

MESSIANISMO CANELA: DESENVOLVIMENTO, PODER TUTELAR E COSMOLOGIA TIMBIRA*

Adalberto Luiz Rizzo de Oliveira**

INTRODUÇÃO

O texto enfoca as relações entre os Ramkokamekra-Canela e a sociedade brasileira regional no centro-sul do Maranhão ao longo das últimas décadas, no contexto do *desenvolvimento*. A pesquisa que subsidia esse trabalho foi realizada entre meados da década de 1980 ao final dos anos 90, período de implantação de grandes programas e projetos de desenvolvimento na Amazônia oriental, cujos impactos ainda se fazem presentes junto aos povos indígenas e aos segmentos regionais ali localizados¹.

O *desenvolvimento* e suas variantes ‘regional’, ‘comunitário’, ‘étnico’, ‘auto-sustentável’, ‘local’ e outros, são processos constituídos por discursos e práticas que buscam naturalizar as mudanças econômicas e sociais contemporâneas. Torna-se necessário o questionamento crítico desse ideário, a fim de demonstrar seu potencial transformador das relações intersocietárias e de estabelecimento da *dominação* junto a povos indígenas e às populações regionais².

O contexto de relações sociais que delimita esse trabalho é formado pelo *campo indigenista* do centro-sul maranhense, o qual envolve grupos indígenas, segmentos de população regional e agentes tutelares e de desenvolvimento, na implementação de políticas e ações indigenistas, e relativas ao meio ambiente e ao desenvolvimento, nos municípios de Barra do Corda, Fernando Falcão e outros³.

Os Ramkokamekra-Canela tem respondido às transformações econômicas e sociais operadas no centro-sul maranhense, nas últimas décadas, sobretudo através da emergência de *movimentos sócio-religiosos*. Esses movimentos decorrem, ainda, das ações do Estado, através de agências tutelares e de desenvolvimento, o qual tem sido indutor de mudanças sócio-culturais e ambientais junto aos grupos indígenas e à sociedade brasileira nessa região⁴.

* Trabalho apresentado à 26ª Reunião Brasileira de Antropologia realizada em Porto Seguro (BA), entre os dias 01 e 04 de junho de 2008.

** Mestre em Antropologia. Doutor em Políticas Públicas. Professor do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Maranhão.

¹ Os Ramkokamekra-Canela vinculam-se à família lingüística Jê-Timbira, do tronco Macro-Jê. Como os Apanierkrá-Canela, habitam uma região de cerrados e matas de transição entre os rios Alpercatas e Corda, no centro-sul do Estado do Maranhão.

² Cf. Escobar 1996 e Sachs 2000, dentre outros.

³ Os municípios de Barra do Corda e Fernando Falcão localizam-se na região central do Maranhão, na Microrregião do Grajaú e Alto Mearim. A expressão *centro-sul maranhense* é aqui utilizada com referência à área de cerrados e matas ao sul desses municípios, onde se encontram a Terra Indígena Kanela (Ramkokamekra-Canela) e a Terra Indígena Porquinhos (Apanierkrá), núcleos de população *sertaneja* e fazendas de criação, além de empreendimentos vinculados ao agro-negócio.

⁴ Sobre movimentos sócio-religiosos indígenas, vide Brown 1990, Barnabás 1989, dentre outros. Sobre os movimentos messiânicos Canela, vide Crocker (1967) 1976; Carneiro da Cunha (1972) 1986 e Oliveira 2002 e 2006.

A vinculação entre as manifestações ‘messiânicas’ e as expectativas dos Canela em relação às transformações regionais fica evidente nos casos considerados. Ao longo desse trabalho apresento quatro *movimentos sócio-religiosos* emergidos junto a esse grupo nas últimas décadas, os quais são relacionados aos conflitos intersocietários e à implantação de programas de desenvolvimento ‘regional’, ‘comunitários’, ‘étnicos’ ou ‘locais’.

A formação e a consolidação das relações intersocietárias no centro-sul do Maranhão remete, portanto, a processos pelos quais se estabeleceu a *dominação*, especialmente através da *situação colonial*, sobre os povos indígenas ali localizados, por agentes e instituições vinculados à sociedade brasileira regional e ao Estado. (Weber 1991; Balandier 1996)

As políticas e ações tutelares implementadas nos diversos momentos, por diferentes agências – da administração colonial e provincial até o SPI e FUNAI⁵ – bem como aquelas voltadas à incorporação econômica e ao “povoamento” dos territórios tradicionalmente ocupados por grupos timbira, em especial pelos Ramkokamekra-Canela, através das frentes de expansão históricas e contemporâneas constituem formas de estabelecimento da *dominação* sobre os povos indígenas nessa região.

Os Ramkokamekra-Canela e outros grupos timbira no centro-sul maranhense foram envolvidos em uma *situação histórica*⁶ específica, a *situação pastoril*, gerada e consolidada a partir do estabelecimento de relações junto aos agentes da administração colonial e aos segmentos da sociedade brasileira regional estabelecidos a partir dessas frentes de expansão, especialmente a frente pastoril tradicional.

A compreensão da *dominação* dos grupos timbira relaciona-se, ainda, a processos ligados à *territorialização*.⁷ Como ocorreu com outros grupos contemporâneos, o surgimento dos Ramkokamekra-Canela enquanto grupo étnico específico deu-se no bojo de um processo de *territorialização*. Pesquisa histórica realizada em trabalho anterior permitiu recompor os momentos iniciais da *territorialização* dos grupos timbira no Maranhão até meados do século XX, da qual emergiram os atuais Ramkokamekra-Canela e outros grupos timbira contemporâneos. (Oliveira, 2002)

⁵ Durante o período republicano, o Estado brasileiro exerceu o poder tutelar sobre os povos indígenas, através de duas agências: o Serviço de Proteção aos Índios – SPI (1910 a 1964) e a Fundação Nacional do Índio - FUNAI (1967 aos dias atuais). Cf. Sousa Lima 1995; Gomes, 2002.

⁶ A noção de *situação histórica* considera o potencial das diferentes *agências do contato* (tutelares, desenvolvimentistas, religiosas, de poder local) de produzir em determinados momentos, padrões ou modelos de distribuição de poder e autoridade sobre os agentes sociais, a partir de um conjunto de interdependências e de canais voltados para a resolução de conflitos. Considera, ainda, a elaboração pelo pólo dominante (Estado e sociedade nacional), de ações e representações que traduzem seus próprios interesses junto ao pólo dominado (grupos indígenas), como se fossem gerais. (Oliveira Filho, 1988: 59)

⁷ Considero a *territorialização*, como um processo pelo qual os grupos indígenas foram inseridos na *situação colonial*. Historicamente, a sujeição e a nova relação que esses grupos estabeleceram com o território foram determinadas pela presença colonial. (Oliveira, 1998: 54-55)

A análise das relações entre os Ramkokamekra-Canela, os segmentos regionais e os agentes tutelares nas últimas quatro décadas passa, ainda, pela compreensão dos processos relacionados ao *desenvolvimento*. Esses processos se referem à expansão do Estado e da sociedade nacional pelo centro-sul maranhense, através de seus agentes sociais, instâncias administrativas e agências associadas.

Nesse período, o *desenvolvimento* no centro-sul maranhense tem sido implementado pela ação das frentes de expansão contemporâneas, que atuam na Amazônia e Nordeste brasileiros e cujos impactos tem alcançado as sociedades e culturas indígenas nessas regiões. Das frentes expansionistas contemporâneas destaco as *frentes governamentais*, tanto na sua manifestação ‘política-administrativa’, representada pelo órgão tutelar e por outras agências oficiais, como na sua vertente ‘desenvolvimentista’ (Schröder, 2003).

Envolvendo uma diversidade de ações e agentes, a *frente desenvolvimentista* é representada pelos chamados grandes projetos de desenvolvimento regional implementados na Amazônia a partir da década de 70. No bojo dessa frente destacam-se o Projeto Ferro-Carajás e o Programa Grande Carajás, o Polonoroeste e o Projeto Calha Norte⁸, dentre outros.

Os impactos da *frente desenvolvimentista* sobre as economias indígenas são considerados semelhantes aos das frentes mineradoras industriais⁹, que costumam envolver ou atrair agentes de outras frentes econômicas. Um exemplo atual é dado pela devastadora derrubada do cerrado no centro-sul maranhense associada à implantação de fornos de produção de carvão vegetal, cujo destino final são as usinas de ferro-gusa vinculadas ao Projeto Ferro-Carajás. Essa atividade encontra-se, por sua vez, ligada à expansão do agro-negócio, especialmente na abertura de novas áreas de cultivo da soja na região.

A consolidação de grandes projetos e programas de desenvolvimento regional, como o Projeto Ferro-Carajás e o Programa Grande Carajás levou a uma intensa transformação econômica e social do centro-sul maranhense, nas últimas décadas. Em relação aos Ramkokamekra-Canela e outros grupos localizados nessa região, verifica-se que, na atualidade, esses grupos vivem sob o impacto de mais de uma dessas frentes, as quais são propulsoras dessas transformações na região, com a possibilidade de retomada de conflitos intersocietários, então latentes.

Deve-se considerar, ainda, o surgimento de um “mercado de projetos” (Albert, 2000) voltado ao *desenvolvimento local* ou *étnico*, o qual tem se constituído como uma atividade crescente na região. Envolvendo diretamente grupos indígenas e regionais, agências governamentais e privadas de fomento, além do próprio indigenismo oficial, esses

⁸ Esses grandes projetos foram descritos e analisados por antropólogos e outros profissionais em diversas publicações. Vide, dentre outras, CEDI, 1986: 62-79; CEDI, 1991: 87-95.

⁹ Categoria na qual se enquadra também o Projeto Ferro-Carajás.

projetos tem gerado impactos não apenas na organização econômica desses grupos, mas induzido a mudança social em sua *totalidade*.

Nas últimas décadas, os Ramkokamekra foram envolvidos por diferentes modalidades de projetos ligados ao *desenvolvimento*. Inicialmente pelos projetos de ‘desenvolvimento comunitário’ implementados pela FUNAI nas décadas de 1970 e 80, os quais foram vinculados mais tarde a mega-projetos de desenvolvimento regional, como o Projeto Ferro-Carajás e Programa Grande Carajás. Na década seguinte surgiram os projetos de ‘desenvolvimento rural’ – atualmente conhecidos como projetos de ‘combate à pobreza’ - de ‘ajuda humanitária’ e de ‘etnodesenvolvimento’ implementados por agências e empresas governamentais e por pesquisadores, a partir de recursos próprios ou de agências internacionais de fomento ao *desenvolvimento*.

Curiosamente, a partir da implantação de projetos regionais de *desenvolvimento* ressurgiram entre os Ramkokamekra-Canela manifestações associadas a movimentos sócio-religiosos¹⁰. Os movimentos “messiânicos” aqui relatados são, portanto, associados às transformações econômicas e sociais ocorridas no centro-sul maranhense a partir da implantação de grandes projetos desenvolvimentistas na região, bem como de pequenos projetos de desenvolvimento “local”, “comunitário” ou “étnico” implementados por agências governamentais e pesquisadores e junto aos próprios Canela e a outros grupos indígenas locais.

1. A Territorialização dos Timbira e a Emergência dos Ramkokamekra

O processo pelo qual se estabeleceu a *dominação* sobre os grupos indígenas formadores dos atuais Ramkokamekra-Canela resultou inicialmente, da ação das frentes de expansão coloniais que ocuparam o território tradicional dos grupos timbira no Maranhão, entre o final do século XVIII e a segunda metade do século XIX. Essas frentes, de caráter agrícola e pastoril foram impulsionadas pela administração colonial portuguesa e, mais tarde, pelo regime provincial no Maranhão.

Ao avanço das “bandeiras” pelos vales do Itapecuru e Mearim e depois por toda região de cerrados entre o Parnaíba e o Tocantins, então território da maior parte dos grupos timbira seguiu-se a ação da administração colonial no Maranhão levando os *Capiekrans*, *Sakamekrans*¹¹ e outros grupos timbira à sujeição em *aldeamentos* e postos militares da região.

¹⁰ O único movimento caracterizado como “messiânico” até então, fora o ‘movimento messiânico Canela de 1963’, descrito por Crocker e analisado por Carneiro da Cunha. Cf. Crocker, (1967) 1976; Carneiro da Cunha, (1972), 1986.

¹¹ Os *Capiekrans* e *Sakamekrans* constituíam grupos timbira localizados entre os vales dos rios Itapecuru e alto Mearim, nos séculos XVIII e XIX, cujo amálgama étnico deu origem aos atuais Ramkokamekra-Canela. Cf. Ribeiro, 1848, Nimuendaju, 1946. Vide, também, Oliveira, 2002 e 2006.

Esse processo avançou durante o período provincial com a ação das *diretorias parciais*, resultando no amálgama étnico entre esses e outros grupos timbira também sujeitados.

Como resultado da *territorialização* desses grupos e das relações estabelecidas junto à sociedade emergente e ao poder colonial gerou-se um grupo étnico, os Ramkokamekra-Canela. Essas relações fundaram-se em uma “nova aliança” junto a agentes coloniais¹² baseada no engajamento dos Canela nas expedições voltadas à sujeição de outros grupos timbira, alguns dos quais seriam transferidos para as aldeias “Canela”, sob o controle de diretores parciais e outros agentes coloniais.

O terceiro momento desse processo se deu a partir do início do século XX, pela ação do SPI¹³, através da qual os povos indígenas no Maranhão foram inseridos no *regime tutelar*. Atuando como mediador nas relações entre os Ramkokamekra e os criadores do sertão pastoril, o SPI mostrou-se, por vezes, incapaz de impedir a eclosão de conflitos, que em alguns casos significaram tentativas de eliminação étnica desse grupo e de apropriação do seu território residual pelos criadores locais¹⁴.

A articulação de elementos associados ao poder tutelar somado à presença de novos agentes¹⁵ configurou uma transformação na “aliança” dos Ramkokamekra junto aos agentes coloniais estabelecida ainda no século XIX, a qual constituiu a base do que Crocker designa como o “pacto da aculturação” (Crocker, 1976 e 1990).

As décadas de 1940 e 50 foram de redefinição nos termos da “aliança” entre os Ramkokamekra e o “homem branco” encarnado agora pelo poder tutelar exercido pelo SPI, sobretudo através da figura emblemática de Cândido Rondon, tido como o “pai dos índios”¹⁶. A morte de Rondon em 1958 teve forte impacto entre os Ramkokamekra, especialmente em função do simbolismo dessa presença, muito próxima do papel atribuído ao “branco” pelo mito de Aukhê¹⁷.

Considero que os conflitos latentes e manifestos, entre os Ramkokamekra e os criadores locais, extensivos a toda sociedade regional do centro-sul maranhense nesse

¹² Uma “aliança” inicial foi estabelecida em 1814, entre os então Capiékran e o “líder” de uma bandeira vinda de Caxias, com vistas a um ataque conjunto contra os então inimigos, os Sakamekran. Cf. Oliveira, 2002.

¹³ O Serviço de Proteção ao Índio (SPI), agência indigenista oficial criada no início do período republicano (1910) passou a atuar no centro-sul maranhense a partir de 1913. Cf. Oliveira, 2002.

¹⁴ O processo de territorialização de grupos timbira que deu origem aos Ramkokamekra-Canela constitui o tema de minha dissertação de mestrado. Vide Oliveira, 2002.

¹⁵ Curt Nimuendajú, considerado o maior etnógrafo dos índios no Brasil, até meados do séc. XX, realizou longo trabalho de pesquisa junto aos Ramkokamekra-Canela entre 1929 e 1936, além de contribuir com agentes do SPI em questões de conflito com regionais. Foi responsável pela elaboração da primeira proposta demarcatória do território Canela, em 1936.

¹⁶ Cândido Mariano Rondon, militar de orientação positivista, foi o fundador do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e mentor de uma política de proteção pelo Estado e de integração espontânea dos índios à sociedade brasileira. Cf. Lima, 1995; Gomes, 2002.

¹⁷ O mito de Aukhê constitui a mais importante referência cosmológica dos grupos timbira sobre a presença do “homem branco” e a condição de desigualdade nas relações intersocietárias. Cf. Crocker, 1976; Carneiro da Cunha, 1986.

período, embora sujeitos à mediação do SPI estiveram na base dos processos geradores do “movimento messiânico de 1963” e da reação dos criadores locais a esse movimento.

O avanço das fazendas de criação e dos núcleos regionais sobre o território residual dos Canela correspondente, então, a 5% de seu território ancestral, resultaram na restrição da caça e na destruição das roças indígenas, pelo avanço do gado sertanejo sobre os campos naturais e pela disputa das diminutas áreas de plantio com lavradores do sertão. Levaram, ainda, à intervenção sobre a vida cotidiana dos Canela pela presença constante de sertanejos nas aldeias e pela introdução de bebidas alcoólicas como forma de sujeitar os Canela a esses agentes (Nimuendaju, 2000).

A presença do SPI, se por um lado representou uma intervenção sobre as regras de vida cotidiana, as práticas cerimoniais, a organização e o processo político Canela, sobretudo pela imposição de modelos de chefia subordinados ao poder tutelar, de outro lado significou um obstáculo às pretensões dos criadores em ocupar de vez o território residual desse grupo e às demais estratégias de sujeição colocadas pela *situação pastoril*.

A despeito da vigência de um modelo hierarquizado de relações entre os agentes tutelares e as instituições políticas Canela, o SPI, a partir de meados da década de 30 colocou a perspectiva da demarcação e da proteção oficial do território residual dos Canela, o que constituiu um elemento na afirmação étnica desse grupo e de desafio ao *mandonismo* exercido pelos criadores locais. A possibilidade concreta da demarcação desse território seria um dos fatores da ação armada pelos criadores, amparados no argumento do “roubo de gado” praticado pelos Canela durante o movimento messiânico de 1963 (Oliveira, 2006).

Inspirados em referências mítico-religiosas comuns aos demais grupos *timbira*, os movimentos sócio-religiosos dos Ramkokamkekra-Canela constituíram respostas às compulsões advindas do contato. Esses movimentos intrigam, ainda, pela sua persistência. Assim, cerca de duas décadas após a eclosão do “clássico” movimento messiânico Canela de 1963, novos movimentos e manifestações sócio-religiosas¹⁸ emergiram junto a esse grupo até o final século XX, o que sugere a presença da perspectiva “messiânica” como modelo de compreensão e atuação nas relações intersocietárias.

2. O Movimento Messiânico Canela de 1963

Entre janeiro e julho de 1963 ocorreu um movimento sócio-religioso, que resultou no conflito mais significativo na história recente dos Ramkokamekra-Canela, conhecido na

¹⁸ Estabeleço uma distinção entre *movimentos* e *manifestações* sócio-religiosas, uma vez que nem todas manifestações do messianismo Canela chegaram a organizar-se em um movimento, com a adesão de parte significativa do grupo em torno de um líder e a execução de um “enredo” próprio a esses movimentos.

literatura antropológica como “movimento messiânico Canela de 1963”¹⁹. Esse processo sócio-religioso foi desencadeado a partir das revelações de uma *profetiza* chamada Kee-Kwey, mulher Canela também conhecida pelo nome regional de “Maria Castelo”, em alusão a um agente do SPI que havia exercido a função de encarregado de posto indígena junto a esse grupo, cerca de duas décadas antes da eclosão do movimento.²⁰

O movimento de 1963 teve como referência o mito de Aukhê, que na cosmologia timbira explica a origem do “homem branco” e a relação de desigualdade que este mantém com os indígenas²¹. Esse mito constituiu, ainda, a referência básica das manifestações messiânicas que se deram posteriormente entre os Ramkokamekra-Canela, bem como do “messianismo Krahô” ocorrido no início dos anos 50. (Melatti, 1972)

As possíveis causas da emergência do movimento messiânico Canela de 1963 tem sido discutidas por diferentes analistas. Além dos chamados *fatores externos* que estariam na determinação dos movimentos sócio-religiosos, especialmente decorrentes da *situação colonial* e do *colonialismo interno* (Barabas, 1989), *fatores internos* estariam norteando esses movimentos a partir de “correntes culturais profundas” (Brown, 1991).

Crocker aponta o “conservantismo” como uma característica histórica dos Ramkokamekra, o que distingue esse grupo inclusive de outros grupos timbira. Segundo esse Autor, os Ramkokamekra, a partir da sua “pacificação” em 1815 teriam desenvolvido “um modo viável e flexível de coexistência” com os segmentos formados a partir da frente pastoril, durante o século XIX. Esse “equilíbrio” teria sido “parcialmente abalado” em 1910, em função da “instabilidade econômica”.

Por volta de 1960, os Ramkokamekra manifestavam nas reuniões do Prokhaman²², sua convicção de que as gerações futuras “conservariam muito pouco das tradições de seus antepassados”; em certas situações alguns indivíduos “consideravam o modo de vida do civilizado melhor do que o seu”. Um exemplo disso seria o pedido de uma mulher Canela para que seu filho fosse enviado à capital do Estado para ser “educado” por “civilizados”, uma situação que não ocorreria em 1958. (Crocker, [1967] 1976: 524-525).

Nesse período, o SPI realizava “os encargos de Aukhê”, que ao possibilitar aos “civilizados” as vantagens materiais e tecnológicas de sua escolha deveriam agir com

¹⁹ O movimento messiânico Canela de 1963 foi descrito pelo antropólogo William Crocker que esteve junto aos Ramkokamekra poucos dias após o desfecho desse movimento. Foi analisado comparativamente por Melatti, a um movimento similar ocorrido entre os Krahô, e por Carneiro da Cunha. Cf. Crocker, (1967) 1976; Melatti, 1972 e Carneiro da Cunha, (1972) 1986.

²⁰ Orículo Castelo Branco foi encarregado do Posto Indígena Capitão Uirá entre 1938 e 1941 e ficou conhecido por suas atitudes de enfrentamento à população regional na defesa do território indígena, que se encontrava em demarcação. Durante o movimento messiânico, “Maria Castelo” reviveria algumas das atitudes desse agente.

²¹ A versão mais conhecida desse mito, colhida por Nimuendaju foi apresentada em Oliveira, 2006.

²² O Prokhaman corresponde a um conselho formado por homens maduros pertencentes às classes de idade mais antigas dos Ramkokamekra, tradicionalmente vinculadas à metade Harākateye. Esse conselho desempenha funções políticas e cerimoniais, além de atuar no julgamento de delitos e quebras da ordem social. Cf. Nimuendaju, 1946 e Crocker, 1990.

generosidade em relação aos índios.²³ Mudanças operadas a partir de 1957, quando o órgão assumiu uma postura menos “paternalista”, agravada pela morte do Marechal Candido Rondon (1958), cuja imagem de “grande pai” dos índios fora cuidadosamente forjada durante décadas conforme os atributos colocados pelo mito de Aukhê, teriam levado os Canela à consciência de perda de sua posição de protegidos do SPI.

A questão econômica é outro elemento que tem sido considerado central na emergência messiânica. Como aponta Barabas (1989), a “privação econômica” constitui um dos fatores na eclosão de movimentos sócio-religiosos na América Latina, geralmente associada à exploração da força-de-trabalho indígena por diferentes agentes vinculados à dominação colonial. Essa situação explica na dificuldade desses povos em gerir sua própria economia de auto-sustentação. Uma outra dimensão dessa “privação” seria a impossibilidade de obtenção de bens industrializados que tornaram-se imprescindíveis a esses grupos, o que poderia motivar a ocorrência de movimentos do tipo “cargocult”.

A economia dos Ramkokamekra era, então, considerada “deficiente”, mas em 1963 passaria por uma “melhora razoável”, através da relação estabelecida por um líder emergente, o “jovem” Kaapel-tïc, junto a um criador regional, a qual possibilitava a troca de trabalho dos Canela por carne e outras mercadorias²⁴. Crocker considera que essa “pequena melhora econômica” poderia suscitar entre os Ramkokamekra, o “desejo” de obter muitos outros bens, o que constituiria em um fator na geração do movimento messiânico.

Uma outra “leitura” pode ser feita sobre esse fato, pois a medida em que um grande número de índios participava dessa prestação de serviços ao criador local, as roças familiares estariam sendo relegadas a um segundo plano fragilizando ainda mais a economia de auto-sustentação dos Ramkokamekra.

O movimento messiânico de 1963 tem sido compreendido como uma tentativa de abandono de vida tradicional pelos Canela, para se tornarem “civilizados”, embora reconhecida a presença de alguns elementos *milenaristas* no movimento. Exemplos dessa orientação seriam a alternância entre danças Canela e sertanejas; a reprodução pela profetiza do padrão regional do “grande homem” e seu grupo de seguidores; a utilização de símbolos para a distinção de graus de estratificação social; a valorização de cantos e rezas do catolicismo popular. A conversão do sexo de fonte de prazer em forma de punição e a redução

²³ No “mito de Aukhê”, a certo momento o herói cultural oferece aos timbira a escolha entre os recursos materiais (arco x espingarda) e os elementos simbólicos (maracá x sanfona) respectivos dos povos indígenas e dos “civilizados”. Ao optar pelos ítems de sua cultura tradicional (arco e maracá), os timbira possibilitaram que seu herói cultural entregasse aos “cristãos” os outros recursos (espingarda e sanfona) estabelecendo a desigualdade entre os “povos”. Cf. Carneiro da Cunha, (1972) 1986.

²⁴ Existem outras versões sobre esse “acordo” entre Kaapel-tük e o fazendeiro José Messias, depois considerado o principal mandante dos ataques de julho de 1963 contra os Canela. Uma delas considera que o criador, com a oferta de “emprego” aos Canela, estaria apenas criando as condições para a futura tentativa de massacre ocorrida após alguns meses. (Oliveira, 2006).

do número de parentes por meio do incesto atuariam, ainda, na transformação dos Canela em “civilizados”. (Crocker, [1967] 1976: 525-526)

As histórias pessoais da profetiza Kee-khweï e do “jovem” Kaapel-tïc seriam coerentes com essa explicação. Ambos formavam personalidades distintas em relação à maioria dos Ramkokamekra. Kee-khweï ou “Maria Castelo” é apresentada como uma mulher “alta, simpática, autoritária e prestigiosa – tudo, menos marginal”. Dominava a língua portuguesa melhor do que a maioria das mulheres Canela, e já tivera casos amorosos com civilizados.

De outro lado, Kaapel-tïc era uma liderança “natural”, já que nascido dentro de uma linhagem que havia produzido vários chefes (“pahí”) Ramkokamekra, como os velhos líderes Major Delfino, Duruteu Haktotok e Faustino, além de seu “tio” Alcy Kaapel-tïc, então chefe da Aldeia Baixão Preto. Kaapel-tïc recebeu educação escolar na Aldeia, ministrada pelo SPI durante os anos 40 e depois em São Luís, onde permaneceu por cerca de nove meses consolidando seu aprendizado de leitura e escrita. Teria realizado diversas viagens ao Rio de Janeiro e Brasília, onde manteve contatos com a administração do SPI e aprofundou seu conhecimento sobre a sociedade brasileira regional e sua vida religiosa. (Crocker, [1967] 1976: 526)

Foi considerado o traço “mais notável” do movimento messiânico de 1963, a utilização de poderes mágicos, normalmente privativa de xamãs e “curadores” vivos, por um ente sobrenatural, o herói mítico Aukhê. Para que o movimento se desenvolvesse, os Canela deveriam estar persuadidos de que uma mudança dessa natureza estaria relacionada a uma profunda transformação da imagem do mundo, “de benéfico em hostil, de provedor em solicitante, de abundante em insuficiente e de manipulável em controlador”. (Crocker, [1967] 1976: 527).

3. Ação Tutelar, Território e Messianismo Canela

Inspirados em referências mítico-religiosas comuns aos demais grupos *timbira*, os movimentos sócio-religiosos Canela respondem às compulsões do contato e intrigam, ainda, pela sua persistência. Cerca de duas décadas após a eclosão do “clássico” movimento messiânico Canela de 1963, novos movimentos e manifestações sócio-religiosas²⁵ emergiram junto a esse grupo até o final século XX sugerindo que a *perspectiva “messiânica”* constitui um modelo de compreensão e atuação desse grupo étnico junto às relações intersocietárias.

²⁵ Estabeleço uma distinção entre *movimentos* e *manifestações* sócio-religiosas, uma vez que nem todas manifestações do messianismo Canela chegaram a organizar-se em um movimento, com a adesão de parte significativa do grupo em torno de um líder e a execução de um “enredo” próprio a esses movimentos.

A partir de 1968, após longo tempo de “exílio” em uma área florestal habitada pelos Tenetehara-Guajajara, em decorrência de riscos e represálias ao movimento messiânico de 1963, os Ramkokamekra puderam retornar gradativamente ao seu território tradicional, agora sob o controle da Fundação Nacional do Índio, a agência indigenista criada pelo regime militar para ocupar o espaço deixado pelo SPI.

Uma nova perspectiva se abriu nesse momento aos Ramkokamekra-Canela. O início do processo demarcatório da Área Indígena Kanela, no final da década de 1960 marcou um novo momento no campo indigenista regional e nas relações entre os Ramkokamekra, os segmentos sertanejos – criadores, vaqueiros e agregados, camponeses e outros – e urbanos de Barra do Corda e as agências tutelares e de desenvolvimento.

Durante a década de 70, a ação tutelar da FUNAI sobre os territórios e os grupos indígenas se pautou na ideologia e na ação política do regime militar e seus projetos de longo prazo atrelando-se às estratégias e programas de desenvolvimento regional. As próprias condições em que fora extinto o SPI explicam, em parte, a militarização da política indigenista e sua subordinação ao *desenvolvimentismo* implementado pelos sucessivos governos militares.

Sob essa perspectiva, a administração indigenista estabeleceu o controle ideológico sobre os agentes tutelares, muitos dos quais egressos dos quadros do SPI, e um ordenamento autoritário em relação aos povos indígenas. De outro lado colocou em suspenso os possíveis planos dos segmentos locais em relação à apropriação dos territórios indígenas no centro-sul maranhense, em função do temor coletivo diante do poder militar. Essa seria uma possível explicação para a não-ocupação do território dos Ramkokamekra-Canela, entre julho de 1963 até o retorno desse grupo, em 1968-69, pelos criadores locais, após os conflitos associados ao “movimento messiânico de 1963” (Crocker, 1990: 78)

Esse atrelamento da política indigenista oficial às políticas desenvolvimentistas durante os governos militares direcionou a ação da FUNAI para as regiões mais suscetíveis às grandes transformações econômicas, como a Amazônia oriental e dentro desta, o centro-sul maranhense, o que fez com que se ampliasse, no início dos anos 70 o número de postos indígenas no interior do Estado e fosse finalmente deflagrado o processo de demarcação das terras indígenas nessa região.

A combinação entre o poder tutelar da FUNAI exercido sob o manto do autoritarismo militar, a implementação de programas econômicos, educacionais e de saúde e a segurança em relação aos limites e à integridade de seu território demarcado e em vias de homologação, associado ao crescimento demográfico e ao estímulo às suas atividades

cerimoniais criaria um clima de “otimismo” junto aos Ramkokamekra, quanto às suas possibilidades enquanto grupo étnico diferenciado²⁶.

Esses fatores, associados à crença messiânica, inspirada no mito de Aukhê levaram à emergência de um novo movimento sócio-religioso entre os Canela, cerca de 17 a 20 anos após o movimento de 1963²⁷. Um evento que teria reforçado a vinculação da ação tutelar do Estado aos desígnios de Aukhê ocorreu em 1979, quando o Chefe da Ajudância de Barra do Corda teria autorizado os Ramkokamekra a abater novamente o gado dos criadores do sertão cordino, caso esse gado invadissem a terra indígena e destruísse as roças dos Canela. Esse fato guardava uma relação profunda com o movimento de 1963 e contribuiria decisivamente para a eclosão do messianismo em 1980 (83).

Esse movimento foi liderado por Raimundo Roberto Kaapel-tïc, o líder Canela que havia participado ativamente do “movimento messiânico de 1963”, como um dos principais colaboradores da profetiza Kee-kwey. Líder político e cerimonial, Kaapel-tïc desfrutava do importante título de “Mëkapõ-katê”, ou comandante dos ritos de formação do grupo de idade a que pertence. Além disso, era “pai” da menina Vuté, um dos atributos cerimoniais mais valorizados junto aos Canela. Kaapel-tïc pertencia, ainda, a uma “linhagem” de líderes políticos tendo, portanto, autoridade e força moral junto ao seu povo.

O movimento foi deflagrado a partir da previsão ou promessa de uma “Boa Nova” anunciada pelo líder messiânico durante os trabalhos em uma roça coletiva que se realizava em seu setor de roças, a Aldeia Velha. Segundo as narrativas, Kaapel-tïc teria recebido um “Anjo”, o qual anunciava a chegada próxima de “Jesus Cristo” - imagem sincretizada de Aukhê - que desceria do “Céu” para ajudar seu povo, o qual iria, então, se “enriquecer”.

Conclamava todos os Canela a abandonar o trabalho nas roças e outras atividades, como a caça e a coleta, para que se reunissem na Aldeia Velha²⁸, local onde se originou também o messianismo de 1963. Kaapel-tïc afirmava que um “Anjo” lhe falara trazendo notícias de “Jesus Cristo”, o qual prometia vir à Terra para “enriquecer” o “seu povo”, isto é, os Ramkokamekra. Para isso, os Canela deveriam deixar o trabalho nas roças para aguardar a chegada de “Jesus Cristo” (Aukhê).

As roças foram abandonadas e os Canela se reuniram em local próximo à Aldeia Velha, onde construíram uma aldeia menor do que as aldeias permanentes, junto ao setor de

²⁶ Esse estímulo estaria relacionado à reunificação dos grupos locais Canela, quando do retorno ao território tradicional. Anteriormente divididos em quatro aldeias, a população Canela, sob o controle da FUNAI, passou a se concentrar na nova Aldeia Escalvado, o que permitiu a retomada de práticas rituais, como os ritos de iniciação Pepyê e Ketwayê interrompidos pela fragmentação do grupo e pelas consequências do movimento messiânico de 1963.

²⁷ Existe certa divergência entre os Canela sobre o ano de ocorrência desse movimento, o qual é situado entre 1980 e 1983 e se estendeu por cerca de dois a três meses. Cf. Silva Júnior, 2006: 43.

²⁸ A Aldeia Velha – Par'kré – além de local mítico aos Canela, onde teria ocorrido a cisão ‘original’, que gerou a diversidade de povos indígenas existentes, constitui uma aldeia história aos Ramkokamekra, de onde partiu a profetiza Kee-kwey, na sua caminhada para a reunificação do grupo durante o movimento messiânico de 1963. Cf. Crocker, (1967), 1976

roças do líder messiânico. Apenas a roça de Kaapel-tic teria sido utilizada para a manutenção do movimento, o que poderia estar vinculado a uma estratégia de manutenção do prestígio do líder messiânico²⁹.

De acordo com narrativas indígenas, uma parte dos Canela - especialmente os grupos familiares, cujas roças se localizavam nesse setor e que se encontravam vinculados à Kaape-tic - se manteve unida em torno das promessas de “riqueza” espalhadas pelo líder messiânico, como obra de um ente sobrenatural – “Jesus Cristo” ou o “Anjo” - manifestações do herói cultural Aukhê sincretizadas no panteon do catolicismo popular. Entretanto, a adesão ao movimento não foi ampla, como ocorreu em 1963. O não cumprimento da “promessa” teria feito com que a maior parte dos Canela envolvidos logo abandonasse o movimento e retornasse à Aldeia Escalvado.

Em se tratando de um ano atípico, cujas perspectivas de boa colheita não se vislumbravam, é possível que muitos Canela tenham acompanhado Kaapel-tic enquanto os produtos de sua roça os pudessem alimentar, abandonando em seguida o movimento. Como decorrência da frustração das promessas messiânicas, Kaapel-tic passou a ser visto com desconfiança pelos demais Canela, o que o levou a um período de isolamento e “vergonha”.

Uma interpretação desse movimento procura vincular o messianismo de 1980-83 à decepção coletiva dos Ramkokamekra com a agência tutelar, e em especial com o então chefe de posto, o qual após uma década de trabalho “construtivo” junto ao grupo teria ingressado em um processo de decadência pessoal e profissional, abandonando os preceitos de Aukhê, em relação ao papel do “civilizado” para com os índios³⁰. Outros fatores podem ser apontados como possíveis motivações dessa manifestação messiânica:

Uma mudança significativa nas condições assistenciais dos Ramkokamekra se deu a partir do retorno do “exílio” sob o controle da FUNAI, expressa na demarcação e garantia de seu território, na organização produtiva, no clima favorável decorrente da unificação do grupo, da retomada plena de sua vida cerimonial e do crescimento demográfico, ao longo dos anos 70.

Esses fatos teriam levado ao afastamento e a um sentimento de segurança dos Ramkokamekra em relação à sociedade regional, em especial aos segmentos sertanejos, os quais além de terem deixado a terra indígena, em função da demarcação da mesma, passaram

²⁹ Cf. Silva Júnior, 2006.

³⁰ O então chefe do Posto Indígena Kanela teria assumido essa função durante o retorno dos Canela do “exílio” na Aldeia Sardinha e participado da reorganização do grupo na nova Aldeia Escalvado. Durante cerca de uma década, esse agente teria tido uma atuação considerada “positiva”, com ênfase nas atividades produtivas, onde organizou os ‘setores agrícolas’ levando o grupo a ocupar as porções de terra mais férteis e limítrofes à terra indígena. Num momento seguinte, esse agente teria ingressado em um processo de decadência pessoal e profissional frustrando as expectativas do grupo.

a “respeitar” mais os Canela, sobretudo em decorrência do poder tutelar exercido pela FUNAI, sob a égide do regime militar.

Outro fator considerado seria a retomada de alguns procedimentos que vigoraram no período anterior ao messianismo de 1963, especialmente a “autorização” para o abate do gado dos criadores, caso este entrasse na Terra Indígena demarcada e destruísse as roças indígenas³¹. Esse procedimento lembrava, ainda, o “tempo de Castelo Branco”, o agente tutelar que teria “influenciado” o messianismo de 1963.

A existência de um líder potencial ao messianismo, que além de seus atributos cerimoniais e políticos havia desempenhado papel crucial no messianismo de 1963, do qual surgiu como a nova liderança Canela, também é considerado pertinente a esse processo. Reforçando essa posição, a ascensão de seu grupo de idade ao Prokham, principal instância de decisões políticas e cerimoniais, atribuiria maior credibilidade ao seu discurso.

A decepção com a agência tutelar, num momento seguinte, e especialmente com o agente tutelar que simbolizava essa “nova aliança” estabelecida entre os Canela e o Estado, nos moldes propostos por Aukhê teria contribuído, ainda, para a eclosão desse movimento.

4. Messianismo de 1984 e Projetos de Desenvolvimento

Em meados da década de 80 eclodiu um novo movimento sócio-religioso entre os Ramkokamekra-Canela, com evidente vinculação a um projeto desenvolvimentista que se implantava no Maranhão³². Esse movimento emergiu em julho de 1984 e estendeu-se por cerca de quatro meses. As “condições externas” à sociedade Canela tiveram novamente importância fundamental na deflagração do movimento tendo em vista as acentuadas transformações econômicas e sociais que se verificavam em todo o Estado do Maranhão nesse período, com reflexos na região centro-sul.

Os impactos do Projeto Ferro-Carajás e do Programa Grande Carajás e, especificamente, do Convênio CVRD-FUNAI sobre os Ramkokamekra-Canela se deram mais em função das expectativas do grupo em relação à chegada desses recursos, do que propriamente dos investimentos de recursos e seus resultados. Essas expectativas contribuíram de forma decisiva para a eclosão do movimento sócio-religioso de 1984, o qual envolveu os Canela em sua totalidade.

³¹ Essa autorização teria sido dada pelo então administrador da FUNAI em Barra do Corda, caso o gado dos sertanejos ingressasse na terra indígena, como uma demonstração de força dos Canela respaldada pelo indigenismo militarizado.

³² Trata-se do Projeto Ferro-Carajás (PFC) um mega empreendimento voltado à exploração, beneficiamento e exportação mineral implantado na década de 80, com impactos evidentes sobre os grupos indígenas e camponeses de toda Amazônia oriental. A partir de 1984, os Ramkokamekra e outros grupos indígenas da região tornaram-se objeto de investimentos do “CVRD-FUNAI: Apoio às Comunidades Indígenas”, um projeto voltado à implementação de obras de infra-estrutura e serviços aos grupos indígenas impactados pelo PFC. Cf. CEDI, 1991, Oliveira, 2005.

Existem informações de que, naquele ano, as previsões para a safra agrícola eram pessimistas, em função da escassez de chuvas. Os Canela viviam, ainda, as dificuldades decorrentes do messianismo de 1980, em função do abandono do trabalho agrícola, o que resultou na escassez de alimentos nos anos subsequentes. É possível que a fome tenha assolado o grupo nesses anos, em função da desorganização das roças familiares e da estiagem prolongada.

Nesse contexto, diante das “notícias” da chegada em breve dos recursos do Convênio CVRD-FUNAI aos Canela veio à tona o movimento messiânico Canela de 1984, ou “o movimento de Mirandy”³³. A se buscar os fatores, causas ou motivações que teriam levado ou contribuído para a eclosão desse processo messiânico, alguns fatos e processos devem ser levados em conta.

Inicialmente é preciso considerar o contexto intersocietário que envolvia os Ramkokamekra-Canela naquele momento, marcado pela intensa transformação econômica regional desde o início dos anos 80, em decorrência da implantação do Projeto Ferro-Carajás e do Programa Grande Carajás. Esses empreendimentos geraram mudanças na infra-estrutura regional decorrente da abertura e asfaltamento de estradas, da ocupação e titulação de terras, de conflitos entre índios e regionais relacionados ao processo de demarcação das terras indígenas, dentre outros.

Nesse contexto é preciso enfatizar a importância do Projeto “Apoio às Comunidades Indígenas”, também conhecido como “Convênio CVRD-FUNAI”, gerador de conflitos e expectativas entre os povos indígenas no Maranhão e em outras regiões atingidas, em função das notícias veiculadas sobre a possível existência de uma grande quantidade de recursos, isto é, “dinheiro”, a ser disponibilizado às “comunidades indígenas”.

Determinante em relação ao messianismo de 1984 foram as informações sobre esses recursos, muito antes serem implementados na forma de projetos e programas junto aos Ramkokamekra. Nesse sentido, o Convênio CVRD-FUNAI e as “notícias” sobre a eminente chegada desses recursos passaram a gerar expectativas junto aos Canela. Pode-se sugerir que durante os anos de 1982-83, os Ramkokamekra elaboraram o “messianismo”, isto é a esperança ou expectativa messiânica, a qual passou a se constituir como movimento a partir da eminência de concretização da “boa nova”, quando os Ramkokamekra tornariam-se “beneficiários” desses recursos, em 1984.

³³ Mirandy MiiKrô é vinculado à metade cerimonial Kuy'kateyê, também conhecida como “partido de Pedro Gregório”, numa referência ao velho líder Caara-crê. Possuía elevado status cerimonial, como ‘manxetí’, um dos líderes de seu grupo de idade. Além disso, MiiKrô era filho de Paulo Adriano Krôôtô, por sua vez primo de Kee-kwey, a profetiza do messianismo de 1963.

As relações entre a expectativa messiânica e os recursos vinculados ao PFC são óbvias: o líder messiânico discursava sobre a futura chegada de uma caixa de dinheiro, que conteria “dólares”, os quais posteriormente seriam trocados por “cruzeiros”. As informações sobre o Convênio CVRD-FUNAI referem-se à existência de “milhões de dólares”³⁴ a serem investidos junto aos povos indígenas “atingidos” pelo PFC. De outro lado, a “solução” apontada pelo líder messiânico, em “buscar” o dinheiro em uma agência bancária em Barra do Corda, também se aproxima bastante do modo pelo qual esses recursos, em um primeiro momento, eram transferidos às comunidades indígenas.

As safras agrícolas dos anos 1984-85 e 1985-86 entre os Ramkokamekra-Canela foram financiadas com recursos do Convênio CVRD-FUNAI. Esse pesquisador teve a oportunidade de observar, em meados de 1985, a implantação de uma grande “roça comunitária” viabilizada por esses recursos. Entre os Apaniekrá, no mesmo período, também se realizavam atividades preliminares para a implantação e uma “roça comunitária” financiada pelos mesmos recursos. Portanto, parecem evidentes as relações entre o messianismo Canela de 1984 e os processos e recursos associados ao Convênio CVRD-FUNAI.

Um segundo aspecto a ser considerado refere-se às próprias condições dos Ramkokamekra em gerir sua auto-sustentação durante o processo messiânico anterior (1980-83). Como foi visto, durante a década de 70 ocorreu uma mudança radical nas condições materiais e simbólicas da existência dos Ramkokamekra. Após o fracasso do messianismo de 1963 e passado o tempo de “exílio” na Aldeia Sardinha, com o retorno ao seu antigo território, os Ramkokamekra passaram a desfrutar de novas e favoráveis condições de existência.

A demarcação oficial de seu território, a presença de um órgão tutelar “forte” que se opunha ao poder dos criadores e implementava projetos econômicos e a assistência à saúde dos Canela possibilitaram um rápido crescimento demográfico do grupo, o qual se manteve unificado criando condições favoráveis ao seu fortalecimento étnico nesse período. O messianismo de 1980 reflete, em parte, esse otimismo, embora alguns associem esse movimento à decadência das condições favoráveis que até então prevaleciam.

Um fato a ser considerado é que, os processos messiânicos como os vividos pelos Ramkokamekra, à medida em que propõe a interrupção ou a suspensão das atividades de auto-sustentação do grupo baseado na crença de que os suprimentos de que necessitam viriam em decorrência da chegada do herói cultural e dos bens “mágicos” de que esse era portador, em decorrência da dedicação dos Canela ao culto messiânico, tem resultado em situações de

³⁴ O “Convênio CVRD-FUNAI” previa um aporte de cerca de US\$ 13,6 milhões investidos através do Projeto “Apoio às Comunidades Indígenas”. Cf. CEDI, 1991.

penúria ou privação econômico-alimentar do grupo, durante nos anos subseqüentes à ocorrência do movimento.

Nesse sentido seria de se esperar que a condição de auto-sustentação alimentar dos Ramkokamekra tendesse a se fragilizar nos anos subseqüentes a esse movimento, ainda que pudessem contar com o apoio da agência tutelar através da distribuição de sementes e ferramentas. Certo é que a fome passou a assolar os Canela durante esses anos, como um fato real a ser enfrentado. De outro lado, esse fato pareceu ocorrer simultaneamente à decadência funcional do então chefe do P.I. Kanela, um dos agentes que acompanharam o grupo étnico ao longo desses anos.

Acredito que a confrontação da situação de privação ou penúria alimentar dos Ramkokmekra, com as “notícias” fantásticas sobre a existência dos recursos do Convênio CVRD-FUNAI e, finalmente, a chegada desses recursos junto a esse povo teria gerado condições propícias à emergência do movimento messiânico de 1984. Um fato a ser considerado e que reforça esse argumento é que, ao contrário do movimento messiânico de 1963, que previa a transformação dos Ramkokamekra em “civilizados”, o movimento de 1980 e, de forma enfática, o movimento de 1984 apresentam claros sinais de “cargocult” (culto do Cargo), nos moldes propostos por Worsley (1977).

Nesse movimento, os Canela não queriam apenas tornar-se “civilizados”, ou viver como “civilizados” proposta do messianismo de 1963, mas pretendiam ter uma série de bens. Suas aldeias se transformariam em fazendas e cidades e eles teriam uma fonte inesgotável de “dinheiro”, com o qual iriam adquirir um novo veículo e todos os bens desejados. Não receberiam, como no messianismo Krahô, uma “lança” ou uma “tropa” carregada de mercadorias, mas disporiam do “dinheiro” necessário para comprar todas as mercadorias desejadas³⁵.

Finalmente, deve-se considerar que o messianismo de 1984 não se encerrou com a decepção dos Canela diante do “fracasso” do líder messiânico, uma vez que Mii-krô organizou novas investidas no sentido localizar o “dinheiro” mágico proposto pela promessa messiânica, o qual seria obtido a partir de viagens que realizou a Brasília e ao Rio de Janeiro. Nessas cidades se localizam, respectivamente, as sedes administrativas da FUNAI e da CVRD, parceiras do Convênio CVRD-FUNAI, de onde partiram todos os recursos sobre os quais se especulava nesse momento. São também, em tese, os locais de moradia terrestre de

³⁵ Mellati considera o movimento sócio-religioso ocorrido entre os Krahô em 1950-51, como um movimento de “cargocult”, na medida em que os Krahô almejavam obter os bens dos “civilizados”, analise que também se enquadra ao messianismo Canela de 1984, com uma diferença: nesse ultimo movimento, o acesso aos bens ocidentais – via uma mala de dinheiro – se daria de forma inesgotável. Cf, Melatti, 1972: 21-32.

Aukhê, em suas manifestações transfiguradas do SPI, especialmente através da figura do Marechal Rondon, o “pai dos índios”, e da FUNAI, sua herdeira atual.

Uma questão se coloca, em relação às respostas emitidas pelos povos indígenas em contexto de *dominação*. A presença do “Projeto Carajás” (PFC e PGC) e dos recursos direcionados aos grupos indígenas através do “Convênio CVRD-FUNAI” geraram respostas específicas em relação aos diferentes grupos indígenas “afetados”, “atingidos” ou “beneficiados” por esses recursos. Entre os Tenetehara teriam gerado uma intensa mobilização política, à qual envolveu as demais etnias no Maranhão, que no seu limite levou à tomada da 6ª Delegacia Regional da FUNAI em São Luís, e à imposição de um “parente” ao cargo de Diretor Regional dessa agência no Maranhão, o qual permaneceu entre 1984 a 1989. Entre os Ramkokamekra, essas expectativas se materializaram em movimentos sócio-religiosos.

5. O Desenvolvimento Local e o Messianismo do Final do Milênio

Em meados de 1993, o antropólogo William Crocker retornava à Aldeia Escalvado, após um período de mais de uma década de afastamento dos Ramkokamekra. Seu objetivo imediato era retomar o trabalho de pesquisa junto a esse grupo iniciado em 1957 e interrompido no final dos anos 70. Crocker se encontrava acompanhado de um cinegrafista-fotógrafo e de um filho, que atuava como seu assistente de pesquisa.

Havia transcorrido cerca de cinco anos do início da intervenção do projeto de “ajuda humanitária” coordenado pelos pesquisadores alemães Diekert e Mehringer junto aos Canela. Diante da retomada do processo de pesquisa junto aos Canela, Crocker teria sido questionado pela Administração Regional de Barra do Corda no sentido de que informasse sobre os “projetos” que o pesquisador pretendia desenvolver junto aos “índios”. Isso apontava para uma “mudança política na FUNAI”, já que até o final dos anos 70 havia uma restrição da própria administração indigenista a essa forma de atuação por parte de pesquisadores, especialmente aos estrangeiros, junto a grupos indígenas no Brasil. Surpreso com essa nova postura, Crocker realizou uma consulta junto aos Canela, no sentido de identificar as principais necessidades do grupo naquele momento, o que o levou a oferecer de uma “ajuda pessoal” no sentido de desenvolver atividades que contribuíssem para a auto-sustentação do grupo.

A partir de entendimentos junto às lideranças e a “comunidade” Canela, Crocker respondeu a essa demanda disponibilizando recursos pessoais para implementar essas

atividades decidindo apoiar a implantação de uma grande “roça comunitária”, através da qual pretendia que os Canela obtivessem auto-suficiência na produção de alimentos.

Iniciava-se, assim, em meados de 1993, ainda que informalmente, mais um “projeto” de apoio aos Ramkokamekra-Canela, a partir de recursos mobilizados pelo antropólogo William Crocker. Segundo informações obtidas junto ao pesquisador, seu objetivo era que, após quatro ou cinco anos, os Canela se tornassem auto-suficientes na produção de alimentos reduzindo, assim, a sua dependência em relação ao Estado, às organizações não-governamentais e aos pesquisadores.

Na elaboração inicial desse “projeto” estava prevista a realização de uma grande “roça comunitária”, durante um período de cinco anos, onde os recursos oferecidos seriam reduzidos a cada nova etapa em 25 % do total inicial³⁶. No quinto ano de implementação dessa lavoura, pretendia-se que os Canela pudessem atingir a auto-sustentação em relação à produção e consumo de alimentos vegetais, uma que a “roça comunitária” se somaria às roças familiares tradicionalmente implementadas pelo grupo. A sustentabilidade do “projeto” decorria de que parte dos recursos gerados seriam reinvestidos no ano seguinte.

Para coordenar a implantação da “roça comunitária” ou “roção” foi escolhido, em conformidade com os Canela, o nome de Raimundo Roberto Kaapel’tüc, em função de sua liderança junto ao grupo associada ao status cerimonial e político que já desfrutava, que resultara na experiência “bem sucedida” de implantação de uma “lavoura comunitária” entre os anos de 1984 e 87, através dos recursos do Convênio CVRD-FUNAI. Kaapel’tüc era um colaborador de Crocker desde os momentos iniciais do seu trabalho junto aos Canela, quando constituía o principal “assistente de pesquisa”³⁷ do antropólogo norte-americano.

Além do apoio financeiro por cinco anos à implantação dessa “roça comunitária”, parte da “ajuda pessoal” desse pesquisador aos Canela se converteu na concessão de “bolsas de estudo” a três jovens Canela vinculados por parentesco aos líderes tradicionais Caarâ-crê e Kaapel’tüc, possibilitando aos mesmos acesso a escolas de ensino fundamental e médio em Barra do Corda³⁸. Essas “bolsas de estudo” eram parciais, isto é, não cobriam todas as despesas relativas ao pagamento de mensalidades escolares e sobrevivência desses jovens. Segundo Crocker, essa era uma questão de “filosofia” pessoal de próprio pesquisador, para

³⁶ Durante o ano agrícola 1993/94 seriam investidos 100% dos recursos necessários; para o período 1994/95 seriam gastos 75%; para o período 1995/96, 50%; para os anos 1996/97, 25%, e para o ano de 1997/98 previa-se a auto-suficiência econômica os Canela em relação aos recursos desse projeto.

³⁷ Crocker considera os Canela que trabalhavam diretamente com ele no relato de mitos e histórias, nas reuniões temáticas, e mesmo na gravação de diários e transcrições como “assistentes de pesquisa”, e não como “informantes”, termo que considera inadequado e redutor do papel desempenhado por esses agentes.

³⁸ Em meados de 1994 essas “bolsas de estudo” beneficiavam dois netos do “major” Pedro Gregório Caarâ-ké e um filho de Raimundo Roberto Kaapel’tüc, os quais estudavam em colégios particulares de Barra do Corda.

que os jovens Canela procurassem ganhar algum dinheiro por conta própria. Segundo ele, “não é bom ajudar completamente...”

Para implementar as atividades educacionais junto aos Canela previstas em “seu projeto”, Crocker formou uma “comissão” em Barra do Corda formada por um jornalista, uma professora local e outros participantes, a fim de elaborar um “plano educacional” voltado para o ensino a jovens, entre primeira à quarta séries do ensino fundamental e fornecer orientação à escola da Aldeia Escalvado. Pretendia utilizar os próprios Canela como monitores bi-lingues junto às crianças dessa comunidade, além da contratação de professores não-índios atuantes na em escolas região.

Nesse período, Crocker adquiriu duas casas localizadas no bairro Altamira, próximo à saída de Barra do Corda para a T.I.Kanela, as quais foram reformadas e muradas pela ADR-BC e adequadas para funcionar como a “Casa do Índio Canela”, respondendo a uma solicitação dos Ramkokamekra junto à FUNAI datada do final dos anos 80. Essa casa passou a abrigar os Ramkokamekra e os Apaniekrá, quando de sua permanência na “cidade” para tratamento de saúde, realização de compras e resolução de outros problemas.³⁹

5.1 As “Roças Comunitárias” e o Faccionalismo Canela

A “lavoura comunitária” ou “roção” foi implantada inicialmente em um “setor agrícola” conhecido como Curicaca, sob a liderança de Raimundo Roberto Kaapel-tic. Em seu primeiro ano de funcionamento (1993-94) trouxe resultados significativos, quando foram plantadas cerca de 350 linhas de roça, o que levou os Canela a uma situação de fartura alimentar nesse período. Nos dois primeiros anos, essa roça teria atingido uma área de 100 hectares decorrentes de um investimento inicial da ordem de R\$ 20 mil. No terceiro ano de implementação dessa lavoura pretendia-se realizar um investimento de cerca de R\$ 16 mil. O valor relativo à diferença desses recursos em relação ao ano anterior (R\$ 4 mil) seria investido em equipamentos para a produção de farinha de mandioca.⁴⁰

A despeito do curto espaço de tempo transcorrido desde o início de sua implantação, o chamado “projeto de Crocker” teria obtido resultados mais consistentes do que o “projeto alemão”, em seus cerca de cinco anos de atividades. Ao concentrar esforços em uma atividade fundamental à auto-sustentação dos Canela, Crocker combatia o maior problema que esse grupo periodicamente enfrentava: a chamada “meia fome”, uma situação

³⁹ Essa demanda dos Canela decorria, em parte, de uma “rivalidade” junto aos Tenetehara, a qual se acentuou a partir do final dos anos 80 e início dos anos 90, quando a ADR-BC passou a ser controlada por segmentos daquela etnia. Os Canela haviam solicitado anteriormente a aquisição de um imóvel aos coordenadores do projeto de “ajuda humanitária” vinculado a pesquisadores alemães, os quais a despeito de reiteradas promessas, não corresponderam às expectativas dos Canela.

⁴⁰ Esses números aproximados foram fornecidos pelo responsável pelo repasse de recursos e controle dos gastos desse “projeto” junto aos Canela, o servidor aposentado do SPI e FUNAI, sr. Julio Alves Tavares, em entrevista realizada em setembro de 1995.

gerada nos períodos em que as roças familiares não fornecem a quantidade de alimentos necessária para a auto-sustentação do grupo e à manutenção de suas atividades cerimoniais. A “meia fome” ocorria em períodos de estiagem prolongada e, também, nos anos seguintes à eclosão de movimentos sócio-religiosos, já que nesses momentos, os Canela abandonavam o trabalho nas roças familiares.

Esse “projeto” não estaria isento de suas contradições internas relacionadas, em grande parte, às disputas entre líderes indígenas pelo controle dos recursos disponibilizados pelo pesquisador e das formas de sua utilização e distribuição junto aos Canela. Ciente das divisões faccionais existentes entre líderes Canela e seus respectivos grupos de apoio, Crocker procurou incorporar esses diferentes segmentos na organização das atividades. Assim, enquanto Kaapel-tüc foi indicado como “gerente” do “projeto”, Tep Hot, outro importante líder faccional teria sido colocado na função de “escrivão”, isto é, uma espécie de controlador das atividades e gastos realizados por Kaapel-tüc.

Essa situação teria perdurado até determinado momento, a partir do qual Tep Hot se retirou da “organização” das “roças comunitárias”, em função de dissensões entre esses dois líderes. Como é próprio do faccionalismo Canela, as tensões e conflitos não são expressos em espaços formalizados, como as reuniões de pátio, mas surgem através de boatos e “fuxicos”, com efeitos devastadores nas relações políticas. Assim, ao mesmo tempo em que eliminava a concorrência de outros líderes faccionais Canela na condução do “projeto de Crocker”, Kaapel-tüc enfrentava a “inveja” e o “despeito” de outros líderes em relação ao sucesso de seu trabalho.

Essas dissensões não inviabilizaram, entretanto, a continuidade do “projeto de Crocker”, nem tampouco a recuperação da credibilidade de Kaapel-tüc, abalada diante do “fracasso” do messianismo de 1980/83, por ele liderado. Ao contrário, nesse momento seu nome era cogitado novamente para assumir a função de “capitão”, a despeito das resistências dos grupos faccionais rivais.

Durante o período agrícola de 1995-96 foram implementadas duas grandes “roças comunitárias” entre os Canela localizadas respectivamente, nos setores agrícolas do Campestre e Curicaca. Entretanto, as disputas entre líderes desses dois setores acabaram por inviabilizar a primeira, em função de uma “dura fala” de Kaapel-tüc, o principal “chefe” das roças, o qual diante da reação de outros líderes teria abandonado o local e retornado ao Curicaca. Dentre os líderes Canela que “afrontaram” Kaapel-tüc se encontrava Mirandin Miiokrô, vinculado ao “partido” Kuy-kateyê e líder do messianismo de 1984, o qual acusava Kaapel-tüc de tirar vantagens pessoais manipulando os recursos do “projeto”.

A “roça comunitária” do Campestre surgida no segundo ano de vigência do “projeto de Crocker” (1994-95), por iniciativa de grupos familiares Canela e sem o apoio financeiro do “projeto” foi comandada por José Aníbal Yí’tí. Essa nova “roça comunitária” teve o apoio de outros líderes como Mii-krô e Tep Hot trazendo, portanto, a marca do faccionalismo Canela. Reconhecendo esse dado do processo político Canela, no ano seguinte Crocker se dispôs a apoiar financeiramente o “roção” do Campestre, assim como o do Curicaca.

A dissensão entre Kaapeltüc e outros líderes Canela seria resolvida com o pagamento de uma “indenização” aos índios que haviam trabalhado no setor agrícola do Campestre e os Canela como um todo passaram a trabalhar na “roça comunitária” situada no Curicaca. Outros líderes faccionais tentaram, ainda, afastar Kaapel’tüc do comando do “projeto de Crocker”, com o que o pesquisador teria “concordado”. Entretanto, a própria “comunidade” recuou dessa iniciativa optando por uma “fiscalização” sobre os procedimentos de Kaapel’tüc, através do então vice-capitão Severo Rom’kô.

Mesmo mantendo-se à distancia em relação aos conflitos envolvendo os principais líderes faccionais Canela, Crocker acreditava mais na liderança de Kaapel’tüc e considerava que, tanto Mii-krô como Tep Hot “falam bonito, mas não sabem trabalhar”. No caso específico de Tep Hot, que teria exercido a função de “capitão” durante a o momento inicial de implantação do “projeto de ajuda humanitária”, Crocker considerava que o seu nome teria sido “imposto” pelos pesquisadores alemães, a fim de favorecer a implantação daquele “projeto”.

As previsões em relação à produção da “roça comunitária” do Curicaca eram bastante favoráveis e pretendia-se a utilização de parte dos recursos gerados pela comercialização dessa produção para o custeio da safra agrícola seguinte. Esses recursos permaneceriam em uma conta bancária em Barra do Corda, sob responsabilidade de seu representante local. Essa projeção se inseria na dinâmica desse “projeto”, o qual previa, ainda, uma redução gradativa do investimento realizado ao longo dos anos, a fim de tornar o mesmo, economicamente auto-sustentável.

Durante o ano agrícola de 1996-97 surgiu uma nova dissensão entre os principais líderes faccionais Canela associada à questão das “roças comunitárias”. Nesse momento, alguns líderes Canela pressionaram Crocker no sentido de que distribuisse aos Canela, a título de indenização, o valor dos recursos de um ano de atividades agrícolas, em função das perdas agrícolas que ocorreram. Liderado pelo então “capitão” dos Canela, José Pires Cahhâl.

Crocker foi pressionado, ainda, a demitir seu colaborador em Barra do Corda, por ser este considerado muito “duro” nas negociações junto aos índios⁴¹.

Ao entrar no quinto ano de vigência do “projeto de Crocker” (1997-98), momento em que as “roças comunitárias” deveriam tornar-se auto-sustentáveis ocorreu uma dispersão dos Canela pelos chamados setores agrícolas. Ao invés da concentração de grande parte do grupo junto ao “roçã” que vinha anualmente sendo implantada no Curicaca, os Canela se espalharam por sete setores agrícolas localizados em diferentes áreas da T.I. Kanela retomando o tradicional sistema de roças familiares⁴².

Esse fato representou uma mudança significativa em relação aos propósitos do “projeto”, especialmente no que diz respeito à prioridade dada até então pelos Canela às “roças comunitárias” inviabilizadas, em parte, pelas disputas faccionais. No período seguinte houve uma tentativa de restaurar a grande “roça comunitária” liderada por Kaapel’tüc no setor do Curicaca. Entretanto, como já se previa, não se poderia contar mais com os recursos advindos do “projeto de Crocker”, uma vez que para esse período esperava-se pela “auto-suficiência” dessa atividade. O encerramento dos financiamentos anuais ao “projeto” certamente agregou elementos de dispersão e maiores dificuldades na manutenção da “roça comunitária”, a despeito do prestígio e liderança de Kaapel’tüc.

5.2 A Chegada do “Fim do Mundo”

Nesse momento, durante o último ano de vigência do “projeto de Crocker” ocorreu a última grande manifestação messiânica ou movimento sócio-religioso entre os Ramkokamekra-Canela, o qual por relacionar-se a eventos ligados à passagem do século XX ao XXI vem sendo tratado como o “messianismo da virada do milênio” ou “messianismo do final do milênio”. Esse movimento esteve associado à mensagens proféticas advindas do cristianismo popular referentes ao possível “final dos tempos”.

De acordo com narrativas colhidas entre os Canela, esse movimento teria se iniciado durante o ano agrícola de 1998-99 tendo como líder o próprio “chefe” de serviço das “roças comunitárias” e fiel “assistente de pesquisa” de Crocker, Raimundo Roberto Kaapel’tüc, o qual teria anteriormente liderado a manifestação sócio-religiosa ocorrida entre os Canela em 1980/83. Evidentemente, esse movimento ou manifestação messiânica envolveu fatores externos e internos à sociedade Canela e aos processos sociais vivenciados naquele momento.

⁴¹ De acordo com esse pesquisador, os Canela desejavam colocar na função uma pessoa “fraca”, a qual pudessem manipular.

⁴² A implantação do “roçã” ou “roças comunitárias” não implicava no abandono total das roças familiares, uma vez que após as atividades iniciais de derrubada e queima do mato feitas, de acordo com Crocker, em “mutirão”, as etapas seguintes eram realizadas de acordo com o sistema de roças familiares, quando cada grupo familiar ocupava uma parte do terreno para o plantio, limpeza e colheita.

Durante o último ano de vigência do “projeto de Crocker”, a ausência de recursos para a implantação da “roça comunitária” do Curicaca, sob a responsabilidade de Kaapel’tüc era um fato previsto. Nesse momento, o “projeto de Crocker”, ou melhor, a grande “roça comunitária” já não teria a capacidade de mobilizar os Ramkokamekra, como nos anos anteriores, em função não apenas das dissensões faccionais, mas também da ausência de recursos a serem repassados aos participantes do “projeto”, na forma de instrumentos de trabalho, itens de alimentação e outros.

Os Canela retomaram, então, com maior força o trabalho nas roças familiares situadas nos setores agrícolas, em função de um possível desgaste do líder Kaapel’tüc a partir de acusações de outros líderes Canela, especialmente em relação à possível manipulação dos recursos do “projeto”. É nesse contexto de queda na credibilidade desse líder associado à ausência de recursos aos participantes do “projeto” e à conseqüente dispersão dos Canela pelos setores agrícolas na busca de recuperação das roças familiares, que eclode essa última manifestação sócio-religiosa.

Não é tarefa fácil estabelecer a “fonte” geradora da expectativa messiânica trazida a tona pelo próprio líder das “roças comunitárias” Kaapel’tük. Além de sua conhecida vinculação ao catolocismo popular sertanejo, Kaapel’tuk possivelmente atualizava outras “influências” do cristianismo regional, especialmente de uma vertente que parece advir de uma visão “evangélica”. Nesse caso entraria em cena a figura de Francisco Crente, um regional que nesse momento exercia a função de chefe do P.I. Kanela, o qual teria por prática a “pregação” de uma versão pentecostal do Evangelho centrada na visão apocalíptica que enfatizava a chegada do “final dos tempos” associada à virada do milênio.

Kaapel’tüc, enquanto líder tradicional Canela relacionado ao poder tutelar pelo vínculo trabalhista de “servidor” da FUNAI, e enquanto “chefe” das “roças comunitárias” do “projeto Crocker” e candidato potencial ao cargo de “capitão” dos Ramkokamekra mantinha um diálogo permanente junto ao chefe de posto, ao qual era hierarquicamente subordinado.

Nesse contexto eclodiu o “messianismo do final do milênio”, sob a liderança carismática de Kaapel’tüc, o qual atualizava as representações do imaginário cristão regional em torno de um momento histórico, a passagem do século XX ao século XXI. De acordo com versões obtidas, a manifestação messiânica teria eclodido a partir de setembro de 1999, quando os Canela se encontravam dispersos por oito setores de roça envolvidos nas atividades do ciclo agrícola.

Nesse momento, Kaapel’tüc que organizava seu grupo familiar extenso no setor de roças do Curicaca passou a divulgar a “notícia” de que “o mundo vai acabar”, e que segundo contatos que ele teria mantido com “Deus” ou “Jesus” - versões sincretizadas do herói cultural

Aukê – os Canela, para escaparem da morte deveriam se reunir e acompanhá-lo. Inicialmente, Kaapel'tüc teria feito uma série de “pregações” no Curicaca, a partir de onde deslocou-se para a Aldeia Escalvado “ajuntando o pessoal”.

Um grande número de Canela o teria acompanhado até a Aldeinha – setor de roças vinculado à família do falecido líder Pedro Gregório Caarâ-crâ, onde teriam passado a noite cantando. Pela manhã Kaapel'tüc pregava sobre o tema de que “o mundo vai se acabar” e transmitia mensagens de “Deus” e “Jesus” aos Canela, no sentido de que “não brigassem, não roubassem, não fuxicassem” e ao mesmo tempo conclamava os índios para que o acompanhassem em sua peregrinação por outros setores de roça.

Muitos Canela deixaram os setores agrícolas e com seus filhos e suas bagagens saíram junto a Kaapeltuk de volta a Aldeia Escalvado, em um deslocamento sofrido para crianças e adultos. Em pleno ciclo agrícola, os Canela abandonaram suas roças para seguir o agora líder messiânico. De acordo com informantes, em massa, os Canela aderiram ao movimento. Em suas “pregações”, Kaapel'tüc utilizava a Bíblia como uma espécie de oráculo a confirmar as mensagens que recebera de “Jesus” de que diante da “perdição do mundo”, este iria se acabar, mas os Canela, caso seguissem suas orientações seriam poupados.

No retorno a Escalvado, os Canela teriam passado pelo setor agrícola e antiga aldeia do Campestre, em uma peregrinação que lembra, em certos aspectos, o messianismo de 1963. Com o correr dos dias, os Canela passaram a viver uma situação de escassez alimentar decorrente do abandono das roças familiares. As roças dos setores agrícolas haviam sido abandonadas em um período crucial do ciclo agrícola, o que determinaria a privação alimentar dos Canela durante o ano seguinte.

A expectativa messiânica, de que o “fim do mundo” ocorreria na passagem do ano de 1999 para o ano de 2000 seria frustrada. Parte dos Canela que haviam acompanhado até então as orientações de Kaapel'tuk se negaram a permanecer no movimento. O líder de classe de idade José Pires Caahâl, “capitão” dos Canela nesse momento, um dos que se colocaram contra o movimento, embora tenha aderido no primeiro momento passou a falar contra o messianismo, mas a maior parte dos Canela, apenas após a “virada do milênio” e a frustração pelo fato do “mundo não ter acabado”, ou seja, a não ocorrência das transformações propostas pelo messianismo Canela deixaram de acompanhar o líder Kaapel'tüc.

A partir daí, os Canela gradativamente abandonaram o movimento, o qual permaneceu ainda por algum tempo restrito aos ‘parentes’ de Kaapel'tüc e outros segmentos vinculados ao setor de roça Curicaca. Com o retorno à vida cotidiana, os Canela passaram a sofrer as consequências práticas do messianismo, especialmente a privação alimentar, a chamada “meia-fome”. De acordo com informantes Canela, essa privação, decorrente da

chamada “atrasação de roça” teria durado entre um e dois anos, tempo necessário para a regularização das colheitas do novo ciclo agrícola.

A expectativa messiânica dos Ramkokamekra, fundada no mito de Aukê, possui também um fundamento dualista. Assim, o mito pode remeter tanto para um sentido de associação como para a mudança ou transformação da sociedade. No primeiro caso, aponta para a possibilidade da “salvação” dos Canela diante de uma catástrofe que atinge a sociedade nacional; no outro abre a possibilidade de transformação da própria organização social timbira e de equiparação ao “mundo do branco”.

É inevitável que, diante da frustração do messianismo, o líder do movimento tenha entrado num processo de isolamento social e perda de credibilidade, a que os Canela chamam de “vergonha”. Os prejuízos evidentes aos Canela decorrentes de sua adesão ao movimento messiânico e ao conseqüente abandono das atividades do ciclo agrícola, se reverteram em um sentimento coletivo que prolongaria a “vergonha” de Kaapel’tüc e sua família.

Entretanto, após o messianismo de 1999, Kaapel’tüc ainda foi investido na função de “capitão” dos Canela por curto período. Com pouco tempo de exercício é retirado da função, por um aparente temor que esse líder organizasse um novo movimento sócio-religioso.

No final de 2004 pude perceber sua ausência nas reuniões de pátio, onde sempre foi um líder participativo e respeitado, mas o encontrei em seu setor de roças, a Aldeia Velha organizando o trabalho agrícola de seu segmento residencial. Em meados de 2005, o já velho “jovem” Kaapel’tüc participava novamente com desenvoltura dessas reuniões e das atividades de pesquisa junto a Crocker. Participei junto a ele e outros líderes Canela de pequenas viagens por antigas aldeias, onde ele era sempre a figura central no esclarecimento das ocupações históricas dos Ramkokamekra e dos seus grupos formadores.

CONCLUSÃO

Ao longo desse trabalho descrevi a construção do *campo indigenista*, que envolve os Ramkokamekra-Canela e a sociedade brasileira regional no centro-sul do Maranhão. Nesse sentido, o trabalho percorreu uma trajetória histórica situada entre o final do século XVIII e a década de 90 do século XX abordando os diferentes momentos desse processo, da formação à dinâmica atual relações intersocietárias.

Os processos que levaram ao estabelecimento desse campo intersocietário envolvendo os grupos timbira no centro-sul do Maranhão, agentes das frentes de expansão agrícola e pastoril tradicionais e a administração colonial no Maranhão deram início à *territorialização* dos antigos *Capiekrán* e *Sakamekrán* e outros grupos timbira, a qual resultou

na emergência dos atuais Ramkokamekra-Canela. Como marca da especificidade desse processo destaca-se a “aliança” desse grupo étnico junto aos agentes coloniais, o que levou à incorporação aos Canela de outros grupos timbira sujeitados.

O estabelecimento do poder tutelar do SPI, nas primeiras décadas do Século XX, a despeito de não evitar novos confrontos entre os grupos timbira e os criadores do “sertão pastoril” configurou uma nova situação intersocietária e uma renovada “aliança” dos Ramkokamekra junto à essa agência tutelar, simbolizada através da imagem de Candido Rondon, tido como “pai dos índios”, articulada à cosmologia do contato desse grupo, fundado no mito de Aukhê.

Os processos ocorridos no campo indigenista regional nesse período, vinculados à dinâmica do *poder tutelar* exercido pelo SPI foram associados à emergência do ‘movimento messiânico de 1963’ e, especialmente à performance da líder messiânica Kraa-kwey, também conhecida como “Maria Castelo”, a qual teria reeditado a postura de um agente tutelar do final dos anos 30 articulando-a à perspectiva messiânica, em relação às “autorizações” para o abate do gado sertanejo.

Os conflitos entre os Canela e criadores locais e as ações promovidas pelo SPI, voltadas à demarcação dos territórios indígenas no Maranhão nesse período, associados à implementação do Projeto Ferro-Carajás e do Programa Grande Carajás foram considerados como fatores de transformação nesse campo indigenista e de expectativas entre os grupos indígenas tendo em vista os recursos a serem implementados nessas áreas.

A emergência de novos movimentos sócio-religiosos entre os Ramkokamekra-Canela em 1980 e 1984 foram associados à presença do PFC e do PGC e, especificamente, dos recursos colocados às populações indígenas através do “Convênio CVRD-FUNAI”. Esses recursos foram considerados desencadeadores de novas manifestações messiânicas refletindo a expectativa dos Ramkokamekra-Canela na transformação das relações intersocietárias e na obtenção dos bens e técnicas dos “civilizados”. Nesse período, ocorreu um movimento messiânico de grande proporção, associado às expectativas dos Ramkokamekra em relação aos recursos vinculados ao “Projeto Carajás”.

Com a ascensão do regime militar, o *desenvolvimentismo* tornou-se uma política prioritária do Estado, o qual ampliou a rede de estradas, ofereceu financiamentos e subsídios à atividade empresarial buscando, assim, inserir a Amazônia legal e o Nordeste brasileiro nesse processo. O Projeto Ferro-Carajás e seus desdobramentos econômicos e impactos sociais são produtos dessa *política desenvolvimentista*, que alcançou de maneira avassaladora os povos indígenas dessas regiões, e especificamente os Ramkokamekra-Canela.

Foram apontadas as relações entre os processos sócio-religiosos deflagrados entre os Ramkokamekra-Canela e as estratégias e práticas do *desenvolvimento*, tanto em sua vertente regional, pela ação dos chamados projetos e programas desenvolvimentistas, como nas várias formas pelas quais o *desenvolvimento* chega e penetra junto aos grupos e sociedades indígenas. Entre os Ramkokamekra, o messianismo ou a expectativa messiânica emerge como forma de compreensão dos processos de mudança em que estão inseridos e como modo de ação diante dessas transformações, no sentido de preservar sua autonomia relativa dentro do processo histórico que os levou à *dominação*.

A emergência desses movimentos constitui, ainda, um forte indicador de que os Ramkokamekra tem compreendido e interagido com os processos colocados pela *dominação*, a partir de suas próprias categorias culturais e de sua *consciência histórica*. Assim, essas transformações parecem ser entendidas a partir de um elemento central na ideologia Canela e dos outros povos timbira – o mito de Aukhê – o qual atribui sentido e significado à origem e o lugar do “homem branco” em relação a essas sociedades.

Se na perspectiva desse mito, a existência do “mundo civilizado” – os “brancos”, seus bens, sua tecnologia, sua riqueza – é uma concessão dos próprios índios, isso os torna eternamente credores, o que significa que, de acordo com o “pacto de Aukhê”, o “branco” - a sociedade brasileira, o poder tutelar, o Estado, os pesquisadores, os agentes do desenvolvimento - devem oferecer aos Canela a “contrapartida” de tudo que lhes foi ofertado pelo herói mítico. Devem, portanto, agir com generosidade e possibilitar aos “índios” o acesso aos seus bens.

A partir dessa perspectiva, os diferentes movimentos sócio-religiosos abordados nesse trabalho remetem à necessidade dos próprios Ramkokamekra, de “compreensão” e de “ação” diante dos processos contemporâneos de mudança social e econômica, sob a lógica do *desenvolvimento*, que os atinge tanto pelo fortalecimento da infra-estrutura da sociedade regional, pela crescente pressão demográfica e econômica sobre seu território e sociedade e pela mudança nas relações sociais, onde os territórios incorporados pelos agentes da antiga frente pastoril passam agora por um profundo processo de redefinição ambiental e econômica, através de projetos agrícolas empresariados que transformam o cerrado em vastos campos do agro-negócio.

MITO DE AUKHÊ⁴³

Uma rapariga de pátio de nome Ancukwëi estava grávida. Certa vez quando ela, em companhia de muitas outras estava tomando banho, ouviu de repente o grito do preá. Admirada, ela olhou para todos os lados, sem descobrir de onde o grito partira. Logo depois ouviu-o novamente. Voltando para casa com as outras, ela se deitou na cama de varas (jirau) quando o grito se fez ouvir pela terceira vez, reconhecendo ela agora, que partira do interior do seu próprio corpo. Depois ouviu a criança falar: “Minha mãe, tu já estás cansada de me carregar?” “Sim, meu filho – respondeu ela – saia”. “Bom – disse a criança – em tal e tal dia eu sairei”.

Quando Amcukwëi começou a sentir as dores do parto ela foi só ao mato. Deitando folhas de patí no chão, disse: “Se fores menino te matarei, se fores menina te criarei”. Então nasceu um menino. Ela cavou um buraco, sepultou-o vivo e voltou para casa. Sua mãe, vendo-a chegar, perguntou pela criança e quando soube o que Amcukwëi havia feito, ralhou com ela: Que tivesse trazido o menino, porquê ela, avó, o criaria; e quando ela foi lá, desenterrou a criança e depois de lavá-la a trouxe para casa.; Amcukwëi não lhe quis dar de mamar, mas a avó o amamentou. Mas o pequeno Aukhê levantou-se e disse para sua mãe: “Então, não me queres criar?” Amcukwëi muito assustada respondeu: “Sim, eu te criarei”.

Aukhê cresceu rapidamente. Ele possuía o dom de transformar-se em qualquer animal. Quando tomava banho ele se transformava em peixe, e na roça assustava os seus parentes em forma de onça. Então o irmão de Ancukwëi resolveu mata-lo. Estando o menino sentado no chão, comendo bolo de carne, ele o bateu por trás com o cacete, enterrando-o atrás da casa. Pela manhã seguinte, porém, cheio de terra, voltou para casa: “Avó – disse ele – por que me mataste?” “Foi seu tio que te matou porque andas assustando a gente”. “Não – prometeu Aukhe – eu não farei mal a ninguém”. Mas logo depois, brincando com outras crianças, transformou-se novamente em onça.

Então seu tio resolveu desfazer-se dele de outra maneira: chamou para ir com ele para buscar mel. Eles passaram duas serras. Chegando ao cume da terceira, ele agarrou o menino atirando-o no abismo. Mas Aukhê transformou-se em folha seca, desceu vagarosamente em espirais até o chão. Ali ele cuspiu e de repente se ergueram em redor do tio dele rochedos íngremes dos quais este debalde procurou uma saída. Aukhe voltou para casa dizendo que seu tio vinha atrás dele. Como depois de cinco dias ele ainda não tivesse voltado, Aukhe fez desaparecer outra vez os rochedos e então finalmente o tio conseguiu voltar: ele estava quase morto de fome.

Logo, porém, concebeu outro plano para matar Aukhe: sentando-o numa esteira deu-lhe comida, mas Aukhê disse que bem sabia o que ia fazer com ele. Depois o tio o derrubou pelas costas com o cacete e lhe queimou o corpo. Todos abandonaram em seguida a aldeia, mudando-se para um lugar longe. Amcukwëi estava chorando, mas sua mãe disse: “Por que estás chorando agora? Tu mesmo não o quiseste matar?”

Algum tempo depois Amcukwëi pediu aos chefes e conselheiros que mandassem buscar a cinza de Aukhe, e estes mandaram dois homens à aldeia abandonada para ver se ainda a encontravam. Quando os dois chegaram ao lugar descobriram que Aukhe se tinha transformado em homem branco: tinha feito uma casa grande e criado negros de âmagô preto de certa árvore, cavalos de madeira do bacuri e bois do piquiá. Ele chamou os dois enviados e mostrou-lhes a sua fazenda. Depois mandou chamar Amcukwëi para que morasse com ele.

Aukhe é o Imperador D. Pedro II.

⁴³ Essa versão foi recolhida por Curt Nimuendajú entre os Ramkokamekra, entre os anos de 1928 e 1936 e publicado originalmente em “The Eastern Timbira”. (Nimuendaju, 1946: 245-246). Aqui apresento uma tradução compilada feita por Roberto da Matta. Cf. Da Matta, (1973), 1977: 126-128.

Referências Bibliográficas

- ALBERT, Bruce. Na Amazônia Brasileira: Entre a Nova Constituição e o “Mercado de Projetos”. In: www.sociambiental.org.br/ISA.htm. Acesso em 06/10/03.
- BALANDIER, G. “A Noção de Situação Colonial”. In *Cadernos de Campo*. São Paulo, FFCL-USP, 1996.
- BARABAS, Alicia. *Utopias Indias. Movimentos Sociorreligiosos em Mexico*. Editorial Grialbo S.A., México, 1989.
- BROWN, Michael. “Beyond Resistance; A Comparative Study of Utopian Renewal in Amazônia”. In: *Ethnohistory*, 38:4, pp. 389-413, 1991.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. *Antropologia do Brasil. Mito, História, Etnicidade*. São Paulo, Brasiliense-EDUSP, 1986.
- CEDI. *Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil – 85 / 86*. São Paulo, 1986.
 _____. *Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil - 1987 / 88 / 89 / 90*. São Paulo, 1991.
- CROCKER, William. “O Movimento Messiânico Canela. Uma introdução” (1967). In: Shaden, E. *Leituras de Etnologia Indígena*. São Paulo, C.E.N., 1976.
 _____. *The Canela (Eastern Timbira). I. An Ethnographic Introduction*. Washington, Smithsonian Contributions to Anthropology, no. 33, 1990.
- CVRD-FUNAI. *Projeto Ferro-Carajás: Apoio às Comunidades Indígenas* (mimeo). Rio de Janeiro-Brasília, janeiro de 1982.
- ESCOBAR, Arturo. *La Invención del Tercer Mundo. Construcción y Desconstrucción del Desarrollo*. Bogotá, Editorial Norma, 1996.
- GOMES, Mercio P. *O Índio na História. O Povo Tenetehara em Busca da Liberdade*. Petrópolis, Vozes, 2002.
- LIMA, Antonio C. de S. *Um Grande Cerco de Paz. Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1995.
- MELATTI, J. Cezar. *O Messianismo Krahó*. São Paulo, Herder-EDUSP, 1972.
- NIMUENDAJU, Curt. *The Eastern Timbira*. University of California Press, Berkeley e Los Angeles, 1946.
 _____. *Cartas do Sertão. De Curt Nimuendaju para Carlos Estevão de Oliveira*. Apresentação e Notas de Tekla Hartman. Lisboa, Museu Nacional de Etnologia, 2000.
- OLIVEIRA, Adalberto L. R. de. *Ramkokamekra-Canela. Dominação e Resistência de um Povo Timbira no Centroeste Maranhense*. Dissertação de Mestrado em Antropologia (mimeo). Campinas, IFCH – UNICAMP, 2002.
 _____. *Projeto Carajás, Práticas Indigenistas e os Povos Indígenas no Maranhão*. In: Peter Schröder (org): *Revista Antropológicas*, Ano 8, Vol. 15 n.2, 2004. UFPE-CFCH (PPGA). Recife: Ed. da UFPE, 2005.

-
- _____ *Messianismo Canela: entre o Indigenismo de Estado e as Estratégias do Desenvolvimento*. Tese de Doutorado em Políticas Públicas (mimeo). São Luís, PPGPP-UFMA, 2006.
- OLIVEIRA FILHO, J. P de. *O Nosso Governo. Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo / Marco Zero – Brasília / CNPq, 1988.
- OLIVEIRA, João P. de (Org) *Indigenismo e Territorialização: Poderes, Rotinas e Saberes Coloniais no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 1998.
- _____ *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1999.
- SACHS, Wolfgang (Org). *Dicionário do Desenvolvimento*. Petrópolis, Vozes, 2000
- SCHRÖDER, Peter. *Economia Indígena. Situação Atual e Problemas Relacionados a Projetos Indígenas de Comercialização na Amazônia Legal*. Recife, Ed UFPE, 2003
- SILVA JÚNIOR. Jonaton A.da. *Awkhê Ressignificado: Os Movimentos Messiânicos Canela*. Monografia de Bacharelado. São Luís, UFMA, 2006.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Vol. 1. 3ª ed., Brasília, Editora UnB, 1994, pp. 139-198.
- WORSLEY, Peter. *Elle sonera, la trompette. Le cult du Cargo en Melanésie*. Paris, Payot, 1971.

São Luís, maio de 2008.