, aqueles com os quais já se tinha algum contato e que eram passíveis de catequização, e, por fim, os “bravos” indígenas, que mesmo após passarem por um período de doutrinação haviam retomado seus costumes.

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

Nesse contexto, a ação religiosa e cultural dos dominicanos se traduzia, também, em ação de controle social. Não por acaso, a catequese tinha uma “fisionomia” e uma estrutura de organização que Audrin afirma “[...] lembrar uma redução dos tempos do Paraguai.” (1947, p. 85). Uma clara alusão a um paradigma de controle sobre uma determinada população em circunstâncias específicas; nesse caso, a evangelização. Mas, não isentos de interesses políticos, próprios de uma tessitura social vinculada à economia mercantil e alinhada a grupos de interesses do Estado brasileiro.

Os dominicanos eram conhecedores das ações de Magalhães no sertão do Araguaia. Isso se comprova a partir das citações em diversos livros que tinham o

general/explorador como referência. O Colégio Santa Isabel, já mencionado, também faz parte da narrativa de Gallais, que, ao se referir às crianças ali internadas, afirma que “[...] muitas morreram.” (GALLAIS, 1942, p.177). O frade também menciona os centros de catequese articulados por Magalhães que, na tentativa de evangelizar os indígenas, fracassaram.

Embora caiba ressaltar que as práticas de aproximação, contato e relacionamento com os indígenas foram replicadas pelos dominicanos, uma dessas estratégias era a de presentear os pais das crianças indígenas que seriam evangelizadas, um exemplo de ação realizada por muitos viajantes. Prometer presentes era o expediente preferencial de Frei Gil na tentativa de alcançar crianças para seu projeto de “educação” (GALLAIS, 1942).

Quando havia visitas nas aldeias, as crianças eram tratadas pelos religiosos com especial atenção. A intenção era agradá-las a fim de obter a sua confiança. Esses jovens “[...] durante todo o dia não largavam os padres, que durante a refeição lhes haviam dado grandes pedaços de carne.” (GALLAIS, 1942, p. 134). Assim, aos poucos os missionários avançavam, ganhando experiência no trato com os indígenas. Os próprios dominicanos justificam suas ações e estratégias para conquistar a confiança dos indígenas, ao dizerem:

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

A lógica pela qual os dominicanos operavam primava pelas ações de “assimilação” e “aculturação” do outro. Sua religião era o fator ao mesmo tempo agregador e desagregador que teria o poder de “elevar” a moral dos indígenas ao patamar dos demais brasileiros. A educação e a evangelização dos agrupamentos indígenas eram calcadas na moral cristã, e acreditava-se que a fé poderia moldar o indígena segundo as noções de trabalho, propriedade, “civildade” e outros valores morais da sociedade ocidental.

Educação e evangelização: a “pacificação” desempenhada pelos dominicanos e sua relação com outros atores sociais

A educação que os padres dominicanos ofereciam aos indígenas estava, necessariamente, associada aos sacramentos da Igreja Católica. Educar era ensinar as primeiras letras — ensinar a ler e a escrever — mas, da mesma forma, era iniciar os educandos nas conversões e habilidades adquiridas e demonstradas dentro dos moldes

das práticas religiosas. Por exemplo, saber cantar os hinos, orar, rezar o terço; enfim, demonstrar conhecer os fundamentos da doutrina católica. E a culminância dessa “educação” seria a incorporação de hábitos e costumes cristãos por parte dos indígenas, como a adoção dos sacramentos do batismo e do casamento, ocasião também para a atribuição de novos nomes aos indígenas pelos missionários.

O processo de educação desenvolvido pelos dominicanos tinha a “pacificação” como um dos resultados dessa ação. De posse de alguma experiência e relativo conhecimento da língua e da cultura dos indígenas (AUDRIN, 1947), além do domínio de técnicas de contato, os padres operavam a “significação” e a subjetivação dos indígenas. Fora o Estado, “[...] o agente encarregado de intervir na vida social indígena era prioritariamente o *missionário*, ‘especialista na significação’ encarregado de transmitir os valores *civilizados*. Ser civilizado confundia-se com ser *cristão*.” (LIMA, 1995, p. 98). Assim, o processo de evangelização se alinhava com a política do Estado brasileiro de “pacificação” dos agrupamentos indígenas do Araguaia. Em sua análise, Pic (2014, p. 206) afirma que “[...] a pacificação dos ameríndios era necessária para ocupar o interior do país, mas, também, permite afirmar a presença do Estado nas fronteiras ocidentais do país.” (2014, p. 206).

Com a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), emerge um “jogo” velado de disputa de território simbólico de “poder tutelar” (LIMA, 1995). Ademais, demandava-se espaço de atuação, verbas, reconhecimento público e autonomia administrativa. Com isso, os atritos eram inevitáveis. Os agentes do SPI e seus defensores entendiam que “[...] esses padres, tanto protestantes como católicos, são geralmente estrangeiros, não estando, portanto, em condições de cooperar para a nacionalização brasileira dos nossos índios.” (PIC, 2014, p. 205).

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

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

Doravante, com a presença de novos atores sociais disputando espaço no trabalho de “pacificação”, tornou-se mais complexo/problemático aos dominicanos manterem-se como patronos “guardiões” dos “Cayapós e Carajás”. Independentemente das concepções que se tinha sobre quem deveria ser o agente da “pacificação” conduzida — ora agentes

leigos (representantes do Estado), ora representantes da Igreja — abria-se um cenário de antagonismo sobre quem deveria realizar a “proteção/salvação” dos indígenas (PIC, 2014).

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

Esses eram os “apontamentos” convergentes dos agentes do indigenismo leigo e do indigenismo de matriz clerical sobre os pastores protestantes. Não obstante, Orlandi (1990) defende que a ação promovida por indigenistas e seus mecanismos formatadores da pacificação operaram com base tanto na ciência (antropologia e linguística), como na religião (a catequese).

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

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

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

Com efeito, para Oliveira, enquanto a política do Marechal Rondon e de seus seguidores muito contribuiu para abrandar “[...] as violências praticadas contra os indígenas no interior do País.” (2016, p. 175), por outro lado, também colaborou com ações de exploração econômica de suas terras e com seu próprio extermínio, sendo que

não “[...] conseguiram preservar o habitat desses povos ou assegurar o controle sobre os seus antigos territórios.” (2016, p. 175). Tal desfecho é o resultado da ação de “pacificação” idealizada por religiosos e pelo próprio Estado via SPI.

Nesse cenário, em que os indígenas estavam à mercê da ação educadora — ou seja, da evangelização de missionários — e a cargo da política de pacificação imposta pelo SPI, uma encruzilhada lhes era imposta: deveriam, ao mesmo tempo, “servir a Igreja e ao Estado”. Assim, eram “alvos” de uma “salvação dual”. Acrescente-se, ainda, nesse contexto, a inserção dos agentes do comércio com claros objetivos de explorar as matas.

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

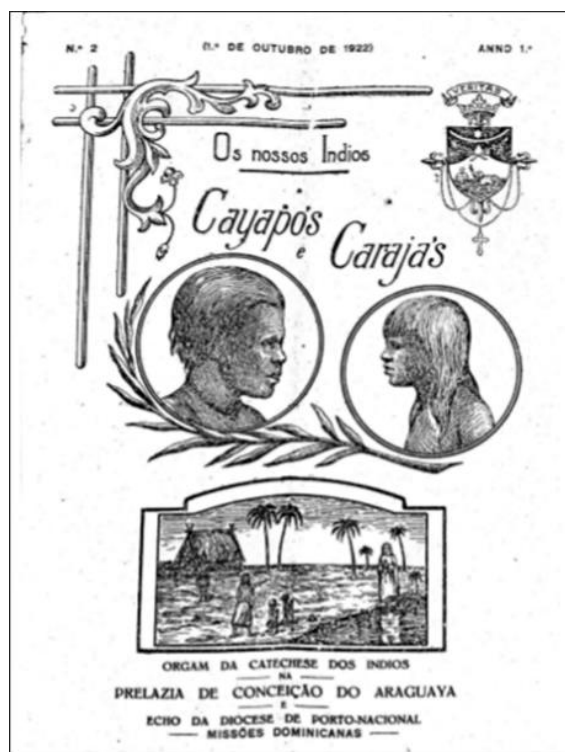


Figura 1: Capa da Revista Cayapós e Carajás (RCC).
Fonte: RCC, 1922–1933.

A capa da RCC (Figura 1) permaneceu a mesma ao longo de 11 anos de sua publicação. A partir de sua criação, a revista passa a ser a via de enunciação sobre as relações entre missionários e indígenas, demonstrando a ação doutrinária religiosa dos padres e outras práticas sociais. Na parte central da capa, há o desenho de um menino e uma menina indígenas, cada um dentro de círculos ou auréolas. Na área superior, em centralidade, há o título: “Os nossos Índios *Cayapós e Carajás*”. Tais desenhos estão

representados como um esplendor em torno da cabeça dos indígenas. Entende-se, com isso, que se trata de uma aproximação com as imagens católicas; uma clara intenção de aproximação de representações tidas como sagradas, a exemplo dos “santos católicos”. Há a pretensão da reprodução de santificação dos “selvagens”, a máxima justificativa para a ação missionária. Assim, as imagens das crianças indígenas na capa da revista pretendem dimensionar a ascensão acima do humano, alcançar a projeção a um plano ou condição de vida “outra”, idealizada, “santificada”; uma representação ideológica própria do universo alegórico da Igreja.

Não foi uma eventualidade a montagem da capa da RCC contendo crianças na parte central. A escolha de crianças para a catequização obedecia a uma articulação idealizada. Em contraposição à predileção pela cristianização de pessoas com menos idade, transcorria uma política de rejeição e rotulação aos “velhos pajés” indígenas, acusados de feitiçaria.

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

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

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

Na capa da RCC, ainda é possível observar, no canto superior do lado esquerdo, um brasão em formato de “cálice”. À época, esse era o símbolo dos dominicanos, o qual constituía-se por dois ramos cruzados dentro do desenho do cálice, na parte de baixo.

Há, ainda, a representação de um cão² deitado com uma “chama” em sua boca. Na frente do cão, há o desenho de uma bola atravessada por uma cruz que, por sua vez, possui outra cruz em seu topo.

O ex-clérigo da diocese de Conceição do Araguaia, Adilson Bispo, que conviveu por décadas com os dominicanos, explicou, em uma entrevista em 2017, que o desenho do “cálice” no brasão dominicano faz referência ao sangue de Cristo “servido” nas cerimônias católicas. Bispo diz, ainda, que o cão representa a fidelidade dos padres dominicanos a Deus, enquanto a “flama” na boca do cão se refere ao fervor apostólico desses missionários. Pois, segundo suas próprias narrativas, eles são capazes de doar suas próprias vidas, como teria feito Frei Gil Vilanova. Também há no brasão dominicano a palavra “Veritas”, inscrição em latim que pode ser vista na parte de cima do brasão. Ele é, segundo o entrevistado, a “verdade” religiosa, a razão da fé missionária que compõe o evangelho, cabendo à Ordem Dominicana levá-la aos confins do mundo.

Na parte de baixo da capa, vê-se o desenho composto por quatro pessoas, além de uma “santa”. Pelos traços do desenho, possivelmente são indígenas, duas de pé e duas ajoelhadas diante da representação da “Imaculada Conceição”. Segundo Gallais (1942, p. 8), trata-se da imagem da “santa padroeira” da Catequese de Conceição do Araguaia, uma homenagem de Frei Gil Vilanova. O rodapé da capa é finalizado com a inscrição: “Echo da Prelatura de Porto Nacional Missões Dominicanas.”

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

A RCC é um instrumento carregado de sentidos e significação por onde se propaga o discurso religioso. Por isso, engendra forte carga ideológica, sendo o discurso de um dado grupo de interesse. Dessa forma, como qualquer outro “veículo de comunicação”, a revista faz mais do que comunicar: ela orienta, tenta educar, expõe ponto

² Adilson Bispo explica que a expressão em Latim: *Dominis* é referente a Deus, enquanto *Canis* significa cão. É daí que vem a expressão: *Cães do senhor*. Da mesma forma que dominicanos são aqueles que seguem São Domingos (entrevista, 2017).

de vista, produz opinião, vincula, apela, argumenta, aconselha, ordena; enfim, tem seu funcionamento.

“Salvemos nossos Índios”

O enunciado “Salvemos nosso Índios” esteve presente nas contracapas de todas as edições da revista. Qual o sentido do dizer “Salvemos nossos índios”? Segundo a lógica católica, “salvar” a alma tem relação com a “conversão” do indígena. Isso ocorre mediante a ação missionária. Para Orlandi (1990), era do missionário o papel de mediar e o poder de transitar entre “mundos”, estabelecendo relações, já que, para a “pacificação”, eram os indigenistas os delegados do poder de intermediar e mediar a relação do indígena com o mundo e com os outros indígenas.

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

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

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

Na escrita da revista, há uma sutil discursividade a respeito de quem seria capaz de promover a ação de “salvação” da “alma” do indígena. Essa não era a intenção do agente leigo da “pacificação”. Caberia, portanto, ao pacificador clérigo esse recurso, pois, os missionários criaram os signos que dão sentido a sua pretensão de “salvação”. Sabe-se que os sentidos são construções sociais com bases materiais (BAKHTIN, 2006).

Assim, no texto da RCC percebe-se que a “palavra religiosa” pertence ao domínio de tal círculo ideológico e, dessa forma, consiste em uma representação do “outro” mediante orientação ideológica: “Cada campo de criatividade ideológica tem seu próprio modo de orientação para a realidade e refrata a realidade à sua própria maneira. Cada campo dispõe de sua própria função no conjunto da vida social.” (BAKHTIN, 2006, p. 31).

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

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

A RCC tinha claro objetivo de “dialogar” com leitores de regiões que estavam além das fronteiras da catequese de Conceição do Araguaia, intencionando estabelecer significação por interlocução da causa religiosa. A comunicação servia para manter laços ao abordar temas que tinham significado para os missionários e os seus leitores.

Afirmar a intencionalidade de “salvação” é compreensível, sabendo-se que tal dito compõe em si um signo ideológico em relação com outros signos da ordem do cotidiano, nesse caso, as significações dadas pelos padres em sua práxis social em relação com discursos anteriores. As práticas discursivas dos dominicanos têm a ver com a ação doutrinária; os missionários acreditavam na possibilidade de livrar o mundo da incredulidade. Contudo, ao declarar “salvemos nossos índios”, os padres reduzem a representação do “outro” e o rebaixam categoricamente. Ao dizê-lo, os missionários acabavam refletindo e refratando seu mundo diante daqueles que eles denominavam como “selvagens”.

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

Da década de 1920 em diante, tem-se, cada vez mais frequente, “[...] a presença de um número crescente de missões protestantes norte-americanas.” (PIC, 2014, p. 210). Isso colocava em risco o projeto dos padres pregadores, em função da ameaça desses missionários protestantes estadunidenses que os dominicanos chamavam de “intrusos e mentirosos” (RCC, nº 13. Ano 1925, p. 02).

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

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

Considerações finais

Na RCC, não apenas se encontra o registro da ação da catequese dominicana no Araguaia Paraense, mas se defende o protagonismo e a eficiência de seu “método” de pacificação. Ademais, os atos enunciativos provenientes da ação evangelizadora dos padres da ordem dos pregadores seguiram nomeando, classificando, rotulando e “inventando” o outro como “selvagens”, “bravos” ou “amansados”, passíveis de uma ação de salvação, justificando a missão de “educar”, evangelizar e “pacificar”.

Como o discurso se dirigia ao leitor de mesma matriz religiosa de quem produziu a materialidade enunciativa, havia o destaque e a repetição quanto à “persistente atuação e fé” religiosa no desenvolver de suas missões à procura das “almas dos pagãos”, (AUDRIN, 1947). Além disso, nomear o indígena como “selvagem”, vivente na “fronteira do reino” do “diabo” (GALLAIS, 1942), rotulá-lo de “selvícolas”, tê-lo como subjugado e vassalo do “mundo do pecado” e como um habitante das “trevas da morte” (THOMAZ,

1936), constituiu-se uma efetiva prática divisora conformadora das hierarquias sociais.³ Dizer “nossos índios” se mostrou como uma via de mão dupla, de negação ou de incorporação do “outro” mediante a representação ou reinvenção dos indígenas. Sempre com base no interesse de quem detinha o poder de salvar sobre aquele que deveria ser civilizado na imersão do “jogo interétnico” (BARTH, 2000).

Portanto, a realização deste estudo tornou possível conhecer aspectos religiosos e ideológicos do projeto da Igreja no que tange à catequização e sua ação missionária envolvendo indígenas e sertanejos na dinâmica da intermediação de relações interétnicas. E foi sob essa ação de pacificação que se procedeu a tomada de posse das terras indígenas. Esse processo favoreceu a ocupação de terras pelas “frentes de expansão” (VELHO, 1972; IANNI, 1978; VAZ, 2013) mobilizadas pelos pecuaristas, o que ocasionou o surgimento de inúmeras fazendas de criação de gado no sul do Pará.

"LET'S SAVE OUR INDIANS": A DOMINICAN CATECHISM IN ARAGUAIA (1922-1933)

Abstract: This article analyzes the discursive practice of the Dominican priests after the creation of their catechism of Conceição do Araguaia, having as a source the magazine *Cayapós e Carajás* (RCC), edited between 1922 and 1933. It is part of the enunciation "let's save our Indians", a missionary representation of the natives as "savages", passive of an action civilization and, therefore, pacificatory. In an attempt to "save the soul" of the natives, the dominicans repeatedly proclaimed heralds of "faith" and the "salvation", a narrative elaborated during the historical context in which interethnic relations took place. The enunciation of evangelizing missionary activity, present in the magazine, continued naming, classifying, labeling and "inventing" the other as "savage", "brave" or "tamed". Thus, it was incumbent upon the civilizing project of the Church and its allies to "educate", evangelize, "pacify" the natives, considered as "pagan souls" living "in the darkness of death" in "a desert of souls". They aid in the examination of religious discursive practice the theoretical formulations of Bakhtin (2006) and Orlandi (1990), through the representations of incorporation or denial of the other by the attribution of "ideological signs" proper to an specific cultural sphere.

Keywords: Magazine *Cayapós e Carajás*. Dominican Catechism. Araguaia Paraense. Pacification.

Referências

AUDRIN, Frei José M. O. P. **Entre Sertanejos e índios do Norte**. Rio de Janeiro: AGIR, 1947, p. 288.

³ O que está mais desenvolvido na dissertação de mestrado “O discurso dos missionários dominicanos sobre os indígenas do Araguaia na Revista *Cayapós e Carajás*”, já mencionada.

BARBOSA, Livia Neves de Holanda; DRUMMOND José Augusto. **Os direitos da natureza numa sociedade relacional**: reflexões sobre uma nova ética ambiental. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 14, 1994, p. 265-28.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: HUCITEC, 2006.

BARTH, Fredrik. **Grupos Étnicos e suas fronteiras**. São Paulo: Unesp, 2011.

GALLAIS, Estevão Maria, O.P. **O apóstolo do Araguaia**: Frei Gil Vilanova missionário dominicano. Prelazia de Conceição do Araguaia, 1942.

BISPO, Adilson. **A Ordem dos Dominicanos** [outubro 2017]. Milton Pereira Lima. Redenção, 17 outubro de 2017. Entrevista escrita.

IANNI, Otávio. **A luta pela terra**: História social da terra e da luta pela terra numa área da Amazônia. Petrópolis: Vozes, 1978.

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

MOREIRA NETO, Carlos A. **A Cultura Pastoril do Pau d' Arco**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. INPA, CNPq, n. 10, março, 1960.

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

OLIVEIRA, Américo Leônidas Barbosa de. **O Vale Tocantins-Araguaia**: possibilidades econômicas e navegação fluvial. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, Ministério da Viação e Obras Públicas, 1941.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contracapa. 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **“Uma etnologia dos Índios misturados?”** Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Rio de Janeiro: Contracapa, 1998.

PIC, Clare. **Les dominicains de Toulouse au Brésil (1881-1952)**: de la mission à l'apostolat intellectuel. 2014, 95f. Tese, Doctorat en Histoire, Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, Français, 2014.

SILVA, Hermano Ribeiro. **Nos sertões do Araguaia**. Coleção Saraiva. São Paulo: Saraiva, 1948.

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

VAZ, Vania. **A formação dos latifúndios no sul do Estado do Pará**: terra, pecuária e desflorestamento. 2013, 115f, Tese, Doutorado em Desenvolvimento Sustentável, UNB, Brasília-DF, 2013.

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

SOBRE OS AUTORES

Milton Pereira Lima é mestre em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia em Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA); professor da Secretaria de Estado de Educação do Estado do Pará.

Idelma Santiago da Silva é doutora em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG); docente da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA).

Recebido em 16/07/2019

Aceito em 06/08/2019