

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE ARTE E COMUNICAÇÃO SOCIAL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E TERRITORIALIDADES

NATÁLIA LOYOLA DE MACEDO

“NÃO ADIANTA DIZER ‘*EU SOU ISSO OU SOU AQUILO*’ SE NÃO SOUBER  
CONTAR A PRÓPRIA HISTÓRIA”:  
O IMPACTO DAS IGREJAS PROTESTANTES NO USO DA LÍNGUA  
INDÍGENA *TENETEHARA*

Niterói  
2023

NATÁLIA LOYOLA DE MACEDO

**“NÃO ADIANTA DIZER ‘*EU SOU ISSO OU SOU AQUILO*’ SE NÃO SOUBER  
CONTAR A PRÓPRIA HISTÓRIA”:**

**O impacto das igrejas protestantes no uso da língua indígena *tenetehara***

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Territorialidades, da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Cultura e Territorialidades.

Orientador: Prof. Dr. Ericson Saint Clair

Niterói  
2023

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG  
Gerada com informações fornecidas pelo autor

D278? De Macedo, Natália  
?NÃO ADIANTA DIZER ?EU SOU ISSO OU SOU AQUILO? SE NÃO SOUBER  
CONTAR A PRÓPRIA HISTÓRIA?: : O IMPACTO DAS IGREJAS  
PROTESTANTES NO USO DA LÍNGUA INDÍGENA TENETEHARA / Natália  
De Macedo. - 2023.  
126 f.

Orientador: Ericson Sain't Clair.  
Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense,  
Instituto de Arte e Comunicação Social, Niterói, 2023.

1. Hibridismo cultural. 2. Guajajara. 3. Língua indígena.  
4. Protestantismo. 5. Produção intelectual. I. Sain't Clair,  
Ericson, orientador. II. Universidade Federal Fluminense.  
Instituto de Arte e Comunicação Social. III. Título.

CDD - XXX

Bibliotecário responsável: Debora do Nascimento - CRB7/6368

### Ata de Defesa de Dissertação de Mestrado

Aos vinte e dois dias do mês de dezembro de dois mil e vinte e três às 10:00, em sessão remota (online), excepcionalmente, em decorrência da Portaria n.º 36 de 19 de março de 2020 da CAPES, reuniu-se a Comissão Examinadora designada na forma regimental pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação / Mestrado Acadêmico em Cultura e Territorialidades, para julgar a dissertação, orientada pelo(a) professor Ericson Saint Clair, apresentada pelo(a) aluno(a) *Natália Loyola de Macedo*, sob o título: *“Não adianta dizer ‘eu sou isso ou sou aquilo’ se não souber contar a própria história”*: o impacto das igrejas protestantes no uso da língua indígena *tenetehara*. Requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Cultura e Territorialidades, área de concentração em Cultura e Territorialidades. Aberta a sessão pública, o(a) candidato(a) teve a oportunidade de expor o trabalho. Em seguida, o(a) candidato(a) foi arguido oralmente pelos membros da Banca, que, após deliberação, decidiu pela:

- X Aprovação.
- Aprovação “com restrições”; “com exigências”; “com sugestões da banca”; “condicionada” (vide verso).
- Reprovação.

Nos termos do Regulamento Geral dos Cursos de Pós-Graduação desta Universidade, foi lavrada a presente ata, lida e julgada, conforme vai assinada pelos membros da Banca Examinadora.

Banca Examinadora:

Documento assinado digitalmente  
 ERICSON TELLES SAINT CLAIR  
Data: 22/12/2023 12:14:34-0300  
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Ericson Saint Clair (Orientador - Presidente da Banca)  
(UFF)

Documento assinado digitalmente  
 FLORA CORTES DAEMON DE SOUZA PINTO  
Data: 02/01/2024 17:16:35-0300  
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof.ª Dr.ª Flora Daemon  
(UFRRJ e UFF)

Documento assinado digitalmente  
 MARCIO SOUZA GONCALVES  
Data: 29/12/2023 15:05:21-0300  
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Márcio Souza Gonçalves  
(UERJ)

Obs.1 : esta ata constitui exclusivamente um comprovante de defesa de dissertação, requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Cultura e Territorialidades pela Universidade Federal Fluminense, não substituindo, como documento oficial, a declaração de conclusão de Mestrado dada pela Secretaria do PPCULT somente após o cumprimento de todos os demais requisitos e entrega, em até 60 dias após a defesa, de uma cópia impressa e uma em PDF dentro das especificidades formais indicadas pela Secretaria.

Obs. 2: justifica-se a participação remota de três membros na banca referente ao artigo 2.º da Portaria n.º 36 de 19 de março de 2020 da CAPES: "Art.2.º A suspensão de que trata esta Portaria não afasta a possibilidade de defesas de tese utilizando tecnologias de comunicação à distância, quando admissíveis pelo programa de pós-graduação stricto sensu, nos termos da regulamentação do Ministério da Educação".

*“Minha língua é minha flecha.”*  
*(Davi Kopenawa)*

## AGRADECIMENTOS

Minhas gratidões se expandem para além do meu período como mestranda. Exatamente por isso, eu início agradecendo aos meus pais que entregaram seus esforços a minha educação e ao meu desenvolvimento profissional e pessoal. Ao amor deles que me fez um ser humano mais comunitário, fundamental para que eu pudesse me tornar alguém preocupada a somar com os outros. Aproveito o gancho familiar para agradecer a minha irmã e ao meu cunhado que me receberam de braços abertos na casa deles para que eu pudesse encontrar um ambiente mais propício para a escrita desta dissertação.

O período de aprendizagem durante o meu percurso no Programa de Pós-Graduação em Cultura e Territorialidades (Ppcult) foi marcado pela a amedrontadora pandemia do Coronavírus, o que criou outros e novos obstáculos para todos nós. Quero agradecer à coordenação e a todo corpo docente do Programa que reconheceram as dificuldades impostas e se uniram a somar por uma experiência discente menos traumática. Serei eternamente grata aos princípios e valores que pude absorver analisando, observando e sendo acolhida pelos professores/pesquisadores do Ppcult. A humanização é, realmente, mais pedagógica que a opressão.

Agradeço, também, ao meu orientador Ericson Sain't Clair pela parceria e pela troca durante esses quase três anos e pelas orientações coletivas com outros discentes do curso.

Este trabalho não teria sido possível sem a contribuição dos indígenas *tenetehara* da Terra Indígena Bacuruzinho, Maranhão. Meu agradecimento não se limita ao material coletado, mas se estende à companhia e ao compartilhamento de mundos que pudemos realizar durante esse período. Todos os contatos foram estabelecidos virtualmente. Ainda que houvesse a frieza proporcionada pelas barreiras das telas, conseguimos, em alguns casos, acessar as pontes humanitárias escondidas nelas. Agradeço, em especial, o colega Francisco Atanásio Guajajara que, diariamente, me liga para conversar; e a Iranildes Guajajara que sempre me ajudou com paciência, leveza e com um pouco de sarcasmo quando descobria que a minha dissertação não estava finalizada. Esses contatos, além de cruciais para a produção, trouxeram sentido ao trabalho e alegria aos meus dias.

Não menos importante nesse processo, Flora Daemon me orientou no estágio docência na disciplina de Comunicação e Cidadania, ofertada pelo curso de

Jornalismo da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Toda a minha gratidão pelos ensinamentos e pela confiança ao me proporcionar autonomia durante a experiência. Aproveito para agradecer a turma da UFRRJ que me acolheu, tornando a vivência especial e nada traumática.

Por fim, agradeço as(os) amigas(os) que torceram, vibraram e pacientemente aceitaram minhas recusas a muitas saídas, compreendendo minha dedicação em anos de muita sobrecarga. Aos colegas de turma, um agradecimento especial a Pilar Vásquez que, em momentos de surtos, surtou comigo.

## RESUMO

Esta pesquisa estuda os efeitos das missões evangelizadoras no uso da língua indígena *Tenetehara*, nomeação dada à etnia Guajajara. Aqui, pretende-se averiguar os impactos das igrejas protestantes na Terra Indígena Bacurizinho, cidade de Grajaú (MA). O percurso do trabalho passa pelo estudo do uso social da linguagem em situações de fronteiras – no encontro de culturas –, ascensão do cristianismo evangélico no Brasil, com foco nas comunidades indígenas, e, por fim, realizaremos uma pesquisa qualitativa através de entrevistas com indígenas Guajajara. A intenção é averiguar se há pistas que revelam uma possível extinção da língua Tenetehara e, em que medida, essa situação impacta na autonomia do povo em questão, colocando-o refém de uma perspectiva ocidental e contribuindo para o apagamento da memória coletiva tenetehara. A ideia do trabalho surge através de uma voz indígena que relata pouco interesse das novas gerações Guajajara no aprendizado e no uso da língua indígena, enxergando tal fenômeno como efeito da presença das igrejas protestantes.

**Palavras-chave:** Língua indígena; Protestantismo; Guajajara; Hibridismo

## ABSTRACT

This research studies the effects of evangelizing missions in the Tenetehara indigenous language, a name given to the Guajajara ethnic group. Here, we intend to investigate the impacts of Protestant churches in the ITU region of the Bacurizinho Indigenous Land, city of Grajaú (MA). The course of the work goes through the study of the social use of language in border situations - in the encounter of cultures -, the rise of evangelical Christianity in Brazil, focusing on indigenous communities, and, finally, we will carry out a qualitative research through interviews with indigenous people. Guajajara. The intention is to find out if there are clues that reveal a possible extinction of the Tenetehara language and, to what extent, this situation impacts the autonomy of the people in question, placing them hostage to a western perspective and contributing to the erasure of the collective Tenetehara memory. The idea of the work arises through an indigenous voice that reports little interest of the new Guajajara

generations in learning and using the indigenous language, seeing this phenomenon as an effect of the presence of Protestant churches.

**Keywords:** Indigenous language; Protestantism; Guajajara; Hibridity.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>1 - OS TENETEHARA: FLEXIBILIDADE CULTURAL COMO MARCA DA RESISTÊNCIA</b> .....	20
1.1 - Somos os seres humanos verdadeiros .....	22
1.2 – Quem endeusa Tupã? Religiosidade e outros elementos culturais.....	30
1.3 - spi, funai e o florescimento do movimento indígena brasileiro: o reflexo na vida dos povos indígenas, inclusive, na dos tenetehara .....	34
1.4 - Terra indígena Bacurizinho: se tem conquista, tem a luta indígena .....	41
1.5 “Atentos e fortes”: o Massacre de Alto Alegre .....	45
<b>2 - EVANGELIZAÇÃO</b> .....	51
2.1 O desenvolvimento do Protestantismo .....	53
· 2.2 - Globalização perversa, Protestantismo e Estado-Nação .....	63
· 2.3 - “Em cada povo uma igreja genuinamente indígena” .....	66
2.4 - Summer Institute of Linguistics: religião e ciência .....	74
2.4.1 - <i>Summer Institute of Linguistics</i> : influência no Brasil.....	78
<b>3 - OS USOS DA LÍNGUA/LINGUAGEM EM DETERMINADOS CONTEXTOS</b> .....	81
3.1 - Linguagem/língua ao longo do tempo: conceitos ocidentais .....	82
3.3 - Um povo - um território - uma língua; será? .....	88
3.4 Local e global sob hegemonia do neoliberalismo .....	93
3.5 Território e (multi)territorialidades.....	97
3.6 - Um modo de viver entre línguas.....	102
<b>4 - VOZES TENETEHARA</b> .....	105
<b>5 - CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	116

## INTRODUÇÃO

A última edição do *Atlas Mundial das Línguas* (2010), elaborado pela Unesco, afirma que 190 línguas indígenas brasileiras estão ameaçadas em algum grau. O apagamento de uma língua implica atos de violência ao considerar que o lugar da linguagem é, não somente, mas também, o de abrigo simbólico de um território - onde qualquer produção de sentido está associada. As línguas, sendo elas vivas, ou seja, fenômeno social que se transforma no decorrer da história, são instrumentos importantes para a compreensão dos episódios sociais, econômicos e políticos. Esta dissertação deseja estudar os efeitos da presença das igrejas protestantes no uso da língua original falada pelo povo *Tenetehara*, nomeação dada à etnia Guajajara, da Terra Indígena Bacurizinho, cidade de Grajaú (MA)

A ideia desta dissertação surge a partir da inquietação de Lucilene Lopes Guajajara, 50 anos (em 2019), a quem aqui escreve, durante a produção de uma reportagem sobre a *Primeira Marcha das Mulheres Indígenas*, realizada na cidade de Brasília, em agosto de 2019. Na ocasião, eu estava encarregada de adquirir materiais sonoros e visuais sobre a *Marcha* para a produção de conteúdo de uma revista científica digital, cujo espaço era destinado a trabalhos acadêmicos e textos jornalísticos sobre o universo amazônico. A intenção era conseguir relatos indígenas que expressavam as visões pessoais e coletivas sobre o contexto político da época do qual os ataques discursivos de Jair Bolsonaro aos povos indígenas e a tentativa de extinção da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) faziam parte. Mas, apesar da minha tentativa de adquirir tais materiais, a voz de Lucilene protagonizou e conduziu o diálogo ao revelar preocupação com os efeitos das missões evangelizadoras na Terra Indígena Bacurizinho, onde mora, apontando impacto gradual na língua e em certas crenças:

E, hoje, o que me preocupa muito com 50 anos de idade é perder a nossa língua. Perder a nossa dança e perder tudo de valor que a gente tem hoje. Não é falar mal de Deus. “Os pessoal dos missionários” que estão tocando em algo que a gente não crê. [...] Muita gente nem quer falar a língua mais.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Relato de Lucilene Guajajara dado à quem escreve este projeto durante a primeira Marcha das Mulheres Indígenas em Brasília.

Lucilene Guajajara estava descontente com o interesse acanhado e/ou apático dos jovens da Terra Indígena Bacurizinho em relação à língua nativa. Segundo a indígena, as gerações mais novas não davam relevância ao aprendizado da língua *tenetehara*. Antes da colonização, o número estimado de línguas indígenas no território onde hoje é o Brasil era de 1200 línguas originárias<sup>2</sup>, de acordo com o site do *Museu da Língua Portuguesa*. No livro *Línguas Indígenas, tradição, universais e diversidade* (STORTO, 2019), especula-se que as línguas nativas desaparecerão daqui a cinquenta ou cem anos, considerando que boa parte das crianças indígenas não está mais aprendendo as línguas originárias. Dito isso, este trabalho nasce para elucidar a importância da pluralidade linguística presente no território nacional, que apresenta, como opções, outras realidades subjetivas e de construção de mundo.

De acordo com José Ribamar Freire (FREIRE, 2011, p. 21), a historiografia brasileira dedica-se pouco aos estudos das trajetórias históricas das línguas, evidenciando a importância do tema para a compreensão dos contatos entre indígenas e colonizadores e dos elementos fundamentais das matrizes formadoras de identidade. O autor critica a história da literatura que, ao deixar as manifestações orais e escritas dos povos indígenas de fora, acaba criando obstáculos para que a linguagem chegue a ocupar um lugar de importância nos trabalhos que pensam o ordenamento social brasileiro:

Isso decorre do preconceito em relação às línguas indígenas, presente no discurso fundador da nacionalidade brasileira, que se estende às manifestações literárias orais, consideradas tecnicamente subdesenvolvidas e culturalmente atrasadas, que ficam, dessa forma, fora da história da literatura nacional (FREIRE, 2011, p.21).

Em 2019, a Unesco declarou que aquele seria o Ano Internacional das Línguas Indígenas, a fim de dar atenção às línguas nativas ameaçadas no Mundo. O assunto está sendo tratado com relevância por essa instituição, promovendo possíveis soluções para questões que desafiam a paz e os direitos humanos. O objetivo é alertar a sociedade mundial sobre a importância do tema. Portanto, esta pesquisa procura fortalecer um movimento, que conta com populações indígenas, apoiadores da autonomia ameríndia e pensadores, em prol do direito do uso e da perpetuação das

---

<sup>2</sup> Informação retirada do site oficial do Museu da Língua Portuguesa. Disponível em: <https://www.museudalinguaportuguesa.org.br/os-povos-indigenas-e-o-portugues-do-brasil/#:~:text=No%20s%C3%A9culo%20XVI%2C%20no%20territ%C3%B3rio,ind%C3%ADgenas%2C%20que%20somam%20896.917%20pessoas>. Último acesso em 26 de outubro de 2023.

línguas indígenas, a fim de garantir soberania aos autóctones e preservar um leque de outras produções de sentido formadoras de sociedades mais solidárias. O papel do trabalho não é ser um porta voz dos povos indígenas, afinal, eles falam por si mesmos ao longo da história. A intenção é, apenas, diagnosticar efeitos que o encontro entre povos causa no uso de determinada língua e produzir conhecimento. A partir disso, unir forças e elaborar saídas com intuito de contribuir a favor das populações indígenas nos debates que envolvem conflitos entre a proteção da vida material e intersubjetiva dos ameríndios e interesses dos mais poderosos. Ou seja, trata-se de um trabalho acadêmico, mas de cunho político, podendo ser utilizado como um instrumento de intervenção.

A análise passa pela verificação do uso social da linguagem como determinante de fronteiras e formas simbólicas de organização do território Guajajara a fim de averiguar se há pistas que revelam uma possível extinção da língua *tenetehara* e, em que medida, essa situação impacta na autonomia do povo Guajajara, colocando-o refém de uma perspectiva ocidental e contribuindo para o apagamento da memória coletiva *tenetehara*. Partindo do princípio de que trata-se de um contexto que envolve encontro de culturas, isso significa, de acordo com Gloria Anzaldúa (2016), que há uma situação de fronteiras, logo, precisamos, inevitavelmente, refletir sobre o processo de hibridação da língua.

De fato, as terras fronteiriças estão presentes de forma física sempre que duas ou mais culturas se roçam, quando pessoas de distintas raças ocupam o mesmo território, quando a classe baixa, média, alta e infra se tocam, quando o espaço entre duas pessoas se encolhe com a intimidade compartilhada. (ANZALDÚA, 2016, p.39)

Para tal, foi realizada uma pesquisa qualitativa através de entrevistas semiestruturadas com autóctones de diferentes gerações da Terra Indígena Bacurizinho. A escolha por uma entrevista semiestruturada se dá através de perguntas pré organizadas, mas sem apresentar alternativas de resposta aos entrevistados, sendo eles livres para responder. A coleta das narrativas, desde o início do projeto, sempre foi um elemento indispensável para este estudo. Entretanto, algumas barreiras se apresentaram durante todo o processo da produção dessa pesquisa. Inicialmente, tínhamos a intenção de realizar um estudo de campo na T.I Bacurizinho para que fosse possível o contato mais próximo entre a pesquisadora e os *tenetehara*, mas isso não foi possível. Antes de prosseguir, importa dizer quais foram as condições de trabalho para a execução da pesquisa, considerando que

esses fatores impactam diretamente no desenvolvimento e, conseqüentemente, no resultado final. Essa dissertação é fruto de uma pesquisa de mestrado que teve início no ano de 2021, segundo ano da pandemia do Coronavírus. Na ocasião, tínhamos apenas a possibilidade de exercer contato social via internet. No ano seguinte, após a liberação das vacinas, a vida começou a ganhar rumos mais mansos, mas, como forma de proteger as vidas indígenas, a burocracia para a realização de trabalho de campo em territórios originários permaneceu intensa. Além desse cenário, importa dizer que essa pesquisa foi realizada em um período de sucateamento das instituições de ensino e pesquisa no país, sendo as Ciências Humanas umas das mais prejudicadas. Esse fato também foi decisivo para abandonar a ideia de realizar o campo na T.I Bacurizinho, considerando a falta de recursos. Devido a todos esses fatores, esse trabalho estabeleceu contato com os indígenas via WhatsApp, o que intensificou o choque cultural entre nós, deixando ainda mais as tentativas de comunicação mais desafiadoras. Seis entrevistados constroem conosco este trabalho, são eles: Danilo Guajajara, Edileide Guajajara, Elizeu Guajajara, Euzébio, Francisco Guajajara e Iranildes Guajajara. Tentamos estabelecer a troca por vídeo-chamada, para que eu pudesse observar, minimamente, as expressões e conquistar um material que extrapola a linguagem verbal. Infelizmente, o contato visual pela web também não foi possível por causa da indisponibilidade dos indígenas. A minha escolha sempre foi respeitar a vontade deles, por isso, o que temos são mensagens escritas e em áudio trocadas pelo aplicativo *WhatsApp*. A pesquisa está sendo possível, sobretudo, graças à ajuda de Iranilde Guajajara e Francisco Guajajara, que, com muita proatividade e cuidado, ajudaram-me a estar em contato com a história Guajajara e com outros integrantes da comunidade.

Através do método que foi possível, devemos considerar que muitos silêncios deram lugares às falas, já que as barreiras digitais intimidam, sobretudo, os mais vulneráveis; dificultam o surgimento do sentimento de confiança e credibilidade entre os envolvidos e reduz a espontaneidade dos discursos. Todos esses fatores irão causar alguns níveis de falha no diagnóstico.

Durante o trabalho, outras falas também se farão presentes - não apenas as dos entrevistados para esta pesquisa. Foram selecionados relatos, conquistados por outros pesquisadores, durante a revisão bibliográfica, para que pudessem somar ao que estamos desenvolvendo.

Debruçamo-nos sobre autores decoloniais e não somente, mas, sobretudo, latinoamericanos críticos do sistema capitalista/colonial com intuito de fazer parte de um movimento que pensa a produção de conhecimento a partir dos países periféricos. Além disso, queremos estar incluídos aos que questionam o conhecimento ocidental em um período marcado por dúvidas referentes a esses saberes que demonstram, para uma parcela acadêmica, fragilidades profundas.

Gloria Anzaldua serve de fonte para este trabalho através dos apontamentos sobre a utilização da linguagem como instrumento de negociação por parte de quem resiste às imposições colonizadoras e aos usos estratégicos da língua em situações de fronteira, evidenciando que o hibridismo também pode ser utilizado como força contra hegemônica e, não apenas, o contrário; tais perspectivas servirão de sustento para pensar que tipo de existência está implicada por trás do encontro de culturas, que, no caso proposto, refere-se à relação dos Guajajara com o fenômeno da evangelização protestante. Sob um viés compatível, José Ribamar Bessa Freire nos auxilia sobre os usos sociais da linguagem como elemento fundamental das matrizes formadoras de identidade, enriquecendo a pesquisa através do caráter político da linguagem no qual dominantes e dominados usam-na estrategicamente em arenas de disputa por domínio e resistência:

No plano teórico, aborda a língua em sua relação dinâmica com a sociedade, percebendo como indivíduos e grupos se servem dela para controlar outros grupos ou resistir ao controle deles; para mudar as relações sociais ou combater as mudanças; para afirmar ou apagar identidades; e, também como estratégia, para viabilizar ou dificultar um projeto econômico. (FREIRE, 2017, p.34).

A Terra indígena Bacurizinho, no Maranhão, único estado do nordeste coberto, em partes, pela Floresta Amazônica, exige um estudo que assimile as singularidades de um contexto marcado por atenção devido à presença da floresta tropical e pelo descaso atribuído aos índios do nordeste que, pelo olhar de João Pacheco de Oliveira (2016), recebem pouca atenção comparados aos índios do Norte, que, por estarem localizados na Amazônia, têm “uma importante dimensão ambiental e geopolítica” (OLIVEIRA, 2016, p. 201).

Iniciaremos a dissertação com um capítulo destinado à história da T.I Bacurizinho, às armas de resistência dos *tenetehara*, à religiosidade nativa em contato com o cristianismo e à rebelião de Alto Alegre - uma das maiores revoltas indígenas

que aconteceu no Brasil contra a doutrinação católica. O que temos de historiografia clássica sobre os *Tenetebara* data de 1961, a partir das etnografias realizadas por Charles Wagley e Eduardo Galvão; e 2002, trabalho realizado por Mércio Pereira Gomes. Além dessas fontes bibliográficas, iremos utilizar outras produções em formato de dissertações e artigos sobre os *tenetebara*.

Para o segundo capítulo da dissertação, pretende-se entender a ascensão do protestantismo<sup>3</sup> no Brasil e como sucedeu o aparecimento e a permanência das igrejas evangélicas na Terra Indígena *Tenetebara*, sendo elas: Assembléia de Deus, Cristã, Igreja Petencostal Tentehar, Batista e El-shaday. Será necessário a utilização de tópicos capazes de debater: a ascensão do protestantismo no Mundo e no Brasil, a relação entre Globalização e religião, o protestantismo em terras indígenas e na T.I Bacurizinho e, por último, a atuação do *Summer Institute of Linguistics*; coletando informações para que seja possível compreender como esse fenômeno se desdobrou ao longo do tempo na localidade em questão. Fizemos a escolha de abordar o tema a partir da compreensão do micro e do macro, já que em um contexto marcado pela globalização, as tranças criadas pelo global e local se mostram, cada vez mais, intensamente cruzadas. É como nos ensina Milton Santos, “cada lugar é, ao mesmo tempo, objeto de uma razão global e de uma razão local, convivendo dialeticamente” (SANTOS, 2017, pg. 339). As referências de maior destaque são: Artionka Capiberibe, Daniel Munduruku, Flávio Wiik, Isabela Cristina Torres e Silva, Maria Cândido Barros e Ronaldo Almeida.

Antecipo dizendo que o segundo capítulo irá se comprometer em analisar criticamente o impacto que as igrejas evangélicas causam na cultura ameríndia, não amenizando os efeitos, mas, também, não parando por aí. Nosso objetivo não é ser apenas um mero apontador de ameaças, mas fazer uso de um olhar compreensivo às questões intersubjetivas e matérias que levam alguns indígenas a escolherem pela comunidade de fé sem abrir mão das estratégias de resistência da própria memória ancestral – que é única em cada povo. Esse comportamento se dá por dois motivos: primeiro, por respeitar os entrevistados que constroem o trabalho comigo e por compreender o contexto atual do Brasil, em que a população evangélica cresce exponencialmente nos espaços de decisão política. Sendo assim, o capítulo não deixa

---

<sup>3</sup> Conjunto de doutrinas religiosas cristãs que nasce no século XVI a partir da Reforma Protestante, liderada por Martinho Lutero, padre alemão.

de contribuir, em certa medida, para ampliar a nossa compreensão sobre tal fenômeno.

O Terceiro capítulo da dissertação será destinado aos debates sobre linguagem em situação de fronteiras. Para tal, iremos pensar a partir dos seguintes tópicos: lugar social da língua, contextualizações teóricas ocidentais sobre linguagem, relação entre língua e território, local e global sob hegemonia do neoliberalismo, território e (multi)territorialidades e, por último, hibridismo linguístico. Os debates são possíveis graças às contribuições de Aníbal Quijano, Alberto Acosta, bell hooks, Gloria Anzaldúa, José Ribamar Bessa Freire, Michael Foucault, Mikhail Bakhtin, Milton Santos, Rogério Haesbaert, Walter Mignolo e outros.

Através das obras de Darcy Ribeiro (2015) e João Pacheco de Oliveira (2016), é possível assimilar que o cristianismo esteve exercendo, em outros períodos da história, desde a invasão europeia, forte domínio no Brasil colonial até hoje. Desde o século XVI, a expansão das ações econômicas europeias se deu também pela aculturação no Novo Mundo e, em seguida, pelo processo civilizatório.

A missão jesuítica, considerada uma das quatro empresas responsáveis pela produção do país Brasil, exerce forte destaque no período histórico que decorre entre a invasão europeia e a queda no Império (RIBEIRO, 2015). Dentre tantas funções, destaca-se uma: “destribilizar” a população indígena. A maneira encontrada pelas missões jesuíticas para introduzir o autóctones no projeto colonial é eficaz no que propusera fazer: domesticar os indígenas para que eles se distanciassem das próprias origens e crenças.

Desde o início da colonização que a relação entre europeus e nativos tem importância no processo colonizador, como os escritos de Maurício de Nassau <sup>4</sup>– príncipe de Orange, “administrador da maior área plantation<sup>5</sup> escravista da América” (OLIVEIRA, 2016, p. 49) – evidenciam que dependeria “das relações que os administradores viessem a estabelecer com os nativos” (OLIVEIRA, 2016, p. 49) para administrar o Novo Mundo. No século XVI, 93% da mão de obra era indígena. A imposição a uma nova vida, negada por alguns indígenas que se tornaram fugitivos, e as doenças trazidas pelos colonizadores foram responsáveis pela dizimação dos nativos (OLIVEIRA, 2016, p. 59). Atualmente, temos uma realidade contextualizada

---

<sup>4</sup> Conde enviado pelos holandeses para administrar a região de Pernambuco, na época colônia holandesa no Nordeste. Link de apoio: <https://brasilescola.uol.com.br/biografia/mauricio-de-nassau.htm>

<sup>5</sup> Sistema de produção agrícola implantado nas colônias pelas nações europeias.

pelo sistema capitalista; marcada pelo mercado global, a agroindústria e o lobby evangélico impactando as histórias locais:

De um lado, o grande capital financeiro, extrativista e agroindustrial atua para a exploração e privatização das terras públicas, e de outro, o lobby evangélico e militar busca descaracterizar/desterritorializar/precarizar os povos indígenas com o intuito de converter as suas almas, seus espíritos, para alterar a relação imanente entre povo e terra, povo e território. A relação indissociável dos povos indígenas e sua autonomia. Esse ataque quer integrar o indígena à sociedade nacional (MONDARDO, 2019, p.11)

Antes de tudo, importa compreender o papel da linguagem sob um olhar *tenetehara* e qual o papel dela na disputa pela identidade indígena diante dos fenômenos de evangelização. Em seguida, procura-se perceber se a língua nativa está se esvaziando entre os falantes e se há influência da presença do protestantismo na redução do poder da língua nativa entre os Guajajara.

Não é difícil perceber que esta dissertação percorre por vários campos consolidados – linguística, antropologia, sociologia - dentro da Ciências Humanas. Vale a pena esclarecer que nossa intenção não é ousar ocupar esses lugares. Por isso, é bem provável que profissionais dessas áreas sintam a ausência de algumas referências bibliográficas. Nossa ousadia aqui é colocar esses campos em diálogo e fortalecer o lugar da transdisciplinaridade, aproveitando a oportunidade que o Programa em Cultura e Territorialidades da UFF nos oferece. O nosso lugar também fronteiro, assim, como a condição vivencial dos *tenetehara* da T.I Bacurizinho, Maranhão e, por isso, cruzamos tantos saberes.

Faz-se necessário esclarecer que este trabalho propõe construir uma narrativa acadêmica que entrelace ciência e sensibilidade por compreender e respeitar o caráter poético e filosófico dos povos da natureza. A partir dessa lógica de raciocínio, a pesquisa será escrita em primeira pessoa do singular, quando eu - a autora - considerar necessário uma colocação pessoal sobre o que ouvi, senti e observei; deixarei, ainda, pontuado ao leitor que são alegações pessoais para que não haja possibilidades de redução científica dos materiais recolhidos sobre o povo *tenetehara* a uma encarnação etnocêntrica. A voz em terceira pessoa do plural é protagonista durante todo o texto ao representar a pesquisa em si, ou seja, o conhecimento adquirido através da leitura dos autores, das aulas ministradas pelos professores do Programa de Pós-graduação em Cultura e Territorialidades da UFF, dos debates com outros colegas das Ciências Humanas e, é claro, das vozes indígenas ouvidas.

Com respeito aos povos originários e as perspectivas não ocidentais trazidas por eles, a pesquisa se compromete em realizar um trabalho que faça refletir para além dos saberes que sustentam o *status quo*,<sup>6</sup> mas, antes de tudo, compromete-se em ser cuidadosa, honesta e modesta diante das vozes ouvidas.

## 1 - OS TENETEHARA: FLEXIBILIDADE CULTURAL COMO MARCA DA RESISTÊNCIA

Estamos diante de mais de 500 anos de colonização e de uma realidade lamentável quando nos deparamos com a dimensão do extermínio ameríndio provocado a partir da invasão europeia onde, hoje, é o Brasil. O último censo, coletado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), foi realizado em 2022<sup>7</sup> e, a partir dele, é possível acessar apenas algumas informações sobre as populações indígenas, como a estimativa do número total da população indígena brasileira e, também, esse número discriminado por estado, por domicílio e nas áreas urbana e rural. Hoje, contamos com 1.693.535 pessoas indígenas no Brasil, estando localizados, em grande parte, no Amazonas, na Bahia e no Rio Grande Sul.

Vamos precisar utilizar o censo 2010<sup>8</sup>, considerando que carecemos de acesso às informações completas coletadas pelo último recenseamento demográfico. No Brasil, temos apenas 274 línguas indígenas faladas por 305 etnias diferentes (IBGE 2010). Dizemos “apenas” porque, de acordo com o site do *Museu da Língua Portuguesa*, no século XVI, a estimativa era de 1200 línguas originárias<sup>9</sup>, evidenciando uma extinção substancial das línguas a partir do período colonial. Por outro lado, frente a tantas violências físicas, psíquicas e culturais, podemos dizer que também impressiona a sobrevivência de 274 línguas indígenas no território brasileiro atual e a existência de 305 povos; cada qual com suas estruturas sociopolíticas e econômicas, cosmologias e práticas (ainda que alteradas e/ou atravessadas). Não conseguiremos

---

<sup>6</sup> Significa “no estado das coisas” para se referir a permanência de determinado cenário.

<sup>7</sup> Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/indicadores.html?localidade=BR>. Último acesso em 26 de outubro de 2023

<sup>8</sup> Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/lingua-falada#:~:text=Os%20resultados%20do%20Censo%202010,pertencentes%20a%20305%20etnias%20diferentes>. Último acesso em 26 de outubro de 2023

<sup>9</sup> Informação retirada do site oficial do Museu da Língua Portuguesa. Disponível em: <https://www.museudalinguaportuguesa.org.br/os-povos-indigenas-e-o-portugues-do-brasil/#:~:text=No%20s%C3%A9culo%20XVI%2C%20no%20territ%C3%B3rio,ind%C3%ADgenas%2C%20que%20somam%20896.917%20pessoas>. Último acesso em 26 de outubro de 2023.

neste trabalho avaliar o grau de transformações e as condições em que esses povos se encontram. Afinal, estamos aqui para um outro objetivo.

Como cada povo se faz único em sua percepção de Mundo, também podemos imaginar suas capacidades autônomas na elaboração das estratégias de sobrevivência, assim como uma habilidade de articulação própria com os fatores que representam a dominação e o imperialismo. A partir disso, estamos propondo um certo diagnóstico com base no que tem sido provocado na língua *tenetehara* frente ao encontro com o protestantismo. Iniciamos assumindo que, talvez, não alcancemos uma investigação promissora quanto ao grau de interferência das missões na linguagem devido às possibilidades materiais da execução dessa pesquisa; mas, além disso, e, sobretudo, nos importa perceber – diante do conteúdo coletado e das pesquisas bibliográficas – se o contato cristão altera tal língua, visualizar os possíveis impactos simbólicos disso e, principalmente, aproximar-se dos esquemas de atuação guajajara em prol da sua própria autonomia e identidade diante da pressão e/ou da relação com a hegemonia dos não-indígenas. Iremos utilizar a língua como ferramenta crucial para entender o substrato que ela carrega e compreender um pouco mais sobre seus falantes, já que a história da língua é inseparável de quem a usa: “As pessoas acham que a língua é uma coisa tão subjetiva [...] acontece que a língua é um enunciado de Mundo. Em alguma língua; em uma frase, uma palavra, ela decifra o Mundo”, ensina-nos Ailton Krenak<sup>10</sup>, liderança indígena, ativista e filósofo, em entrevista à TV Senado, em janeiro de 2023.

Os *tenetehara*-guajajara são uma das etnias mais numerosas no Brasil atual, representando, também, a língua ameríndia mais falada no nordeste brasileiro. Podemos, então, supor que, talvez, exista algo pedagógico na história de resistência desse povo que merece ser observado e disseminado. É como bem esclarece o discurso manchado de revolta de Viveiros de Castro, antropólogo brasileiro, durante o Ato Abril Indígena<sup>11</sup>, em 2016, na Cinelândia – RJ: “nós outros também precisamos da ajuda, e do exemplo dos índios, de suas táticas de guerrilha simbólica, jurídica, mediática, contra o Aparelho de Captura do Estado-nação”. Vamos, então, iniciar, a

---

<sup>10</sup> Ganhou destaque na história brasileira, principalmente, pela sua participação na Assembleia Constituinte de 1988, tornando-se uma das maiores lideranças indígenas do país. Mais recentemente, Ailton Krenak foi eleito o primeiro indígena imortal pela Academia de Letras.

<sup>11</sup> Dia 19 de abril é comemorado o Dia dos Povos Indígenas. Por esse motivo, foi criado o Abril Indígena que acontece em vários pontos do país anualmente com a intenção de debater as condições contemporâneas e valorizar a diversidade cultural dos autóctones.

partir da voz de Krenak no livro “Ideias para Adiar o Fim do Mundo<sup>12</sup>”, a tentativa de expandir a nossa consciência e a nossa humildade para que seja possível não só adentrarmos em uma determinada realidade - que não é a nossa - mas, também, quem sabe, aprender com ela:

Como os povos originários do Brasil lidaram com a colonização, que queria acabar com o seu mundo? Quais estratégias esses povos utilizaram para cruzar esse pesadelo e chegar ao século XXI ainda esperneando, reivindicando e desafinando o coro dos contentes? Vi as diferentes manobras que os nossos antepassados fizeram e me alimentei delas, da criatividade e da poesia que inspirou a resistência desses povos. A civilização chamava aquela gente de bárbaros e imprimiu uma guerra sem fim contra eles, com o objetivo de transformá-los em civilizados que poderiam integrar o clube da humanidade. Muitas dessas pessoas não são indivíduos, mas “pessoas coletivas”, células que conseguem transmitir através do tempo suas visões sobre o mundo (Krenak, 2019, p. 14).

### 1.1 - SOMOS OS SERES HUMANOS VERDADEIROS

Estamos diante de um trabalho que fala necessariamente de culturas em contato, o que nos possibilita explicar a significação e o surgimento das palavras “*tenetehara*” e “Guajajara” para evocarmos reflexões sobre a possibilidade da coesão cultural de um grupo a partir da imposição de uma cultura sobre a outra, as tentativas hegemônicas nas construções narrativas sobre o diferente e a ascensão identitária como ferramenta de dominação e resistência. Todos esses fatores contribuirão para compreendermos como se dá, atualmente, a relação dos Guajajara com a língua originária, sendo ela atravessada por uma língua hegemônica por meio da evangelização e, claro, também, por outros fatores.

Muitos povos autóctones, hoje conhecidos por determinados nomes, e sobreviventes da invasão europeia que marca a conquista do Novo Mundo, não são conhecidos por palavras/termos cunhados por eles mesmos. Os *Tenetehara* são tratados popularmente como “Guajajara” - oficializada pelo português Bento Maciel Parente, em 1616. Sob a interpretação *tenetehara*, esse termo, intensificado por um europeu, quer dizer “dono do cocar”, não que eles sejam diferenciados nesse aspecto ou que pensem ser superiores quando comparados com outros povos. Essa definição parte de um episódio com os Tupinambás. Em uma longa viagem de canoa, os Tupinambás remetiam aos *tenetehara* usando a expressão “dono do cocar”.

---

<sup>12</sup> Em tom de diálogo, sobre a separação entre humanidade e natureza criada pela mentalidade ocidental. O texto sintetiza o que foi apresentado em duas conferências e em uma entrevista pelo líder indígena.

Os *tenetehara*, na segunda metade do século XX, autodenominam-se Guajajara apenas quando em conversas com brasileiros. Os Guajararas, segundo os próprios indígenas, também eram aqueles mais primitivos. *Tembé*, outro termo que os brasileiros deram aos *Tenetehara*, é utilizado aos que estão, hoje, localizados no Pará – grupo que não é foco deste trabalho.

Por volta da terceira década do século XIX, desencadeou-se a migração de grupo *Tenetehara* rumo oeste, para o Rio Gurupi, na atual fronteira entre os estados do Maranhão e Pará, e além, para os altos cursos dos Rios Capim e Guamá, e então eles ganharam o nome de *Tembé*, que significa simplesmente “lábio” na fala tupi da época, provavelmente em alusão ao hábito de furar o lábio inferior para colocar um tembetá, que podia ser um cilindro de resina ou uma taquarinha. Ainda hoje, os *Tenetehara* são conhecidos por *Tembé* nessa região e no Pará, embora por muito tempo não usem mais enfeite labial (Gomes, 2002, p.49).

“Os velhos *Tenetehara* não se lembram nem nunca ouviram falar de outro termo para a sua autodesignação” (Gomes, 2002, p.50). É possível que essa autodenominação tenha surgido a partir do século XIX. Entretanto, para Gomes (2002), também é provável que a palavra tenha se originado antes dessa data, mas, por desinteresse e/ou descaso por parte dos jesuítas, não houve registro. Contudo, não há bases científicas para confirmar essa hipótese. *Tenetehara* é, até onde podemos dizer, um termo cunhado cientificamente pelos brasileiros e uma autodesignação considerada especial pelos próprios *Tenetehara* que a utilizam com a intenção de se diferenciar de outros povos e registrar sua própria identidade: “É possível dizer que os *Tenetehara* se criaram outra vez ao assim se definir, pois foi por força dessa consciência que suportou tantos reveses ao longo de sua história” (Gomes, 2002, p.68).

Quando me deparei com a bibliografia voltada ao povo *tenetehara*, percebi que existiam três diferentes nomes, que se apresentavam semelhantes, mas, ainda sim, diferentes: (1) *tenetehara*; (2) *tentehar* e (3) *tentehara*. Alguns autores dizem que a preferência dos indígenas é pelo uso “*tentehar*”, outros “*tentehara*”. Diante da dúvida que me acometeu, perguntei a Francisco Atanásio Guajajara - mais conhecido como Chico Guajajara - hoje, chefe da CTL - Funai na cidade de Grajaú, representante de três áreas indígenas, e professor bilíngue em outros tempos; qual das nomenclaturas era de preferência deles; então, Chico me respondeu:

Eu ‘me’ prefiro “*tenetehara*”. “*Tenetehara*” é o nome do indígena verdadeiro. “*Tentehara*” houve uma modificação da letra, né? Como branco vive junto com guajajara, ele não consegue falar diretamente a palavra “*tenetehara*”, aí ficou “*tentehara*”. Talvez o branco é casado com a índia, né? Ai todos os

meninos dele, né, vão usar essa palavra, como já estão usando né? Ten- te-hara, ten- te-hara. Cadê as palavras antigas? Verdadeiro? Tá sumido. É bom que... por isso, sou professor bilíngue, tem que resgatar a nossa língua, a nossa cultura indígena. Tá certo? Eu fico com “*tenetehara*”<sup>13</sup>

Assim, como Chico Guajajara, esse trabalho, a partir da explicação que chega até nós, faz a escolha de privilegiar o termo “*tenetehara*” como uma forma de respeitar a colocação do indígena. Em alguns momentos, iremos utilizar a palavra “Guajajara” apenas para que não haja muitas repetições de palavras a fim de evitar interpretações confusas. Desde 2022, Chico Guajajara ocupa cargo de destaque. Há anos, o povo *tenetehara* de Grajaú vinha reivindicando por alguém da própria etnia para estar na coordenação técnica local da Funai ao invés dos não-indígenas.

Figura 1 Francisco Atanásio Guajajara na CTL Grajaú.



Fonte: Francisco Atanásio Guajajara

---

<sup>13</sup> Explicação dada por Francisco Guajajara sobre qual termo usar para se referir aos indígenas *tenetehara*.

Algo fica evidente nas bibliografias clássicas sobre os *tenetehara*: diante do relacionamento desigual provocado pelo sistema colonial, os *tenetehara* procuram fortalecer a própria identidade absorvendo, em paralelo, traços culturais hegemônicos e de outros povos; realizando uma atualização da própria cultura a partir dos contatos. Nenhum indivíduo originário destrincha o termo *tenetehara* por processo linguístico como os brasileiros. “A palavra ‘*tenetehar*’, usada como autodesignação do povo *Tenetehara*, é composta pelo verbo/tem/ (“ser”) mais qualificativo/ete/ (“intenso”. “verdadeiro”) e o substantivizador/har(a)/ (“aquele”, “o”)” (Gomes, 2002, p.47), podendo intuir tal significado “o ser íntegro, gente verdadeira”.

O que temos de historiografia clássica sobre os *Tenetehara* data de 1961, a partir das etnografias realizadas por Charles Wagley e Eduardo Galvão; e 2002, trabalho realizado por Mércio Pereira Gomes. Além dessas fontes bibliográficas, iremos utilizar outras produções em formato de dissertações e artigos sobre os *tenetehara*. Os Guajajara são remanescentes dos tupi-guarani e, atualmente, no Maranhão, ocupam mais de dez terras indígenas na margem oriental da Amazônia. O contato entre brancos e indígenas advindo da invasão colonial marcou, na história dos *Tenetehara*, mais de 380 anos de revoltas, tragédias e submissões. Ainda assim, os Guajajara correspondem, hoje, segundo o Instituto Socioambiental <sup>14</sup>(ISA)<sup>15</sup>, uma das etnias indígenas mais numerosas no Brasil. A Secretaria Especial de Saúde Indígena, no ano de 2014, calculou uma população de 27.616 pessoas. Iranildes Guajajara - Cacique da aldeia Ipu - explica que, antes de mais nada, é preciso fazer uma leitura cuidadosa desses dados, considerando que muitos indígenas brasileiros não possuem registro civil, logo, não é possível alcançar os números reais. Em relação aos falantes da língua Guajajara, também há obstáculos para chegar a uma conclusão. O Censo 2010 do IBGE contabilizou 8.269 falantes, cálculo adverso ao que aparece no trabalho *Línguas indígenas Brasileiras*, realizado por Rodrigues Aryon Dall’Igna, sob orientação do Laboratório de Línguas Indígenas da UnB, que estima 19.500 falantes. O veículo *Brasil de Fato*, <sup>16</sup>baseado no Censo de 2010 do IBGE,

---

<sup>14</sup> O ISA é uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público que atua defendendo a diversidade socioambiental brasileira a fim de garantir direitos a comunidades indígenas, quilombolas e extrativistas e desenvolver soluções que fortaleçam os saberes e a cultura desses povos.

<sup>15</sup> Conteúdo sobre o povo *Guajajara* disponibilizado pelo site ISA: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guajajara>

<sup>16</sup> Veículo de notícias que apresenta linha editorial de esquerda.

revela, em matéria publicada no ano de 2022<sup>17</sup>, que a língua *Tenetehara* é a língua indígena mais falada no nordeste brasileiro e uma das mais usadas no país.

O contato entre línguas indígenas e o português inicia-se no século XVI, no contexto histórico da invasão europeia na América, através dos processos coloniais, que não se esgotam com a globalização capitalista, pelo contrário, retroalimentam-se; e prolonga-se até os dias atuais. As situações de língua em contato “trazem algum tipo de interferência ou influência para as línguas envolvidas, induzem a mudanças e, dependendo das circunstâncias do contato, pode levar ao surgimento de uma nova língua ou ao desaparecimento dessas línguas” (Silva, p.10).

Os contatos interétnicos promovidos pelo projeto colonial eram marcados por violência, crueldade e força. Baseando-se em uma concepção de mundo europeia a qual é dualista e evolucionista, construíram uma realidade social em que o lugar dos inferiorizados/subalternizados era dos não brancos, enquanto os colonizadores se autoprivilegiavam como seres superiores. O padrão de poder do colonialismo que se impunha tinha a ideia de raça como base de classificação social; definindo, a partir disso, o controle do trabalho e, conseqüentemente, as relações sociais. A cor, segundo Aníbal Quijano, foi estabelecida como a divisão emblemática da categoria racial produzida pelos próprios colonizadores: “os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais” (Quijano, 2005, p.107).

A colonização do Maranhão aconteceu, efetivamente, entre os séculos XVII e XVIII - Independência do Brasil<sup>18</sup>. Durante esses séculos, os *Tenetehara* foram escravizados e, não diferente de outras etnias, viviam sob constante medo diante da supremacia dos europeus. A escravização dos indígenas Guajajara nesse período durou até a regularização dos escravos africanos no Estado. No século XVIII, o Maranhão transformou-se em um centro de produção agrícola com objetivo de atender o mercado internacional. Com a Revolução Industrial Inglesa (1760 - 1840) e a Guerra de Independência dos Estados Unidos (1775 - 1783), artigos como arroz e algodão passaram a ter grande procura e, conseqüentemente, alcançaram altos preços. Diante

---

<sup>17</sup> Link da matéria; <https://www.brasilefatope.com.br/2022/05/05/exposicao-valoriza-cultura-dos-indigenas-guajajara-que-tem-a-lingua-mais-falada-do-nordeste#:~:text=Segundo%20o%20Censo%202010%20do,tem%20uma%20exposi%C3%A7%C3%A3o%20no%20local>. Último acesso em 20 de outubro de 2023.

<sup>18</sup> Episódio que marca a consolidação do Brasil como nação independente.

desse mercado promissor, o Estado vivenciou uma verdadeira prosperidade econômica na época. Em 1930, a economia do Maranhão atuava-se na pecuária extensiva que acabou ficando estagnada na década posterior que, também, sofreu com o declínio da produção algodoeira. É após esses fatos históricos que o estado do Maranhão torna-se dominante no extrativismo vegetal, principalmente, do babaçu.

A partir da década de 1970, o Maranhão começa a ser destino para muitos imigrantes vindos, sobretudo, do nordeste brasileiro – muitos sem-terra - e muitos especuladores do capital com interesses de adquirir patrimônio. Esse fenômeno explica-se pela abertura da Amazônia no regime militar com a intenção de fazer altos investimentos agropecuários, minerais e hidrelétricos, assim, a Amazônia Oriental foi extremamente descaracterizada em três décadas. Tratando-se das suas terras, fundamental para o exercício da autonomia étnica, os *tenetehara* se viram em diferentes situações; em alguns casos, lavradores incorporaram predominantemente a vida Guajajara através de casamentos entre indígenas e não-indígenas; em outros, os *tenetehara* perdiam o controle dos territórios em que habitavam pelo domínio do capital. No último caso, os territórios indígenas chocavam-se com os interesses dos mais poderosos e com as necessidades dos produtores sem-terra.

Uma breve história do contato colonial com os *tenetehara* prova a complexidade dos atravessamentos sofridos por esse povo que condiz com a demografia histórica deles. No final do século XVII (Gomes, 2002), os *tenetehara* apresentavam-se como uma população significativamente dizimada e “receosa de qualquer contato” (Gomes, 2002). Posteriormente à regularização da mão de obra escrava no Maranhão e à extinção das missões jesuíticas do Maracu e Acarará, os indígenas missionizados tornaram-se “domésticos”, e grande parte dos *tenetehara* passaram décadas sem contato permanente com a sociedade brasileira, possibilitando o aumento da população. A partir da descoberta da borracha, no século XIX, os contatos com os não-indígenas tornaram-se contínuos e, a depender dos fluxos políticos e econômicos, a vida social, a demografia e os territórios *tenetehara* vão sendo impactados por uma série de pressões de diferentes níveis, resultando ora em crescimento populacional e ora em decadência.

Entretanto, é inegável a presença de alguns elementos que os fizeram chegar até o século XXI como uma das maiores etnias em número populacional do país e com quantidade expressiva de falantes frente aos outros povos. Logo, é preciso se perguntar: por quais razões os Guajajara conseguiram resistir a tantos anos de

violência? O que a história desse povo tem de peculiar? Tabita Fernandes da Silva, ao se debruçar dos estudos de Gomes (2002), tenta responder:

Gomes (2002), por exemplo, elenca, pelo menos, quatro razões fundamentais que contribuíram, em momentos diferentes da história dos Tenetehára, para que conseguissem sobreviver a tantas dificuldades: a) em primeiro lugar seria o fato de habitarem uma zona de difícil acesso por causa da estreiteza do rio e da vegetação que se constituía como um forte empecilho natural; b) por não constituírem uma nação tão numerosa e, conseqüentemente, não serem atraentes para as investidas portuguesas em busca de escravos; c) o fato de terem respondido sem aversão ou rivalidade aos jesuítas que tomaram interesse pelos Tenetehára de modo que ficaram protegidos das expedições de cativo; d) o território habitado pelos Tenetehára não era adequado para o sistema de fazendas implantado pelos portugueses (Silva, 2020, p. 20).

Em concordância com Tabita, Wagley e Galvão dizem que, até o contexto do trabalho feito por eles, “a benevolência da história, sem dúvidas, foi permitida pela condições naturais e pela direção do movimento de exploração econômica que, por motivos óbvios, poupou essa região até recentemente” (Galvão; Wagley, 1961, p.181). Mas, o que importa falar, sendo consenso entre os autores que se debruçaram a estudar os *Tenetehara*, é afirmar a receptividade às mudanças como ferramenta de resistência por parte desse povo. “Nos tempos coloniais vários cronistas chamaram a atenção para a sua passividade. O Jesuíta *Bettendorf* os descreve: tem estes *Guajajara* (*Tenetehara*) de bem serem mui preguiçosos e pouco valentes, serem mui inconstantes e grandes fujões” (Galvão; Wagley, 1961, p.26). Segundo as análises, o fato de serem amistosos permitiu que os indígenas *Guajajara* sobrevivessem aos contatos interétnicos estabelecidos pela colonização capitalista. A interação colonial afetou, em certa medida, ao longo do tempo, o sistema social tribal da população. Entretanto, tal interação foi fundamental para a coesão interna dos *Tenetehara* que aconteceu, sobretudo, pela defesa dos territórios e por alguns elementos culturais: “Esta coesão possibilitou uma reação firme e até belicosa contra os invasores e, também, solidificou as condições para pressionar o órgão protecionista, ajudados pela opinião pública esclarecida dos grandes centros cidadão, a demarcar suas reservas” (Diniz, 1984, p.359).

O adjetivo “inconstante”, dado pelo Jesuíta *Bettendorff*<sup>19</sup> ao descrever os *Tenetehara*, iguala-se à qualidade atribuída aos Tupinambá no período colonial. Em *O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem* (Castro, 1992), Viveiros

---

<sup>19</sup> Teve destaque como jesuíta na região da Amazônia.

de Castro <sup>20</sup> tenta compreender, através de um olhar antropológico, algumas fontes deixadas pelos jesuítas durante a tentativa de converter os *Tupinambá* ao cristianismo. Segundo o autor, elas eram como murtas por serem fáceis de modelar, no entanto, fáceis de se desfazer. O processo de absorção do cristianismo era mais difícil com os povos mais maleáveis, por não haver a centralidade de uma defesa de visão de mundo. Eles assimilavam o ambiente em que estavam inseridos com mais facilidade. Entravam e saíam de uma esfera de Mundo facilmente. Eles são o momento em que se vive e o raciocínio parte de onde está inserido. Ao mesmo tempo que estavam sujeitos ao cristianismo, também, poderiam estar abertos para outras convicções e, ainda, fechados, como um mármore, na defesa de alguns elementos culturais formadores da base étnica *Tupinambá*. Sendo os *Tupinambá* um povo voltado para a Guerra, por exemplo, eles não abriram mão do princípio da *vingança*, elemento pecador segundo a visão cristã; mas fundamental na construção identitária e no sistema tribal da população *Tupinambá*.

Em relação número de habitantes da T.I Bacurizinho, Chico Guajajara explica que, anteriormente, a coordenação local da Funai não tinha ainda realizado um trabalho profundo em relação ao número de habitantes indígenas nas Terras Indígenas associadas:

Antes, a Funai não tinha organização sobre a relação da população indígena do município de Graju. Agora, A CTA está se organizando para fazer mapa população indígena de cada terra indígena [...] Antes a Funai não tinha organização com relação a população indígena... Agora, vou passar para a terra indígena Bacurizinho... quando tiver tudo pronto, eu lhe digo, certo?<sup>21</sup>

Segundo o Instituto Socioambiental e Lucilene *Guajajara* em entrevista a quem escreve pela Revista *Amazônia Latitude*<sup>22</sup>, atualmente, as principais causas ameaçadoras da vida *Guajajara* provêm, sobretudo, dos interesses de madeireiros pelas terras indígenas que resulta em ataques de intimidação, queimadas e assassinatos. Com contatos ainda mais estabelecidos com os não-indígenas através da educação, da religião e dos processos de urbanização como um todo, a saúde e a

---

<sup>20</sup> Antropólogo brasileiro e professor no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Fonte: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Eduardo\\_Viveiros\\_de\\_Castro](https://pt.wikipedia.org/wiki/Eduardo_Viveiros_de_Castro) . Último acesso em 26 de outubro de 2023.

<sup>21</sup> Francisco Altanásio Guajajara explica que não consegue repassar o número populacional da aldeia Ipu, Terra Indígena Bacurizinho, por falta de dados.

<sup>22</sup> Revista científica e jornalística sobre a Amazônia, povos indígenas brasileiros e meio-ambiente. Link: <https://www.amazonialatitude.com/quem-somos/> . Último acesso em 26 de outubro de 2023.

cultura *tenetehara* encontram-se vulneráveis a outros desafios que são impostos e fazem parte do nosso tempo. Como lembra Lucilene *Guajajara*,<sup>23</sup>

A degradação ambiental é visível. Dá para ver. É feita pelos caçadores. Eles entram para estragar a mata e eles tacam fogo na mata. O madeireiro que aproveita e 'entra' lá eles estão roubando as madeiras. Eu mesmo já entrei lá para evitar isso, mas o medo não deixou mais, fui ameaçada e tudo pelo madeireiro e fiquei parada. Pedi a justiça, porque lá tem Funai. Ninguém se envolveu.

## 1. 2 – QUEM ENDEUSA TUPÃ? RELIGIOSIDADE E OUTROS ELEMENTOS CULTURAIS

Desde o trabalho de Wagley e Galvão, com início em 1942, podemos dizer que a religiosidade *tenetehara* é, em certa medida, uma fusão de crenças cristãs com a originária, sendo, assim, um resultado composto por influências missionárias a partir da colonização do Maranhão. Mais adiante, falaremos de forma mais aprofundada sobre a convivência com cristianismo. Por agora, vamos nos restringir à religiosidade e outros elementos culturais *tenetehara*.

Já em meados do século XX, os *tenetehara* ditos “modernos” abriam mão das cerimônias tradicionais, não por falta de fé ou convicção, mas pela impossibilidade de encontrar tempo disponível para a dedicação dos preparativos dos festivais. O afastamento deu-se principalmente pelo esforço na produção de roças e extração de bens da natureza, apontando que entre a realização dos festivais e as práticas que possibilitam atender às necessidades básicas, essas últimas saem em vantagem sobre as outras: “[...] simplesmente, os cerimoniais sofrem hoje a competição imposta pelas condições econômicas atuais” (Galvão; Wagley, 1961, p.106). A crença nos sobrenaturais importa bem mais aos *tenetehara*, ainda que tenham se mostrado abertos a algumas narrativas e conceitos cristãos contraditórios aos simbolismos originais e, em alguns casos, complementares a eles. As crenças originárias do Brasil são politeístas, o que significa acreditar em múltiplas entidades ou deuses, diferente do cristianismo que adora apenas uma divindade. A crença *tenetehara* refere-se aos sobrenaturais enquadrando-os em quatro categorias (Galvão; Wagley, 1961, p.107):

- (1) Criadores ou heróis culturais: aqueles atribuídos aos surgimento, criação e transformação do Mundo;

---

<sup>23</sup> Entrevistada na cobertura da Primeira Marcha das Mulheres Indígenas, que aconteceu em Brasília, no ano de 2019, para quem escreve este trabalho, enquanto atuava como redatora na Amazônia Latitude: Link da reportagem: <https://www.amazonialatitude.com/2019/08/23/perseveranca-pela-vida-indigena-vai-da-luta-corpo-a-corpo-a-educacao/> . Último acesso em 26 de outubro de 2023

- (2) Os donos da floresta e das águas ou dos rios;
- (3) Os *azang*: espíritos errantes dos mortos;
- (4) Espíritos dos animais.

Diferente da crença cristã, os sobrenaturais criadores do Mundo – heróis culturais – não são tratados como divindades que precisam ser reverenciados. Eles são encarados nas lendas como aqueles responsáveis pela origem das coisas e do homem. “Na mitologia, são descritos como homens dotados de imenso poder sobrenatural [...] Hoje, porém, estão demasiado distantes e já não dominam o homem e o mundo em que ele vive” (Galvão; Wagley, 1961, p.107). Continuam os autores:

Maíra é o mais importante desses heróis. Segundo a lenda, ele viajou pela terra em busca da Terra Bonita (Ywy porang). Onde encontrou o lugar ideal, aí criou o homem e a mulher. O casal vivia em condições ideais até que Ywan, o dono da água, atraiu a mulher e copulou com ela. O homem ignorava o coito até que Maíra lhe mandou ver o que acontecia à mulher. Maíra, após o homem e a mulher terem procriado, falou-lhes: de agora em diante, vocês terão um filho e morrerá. Maíra ensinou ao homem a plantar mandioca e a fazer farinha. No princípio, a mandioca se plantava por si mesma e amadurecia em um dia; porém a humanidade duvidou de Maíra e ele, em represália, fez a mandioca amadurecer lentamente. Hoje, os *Tenetehara* têm que esperar todo o inverno para colher as raízes e, para seu plantio, é grande o esforço de derrubar a mata e preparar a roça. Maíra trouxe o algodão e ensinou como tecer as redes; roubou o fogo aos urubus e ensinou o homem a assar a carne, ao invés de deixá-la secar ao sol. Cansado de viajar pela terra, Maíra retirou-se para Karawara Nekwahawo onde ainda vive uma vida de abundância. Antes de Maíra, os *Tenetehara* não sabiam nada, eram bestas. (Galvão; Wagley, 1961, p.107)

Além de Maíra, outro herói cultural de notável importância é Tupã que, na lenda, é companheiro de Maíra, sendo descrito como um grande pajé criador da lua, do sol, dos ventos, das chuvas, do trovão e dos animais. Registros apontam que *Tupã* era considerado um herói cultural de menor importância aos tupinambá. É provável que o termo *Tupã* seja popularmente conhecido porque os missionários o usavam durante a oficialidade da língua geral – *nheengatu* - para fazer designação ao Deus Cristão. As informações sobre *Tupã* antes da catequização ainda são insuficientes, mas acredita-se que a importância dada ao *Tupã* pelos *tenetehara* pode ter origem na identificação ao Deus criador do cristianismo.

Para os *tenetehara*, toda morte ou doença é fruto de alguma causa sobrenatural. Os pajés têm forte importância na obtenção da cura do indivíduo, ficam encarregados em identificar o sobrenatural que causou a enfermidade. Algumas doenças, de acordo com a visão *Guajajara*, estão relacionadas aos civilizados, mas,

ainda sim, provocadas por alguma presença sobrenatural. Outras, os *tenetehara*, acreditam ser unicamente de origem sobrenatural, sendo elas punições aos indivíduos por danos ainda que não intencionais. Quando um pajé não consegue curar o enfermo, a comunidade acredita que houve uma falha na identificação do sobrenatural que causou a doença. De acordo com Danilo Guajajara, 25 anos, cristão; os *tenetehara* da T.I Bacurizinho, recorrem constantemente à ajuda do Pajé.

A ideia de um céu após a morte difundida pelo cristianismo encontrou lugar para fundir-se à crença *tenetehara* que crê na ideia em que há uma aldeia dos sobrenaturais onde os pajés desfrutam uma existência paradisíaca. “A origem da humanidade, plantas e cousas, atribuídas na maioria dos mitos e heróis culturais, não raro é também atribuída a Tupã, o Criador de todas as coisas e que mora no céu” (Galvão; Wagley, 1961, p.107). O cristianismo, ao longo da história, vai encontrar caminhos possíveis que vinculam suas visões com as crenças originárias. Mais para frente, vamos dar enfoque nas possíveis confluências entre protestantismo e as crenças *tenetehara*, evidenciando quais estratégias contribuem para eficácia das missões evangélicas no território.

Um ponto de partida ou uma ferramenta para compreender a cosmovisão de um determinado povo é acessando as mitologias. Os mitos manifestam-se em discursos, que nunca são neutros e carregam em si simbolismos e significados, melhor dizendo, trazem conceitos filosóficos de uma determinada comunidade. Muitos teóricos somam às ciências humanas tentando conceituar a ciência do mito que, por sua vez, apresenta-se como um tipo de instrumento de interpretação de sentido do mundo de uma sociedade.

Para Lévi-Strauss<sup>24</sup>, debruçar-se sobre os mitos como matéria-prima antropológica proporciona acessar o “pensamento selvagem” com manifestações simbólicas legítimas que, não necessariamente, representam um reflexo da organização social, podendo, inclusive, contradizer-se (Zannoni, 1999). O autor complementa apontando a reflexão de que os mitos possuem uma espécie de porta de entrada à medida que é próprio deles viajar por outras sociedades e irem se transformando. Partindo desse pensamento, podemos aliviar as tensões de quem pretende encontrar uma narrativa mitológica pura e originária – interpretações antigas - e esse trabalho não se encarregará de realizar tal busca. O que está posto, seja nas

---

<sup>24</sup> Foi um antropólogo, professor e filósofo considerado o fundador da antropologia estruturalista e um dos maiores pensadores do século XX.

épocas de Walgley e Galvão, Mércio Gomes e hoje, é o *status atual* das mitologias. Em sociedades em contato com outras, podemos supor que as lendas devem-se às transmissões históricas: “São muito grandes as áreas pelas quais as lendas comprovadamente migram” (Boas, 1911, p.180). Segundo Boas, na tentativa de alcançar uma interpretação psicológica para as mitologias ameríndias, os motivos dos empréstimos são fontes cruciais para chegar em algum resultado: “assim se quisermos chegar compreender claramente a história da mitologia, nossos primeiros esforços de explicação devem ser dirigidos a interpretar as razões que levam ao empréstimo e à modificação do material mitológico por assimilação. (Boas, 1911, p.182). Claude Lévi-Strauss argumenta que o mito nada mais é que um fragmento de uma narrativa maior, ou seja, o seu significado simbólico não possui a si mesmo.

Para além das crenças, importa também refletir minimamente sobre a estrutura social *tenetehara*, considerando ser este um ponto necessário para a compreensão da sociedade, além de tentar perceber as transformações ocasionadas pela presença dos valores do cristianismo. Até 1942, “a unidade mais importante na estrutura social *tenetehara*” (Galvão; Wagley, 1961) era a família extensa. Naquela época, as famílias eram predominantemente monogâmicas, com poucos casos de homens com duas ou três mulheres. A união da família pelo laço do parentesco, diferente do que se apresenta na sociedade ocidental, é mais importante do que o vínculo biológico. De forma resumida, a família extensa *tenetehara* é estabelecida por um grupo de mulheres sob a liderança de um homem:

Teoricamente, a família extensa é baseada no controle de um homem sobre um número de filhas (suas próprias filhas e as filhas dos irmãos). Em essência, a família extensa *tenetehara* é um grupo de mulheres relacionadas por parentesco, sob a liderança de um homem. O líder de uma família extensa está sempre pronto a adotar uma filha, se um dos homens que chama irmão acontecer falecer. Pelo casamento das filhas o líder atrai trabalhadores masculinos para o seu grupo familiar, pois a residência, pelo menos logo em seguida ao casamento, é matrilocal. Um jovem é obrigado a trabalhar para o sogro durante um ou dois anos seguintes ao casamento. Se o líder de família extensa dispõe de bastante prestígio, o casal toma residência permanente com o grupo familiar. Contudo, não é raro maridos insatisfeitos com o grupo familiar da esposa aderirem a outro grupo, com o qual também tenham ligações de parentesco (Galvão; Wagley, 1961, p.39).

Na divisão sexual do trabalho, as regras foram se tornando menos rígidas ao longo do tempo. Ainda que haja vestígio de uma separação na qual homens ficam encarregados de derrubar a mata, preparar as roças, pescar e outros, e mulheres ficam na responsabilidade de cozinhar, fabricar cerâmicas, tecer redes e etc; por

exemplo, hoje, não existe tanta preocupação em seguir as normas tradicionais. A necessidade de comercializar, provocada pela prática de vida ocidental, resultou no abandono das regras antigas e, assim, como na sociedade ocidental-capitalista, os homens *tenetehara* foram assumindo um papel de importância na vida econômica *tenetehara*.

Na sociedade *tenetehara*, não há uma divisão de classe, típica da sociedade capitalista, ou seja, estamos diante de um ideário de igualitarismo e “isso quer dizer que concebe o indivíduo como nascido em igualdade de condições, direitos e deveres para exercer a sua individualidade psicossocial no meio cultural existente” (Gomes, 2002, p.63). Caso algum indivíduo consiga acumular itens, tanto ameríndios, como, flechas ou colares; quanto riquezas não-indígenas, como, dinheiro, gado ou bens industriais; ele é submetido a redistribuir com outras pessoas da sociedade.

### **1. 3 - SPI, FUNAI E O FLORESCIMENTO DO MOVIMENTO INDÍGENA BRASILEIRO: O REFLEXO NA VIDA DOS POVOS INDÍGENAS, INCLUSIVE, NA DOS TENETEHARA**

A história da política indigenista no Brasil é atravessada por um objetivo colonial: civilizar os ameríndios através dos costumes europeus e a partir dos ideais cristãos até que os tornem *brasileiros*. Esse fragmento da pesquisa vem para elucidar o fato de que decisões em instâncias de hegemonia tem resultado e impacto localmente. As medidas tomadas pelas instâncias governamentais sobre os indígenas refletiram na vida e na cultura de todos os povos originários. O tratamento de transculturação inicia-se com a Coroa Portuguesa e permanece pelos séculos seguintes. Entretanto, o primeiro trimestre do século XX é marcado pelo início da responsabilização do Estado brasileiro com a questão indígena, quando foram criadas Políticas Indigenistas. Dois órgãos responsáveis pelos povos indígenas do Brasil pertencem ao período republicano brasileiro e importa muito para nós, são eles: Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

No início do século XX, os debates em torno de uma política indigenista seguiam com a intenção de pensar soluções em prol dos projetos econômicos sem que fosse necessário exterminar fisicamente os autóctones. A saída era pensar em um esquema de pacificação que pudesse partir da catequese católica ou da ação do Estado. Os apoiadores do vínculo estatal viam a necessidade da criação de um órgão que pudesse ficar responsável por gerenciar conflitos. De 1918 a 1967, a política de

administração referente aos indígenas ficou a cargo do SPI que pertenceu a vários ministérios ao longo da sua existência e, ao contrário do que possa parecer, procurou integrar os ameríndios à sociedade brasileira, evidenciando um paradoxo tanto no tratamento a eles quanto no destino de seus territórios. O órgão foi criado sob influências do positivismo e, por isso, acabou sendo desenhado ideologicamente por uma ideia de luta pela preservação da cultura indígena. Isso se deu, contudo, sem abrir mão da evolução daqueles indivíduos a partir da oferta de criação de condições que mudassem a realidade subjetiva e material, ou seja, ainda que com uma outra roupagem, estávamos falando, em certa medida, do conceito de evolucionismo disseminado pela produção de conhecimento ocidental - da transição do indígena para o civilizado - que continuava permeando as políticas voltadas aos ameríndios. No surgimento do órgão, também foram decretados o regime tutelar e a incapacidade jurídica aos indígenas e, com isso, o SPI tanto podia proteger os territórios e culturas indígenas quanto contribuir para ceder as terras a projetos coloniais.

A Igreja Católica foi grande opositora à linha ideológica do SPI que, claramente, esforçava-se para limitar o poder das missões católicas nos territórios indígenas. Rondon<sup>25</sup> entendia que as ações católicas não condiziam com o indigenismo pensado e praticado pelo órgão oficial e que, por isso, era importante criar uma dependência das missões às “linhas de atuação do órgão oficial e ao poder do SPI, quem em última instância detinha a tutela” (Barros, 1993, p.253).

Com a Constituição Federal de 1934, são incorporadas novas funções ao SPI, como, por exemplo, “executar medidas e ensinamentos para a nacionalização dos silvícolas, com o objeto de sua incorporação à sociedade brasileira” (Lacerda, 2007, p.76) e, ainda:

Para este fim, deveria o Serviço velar pela lisura dos contratos firmados com os índios relativos à disposição de sua mão-de-obra, devendo assisti-los e cuidar para que não fossem “lesados em suas relações comerciais e econômicas com os civilizados”. O Decreto estabelecia então que em tais contratos, sempre firmados “por livre vontade dos índios”, deveriam constar “obrigações essenciais por parte do contratante”. Entre estas, facultar ao servidor do SPI, “o exame da escrituração referente ao trabalho e transações dos índios”, que por motivos de dívidas não poderiam ser submetidos a medidas restritivas de liberdade, nem privados dos objetos do seu uso (art. 2º, “fº, 2ª) (Lacerda, 2007, p.76).

Durante os anos do SPI, o órgão sofreu algumas alterações, ganhando novas obrigações. Além de “cuidar” dos prejuízos que a população civilizada poderia causar

---

<sup>25</sup> Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon foi o primeiro diretor do SPI e ficou marcado na história brasileira pelo seu apoio aos povos indígenas.

aos indígenas, o órgão era encarregado de mostrar a grandeza da cultura hegemônica, fazendo-os ser “economicamente produtivos, independentes e educados para o cumprimento de todos os deveres cívicos” (Lacerda, 2007, p.76). O SPI acabou sendo, em grande parte, uma continuidade das premissas coloniais.

O início do SPI até o início da década de 1950 é vista como a “fase doutrinária”. Posteriormente, o órgão vai incorporar uma face cientificista calcada na Antropologia, tendo como referência o indigenismo mexicano, que, por sua vez, realizava outros níveis de críticas as missões católicas.

A crítica do indigenismo científico às missões era que estes não tinham compreendido o valor funcional que as culturas indígenas poderiam ter no processo de aculturação; a proibição às instituições religiosas tribais trazia consequências drásticas na organização dos grupos e o resultado final da catequese era apenas a formação de um sistema de crenças formado de “colcha de retalho” da cultura tribal e da cristã (Ribeiro 1962: 123 Apud Barros, 1993).

Contudo, apesar das críticas, o período de caráter científico do SPI fez com que o órgão reconhecesse que o Estado não tinha condições de atuar em todas as áreas indígenas e que, por isso, necessitava da atuação cristã. Alguns poderes foram delegados às missões que poderiam exercer suas atividades em comunidades originárias desde que respeitassem alguns princípios. O contexto reduziu os conflitos entre religiosos e o SPI e, ainda, favoreceu a aproximação mais substancial do protestantismo.

No ano de 1967, o SPI foi extinto dando lugar à Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) que, hoje, é vinculada ao Ministério dos Povos Indígenas (2023), sendo a principal responsável pela execução das políticas indigenistas. Quando falamos sobre o surgimento da Funai, estamos nos referindo aos anos da Ditadura Militar que criava instituições que fossem condizentes com os ideários do regime. Os militares acreditavam que o SPI era muito condescendente, assistencialista e sem prumo” (Gomes, 2002, p.331). O grande ponto de preocupação para o novo regime estava relacionado aos territórios. Segundo os militares, os indígenas não geravam benefícios à nação, ao mesmo tempo que controlavam pedaços de terra, impossibilitando o desenvolvimento do país.

A Funai, diferente do SPI, tinha orçamentos generosos, possibilitando a criação de infraestruturas administrativas e conseguindo maior autonomia financeira. Os responsáveis pela administração da Funai desejavam implementar atividades

econômicas no universo indígena, além de gerir a Natureza que, para eles, eram vistos como recursos naturais, ou seja, matéria prima para a produção capitalista.

O regime militar foi um período de ênfase aos planos econômicos que miravam na expansão do interior do país, sobretudo, da Amazônia. A partir disso, a vida indígena começa a ser impactada por projetos de construções de estradas, hidrelétricas, extração de minérios e expansão de fazendas. O Maranhão, como dissemos anteriormente, não ficou de fora dos planos de desenvolvimento econômico dos anos de chumbo, colocando os *tenetehara* ainda mais em contato com a cultura hegemônica.

Ao longo do tempo, a Funai vai sendo atravessada pelos governos que sucederam, ganhando novas funções em relação à defesa dos povos indígenas e carregando, em seu histórico, alguns momentos de eficiência e outros de inutilidade. O relato de Lucilene Guajajara quanto ao posto da Funai responsável pela Terra Bacurizinho durante a segunda década do século XXI evidencia falta de competência do órgão indigenista:

A degradação ambiental é visível. Dá para ver. É feita pelos caçadores. Eles entram para estragar a mata e eles tacam fogo na mata. O madeireiro que aproveita e 'entra' lá eles estão roubando as madeiras. Eu mesmo já entrei lá para evitar isso, mas o medo não deixou mais, fui ameaçada e tudo pelo madeireiro e fiquei parada. Pedi a justiça, porque lá tem Funai. Ninguém se envolveu.<sup>26</sup>

A escolarização indígena é um elemento importante a ser ressaltado dentro do contexto do SPI e Funai, sobretudo, porque está diretamente relacionado ao tratamento das línguas indígenas na formação dos originários. Durante o SPI, estávamos diante de uma grande precarização. O projeto carecia, inclusive, de professores tanto indígenas quanto não-indígenas. É através da relação entre a Funai e linguistas protestantes que a alfabetização indígena começa a se desenvolver. A nova metodologia está baseada no Programa de Monitoria Bilíngue, ou seja, a alfabetização se dava a partir da língua hegemônica - português brasileiro - e da originária de cada povo cuja gramática era construída por missionários-linguistas. Mércio Pereira Júnior explica que

---

<sup>26</sup> Trecho da entrevista feita com Lucilene *Guajajara*, indígena da T.I Bacurizinho, para a reportagem sobre a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas, 2019, em Brasília. Link: <https://www.amazonialatitude.com/2019/08/23/perseveranca-pela-vida-indigena-vai-da-luta-corpo-a-corpo-a-educacao/>. Último acesso em 26 de outubro de 2023

(...) o linguista e missionário do *Summer Institute Of Linguistics*, Carl Harrison, foi responsável pela elaboração das primeiras cartilhas da língua *tenetehara*, e com elas a Funai pode treinar os monitores linguistas *tenetehara* (Gomes, 2002, p.257)

Muitas aldeias *Tenetehara* ficaram sem escola e sem escolarização formal por muitos anos, ainda que com uma presença populacional numérica substancial. A aldeia Ipu foi uma região operada pelo projeto bilíngue desde o início.

O trabalho linguístico dos missionários evangélicos durante o projeto de desenvolvimento econômico no período da Ditadura Militar foi de grande peso na “abertura de caminhos” para a construção de estradas.

É também nesse contexto que nasce o Estatuto do Índio (1973), com o argumento de preservar a cultura dos indígenas e suas comunidades, mas, também, integrá-lo à sociedade nacional de forma progressiva e harmoniosa. Através do Estatuto, as regras voltadas ao vínculo dos indígenas ao regime tutelar sofrem alterações:

O Estatuto manteve a divisão dos índios em categorias, estabelecidas conforme o tipo de relacionamento mantido com a sociedade nacional e o estágio de sua inserção na mesma. Assim, foram classificados como “isolados”, “em vias de integração” e “integrados”. Os primeiros, com pouco ou nenhum contato com “elementos da comunhão nacional”. Os segundos, com um grau de contato que já os tivesse conduzido a certa dependência econômica, embora conseguissem conservar “parte das condições de sua vida nativa”. Os terceiros, quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, apesar de ainda conservarem “usos, costumes e tradições característicos da sua cultura” (art. 4º I, e II e III). Nos termos do Estatuto, apenas os índios e comunidades pertencentes às duas primeiras categorias (isolados ou em vias de integração), ficariam sujeitos à proteção de regime tutelar ali regulado, cuja responsabilidades era conferida à União, através do “órgão federal de assistência aos silvícolas” (Lacerda, 2002, p.82).

É no início da década de setenta, diante do regime militar, que a resistência dos povos indígenas ganha coesão e dimensão política de forma mais incisiva e pouco mais visível. O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) <sup>27</sup>ganha destaque substancial nesse período, afinal, é com o apoio dos movimentos do Conselho que os ameríndios começam a se sentir coletivamente fortalecidos para buscar por seus direitos, tanto territoriais quanto aqueles voltados à autonomia cultural indígena. Como comenta Viveiros de Castro, nesse momento, os indígenas perceberam que poderiam deixar de sê-los: “Graças a isso, então e enfim, os índios se tornaram muito mais visíveis

---

<sup>27</sup>Vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, o organismo atua em defesa dos povos indígenas brasileiros, tendo grande destaque no contexto da Constituição de 1988, promovendo assembleias indígenas para debater os direitos e a realidade dos autóctones brasileiros.

como atores e agentes políticos no cenário nacional”.<sup>28</sup>Inicia-se um contexto marcado pelo protagonismo indígena, evidenciando a presença dos originários nos debates da política brasileira, mais fortemente na elaboração da Constituição de 1988.

Em dezembro de 1973, nove bispos e missionários católicos em prol das causas indígenas lançaram um documento chamado de “Y-Juca-Pirama - O índio: aquele que deve morrer”. Nele, eles mostravam o descontentamento pela condição indígena brasileira e clamavam por transformações profundas. O documento, hoje, é um registro histórico da “virada de chave” das políticas indigenistas no Brasil:

Não trabalhamos por uma causa perdida, porque se trata de uma causa profundamente humana, pela qual vale a pena até morrer, se preciso for. Seria trair a nossa missão, se nos resignássemos a ser ministros de um batismo in articulo mortis (...) Nada faremos em colaboração com aqueles que visam “atrair”, “pacificar” e “acalmar” os índios para favorecer os avanços dos latifundiários e dos exploradores de minérios e outras riquezas. Ao contrário, tal procedimento será objeto de nossa denúncia corajosa ao lado dos próprios índios. Com eles, não aceitaremos um tipo de “integração” que venha apenas transformá-los em mão-de-obra barata, (...) Menos ainda, por ser mais humilhante e criminoso, colaboramos com um trabalho que vise transformar o índio em um ser humano necessitado de tutelas, pois ele não é um menor nem um inválido, e sua maioria de indivíduo ou de povo. (...) o objetivo do nosso trabalho não será civilizar os índios. Estamos convencidos, com o grande precursor Bartolomeu de Las Casas, de que ‘muitas lições eles nos podem dar, não só para a vida monástica, mas também para a vida econômica ou política e poderiam até ensinar-nos os bons costumes. (Lacerda, 2007, p.122)

Durante a década de 70, foram realizadas algumas Assembleias para discutir a condição dos povos indígenas que resultaram em um avanço na conscientização e no fortalecimento de lideranças ameríndias brasileiras. Em 1980, nasce a União das Nações Indígenas (UNI), que tem Ailton Krenak como um dos fundadores, sendo construída na intenção de articular os líderes que emergiram naquela época. A UNI teve um peso decisivo para a realização da campanha dos povos indígenas no contexto da Constituinte.

Os povos indígenas brasileiros engajados politicamente no período do debate da Constituição de 88 levaram até Brasília muito mais do que direitos à própria sobrevivência física, das suas culturas e de seus territórios; elaboraram uma proposta de mudanças profundas no projeto republicano do Estado Brasileiro, sugerindo a substituição de um Estado monocultural por um pluricultural, com a justificativa de que

---

<sup>28</sup> Entrevista de Viveiros de Castro, professor e antropólogo, à equipe Povos Indígenas no Brasil, em 2006.  
Link: [https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB\\_institucional/No\\_Brasil\\_todo\\_mundo\\_%C3%A9\\_%C3%ADndio.pdf](https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf) . Último acesso em 26 de outubro de 2023.

o modelo europeu não condizia com a realidade brasileira, muito menos com a diversidade dela. O pluriculturalismo procura pela incorporação dos códigos dos povos vigentes daquela nacionalidade (Acosta, 2016). Estamos falando de uma tentativa de adicionar visões diferentes de sociedades, aquelas que partilham o mesmo território nacional, abrindo mão do monoculturalismo baseado nos moldes europeus.

Durante a Assembleia Constituinte, a proposta de um Estado Plurinacional que marcaria a origem de uma nova constitucionalidade, com face latino-americana, após um longo período de ditadura militar, sequer foi compreendida pelos parlamentares e sociedade civil. Quarenta anos depois desse episódio, o tema, levantado pelos povos indígenas brasileiros, avança em outros países da América Latina, como, no Equador e Bolívia.

Os ativistas indígenas não foram felizes com o resultado da sua proposta mais radical, mas conseguiram a inclusão de um capítulo específico - intitulado Dos Índios - aos povos indígenas na atual Constituição Federal que garante direitos indígenas sobre suas terras como direitos originários; luta jurídica, auto-organização social, educação bilíngue e especializada, além de um contexto que reconhecia os direitos conquistados como fruto único e exclusivo do Movimento Indígena Brasileiro.

A conquista constituinte reflete no fortalecimento da identidade indígena. Os autóctones “começaram a perceber que voltar a ‘ser’ índio – isto é, voltar a virar índio, retomar o processo incessante de virar índio – podia ser interessante”. Parecia, então, inteligente, como explica Viveiros de Castro “deixar de sofrer a própria indianidade e passar a gozá-la”<sup>29</sup>

Lucilene Guajajara, quando tinha 18 anos, lembra do sentimento de confiança e esperança do seu povo durante a elaboração da Constituição de 1988. Trinta anos depois, ela reafirma a importância das mobilizações dos movimentos indígenas porque acredita na possibilidade da construção de um mundo inclusivo. Assim, como a indígena, os povos originários do Brasil tinham a convicção de que os problemas políticos fundamentais à garantia da vida indígena estariam resolvidos a partir da Carta Magna. Um ponto de grande impacto trazido pela Constituinte de 1988 estava relacionado às demarcações das terras indígenas, como explica Daniel Munduruku:

---

<sup>29</sup> Entrevista de Viveiros de Castro, professor e antropólogo, à equipe Povos Indígenas no Brasil, em 2006. Link de acesso: [https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB\\_institucional/No\\_Brasil\\_todo\\_mundo\\_%C3%A9\\_%C3%AD\\_ndio.pdf](https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%AD_ndio.pdf). Último acesso em 26 de outubro de 2023.

Por força da lei caía também o regime tutelar dando amplas possibilidades organizacionais para as populações originárias. A Constituição garantia, inclusive, que até 1993 todas as terras indígenas seriam demarcadas mostrando que o Brasil via seus indígenas com dignidade merecida. Isso previa mudanças na atuação do Estado com relação a estes povos. (Munduruku, 2007, p.24)

#### **1.4 - TERRA INDÍGENA BACURIZINHO: SE TEM CONQUISTA, TEM A LUTA INDÍGENA**

A terra indígena Bacurizinho, como dissemos anteriormente, está situada no Município de Grajaú, Maranhão. O primeiro registro sobre o povo *tenetehara* na região do Rio Mearim data de 1856, quando Saint Amand, engenheiro, realizou um mapeamento manuscrito do Maranhão. O engenheiro conseguiu detectar duas aldeias - Coati e Lagoa do Caboclo: “Podemos assumir que essas duas aldeias *tenetehara* tenham se formado pela expansão dos *tenetehara* ao longo do Rio Mearim, tendo já assentado aldeias próximas à Barra do Corda.” (Gomes, 2002, p.391). Entretanto, os antigos *tenetehara* contam que os antepassados chegaram naquela região propositalmente, vindo diretamente do Gurupi.

Os indígenas que se encontravam na Aldeia Coati não conseguiram fixar moradia. Ao longo do tempo, os autóctones precisavam migrar por causa de apropriação territorial por parte de fazendeiros. Esses indígenas, em especial, foram descendo o Rio Mearim sempre que necessitavam sair do local. As primeiras mudanças decorrem da apropriação de terra por parte de um proprietário cearense, chamado Salomão Barros. No final do século XIX, Barros montou uma fazenda nomeada de Nazaré e solicitou aos indígenas que se mudassem. Durante muito tempo, os *tenetehara* foram fundando aldeias a partir dos deslocamentos provocados pelas invasões de terra do fazendeiro Salomão.

A partir da fazenda Nazaré, os indígenas fundaram a aldeia da Gameleira, onde ficaram até a rebelião do Alto Alegre. Nos anos seguintes, o fazendeiro retornou a pedir que os indígenas descessem um pouco mais o rio para que fosse possível a fundação da Fazenda Santa Maria. Próximo de 1920, Salomão criou um marco limitando suas terras, definindo o que pertencia a sua família. Por alguns anos, durante o século XX, aldeias foram sendo fundadas com a intenção de permanecer na região, mesmo diante das invasões de terras dos não-indígenas.

Os *tenetehara* das aldeias ribeirinhas começaram a se relacionar com os indígenas fundadores da Aldeia Lagoa Caboclo - mais no centro da mata - que

também sofreu deslocamentos. No início do século XX, os indígenas da Aldeia Lagoa Caboclo conseguiram se fixar perto de uma lagoa que ficou conhecida como Pedra.

Em 1920, o SPI detectou a situação dos *tenetehara* de Grajaú e também concluiu que indígenas de algumas aldeias se relacionavam - Bananal, Pedra e Talhado - formando uma comunidade, ou seja, um território comum. “Em 1941, o inspetor Malcher tomou conhecimento da existência dessas aldeias tenetehara e projetou a demarcação de uma área compreendida entre o Riacho Mearim e o Riacho Enjeitado” (Gomes, 2002, 392). A proposta, ainda que não tenha sido levada adiante, ficou registrada na memória *tenetehara* e influenciou os próximos rumos da história:

Embora não constem os limites previstos no relatório geral do SPI para o ano de 1942, tal área foi estimada em 85.282ha. Estariam incluídas apenas as aldeias Pedra e Morro do Cocal. A aldeia Bananal, que ficava na beira do Enjeitado, e a Aldeia Morro, do capitão Eusébio ou Tatukweriman, seria incluída dentro de uma faixa de terra a ser adicionada à TI. Guajajara-Canabrava, a qual ficaria com o tamanho de 172593 ha. Essa proposta não foi levada adiante, mas deixou uma marca na memória dos Tenetehara e nos desenvolvimentos posteriores. Em 1949, aparentemente por consideração de Xerez, as terras para as aldeias dessas regiões foram consideradas para a demarcação em uma área bem menor, de cerca de 10000m por 10000m . Embora não constem os limites previstos no relatório geral do SPI para o ano de 1942, tal área foi estimada em 85.282ha. Estariam incluídas apenas as aldeias Pedra e Morro do Cocal. A aldeia Bananal, que ficava na beira do Enjeitado, e a Aldeia Morro, do capitão Eusébio ou Tatukweriman, seria incluída dentro de uma faixa de terra a ser adicionada à TI. Guajajara-Canabrava, a qual ficaria com o tamanho de 172593ha [...] Em 1949, aparentemente por consideração de Xerez, as terras para as aldeias dessas regiões foram consideradas para a demarcação em uma área bem menor, de cerca de 10000m por 10000m (Gomes, 2002, 393).

Outros acontecimentos foram marcados por interesses de fazendeiros por territórios indígenas e com tentativas de negociação entre indígenas e não-indígenas. Episódios como esses atrapalharam a demarcação de terras. Um mapa do Maranhão foi esboçado em 1964 e apontou áreas indígenas a serem demarcadas. No desenho, constam “duas pequenas glebas de terras em formato retangular, uma na margem direita do Rio Mearim, a outra na margem esquerda do Riacho Enjeitado, sem estarem conectadas uma com a outra” (Gomes, 2002, 394). Durante o período que marca os últimos anos do SPI, o órgão atuava, sobretudo, pela “situação interétnica em Barra do Corda e no baixo Pindaré”. Os *tenetehara* da região ficaram à margem neste período.

O trecho territorial começou a ficar conhecido popularmente como Bacurizinho por causa da influência dos líderes indígenas da aldeia que recebe o mesmo nome.

É na segunda metade do século XX que os *tenetehara* começam a ter uma convivência integralista com a população de Grajaú.

A partir de uma tensão territorial que aconteceu entre 1975 e 1977 envolvendo as famílias de Silvério Rodrigues e Barros, a demarcação da Terra Indígena Bacurizinho começou a se desdobrar. A luta dos *tenetehara* pela demarcação da T.I Bacurizinho teve vitória em 1978, sendo homologada em 1980 por João Figueiredo, presidente da república na época. O tamanho estimado da área era próximo da proposta de 1942, iniciada pela observação de Malcher. A partir desse episódio, os *tenetehara* perceberam a importância de pressionar os órgãos do Estado e passaram a lidar de outras formas com a Funai:

O auge da tensão interétnica da demarcação dessas terras se deu entre 1975 e 1977, em virtude de dois atritos com interesses locais. Um foi precisamente com a mesma senhora da família Barros e seu marido nipo-brasileiro, Akashi, que haviam sido ressarcidos em 1959. Eles agora alegam que não havia recebido uma parte do dinheiro acordado pelo SPI naquela ocasião. Só que essa negociação estava registrada em cartório de Grajaú. Mesmo assim, Dona Dária Wíncola de Barros insistiu e procurou recursos jurídicos e políticos para embargar a demarcação, inutilmente. O outro atrito se deu com o velho e simples morador da beira do Riacho Enjeitado, Silvério Rodrigues, que trazia à tona a negociação feita com Vianna pela qual suas terras, situadas no Baixão do Papagaio, haviam sido respeitadas e não incorporadas à área indígena. Os *tenetehara* da aldeia Bananal, perto da qual ficava a Fazenda Belo Sonho, não concordavam com esses termos, extorquindo que lá estavam muito antes do avô de Silvério ter chegado e situado sua fazenda, e que não haviam concordado com as propostas feitas por Viana. (Gomes, 2002, p. 396)

A maioria das terras indígenas no Maranhão foi reconhecida oficialmente e demarcada na década de 1970 e na posterior, o que impressiona devido aos conflitos territoriais durante o mesmo período. O SPI havia adiantado a delimitação de três a quatro áreas consideradas muito importantes desde 1923.

Até a década de 1970, os *tenetehara* careciam de lideranças e coesão política que pudesse estruturá-los politicamente. Eles acabavam defendendo seus interesses mais específicos e pontuais relacionados a cada área:

Um sentimento de solidariedade étnica predominava, sem dúvida, sobretudo quando havia um inimigo comum que pairava acima de todos. Eram os *Karaiw*, os cristãos, os brancos, os invasores, os poderosos, às vezes o governo, em alguns momentos, ouvi dizer os capitalistas (Gomes, 2002, p.76)

Figura 2 Mapa Região do Grajaú-Barra do Corda.



Fonte: livro O índio na História, Mércio Pereira Gomes

O levante *tenetehara* conhecido como “O Massacre de Alto Alegre”, que aconteceu em 1901, é acontecimento que teve impacto significativo na história dos *tenetehara*, não apenas pela sua demonstração de resistência radical, mas, também,

porque a partir do ato guerreiro muitas histórias vão se desdobrar. Ainda que haja uma narrativa que negue a participação do pai dos irmãos Lopes na rebelião indígena, a história contada é que o patriarca tinha recebido proteção de um fazendeiro chamado Pedro Lopes durante e após o episódio. O sobrenome “Lopes” teria vindo de uma autodenominação vinculada a essa patronagem, assim, como Carvalho, Amarin, Silva e etc.

Dados evidenciam a existência de um Pedro Lopes como um dos líderes *Tenetehara*. Ainda que não possam provar, o fato é que o indígena resguardou-se na propriedade do Fazendeiro, ficando por lá até que os ânimos se acalmassem. Na tentativa de se protegerem ainda mais, com receio de um contra-ataque dos brancos, o pai dos irmãos Lopes mais outros indígenas preferiram fundar a aldeia da Pedra, distante uns vinte quilômetros do rio Mearim, onde puderam evitar exposição. Passados alguns anos, os irmãos Lopes, através de uma “rivalidade fraternal”, originam duas aldeias.

Alguns anos antes, em 1946, um irmão de Raimundinho, Chico Lopes, havia saído da Pedra com seus cunhados e um grupo de parentes e fundaram a Aldeia do Ipu, também na beira do Mearim, perto de uma corredeira d'água (*yrypu*) que lhe dera o nome. Assim, quando Bacurizinho surgiu, já existia Ipu. Duas aldeias comandadas por dois irmãos, com todas as características de rivalidade fraternal, demonstrando a tendência cultural dos *Tenetehara* de se alinharem preferencialmente com cunhados, ao invés de irmãos, refletindo a regra de residência uxorilocal e a dependência dos homens recém-casados para com seus sogros (Gomes, 2002, p.83).

## 1.5 “ATENTOS E FORTES”: O MASSACRE DE ALTO ALEGRE

Os antepassados da Terra Indígena Bacurizinho, assim como indígenas de outras T.I, têm relação com a rebelião de Alto Alegre que aconteceu na Colônia de Alto Alegre, localizada entre os municípios de Barra do Corda e Grajaú, em 1901. A Rebelião, que completou 120 anos em 2021, é um episódio que deixou rastros na história do *tenetehara* da região do Rio Mearim. Ela é, também, em partes, a reação dos indígenas diante do contato cristão em um fragmento do tempo. Esse trabalho se propõe a se aprofundar na disseminação do cristianismo através do protestantismo na atualidade, mas as ideias e práticas cristãs não são novidades para os autóctones. A rebelião de Alto Alegre é um desfecho de uma dessas fases em que o cristianismo fez-se presente na vida dos *Tenetehara*.

Antes de explicar as fundamentações teóricas do estudo sobre a rebelião de Alto Alegre, importa dizer que Francisco Guajajara explica que os trabalhos encontrados na internet não refletem a versão *tenetehara*, tendo sido escritos por brancos. Em nossas conversas, Chico me pede para que eu consiga a cópia do livro que está disponível no Museu do Índio que eu, infelizmente, não consegui atender. Entretanto, continuarei tentando:

Esse não encontra na internet. Já procurei. Mas 'é outras coisa', né? Muito diferente 'o que' tem na internet. Mas ééé... esse livro que tem lá, no Museu do Índio, na biblioteca, é verdadeiro.<sup>30</sup>

“Com o aprofundamento dos estudos sobre a temática, fica evidente que a versão dos Guajajaras sobre o conflito tem valor mínimo ou nulo para a maioria dos não - índios.” (BRITO, SILVA; p.47). Então, faço a escolha de usar uma bibliografia que contenha narrativas contadas pela memória indígena, ainda que sejam trabalhos não escritos por eles. Permaneço utilizando a pesquisa antropológica de Mércio Pereira Gomes, em *O Índio na História: o povo tenetehara em busca de liberdade*; o artigo *Missão Capuchinha e Resistência Tentehar: Releituras do Conflito de Alto Alegre* escrito por Maria Aparecida Corrêa Custódio; e o artigo *Para Além da Estrutura Linguística: As (Re)leituras de Alunos do Ensino Fundamental sobre “O Massacre de Alto Alegre”* que, a partir das vozes indígenas dos Guajajaras, fruto de uma dissertação de mestrado, escrita por Thiago Silva e Áustria Rodrigues Brito, que decidem trabalhar o episódio de Alto Alegre em sala de aula através de relatos guajajara sobre o episódio, levando aos discente o outro lado da história e fazendo-os refletir dentro de um contexto cultural e social diferente.

Trabalhos de campo que foram em busca dos relatos indígenas sobre a Rebelião apontam que os indígenas *tenetehara* não se sentem muito confortáveis para falar sobre o episódio, ficando mais relaxados quando percebem que podem confiar no ouvinte. É o que mostra o trabalho de Gomes (2002) e de Maria Aparecida Corrêa Custódio (2019).

A Colônia de Alto Alegre foi fundada pelos Capuchinhos em 1896 com a finalidade de catequizar e civilizar os indígenas em acordo com o Estado do Maranhão. Com o desenvolvimento do projeto colonizador, é possível enxergar que o objetivo era desestruturar a organização social dos povos indígenas inseridos na

---

<sup>30</sup> Explicação de Chico *Guajajara* sobre as bibliografias disponíveis na internet sobre o Massacre de Alto Alegre.

Colônia. Naquela ocasião, “entre 1845 e o final do século XIX, o indigenismo brasileiro se identificava com a missão católica” (Custódio, 2019). O Estado recorria a órgãos católicos para implementar projetos voltados aos indígenas brasileiros. A Ordem dos Frades Menores Capuchinhos era sempre solicitada para dividir as responsabilidades com o Estado:

No Maranhão, com a promulgação do Decreto n. 7, de 20 de novembro de 1889, que responsabilizava os estados pela catequese e civilização dos índios, essa tarefa acabou sendo assumida inicialmente pelos missionários capuchinhos da província religiosa da Lombardia, do norte da Itália. (Custódio, 2019)

A escolarização e os internatos fora dos aldeamentos passaram a ser métodos mais eficazes na visão colonial, já que alguns missionários encontravam muitas dificuldades no processo de catequização dos indígenas e atribuíam esse obstáculo à resistência dos mais velhos, além de acreditarem no resultado do contato entre crianças indígenas e não-indígenas cristianizadas.

A Colônia de Alto Alegre teve curta duração, aconteceu entre os anos de 1897 e 1901, quando ocorreu a Rebelião. A missão acreditava que era necessário não apenas levar a palavra de Deus, mas, também, desestruturar a organização tribal - herança do período jesuítico. Além disso, também pregava a divisão sexual do serviço religioso, por isso, os ensinamentos dos meninos eram separados dos das meninas. Como explica Gomes, a partir do livro de correspondência da Missão do Alto Alegre, a ideia do projeto era “desmembrar as aldeias indígenas e reduzi-las a grupos familiares” (2002).

Os missionários católicos da época perceberam que, para mexer na organização social *tenetehara*, era necessário alterar a base de sustento da família extensa, por isso, a educação feminina ganhou maior importância. A disciplina como conceito de vida também ganhou destaque. Os indígenas vítimas da colônia precisavam obedecer a regras, caso contrário, eram castigados, podendo sofrer pena corporal. O livro *O índio na História* apresenta os regulamentos internos que meninas e meninos indígenas precisavam cumprir:

Às 5h30 da manhã, os alunos internos deviam levantar-se e lavar-se; às 6h00 assistiam a missa e em seguida faziam o jejum; às 7h00 iniciava o trabalho; às 9h30 assistiam aula; às 11h15 almoçavam e tinham tempo livre para recreação; às 13h00 voltavam à aula; às 14h00 faziam uma refeição leve e voltavam ao trabalho; às 17h30 regavam as plantas ou a horta, limpava e enchiam os recipientes de água; às 18h00 jantavam e descansavam; às 20h30 faziam a reza noturna e em seguida iam dormir. (Gomes, 2002, p. 268)

Tudo indica que o trabalho executado pelos indígenas era sob regime de servidão, em que se dava acesso a certas mercadorias e serviços oferecidos pela Missão. No Arquivo Custodial não há nenhuma menção ao pagamento do trabalho feito pela mão de obra autóctone. Economicamente, Alto Alegre tornou-se um sucesso, ameaçando, inclusive, o desenvolvimento de alguns fazendeiros locais que começaram a perder influência sob os indígenas e camponeses.

1900 é o ano que inicia as tensões entre capuchinhos e indígenas. O primeiro grande motivo é proveniente de um “surto de varíola, seguido de tétano”, que acabou matando vinte e oito indiazinhas: “Anos depois, os *Tenetehara* relataram angustiados [...] como as crianças da missão iam morrendo e as freiras simplesmente iam jogando seus ‘cadaverezinhos’ num poço seco” (Gomes, 2002, p.). Nas versões dos indígenas, não há relatos sobre as epidemias, evidenciando que eles desconheciam a razão de algumas mortes. O apreço e o cuidado dos *tenetehara* pelas suas crianças foi um dos grandes motivos geradores de muita revolta por parte dos ameríndios. Além disso, os autóctones, ao contrário do que dita a consciência ocidental, perceberam a intenção das missões mexerem na base estrutural da sociedade tribal a partir da educação feminina, provocando ainda mais receio.

O livro de Gomes nos conta que um acontecimento pontual torna-se estopim. João Caboré, conhecido como um dos líderes da Rebelião, era morador da Aldeia Colônia, onde residia com sua esposa, uma civilizada. O casamento teria sido consagrado pelos frades. Em visita a aldeia Canabrava, Caboré se apaixona por uma indígena e permanece no local, abandonando a cômpute. Os frades decidiram punir Caboré com um castigo drástico, para que ele nunca o esquecesse. Caboré foi acorrentado no portão principal da missão. Em entrevista ao trabalho de Silva e Brito (2018), um indígena *tenetehara* narra o fato:

[...] pegaram ele, e “amarram” pela mão, por trás, e as pernas também, e assim pegaram ele, levaram quase arrastando, e quando chegaram lá onde “tava” os “padre”, os “padre” “disserum”: - Empendura ele aqui, quero vê ele pendurado bem aqui, vê o que ele vai dizer pra mim! Aí pegaram, colocaram a corda em cima e amarraram nas mãos, e assim penduraram ele de cabeça para baixo. Então assim, Caboré ficou assim, quer dizer que ele ficou com raiva naquela hora.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Entrevista dada ao artigo "Para além da estrutura linguística: as (re)leituras de alunos do Ensino fundamental sobre “o massacre de alto alegre” a partir das vozes indígenas dos *guajajaras*" escrito por Thiago Silva e Silva e Áustria Rodrigues Brito. Disponível: <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/28313-Texto%20do%20artigo-111142-1-10-20190925.pdf> . Último acesso em 26 de outubro de 2023

Contrariando algumas ideias levantadas no início desse primeiro capítulo, a Rebelião de Alto Alegre e outros antecedentes provam que, na história dos *tenetehara* em contato com os brancos, nem sempre a passividade e a pacificação triunfaram. Em 1882, os *tenetehara* “praticamente expulsaram Frei José Maria de Louro à sua volta à Colônia Dous Braços” (Gomes, 2002, p. 580). Anteriormente a esse episódio, os indígenas *tenetehara* já haviam realizado ataques em fazendas da região. O histórico indica, em certa medida, um perfil rebelde que confirma o pensamento levantado por Viveiros de Castro, exposto neste capítulo, de que os autóctones mais receptivos à catequização podem ser também aqueles mais difíceis de civilizar, de alterar as bases mais profundas da sua organização social.

No dia 13 de abril de 1901, João Caboré junto com outros líderes e indígenas invadiram a missa que acontecia em Alto Alegre e mataram, através de um conflito armado, os presentes na capela, sendo o frade, que rezava a missa, o primeiro alvo. “Os demais, frades, freiras, mulheres, meninas e homens foram sendo mortos de diversos modos, às vezes com requintes de crueldade, num banho de sangue nunca antes visto na região” (Gomes, 2002, p. 270). Morreram, ao todo, uma média de 200 pessoas, incluindo 13 frades e freiras italianos.

*Os padres pegavam os meninos e falavam que era pra levar pra estudar no colégio. Falavam para os pais dos meninos que estavam evangelizando as crianças; separavam uma casa só para menino e outro lugar só para menina. Os índios pensavam que eles estavam educando mesmo, mas não era não. Quando adoecia um, aí pegavam e jogavam prá cima e metiam a espada assim e aí o menino caía em cima da espada. Era assim que eles estavam fazendo. [Ou] Faziam um buraco no quintal e pegava menino e botava lá. Ai depois quando descobriram que eles não estavam evangelizando, eles estavam era matando os filhos, aí que eles foram sabendo que não era bem assim. Quem descobriu mesmo que as crianças indígenas estavam morrendo foi esse Caboré que estava há muito tempo com eles em Alto Alegre. Aí ele contou para os parentes. Por isso que os pais das crianças se juntaram e foram lá. Assim que começou esse negócio [conflito]<sup>32</sup>.*

A rebelião de Alto Alegre tem como dia épico o acontecimento na capela, onde foi realizado a rebelião, mas o ato estende-se por alguns meses, entrando para a

---

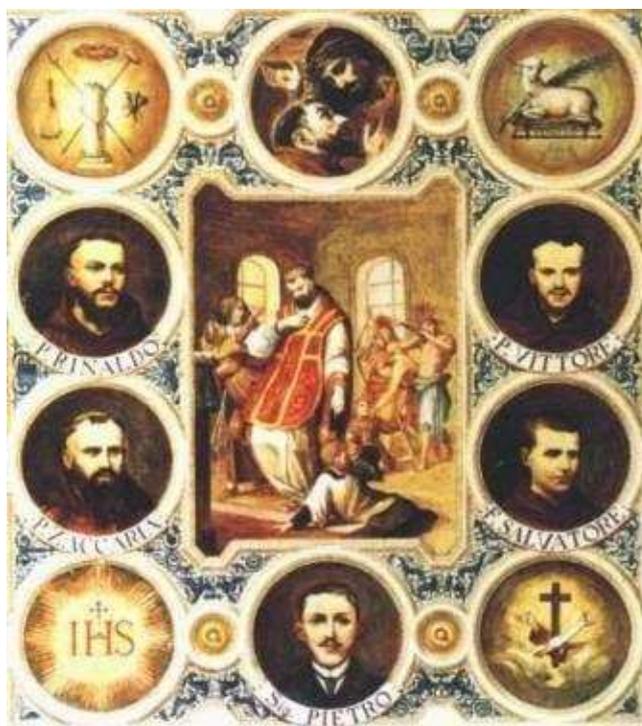
<sup>32</sup> Entrevista dada ao artigo "Para além da estrutura linguística: as (re)leituras de alunos do Ensino fundamental sobre “o massacre de alto alegre” a partir das vozes indígenas dos *guajajaras*" escrito por Thiago Silva e Silva e Áustria Rodrigues Brito. Disponível: <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/28313-Texto%20do%20artigo-111142-1-10-20190925.pdf> . Último acesso em 26 de outubro de 2023

história do Brasil como a última grande revolta indígena contra a civilização ocidental. Tudo indica que a rebelião contou com uma resistência muito bem articulada e organizada. Dias posteriores ao episódio, os indígenas - *tenetehara* e alguns *timbira* - tomaram a região de Alto Alegre, paralisando comércio, administração pública e expulsando não-indígenas do local, e algumas fazendas.

A defensiva policial aproveitou da vulnerabilidade dos indígenas que, depois de certo tempo, passam a sofrer com a redução de estoque de alimentos e munições. Essas condições fizeram as lideranças abandonarem Alto Alegre e se refugiarem nas matas, sendo alguns capturados, enquanto suas famílias partiram para regiões dos rios Grajaú, Mearim, Zutiua e Gurupi:

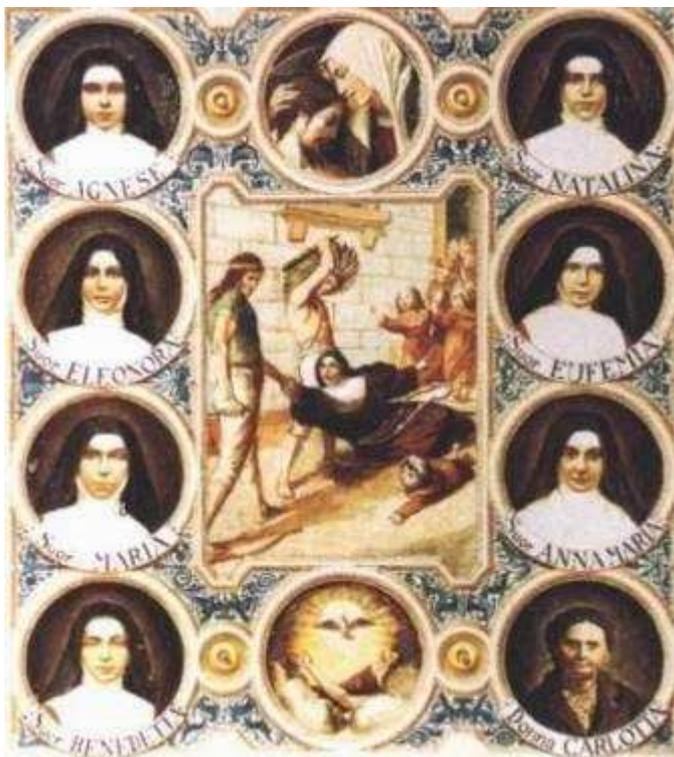
Até hoje as lideranças do Bacurizinho recontam essa história e lamentam a morte de seus antepassados na condição de prisioneiros, tecendo suas próprias interpretações, como fez Alderico: “quando chegaram em Barra do Corda foram morrendo um por um, um atrás do outro... eles morreram porque os parentes dos não indígenas que eles tinham matado tinham raiva deles”. (Custódio, 2020)

Figura 3 Pintura representando os missionários mortos no Massacre de Alto Alegre exposta na Igreja Matriz da Barra do Corda, localizada no centro de Barra do Corda.



Fonte: Google Imagens

Figura 4 Pintura representando missionárias mortas na rebelião de Alto Alegre. É interessante observar o desenho central que remete a ideia de "crueldade" dos indígenas com as freiras.



Fonte: Google imagens

O período posterior ao contexto conflituoso entre os indígenas e a missão católica, que culminou no Massacre, acabou sendo um dos acontecimento que promoveu aberturas para o contato entre evangélicos e *tanetehara* da região.

## 2 - EVANGELIZAÇÃO

Antes de iniciarmos os debates e a historiografia sobre o protestantismo e evangelização do povo *tenetehara* - mais especificamente da T.I Bacurizinho - vamos lembrar que a Constituinte de 1988 reafirma o caráter laico<sup>33</sup> do Estado brasileiro, ou seja, legalmente, não cabe às missões, sejam elas quais forem, o dever de assistir os povos indígenas e, sim, o Estado. Sabendo disso, percebemos com facilidade que estamos inseridos em uma realidade contraditória, complexa e de opiniões conflituosas. Daniel Munduruku - professor, escritor e ativista - costuma ter uma

<sup>33</sup> Quando o Estado não manifesta favorável nem opositor aos assuntos religiosos, promove liberdade religiosa e não adota nenhuma religião como oficial. Disponível no link: <https://brasilecola.uol.com.br/sociologia/estado-laico.htm> . Último acesso em 22 de dezembro de 2023.

postura mais radical em relação à presença de missões religiosas em terras indígenas. De acordo com o professor, o contato com as religiões cristãs causa uma crise identitária, podendo resultar em etnocídio<sup>34</sup> e que, por isso e em respeito à lei, o Estado brasileiro deveria tomar providências contra a presença missionária em terras indígenas.

No ensaio *Entre a cruz e a espada: A presença missionária em terra indígena e o Estado Laico*, Munduruku enfatiza que, historicamente, as missões sempre fizeram mal aos indígenas e, para argumentar a favor de sua opinião, faz uso das palavras de Gambini (2001, p. 147 Apud Munduruku, 2007).

O processo ainda corre o continente de ponta a ponta, com essa massa de sobreviventes de si mesmos contemplando o vazio como pastores de sua alma perdida, herdeiros talvez nem eles mesmos saibam do quê. “Aculturados” nas franjas da urbanização, nos caminhões de bóias-frias, nos postos indígenas, nos botequins de estradas ou pontos turísticos, óculos de plástico e crucifixo no pescoço, sem eira nem beira, vendendo flechas enfeitadas com penas de galinha, tutelados, incapazes, apátridas na terra que era só sua. (Gambini, 2001, p. 147 Apud Munduruku, 2007)

Ao ser perguntado sobre a atuação da Funai na fiscalização referente às missões evangélicas, Ismael Afonso<sup>35</sup>, ex- coordenador da CTL - Grajaú, explica que o correto seria que os missionários, anteriormente à instalação em território indígena, dialogassem com o órgão. Entretanto, os agentes das missões, primeiro, estabelecem contato com os indígenas locais “*e se instalam lá dentro*”; e complementa “*a fiscalização deveria existir, mas para não se desentender com a comunidade, a coordenadoria da Funai finge que não vê*”.

Vale também ressaltar que tanto o cargo de presidência da Funai quanto outras instâncias do órgão já foram ocupados por evangélicos. Isso não necessariamente afirma algum tipo de intuito, mas há casos que levantam a hipótese de que alguns dirigentes evangélicos pretendiam/pretendem facilitar a permanência missionária nos territórios indígenas. Não muito distante, em 2017, durante o Governo Temer, Antônio Costa, dentista e pastor evangélico, ocupou o cargo de presidente da Funai. Na época, em entrevista à BBC<sup>36</sup>, o dentista disse que gostaria de incentivar atividades

---

<sup>34</sup> Destruição da cultura - pensamentos, modos de vida e organização social - de um determinado povo que difere daqueles que conduzem a hegemonia.

<sup>35</sup> Nome fictício.

<sup>36</sup> Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-39510285> . Último acesso em 22 de novembro de 2023.

econômicas em terras indígenas e que “não levava a sua filosofia religiosa para o trabalho”, mas que reconhecia a importância do trabalho missionário nas aldeias e que grupos missionários eram grandes parceiros do órgão indigenista.

Contrariando a opinião de Daniel Munduruku, Elizeu Guajajara faz uma análise positiva sobre a presença do protestantismo na T.I; mostrando os riscos que os *tenetehara* encontram no contexto atual e denunciando, em certa medida, a inexistência do Estado brasileiro na assistência aos indígenas em situações de vulnerabilidade sociocultural e psíquica ocasionada, na maioria das vezes, pela imposição do contato com o universo não-indígena.

Eu acho que os evangélicos não vem prejudicando ninguém. Acredito “a Deus” por isso porque esse evangélico vem ajudando muito e por que estou falando isso? Por que é sobre bebida alcoólica, sobre droga... muitas pessoas, né? Se perdendo, prejudicando, muitos parentes seguindo o caminho da perdição. E teve um grande resgate através do evangélico. Para mim, não vem prejudicando, vem ajudando. Hoje, graças a deus, a gente vive bem, “vivem’ união, a gente vive em paz, tudo isso Deus que vem ajudando unir as comunidades para viver melhor o caminho que possamos viver. Antigamente não era assim. Antigamente a gente via gente brigando, fazendo as coisas que não devia fazer, e muitas coisas ruins aconteciam na nossa aldeia. Graças a Deus, os “irmão” chegaram trazendo novos conhecimentos aqui na aldeia. Primeiramente, a gente valoriza a nossa cultura, nossa crença. A gente nunca “vão” deixar de falar nossa língua, crenças... A gente faz evento, apresentação, cantoria, tudo isso a gente faz. Essa a nossa cultura é nossa identidade. É a arma que “nós tem”. É um motivo de agradecimento a Deus, né? É gratidão para mim essa parte aí.<sup>37</sup>

Os estudos de Silva (2018) com os *tenetehara*, mais especificamente, da aldeia Bacurizinho, apontam uma perspectiva semelhante ao relato de Elizeu Guajajara no que diz respeito à influência do cristianismo, sobretudo protestante, na harmonia da comunidade. Esse olhar sobre o tema está baseado nas análises dos discursos dos entrevistados: “Promoveu uma diminuição nas brigas e nas mortes, diretamente ligadas aos problemas de álcool e drogas nas aldeias, minimizados com a conversão indígena e abandono dessas práticas” (Silva, 2018, p. 79).

## 2.1 O DESENVOLVIMENTO DO PROTESTANTISMO

Nos debates atuais mais aprofundados sobre a presença evangélica em territórios indígenas, atuações de parlamentares evangélicos e outros, levanta-se o argumento sobre o caráter laico do Estado. O que pouco se fala é sobre a influência do protestantismo na promoção da República brasileira sob um Estado Laico, que

---

<sup>37</sup> Relato de Elizeu Guajajara quando perguntado sobre o impacto do protestantismo na T.I Bacurizinho.

permitisse a liberdade religiosa e respeitasse a pluralidade a partir da democracia. O século XIX foi um período de grande importância para a expansão evangélica no país, sendo considerado “o grande século das missões”. As pautas levantadas a favor da presença missionária e da criação de instituições protestantes - e aqui, não se trata apenas de igrejas, mas, também, de escolas, universidades, clínicas e outros - nesta época dava-se a partir do desejo e da argumentação em prol de modernizar o país e transformar o Brasil em uma grande potência, tendo como referência os Estados Unidos. Para isso, era importante convencer as pessoas de que o protestantismo era uma opção religiosa adequada. “A mensagem era um convite para sair do erro, representado pelo catolicismo, e entrar na posse da verdade e, a partir daí, sim, uma reforma dos costumes no sentido dos padrões morais do protestantismo” (Mendonça, 1995, p. 95 Apud Gonçalves, 2011).

O nítido interesse pela modernidade acaba por caracterizar o protestantismo no Brasil, carregando um discurso tipicamente *liberal*, norteador do pensamento norte-americano e, conseqüentemente, parte do pensamento brasileiro. A favor da liberdade religiosa e em oposição ao catolicismo como religião oficial, as lideranças evangélicas da época conseguiram levantar apoio político a favor do Estado Laico vinculado à formação da República. O interesse pela liberdade religiosa atravessa, inclusive, as doutrinas protestantes.

A prédica protestante no período, caracterizada por uma mensagem que valorizava a liberdade do indivíduo em aceitar ou recusar a salvação, forneceu o tom ao discurso do liberalismo e da defesa dos ideais republicanos no Brasil. (Mendonça, 1995, p. 137 Apud Gonçalves, 2011).

O protestantismo brasileiro disseminou a ideia de que a ordem e o progresso não encontrariam o seu êxito apenas na democracia, mas, sim e, também, na transformação da moral e dos costumes. O protestantismo seria esse canal religioso capaz de construir uma “moral verdadeira” com potencial transformador de fazer o Brasil se tornar uma grande nação.

O estado republicano foi recebido positivamente pelos protestantes e foi, em partes, uma vitória deles. Era uma nova fase na história que possibilitava o advento e a expansão de outras igrejas no país, deslocando a igreja católica do centro enquanto instituição religiosa única. “O protestantismo fez parte desta diversificação paralelamente a outras expressões religiosas, como as novas expressões dos cultos”. (Santos, 2006, p. 151 Apud Gonçalves, 2011)

No início do século XVI, além das missões católicas, aproximavam-se do Brasil, também, o protestantismo, na época, com menor capilaridade de execução. Os primeiros contatos com os indígenas se deram através dos “colonos franceses no Rio de Janeiro (1555-1567) e os holandeses no Nordeste (1630 - 1654)” (Lima; Silva, 2016 ,p.382). Não é surpresa saber que, a partir desta época, inicia-se um contexto de europeização do Mundo; caracterizado não só pela ideia de universalização da cultura, mas, também, no exercício de poder político da Europa em outras partes do Mundo. Entretanto, é no final do século XIX, quando há o retorno do protestantismo com fundações de igrejas no Nordeste, que o poderio evangélico ganha notoriedade e atuação hegemônica.

A formação básica do protestantismo, desenhada por Martin Lutero, parte do princípio de que as bênçãos divinas deveriam ser “gratuitamente oferecidas por Deus aos homens” (Lima; Silva, 2016), fazendo com a mensagem de Deus chegasse aos indivíduos via contato direto e não a partir de intermediários como era praticado pela igreja católica. Por isso, umas das primeiras medidas de Lutero foi executar a tradução da Bíblia do Latim para o Alemão com a ideia de que as pessoas pudessem realizar a sua própria leitura.

No contexto da Reforma europeia, traduzir textos bíblicos para as línguas fiéis representava um ato de rebeldia à ordem papal de usar a Bíblia em latim. Diferentes políticas linguísticas se estabeleceram entre a Igreja de Roma e a da Reforma, cada uma delas refletindo diferentes modelos de difusão do texto bíblico entre os fiéis. A opção da Igreja Católica por usar a versão bíblica em latim requeria o acesso ao texto intermediado pelo sacerdote, o único com conhecimento naquela língua. (Barros, 1993, p.18)

A Reforma Protestante, século XVI, foi um movimento religioso que contra argumentava com os paradigmas enraizados pela igreja católica. O período tirou o catolicismo da sua “zona de conforto”, provocando, além de conflitos, buscas por estratégias para uma maior expansão. Em certa medida, a fase do mercantilismo<sup>38</sup>, marcada, também, pela invasão do “novo mundo”, foi encarada como uma oportunidade católica de fortalecer a sua hegemonia em outros continentes. Por outro lado, esse período, vinculado à ideia de acumulação de riquezas e circulação de mercadorias, permitiu o crescimento das missões protestantes.

---

<sup>38</sup> Projeto econômico que aconteceu entre os séculos XVI e XVII desenvolvido na Europa com o intuito de estabelecer o mercado exterior e acúmulo de bens preciosos por parte das grandes potências da época.

Até o século XVIII, tínhamos um protestantismo mais preocupado em sobreviver do que necessariamente ocupar o lugar de hegemonia, por isso, a expansão até esse período não se deu via projeto, mas, sim, por cismas, migrações e conflitos políticos. Existiram duas ondas chamadas “despertar evangélico” que aconteceram, respectivamente, na Europa no final do século XVIII, e nos Estados Unidos, em meados do século XIX. Essas duas fases representam o elo do protestantismo com a atividade missionária, evidenciando o caráter expansionista. Por esse motivo que, até os dias atuais, tanto Inglaterra quanto os Estados Unidos são as principais nações, mas não únicas, no planejamento e execução de projetos missionários.

Não há outra possibilidade de entender a expansão do cristianismo no Mundo sem que haja uma compreensão dos termos: “missão” e “missionário”. “No sentido bíblico-teológico, a ‘missão’ é parte integral da teologia cristã. A palavra missão teve origem no latim *missio* ou *missiones*, no sentido de ‘enviar para’” (Santos, 2008, p.666 Apud Gonçalves, 2011), ou seja, “cumpre a missão quem aceita o envio, quem se dispõe a sair de um lugar em busca de outra situação” (Santos, 2008, p.666 Apud Gonçalves, 2011). Dentro do cristianismo, o sujeito missionário é aquele que aceita o chamado divino e *vai em busca* de contribuir para expansão da fé cristã, respeitando “a vontade soberana de Deus” (Gonçalves, 2011). Os missionários voltados aos povos indígenas para execução das missões precisam abrir mão de muitos fatores da própria vida. Uma missão evangélica em território indígena dura, em média, 25 a 30 anos; exigindo do missionário uma entrega intensa e profunda.

Quando falamos de “missões religiosas” estamos nos referindo às ações que propagam o Evangelho em comunidades cuja ordem social não está estruturada pelo cristianismo, como é o caso da sociedade ocidental. A partir delas, é possível inserir outro universo de crenças em povos com outras culturas, mas, para que a mensagem cristã seja disseminada, é necessário criar um cenário simbólico e material que permita tal adesão, por isso, é comum que sociedades mais afetadas pelos projetos econômicos capitalistas sejam mais vulneráveis às mensagens e ao assistencialismo cristão, como é caso citado por Elizeu no início deste capítulo. O indígena enfatiza a ajuda do protestantismo na promoção da harmonia comunitária e o resgate dos indígenas afetados pelas drogas.

Na tradição protestante, a conversão é individual, pois confronta o pecador e sua culpa com a oferta de redenção dada por Deus; entretanto, a atividade

missionária, mais do que converter, tem como finalidade criar condições simbólicas e materiais para que a mensagem cristã se universalize em diferentes contextos socioculturais. (Almeida,2002, p.2)

No contexto atual, é possível visualizar o crescimento vertiginoso das igrejas protestantes no território brasileiro e, não diferente, em territórios indígenas. Silva (2018) acredita que a força do movimento evangélico, hoje, se dá pelo projeto eficaz de tradução de línguas e da elaboração de materiais pedagógicos para lidar com línguas maternas. Mas outros estudiosos vão analisar outras questões que importam para nós; uma delas e, talvez, uma das mais importantes, é o potencial de estabelecer os homens à sociedade industrializada e capitalista, prática vinda da teologia wesleyana - que alimenta outras expressões desde o século XIX - converter-se é enquadrar-se da melhor maneira nas regras e estruturas deste mundo, que é o melhor possível enquanto se espera a vinda do reino da perfeição, o reino a - histórico de Deus (Mendonça, 1997, p. 89 Apud Gonçalves, 2011). Há uma preparação da sociedade no mundo do trabalho e na tentativa de reduzir o ruído entre prazer e realidade. O período pós Revolução Industrial cria descontentamento entre os europeus, considerando as consequências daquela época: “as repressões, pobreza, exclusão social, o crescimento de problemas como vícios, jogos, embriaguez e violências” (Gonçalves, 2011, p.40). É nesse cenário que a teologia wesleyana ganha destaque.

No século XIX, o Brasil realmente vira grande destino do protestantismo via inserção migratória e atividade missionária. Os movimentos migratórios aconteceram, principalmente, por anglicanos e reformados, por volta de 1810, trazendo ao país referências calvinistas atreladas às vozes inglesas; e por pietistas luteranos vindos da Alemanha para trabalhar como mão de obra em áreas rurais, em 1824. Já as primeiras missões evangélicas chegaram ao Brasil através de missionários norte-americanos durante a década de 1950.

A partir das missões vindas dos Estados Unidos, inicia-se uma nova fase fincada em grandes investimentos missionários no setor da educação com o objetivo de originar uma elite protestante brasileira que pudesse contribuir para a modernização do país.

Para tanto, foram criados bons colégios, institutos bíblicos, além das Universidades Metodistas de Piracicaba e de São Bernardo do Campo, o Instituto Metodista Bennett, no Rio de Janeiro, o presbiteriano Mackenzie, em São Paulo, a luterana Universidade de São Leopoldo, no Rio Grande de Sul,

e outros tantas instituições protestantes dedicadas ao ensino secular. (Almeida, 2006, p.3)

Como podemos ver, a segunda onda do “despertar evangélico” marcou o protestantismo brasileiro através dos projetos missionários vindos dos Estados Unidos. Mais tarde, a vinda do pentecostalismo, também, através da visão norte - americana, irá influenciar consideravelmente o cenário evangélico brasileiro. Pelas referências bibliográficas, tudo indica que o pentecostalismo teve não apenas uma origem, mas, sim, várias.

Acentua que o pentecostalismo bebeu de “poços” wesleyanos, além de ter encontrado seu nascedouro e fertilidade em meio ao avivamento Holiness (santidade), ocorrido durante a segunda metade do século XIX. Também se estriba e se inspira fortemente no metodismo. Luís Wesley ainda faz uma crítica classificando o metodismo de esquecer suas origens e que se voltasse à forma em que a Assembleia de Deus faz missão, não teria perdido seus princípios. Flávia Brunner concorda e também afirma que o Movimento Pentecostal nasceu no seio do Metodismo e acrescenta que naquelas concentrações de oração era possível ter até 20 mil pessoas, sempre ocorriam à explosão emocional intensa e que contagiava o grupo”. Assim, esses “revivals” se “multiplicaram” (BRUNNER, 2004, p.57 Apud Pereira, 2021).

Os projetos realizados em outros países pelo pentecostalismo “reforçavam o discurso anticomunista e legitimam a influência política, econômica e ideológica dos Estados Unidos sobre a América Latina” (Almeida, 2006, p.36), evidenciando os planos da política externa estadunidense.

O sucesso do protestantismo no país se deu graças ao potencial conversionista do pentecostalismo. Hoje, o chamado protestantismo histórico - correntes originadas durante o século XVI, como o calvinismo, luteranismo e anglicanismo - é tímido, tendo apenas a igreja Batista como uma grande concorrente das pentecostais - originadas a partir dos desdobramentos do século XX sob o princípio de que o contato com Deus deva ser mais emocional. A emotividade levantada pelos pentecostais é despertada pela experiência que só a *energia* do encontro coletivo pode proporcionar. “Se a salvação protestante revelou-se na Bíblia, a comprovação da salvação pentecostal – o equivalente à *certitudo salutis* de Calvino (Weber, 1987,p.76) – é dada também na experiência coletiva da possessão.” (Almeida, 2002, p.31)

O movimento pentecostal norte-americano contribuiu para uma variação do que se entende como fundamentalismo religioso - iremos explicar melhor a seguir - “a possessão pelo próprio Espírito Santo de Deus. Para os pentecostais, o que ocorre

após a ascensão de Cristo pode ocorrer hoje também (Atos dos Apóstolos, 2)” (Almeida, 2002, p.30)

Os estudos de Almeida (2006) mostra que os números de igrejas históricas em terras indígenas brasileiras é superior às pentecostais - Assembleia de Deus, Deus é Amor, Evangelho Quadrangular e Congregação Cristã do Brasil - movimento contrário ao resto do país que evidencia “a ação vertiginosa do pentecostalismo”. O Neopentecostalismo - uma subdivisão do pentecostal que comporta denominações como Renascer em Cristo, Igreja Universal do Reino de Deus, Sara Nossa Terra, Igreja Internacional da Graça de Deus e Igreja Mundial do Poder de Deus - investe em projetos mais acelerados, por isso, o foco tende a ser as áreas urbanas. Uma missão evangélica em terras indígenas ou em qualquer outra sociedade não ocidental costuma durar, em média, trinta anos; exigindo dos missionários uma entrega especial ao trabalho de evangelização.

Hoje, no Brasil, o protestantismo é estruturado sob a influência de dois modelos:

1) Ecumênico: modelo no qual a conversão não se apresenta como foco central do missionário já que os despertares cristãos devem acontecer a partir da própria cultura em que deve ser valorizada. Exemplo de igrejas ecumênicas: anglicanas, luteranas, metodistas, presbiterianas, episcopais e reformadas.

2) Fundamentalista: modelo influenciado pelo movimento ideológico que acredita que os indivíduos necessitam de salvação e crê na volta de Jesus Cristo assim que conseguirem pregar o evangelho no Mundo todo. Exemplo de igrejas fundamentalistas: pentecostais, neopentecostais e Batistas.

Este “todo” é entendido como o conjunto dos povos do planeta, que são definidos dos pontos de vista religioso, cultural e lingüístico. O princípio, portanto, não é propriamente de que cada indivíduo ouça e aceite o Evangelho, mas que cada povo tenha a mensagem cristã anunciada em sua própria língua, o que configuraria a situação ideal para o retorno de Cristo e o “juízo final”. (Almeida, 2006, p. 9)

O fundamentalismo religioso - pentecostais e batistas - admite, em certa medida, a dimensão cultural de cada sociedade indígena, não se incomodando com o padrão material. O que vai ser arma de afetação são, principalmente, os comportamentos atrelados à moralidade evangélica, como, por exemplo, a fidelidade ao cônjuge e o não uso de drogas.

A teologia da Salvação parte da crença de que o homem consegue se salvar a partir da consciência de culpa dos seus pecados e que precisa se voluntariar ao perdão e ao amor divino. “A vida terrena é má e o homem nele luta e sofre como um peregrino até chegar a uma terra feliz, e este final venturoso depende da forma de vida que ele escolher” (Mendonça, 1995, p. 139 Apud Gonçalves, 2011). Essa expressão vai influenciar a teologia Conversionista - pregada pelo pentecostalismo.

O crescimento de indígenas evangélicos, ao comparar os resultados dos últimos censos, mostra-se acelerado. O número de indígenas protestantes no Brasil nos anos de 1990 correspondia a 13% de toda a população ameríndia; em 2000, a porcentagem saltou para 19,9%; enquanto o Censo de 2010 apontou 25% de autóctones evangélicos.

Quando se realiza a revisão bibliográfica sobre a ascensão do protestantismo no Brasil, é perceptível a importância dada ao trabalho de campo realizado pelos missionários que adquirem, a partir disso, o aprendizado da cultura local. Em contato com a lógica nativa, os evangélicos encontram a melhor forma de transmitir a doutrina, usando como base a cultura em que eles estão inseridos. Estamos diante de uma estratégia antiga de conversão religiosa - realizada, antes, pelo catolicismo - aquela que acontece a partir da associação de símbolos de culturas diversas.

Na conversão por associação, os missionários encontram alguns obstáculos na criação simbólica e material para que seja possível a transferência da mensagem cristã em outras sociedades possuidoras de outras crenças e visões de mundo. É necessário que “noções, como, a de pecado, culpa, conversão e salvação, entre outros” (Almeida, 2006) passem a fazer sentido para os indivíduos que enfrentam o processo evangelizador. A introdução de um outro universo simbólico a partir de princípios cristãos pode vir a ser uma forte ferramenta de alteração da sociedade tribal.

Considerando o contato com a cultura local para o sucesso da missão, o aprendizado das línguas nativas se torna crucial para o desenvolvimento missionário em determinada comunidade. A partir da língua é possível formular uma gramática, realizar a tradução da Bíblia e comunicar a mensagem de Deus por associação. Esse movimento não conseguiria êxito sem a alfabetização indígena, já que os originais precisam ter acesso direto ao texto bíblico - princípio básico protestante. Em contexto de missões evangélicas em terras indígenas, a escrita é introduzida, substituindo a oralidade. Por isso, muitos estudiosos reconhecem a importância da tipografia para a ascensão do protestantismo.

Os missionários que conseguirem criar muitas conexões entre uma crença e outra terão maiores chances de produção de sentidos. “Na verdade, são negociações de sentidos, práticas rituais e comportamentos que buscam correspondências históricas (por exemplo, o dilúvio) para estabelecer verdades universais (a separação de Deus)” (Almeida, 2002, p.166). O mundo material e subjetivo dos povos que são alvo das missões passam por uma reformulação, ganhando novas e outras significações. Esse trabalho consegue introduzir a moral dualista, típica da interpretação ocidental sobre o Mundo, que é crucial para realizar uma mudança de comportamento nos indígenas.

O trabalho missionário focado no uso da linguagem introduz inevitavelmente uma língua hegemônica na comunidade, o que pode vir a prejudicar o uso da língua nativa caso os falantes preferirem o uso da língua introduzida pelas missões. Elizeu me conta que os indígenas *Tenetehara* da T.I Bacurizinho fazem uso da língua Guajajara, assim, como, a depender de onde estão e quem são seus receptores, a escolha pelo português passa ser uma possibilidade de comunicação.

Boa tarde! Primeiro lugar, agradecer a Deus. Moro “em” terra indígena Bacurizinho. Você falou do uso da língua, né? Nossa língua... dentro da base, da aldeia, a gente usa mais a nossa língua, né? Entre “nós mesmo”, a gente fala diariamente nossa língua “mermo”, né? Quando a gente... o branco entra também, quando a gente se desloca pra cidade ou o branco vem na aldeia, a gente usa a nossa língua português. E outras coisas também, né Natália? Só falar um pouco aqui. Têm muitos parentes dentro da aldeia não indígenas que casa com algum indígena, mas é não indígena, é branco. Esse pessoal não utiliza, não valoriza, não dá valor a nossa língua. Ai fica difícil. Complicado deixar morrer a nossa língua. Isso não pode deixar acontecer. Não é geral não. Aqui na aldeia tem muitos parentes casados com brancos e isso acontece, não pode acontecer. Para mim, tenho um genro branco, mas sabe falar bem a língua. Usa bem a língua indígena e português. Eu não estou aqui para discriminar nenhuma língua, mas o principal usa dois “língua”. Primeiro usa a nossa língua e sabe a tradução de português e tem fala em português. Isso é importante para nós.<sup>39</sup>

Assim como Elizeu, a professora Edileide Guajajara, da aldeia Ipu, também me conta que a comunidade *tenetehara* faz uso das duas línguas, inclusive as gerações mais novas. E que as gerações mais velhas preferem o uso da língua indígena ao português.

A aldeia ipu é formada por minha família e os jovens são sobrinhos e a minha proximidade deles é de perto, eles usam sempre as duas línguas, mas

---

<sup>39</sup> Desabafo de Elizeu Guajajara sobre o uso das línguas *tenetehara* e portuguesa na T.I Bacurizinho.

quando estão só eles preferem a língua materna que é a língua tentehar [...] Os pais dos alunos praticam mais a língua tentehar do que o português.<sup>40</sup>

A última etapa de um trabalho missionário em território indígena, que evidencia o grau de eficácia da missão, é a transferência da palavra de Deus aos não-convertidos pela voz indígena ao invés daquela realizada pelos missionários visitantes. O objetivo de uma missão se completa quando os autóctones se tornam autônomos na disseminação das crenças protestantes, não necessitando mais dos estrangeiros. A criação de uma igreja nativa, elaborada pelos próprios indígenas, é o auge do sucesso missionário. A partir desse momento, os missionários estrangeiros podem partir para a execução de projetos em outras comunidades.

Por mais que haja diferenças entre os modelos, a missão evangélica tem no seu horizonte a inserção da religiosidade cristã, que resultaria na formação de um corpo religioso autônomo, ou, no caso ecumênico, na autodeterminação das sociedades indígenas efetivada em termos políticos e econômicos. (Almeida, 2006, p.9)

Como foi dito anteriormente, os EUA e a Inglaterra são os principais emissores de missionários no Mundo. Entretanto, o Brasil já é um país que soma ao projeto expansionista, enviando até missionários aos considerados “povos não - alcançados”. Todo esse esforço faz o Brasil ganhar destaque entre os países irradiadores do protestantismo no contexto atual.

Esse jogo de negociações narrado trata-se de uma atividade *transcultural* que não afeta apenas os povos indígenas brasileiros, mas, também, povos islâmicos, budistas, hinduístas e tantas outras etnias, como, as da África. Esse tipo de ação consiste na vivência integral em outras sociedades que não sejam estruturadas pelo cristianismo, oferecendo ao missionário conhecimento vasto sobre a comunidade em que está inserido para, como ensina Almeida, “buscar nela a ideia de Deus” (Almeida, 2006). Pretende-se a partir do domínio da língua nativa “viabilizar a melhor tradução do universo cristão” (Almeida, 2006).

Como pudemos analisar durante o dissertar deste capítulo, a presença missionária em território indígena cria opiniões polarizadas que vai, inclusive, marcar os estudos sobre as sociedades originárias brasileiras.

·As conclusões dos poucos trabalhos de etnologia caminham em duas direções: ou os estudos levam à condenação das missões por provocarem mudanças na cultura nativa (Gallois & Grupioni; Caixeta, 1999; Orlandi, 1985;

---

<sup>40</sup> Relato de Edileide Guajajara, aldeia Ipu, T.I Bacruzinho, sobre o uso das línguas pela população *tenetehara*.

Leite, 1981), ou que, apesar do impacto causado, a pregação religiosa seria reelaborada por elementos estruturais da própria cultura indígena. Em outros termos, essas sociedades ativam certos elementos estruturais numa situação de contato que, em última instância, lhes garantiria a identidade indígena (Vilaça, 1996; Viveiros de Castro, 1992 Apud Almeida, 2006).

A polarização atravessa todos os tipos de articulações sociais. Entre os próprios indígenas, é possível encontrar visões divergentes. Basta lembrarmos a opinião de Daniel *Munduruku*, que deu início a este capítulo, e perceber como se opõe a percepção da Edileide Lopes Guajajara, gestora do ceii bilíngue muyraw, aldeia Ipu, T.I Bacurizinho, e não possui vínculo religioso com nenhuma igreja, que diz “*A maior parte da juventude são evangélicos, mas o evangelho não interfere na prática cultural e muito menos na língua tentehar*”. Elizeu, mais aberto a se expressar, aproveita para trazer uma visão mais complexa sobre a presença protestante na T.I Bacurizinho que acaba atravessando outros fatores da vida indígena.

A gente passa grande dificuldade, perseguição, né? É histórica. Nós indígenas, antigamente, é educação é precária, né? O índio vem estudando diferente, forma diferenciada. Não tinha escola, prédio construído. Não tinha lugar para a gente estudar né? Hoje em dia vem acontecendo mudanças nas nossas comunidades. Sobre a respeito da alimentação. A gente trabalhando manual, tem desmatamento né? E a gente tinha coisa pra trabalhar né? Mandioca, arroz... Como vem passando o tempo, o tempo passa, e vem mudança, né? Para a gente chegar até hoje aqui. Quando a gente precisar falar e resgatar história, eu não consigo tudo né? É longa história. Mas graças a deus estão indo melhorando mais, a mudança desde há muito tempo... não é mais passado. Tem grande mudança dentro da comunidade. [...] A gente vive sendo discriminado por ser evangélico. Tem outras coisas que a gente tem que olhar, meditar, analisar as coisas. A gente analisa o Brasil inteiro. Existem várias culturas diferenciadas. Existem várias culturas não indígenas. Indígena mesmo tem mistura. “Uma das pessoas falando evangélico acabando a cultura”, mas ele vem ajudando, existe um resgate, tirou muito risco, tinha muito jovem se perdendo, é esse resgate vale a pena. Eu não estou elogiando o evangélico, mas ele mostra a verdade para a gente.<sup>41</sup>

## · 2. 2 - GLOBALIZAÇÃO PERVERSA, PROTESTANTISMO E ESTADO-NAÇÃO

A legitimidade religiosa na construção da sociedade passou a ser questionada com o avanço da ciência. Acreditava-se que, com a evolução científica, a religião perderia terreno. Algumas narrativas foram sendo construídas colocando “ciência” e “religião” em pólos distintos. O que precisamos estar atentos, como veremos mais para frente, é que ambas instâncias andam juntas em determinados fragmentos da história, evidenciando, muitas vezes, seu elo em prol de um projeto político e

---

<sup>41</sup> Relato de Elizeu Guajajara sobre as mudanças na T.I Bacurizinho e o preconceito vivido pelos indígenas protestantes.

econômico global. O que a sociedade industrial vai fazer é criar limites institucionais para as hegemonias religiosas e não desaparecer com elas.

Mas falar em delimitação de limites hegemônicos à religião não significa, necessariamente, o declínio do seu poder, considerando que o seu caráter universal dá a ela outras possibilidades de execução, aquilo que o Estado-Nação não tem. Assim, as religiões universais, tais como as empresas transnacionais<sup>42</sup>, por não possuírem fronteiras, dispõem de ferramentas que os favorecem para atuar em escala global.

Como pudemos perceber lendo o subtítulo anterior, o progresso da globalização perversa - já explico esse conceito - a partir, sobretudo, da Revolução Industrial<sup>43</sup>, vai criar mais possibilidades para o pluralismo religioso - o protestantismo evangélico e as religiões afrobrasileiras são exemplos disso - ou seja, assim como lembra Durkheim, a ciência pode até suprir a religião “no ponto de vista explicativo”, mas não consegue superá-la no campo da moral e da ética. “O potencial das religiões, como forma de orientação da conduta, de uma ética de ação no mundo, permanecia inteiramente válido” (Ortiz, 2011, p.62). Portanto, como já foi falado por aqui, o pensamento científico que avança juntamente com a globalização capitalista estremece o monopólio de uma determinada religião no mundo, quebrando-se e abrindo portas para outras possibilidades.

A globalização perversa - conceito elaborado por Milton Santos - “é capaz de homogeneizar o planeta” (Santos, 2020, p. 19), fazendo com que as práticas sociais elaboradas em diversas localidades sejam atravessadas pela economia e por interesses hegemônicos, permitindo a internacionalização e equalização capitalista. A unicidade resultante dos projetos globais vai gerar em cada localidade uma “parcela da totalidade do Mundo” (Santos, 2017). A técnica, neste contexto, é crucial para a unificação do planeta. Obviamente que, diante de forças desiguais, o local fica submetido ao global, mas isso não significa que não haja reação própria; particular de cada localidade. É nessa negociação que os projetos globais encontram obstáculos à universalização - continuaremos esse debate de forma mais profunda no próximo capítulo. Portanto, o que Milton Santos nos esclarece é que, se consideramos a

---

<sup>42</sup> Executam suas atividades em diversos países, tendo uma única sede.

<sup>43</sup> Período de grande transformação socioeconômica que teve início na Inglaterra durante o século XVIII marcado, sobretudo, pelas mudanças técnicas provocadoras de uma alteração nos modos de produção.

abertura de possibilidades a outras religiões (particulares), podemos não só considerar o seu deslocamento no Mundo e sua forma própria de agir no contexto da globalização, mas, também, e, sobretudo, a transformação que o projeto global provoca nelas. “Estou convencido de que o processo de mundialização da cultura transforma radicalmente as noções de internacional, nacional e local. Nesse sentido, as religiões “particulares” têm também seu estatuto alterado pela globalização” (Ortiz, 2001, p. 59).

A modernidade-mundo não se organiza segundo princípios religiosos (o que não significa que não existam países, por exemplo, no mundo árabe, onde o predomínio da religião, enquanto “consciência coletiva”, não tenha um peso capital). Apesar do florescimento de novas crenças religiosas, da intensificação de uma religiosidade individualizada, da vitalidade de religiões que pareciam extintas, uma constatação se impõe: o lugar que o universo religioso ocupava nas sociedades tradicionais foi definitivamente remodelado pela modernidade. Entretanto, não se pode deixar de entender que a ação das religiões num mundo globalizado adquire uma outra configuração. (Ortiz, 2001, p. 64)

O surgimento da linguagem escrita facilita o processo de universalização. É ela quem vai proporcionar o expansionismo religioso, por exemplo, como pudemos observar diante da história do protestantismo no mundo. As religiões conseguem se materializar nos textos escritos o que provoca uma maior amplitude simbólica. A escrita no contexto da Globalização perversa tem capacidade de integrar a diversidade em uma mesma norma de sentido.

Quando tentamos entender o *boom* das religiões universais - cristianismo, islamismo, budismo, judaísmo e outras - em contexto de Globalização e avanço científico, devemos considerar a crise identitária do Estado-Nação a partir da expansão da modernidade. A nação é organização social - integradora de diferentes classes e grupos - que nos “representa simbolicamente no seio da totalidade” (Ortiz, 2001). A identidade nacional é um marco da modernidade e ela pode ou não ter a religião como um fator de unificação. O Estado moderno prioriza ambições nacionais, deixando as religiosas em outros planos, mas, neste momento, com extensão da modernidade, o Estado-nação vive uma crise e as religiões passam a ser um lugar de “consciência coletiva”, de identidade, de pertencimento e de memória comum, mas, também, “a crise das identidades nacionais abre espaço para a explosão de identidades étnicas, particulares, e até mesmo de dimensões identitárias mundializadas, forjadas no seio de fluxos transnacionais de consumo” (Ortiz, 2001, p.66)

Pode-se dizer que durante dois séculos o Estado-nação deteve o monopólio, a legitimidade em afirmar o que deveria ser o “autêntico” destino de uma coletividade. A expansão da modernidade-mundo desloca esse privilégio. A identidade nacional torna-se uma “diferença” entre várias outras. Na medida em que a religião tem capacidade de agregar pessoas em escala ampliada, criar laços sociais, ela adquire um poder maior. linguagem, ideologia e concepção de mundo, uma grande área territorial, vincula os interesses e coordena as ações coletivas. (Ortiz, 2001, p. 66)

### - 2.3 - “EM CADA POVO UMA IGREJA GENUINAMENTE INDÍGENA”

Nós, cristãos de qualquer denominação, não podemos, não devemos adiar por mais tempo a catequese, a evangelização, desses povos! Toda e qualquer pessoa que tem a certeza da salvação mediante Jesus, pode, e deve, concorrer para a salvação dos selvagens: uns podem escrever a favor, outros podem oferecer algum dinheiro, outros podem falar a favor nas reuniões tanto públicas como particulares, onde houver crentes, outros podem promover alguma subscrição, e todos podem orar. Deus não tem filhos obedientes que sejam inertes, inativos, mudos, inúteis, sem préstimo! [...] Se pudéssemos conseguir evangelizar alguns desses que já são mais ou menos domesticados, teríamos os batedores para abrir caminho pelo qual poderíamos penetrar nas aldeias, nas tribos, nas tabas. Se orarmos com fé e fizermos provisão pecuniária, creio que não estará longe o dia de ser o Evangelho proclamado aos selvagens. Julgo que cada comunhão evangélica podia nomear uma comissão para promover esse trabalho, dirigindo circulares solicitando donativos para esse fim (O ESTANDARTE, n. 50, nov. 1895, p. 3; dez. 1895 Apud Gonçalves, 2011).

A visão protestante sobre os indígenas nos séculos passados também destinava os valores e práticas ocidentais aos lugares de superioridade étnica racial e entendia como dever religioso estender a evangelização aos povos originários. Através dos escritos de José Primênio, membro do Presbitério de Pernambuco, ao longo do ano de 1895, no jornal O Estandarte<sup>44</sup>, mostram os planos evangélicos voltados aos indígenas brasileiros e o enquadramento dos mesmos à ideia de *selvagens* tal como foi feito pelo catolicismo.

Hoje, em pleno século XXI, visualizamos o crescimento vertiginoso da presença missionária protestante em territórios indígenas. Para executar a conversão dos não-cristãos em populações ágrafas<sup>45</sup>, os missionários protestantes contam com um projeto global bem estruturado e com planos de ação eficazes para atrair membros.

Como já citado neste trabalho, para a execução de uma missão protestante em terras indígenas, é necessário comprometimento profundo dos missionários à missão e entrega de tempo de vida. Analisando trabalhos antropológicos referentes a outras

---

<sup>44</sup> Destinado a informar, desde 1893, sobre a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil. É sucessor do jornal *Imprensa Evangélica*.

<sup>45</sup> Sem escrita.

comunidades que foram impactadas por missões evangélicas, algo em comum se apresenta: o papel fundamental dos missionários linguistas para efetuar a tradução dos trechos bíblicos na língua nativa e, assim, posteriormente, visualizar o desenvolvimento do cristianismo na população em questão. Essa prática, como já dissemos, não é nova. Foi implementada pelo catolicismo durante o período colonial, entretanto, diferente do que muitos pensam; o protestantismo defendendo o direito à leitura particular foi o responsável por apontar esse caminho como promissor. Os planos exercem aberturas possíveis através da linguagem. Na tradução da Bíblia, pretende-se criar associações entre elementos simbólicos na tentativa de negociar sentidos, alterando cosmovisões diversas.

Capiberibe (2004), em *Os Palikur e o Cristianismo: a construção de uma religiosidade*, investiga o processo evangelizador cristão sofrido pelo povo Palikur, população localizada na fronteira entre Brasil e Guiana Francesa. O trabalho refere-se aos que vivem na região do Uaçá, norte do estado do Amapá. O autor realiza uma pesquisa minuciosa e mostra que o sistema evangélico, hoje, faz parte da religiosidade da comunidade. Ainda que existam planos de ação padronizados para a conversão, os missionários esbarram no sistema religioso próprio de cada povo; apresentando obstáculos específicos. Capiberibe percebeu que não estava diante de uma história simples, mas, sim, complexa; na qual não possibilita interpretações simplificadoras e reducionistas. Antes da evangelização cristã pelos protestantes, os *Palikur* já conheciam o cristianismo por meio da igreja católica, que não foi capaz, ainda que em execução ativa, de quebrar radicalmente os costumes mais *tradicionais*. Os *Palikur* conseguiam conduzir à vida utilizando, paralelamente, às duas crenças e universos simbólicos, sem que uma anulasse a outra.

O protestantismo encontra na cultura dos *Palikur* o princípio da *vingança*, história não parecida, mas com obstáculos semelhantes aos dos missionários católicos durante as tentativas iniciais de catequização dos *Tupinambá*. O *perdão* é indispensável para a cultura cristã, que, ao ser apresentado para os *Palikur*, apresentou-se como uma alternativa promissora para a criação de uma possível sociedade menos violenta. Mas esse processo não foi suficiente para “subtrair o universo não desejado das violências, conseguindo apenas mantê-lo num estado de letargia do qual pode sair a qualquer momento” (Capiberibe, 2004, p.96)

Quando dizemos que há uma tentativa de associação simbólica, estamos informando que os missionários utilizam algo que já é familiar para a população e cria

elos com as narrativas cristãs. É na religião de cada povo que é produzido um universo de sentidos que dão origem ao *novo*. No caso do Palikur, por exemplo, o mundo sobrenatural já era algo conhecido e compreendido. O Espírito Santo tornou-se “único e potente espírito” (Capiberibe, 2004)

O Espírito Santo forneceu uma das pontes entre a cosmologia nativa e cristã. Como foi dito, uma das pontes entre a cosmologia nativa e cristã. Como foi dito, é ele que permite à humanidade saber que há vida além da morte. De modo significativo, essa vida pós-morte será gozada em um paraíso assaz parecido com um longínquo mundo primordial palikur, cujas histórias de destruição e recriação de mundos sucessivos se conectam diretamente à cosmologia e mitologia bíblica. O modo pelo qual os Palikur concebem o ser crente é amplo, contempla um universo de conhecimentos ancestrais assentados em sua história. Foi nela que encontraram sentido para o novo tipo de religião que lhes foi apresentado. (Capiberibe, 2004 p.96)

Os missionários linguistas, no caso dos *Palikur*, também foram de grande importância, apontando, mais uma vez, como o acesso à linguagem nativa costuma ser o grande divisor de águas; ou seja, nos casos referentes ao protestantismo em terras indígenas, existe o antes e o depois do contato com os missionários linguistas. Estudar a língua, traduzir a bíblia, transmitir ensinamentos a partir do universo simbólico nativo e, depois, tentar alterar o campo comportamental; assim é feito.

A primeira etapa de um missionário em um território indígena é conseguir criar vínculos com algumas figuras da comunidade para que seja possível o aprendizado da língua nativa e a criação de confiança. Em alguns casos, os missionários se aproximam de Caciques e até Pajés, considerando que são membros que possuem sólida bagagem de conhecimento sobre a população.

O exemplo do povo *Xokleng*, Santa Catarina, neste trabalho serve para que possamos visualizar o processo evangelizador que transforma os indígenas em apoiadores ativos das missões. Como já dissemos, uma missão se finaliza quando os nativos começam a ocupar os lugares que, antes, eram dos missionários. Quando nasce uma igreja evangélica autóctone, a missão chegou ao fim. O êxito se expressa quando membros da sociedade nativa semeiam as palavras de Deus, dando mais segurança àqueles ainda não convertidos. No caso do povo *Xokleng*, os jovens alfabetizados foram cruciais para o processo de evangelização; eles, rapidamente, apropriaram-se das narrativas e dos novos discursos e contribuíram para o trabalho dos missionários. O primeiro culto realizado na casa do cacique também foi importante para a legitimidade do protestantismo na comunidade *Xokleng*, resultando em uma conversão em massa. “Além disso, ao aceitar que o culto se desse em sua casa [...]

o cacique começa a exercer um certo controle sobre o novo aparato ritual, de grande poder mobilizador da população” (Wiik, 2004, p.158).

Líderes evangélicos indígenas não são mais uma novidade no Brasil. O Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas (Conplei) é a prova de que o projeto missionário voltado aos povos originários do Brasil foi eficiente. O Conplei é uma Instituição originada há vinte anos com o intuito de unir os líderes evangélicos indígenas para fortalecer o movimento missionário autóctone que contribui para que a “palavra do senhor” chegue, inclusive, nas etnias ainda não alcançadas. Com o lema *Em cada povo uma igreja genuinamente indígena*, o Conplei prova que a expansão do projeto missionário com a ajuda de uma parcela da população indígena já é uma realidade há décadas. “Um “ciclo missionário” que obedece ao movimento que vai da igreja à missão nativa, passando pela formação de uma igreja autóctone. Em resumo: igreja-missão-igreja autóctone-missão nativa” (Almeida, 2004, p. 34).

O Conplei esclarece que eles são apenas uma Instituição focada em implantar *igrejas genuinamente indígenas*, ou seja, realizar um trabalho que cumpre com os mandamentos bíblicos, mas contextualizando-os a partir de um olhar indígena. Os líderes do Conplei acreditam que o trabalho do Movimento que acontece entre indígenas pode gerar um resultado mais rápido e aprofundado.

Figura 5 Encontro de líderes evangélicos indígenas. Fonte: Conplei



Figura 6 Cartaz de convocação do encontro sudeste dos líderes evangélicos indígenas. Fonte: Complei



Figura 7 Encontro de líderes evangélicos indígenas. Fonte: Complei



Elizeu nos conta que o evangélico se aproximou da Terra Indígena Bacurizinho a partir de 1999, entretanto, essa informação mostra-se contrária à que encontramos nos estudos de Silva (2018) que aponta os anos de 1930 como o período de iniciação mais substancial do protestantismo na reserva Bacurizinho. Neste contexto, Ernest Wooton, missionário, teria implementado um trabalho missionário aos Guajajara, o que incluía a tradução de vários trechos da bíblia para a língua *tenetehara*.

Fora fundada por fugitivos da Rebelião do Alto Alegre, no início do século. Entre 1930 e 1940 lá morara com sua esposa um missionário protestante, Ernesto Wooten, que tentará converter os Tenetehara, antes da aldeia São Pedro, e depois da Pedra. Com efeito, alguns índios adquiriram um certo conhecimento da Bíblia e uns poucos se identificavam como crentes em algumas ocasiões. Uma meia dúzia deles aprendeu a ler e escrever com o velho Ernesto, e pelo menos um deles falava-se que era seu filho natural, tal a profusão de cabelos no corpo e os olhos claros (GOMES, 2002, 317 e 318 Apud Silva, 2018).

O que pudemos perceber é que, de fato, a expansão dos ideais da Reforma aconteceu na região onde, hoje, é a T.I Bacurizinho a partir da década de 1930 com Ernest Wooten, porém, o trabalho missionário protestante é interrompido e fica paralisado um por período de tempo, voltando com mais veemência no final do mesmo século - época levantada por Elizeu. O retorno do projeto da igreja católica através do Capuchinho Alberto Beretta ocasionou a extinção temporária do missionarismo protestante.

Missionários da Reforma são enviados à região para realizarem trabalho de campo no fim do século XX e, assim como aconteceu com os *Palikur*, *Xokleng* e tantos outros povos no Brasil, os missionários linguistas chegam na T.I Bacurizinho com a intenção de aprender a língua nativa e, a partir do conhecimento da cultura local, realizar a transculturação sob uma “proposta de respeito às diferenças étnicas”, que, para Silva, não passa de uma nova roupagem “às formas antigas de catequização por associação de símbolos das duas culturas” (Silva, 2018, p.105)

No início do século XX, logo após o episódio em Alto Alegre, Perrim Simith, canadense, realizou o primeiro culto público onde morava o Coronel Pedro Lopes com os fugitivos da rebelião. Posteriormente, o templo Igreja Cristã Evangélica do Brasil foi construído na residência. Entretanto, foi nos anos de 1930 que o trabalho missionário se deu com maior ênfase. Ernest estava presente em aldeias *tenetehara* e traduziu trechos da Bíblia para a língua nativa. “Uma meia dúzia deles aprendeu a ler e escrever com o velho Ernesto, e pelo menos de um deles falava-se que era seu filho natural, tal a profusão de cabelos no corpo e os olhos claros” (GOMES, 2002, 317 e 318 Apud Silva, 2018).

Alderico Guajajara, aldeia Bacurizinho, em entrevista à Silva, 2017, explica como os missionários foram executando o projeto missionário na T.I Bacurizinho:

*Eles vieram “preparado” com linguista. Toda língua brasileira, eles falavam. Aí, diz que ia ensinar os “índio”, ensinar os “índio”, ensinar os índio, mas logo em seguida, não sei por onde, não sei quem foi, denunciou dele. E tavam descobrindo um minério bem ali, no, no... [...] E tavam descobrindo um local de minério lá, que eles tavam carregando pra região deles. Aí, houve uma denúncia anônima, viu? Aí, eles foram embora, por volta de 1940, por aí, é, eles foram embora. Aí, depois...[...] vieram esses outros, vieram, veio um tal de seu Antônio, Antônio Carlos. Esse Antônio Carlos demorou mais. Esse Antônio Carlos é que programou, fez um projeto, não sei como, aí estudaram língua bilíngue e português bilíngue, de, de primeira alfabetização, segunda e a terceira, até quarta, lia.<sup>46</sup>*

Já na obra de Wagley e Galvão (1961), é possível perceber a ideia de paraíso cristão incorporado na religiosidade *tenetehara*. Acredita-se que essa abstração tenha se associado em uma visão tradicional que dizia que os *tenetehara* tinham um destino parecido com os dos pajés. Naquela época, os Guajajara não absorveram a ideia da existência do inferno como contraposição ao paraíso, “recompensa extraterrestre”. Os

---

<sup>46</sup> Relato sobre os primeiros contatos do *tenetehara* com o projeto missionário protestante na T.I Bacurizinho. Entrevista dada à pesquisa *De Tupã a Jesus: a influência do cristianismo entre os Guajajara da aldeia Bacurizinho - Grajaú/ MA - (1949-2018)* escrita por Isabela Cristina Torres e Silva, em 2018.

autores perceberam que os *Tenetebara* agrupavam crenças, metendo-as de forma separada e deixando que existissem simultaneamente sem que houvesse alguma preocupação em tornar algo coerente. “O mesmo informante que nos contou um mito que descreve a Criação da humanidade por Tupã (identificando-o ao Deus cristão) relatou em outra ocasião um mito paralelo, em que é feito atribuído a Maíra, herói tenetebara”. (Galvão; Wagley, 1961, p.177)

Em 1994, Edson Diniz, em trabalho realizado com os *Tenetebara*, confirma as conclusões de Wagley e Galvão, 1961, quando dizem que os traços culturais *tradicionais* não foram excluídos com a absorção das novas, mas Diniz ressalta que a dependência socioeconômica por parte dos *tenetebara* à nação impede o isolamento da sociedade e que essa capacidade de reforçar certos elementos culturais demonstra uma habilidade em lidar com os obstáculos impostos pelo encontro hegemônico.

Tanto Elizeu Guajajara quanto Edileide confirmam que o que os autores trazem para nós. Eles dizem que o contato com o protestante não interfere nas práticas culturais e falam que a língua *tenetebara* é a principal utilizada pelos indígenas dentro da comunidade. Já Iranildes traz uma visão complementar e ora contrária. A Cacique da aldeia Ipu aponta que o português avança entre os jovens, casando com a fala de Lucilene Guajajara, mulher indígena que encontrei em 2019, fonte inspiradora. Iranildes conta que ela mesma fala a língua *tenetebara* porque foi atrás de aprender e teve incentivo dos próprios pais.

*Ambos usam as duas línguas dentro da comunidade, mas no meu ‘vé’ a língua português ‘tem avançando’ muito onde a maioria dos parentes(jovens) usam o português e acabam que não sabem escrever em escrita a própria língua tenetebara.<sup>47</sup>*

Iranildes conta como foi o seu contato inicial com o português e fala sobre a sua participação ativa em realizar uma atitude contrária a dos missionários linguistas; a Cacique começou a traduzir a Bíblia em português para a língua *tenetebara* a fim de ajudar a disseminar a língua nativa entre os mais jovens da comunidade.

*Em casa, porque durante toda minha infância desde da pré- escola ao ensino médio estudei na zona urbana e nas escolas da cidade não tem professor indígena que dê aula na língua Tupi aí fica meio difícil, mas eu por exemplo quando não tinha conhecimento na parte da escrita na língua tenetebara eu procurei saber a aprender e a traduzir o português para a língua tenetebara e ambos conhecimento estou levando e com isso também incentivo os meus*

---

<sup>47</sup> Relato de Iranildes Guajajara, Cacique da aldeia Ipu, T.I Bacurizinho, destinada a esta pesquisa, sobre o uso das línguas portuguesa e *tenetebara* na comunidade.

*irmãos sobrinhos e outros pra não deixarem de falar a língua por conviver muito no meio dos não indígenas*<sup>48</sup>.

A Bíblia em *tenetehara* existe desde os trabalhos feitos pelos missionários linguistas, mas, aparentemente, em algum momento, o texto sagrado em português ganhou prioridade em detrimento à tradução *tenetehara*.

*“Agente” usar as duas Bíblias tanto do português quanto a tenetehara mais como já foi mencionado alguns parentes acabam não tendo a mesma facilidade de estar lendo a escrita tenetehara por não entenderem ou por não saberem ler, claro que na minha igreja tem parentes incluindo eu que usamos às vezes a Bíblia português e tenetehara para pregar e às vezes para cantar mais isso vai depender muito de cada um*<sup>49</sup>.

## **2.4 - SUMMER INSTITUTE OF LINGUISTICS: RELIGIÃO E CIÊNCIA**

O *Summer Institute of Linguistics* (SIL) é um dos grandes responsáveis pela execução das missões evangélicas em territórios não cristianizados. O SIL é especialista em tradução bíblica para línguas ágrafas sem possuir vínculo com igrejas, sendo, apenas, originário por membros ligados a diferentes doutrinas de cunho fundamentalista americano, que lutaram, por algum tempo, pela tradução literal. Em apoio ao SIL, outras duas instituições nos Estados Unidos formam um tripé fomentadores do trabalho missionário, são elas: *Jungle Aviation and Radio Service* (JAARS) e a *Wycliffe Bible Translators* (WBT); cada qual com uma determinada função; uma condicionando o funcionamento da outra.

Os grandes debates em torno do SIL e, inclusive, seu grande êxito, está no seu reconhecimento pela ciência nos estudos de línguas sem escrita e pelo auxílio na construção de projetos em educação bilíngue em diversas áreas, sobretudo, na América Latina, onde ficam/ficaram responsáveis pela condução da educação indígena em vários países. O SIL atua através da Linguística; desenvolve muitos trabalhos nesta área e está presente tanto nas instituições de educação e pesquisa quanto em órgãos do Estado.

A linguística viveu momentos de glória durante o século XX. “Seu conceito de língua, concebida como estrutura ou sistema, se tornou o fundamento de toda e qualquer visão sobre a linguagem” (Barros, 1993, p.9). Ela atravessou várias áreas de conhecimento dentro das ciências humanas, como, “na Antropologia, na Sociologia,

---

<sup>48</sup> Fala de Iranildes Guajajara, cedida a esta pesquisa, sobre o esforço pessoal na disseminação da língua *tenetehara* entre os mais jovens da T.I Bacurizinho.

<sup>49</sup> Explicação de Iranildes Guajajara, cedida a esta pesquisa, sobre o uso do português dentro dos cultos evangélicos.

na Psicanálise, na Teoria Literária e, com caráter mais práticos, no ensino de línguas estrangeiras” (Barros, 1993, p.9); sofrendo as devidas adaptações de acordo com cada objeto. Mas o que importa dizer é que durante esse período, a linguística ganhou importância acadêmica e isso mobilizou várias ciências na busca por suas descobertas. O SIL tornou-se autoridade em Linguística, formando inúmeros especialistas e estudando um volume vasto de línguas, deixando para trás qualquer outro departamento de pesquisa.

As instituições de ensino e pesquisa contavam com missionários-linguistas em seus quadros por serem os profissionais mais qualificados da época que pudessem fazer com que a linguística evoluísse e servisse como ferramenta de pesquisa.

Seus membros podem ser encontrados nos congressos científicos, em publicações acadêmicas, nas associações de linguistas, ou ainda nas universidades como professores ou alunos. Numa universidade em particular, a do Texas, em Arlington, eles são quase a maioria: 22 dos 43 professores do Departamento de Linguística são do SIL (Stoll 1985:347 Apud Barros, 1993)

A intelectualidade não foi a única a procurar pela linguística, as instituições protestantes também que, por sua lógica, necessitavam de pessoas qualificadas para expandir o projeto missionário. O SIL foi a instituição que criou o elo entre linguística e protestantismo, resultando em uma disciplina voltada a Linguística Missionária e formando um especialista chamado de *missionário-linguista*, quem se propunha a enfrentar a aprender linguística e contribuir para a expansão dos ideais da Reforma. Esse profissional que vai à campo torna-se uma figura de expressiva importância para a missão, é ele quem fica responsável por captar na cultura nativa o que pode vir a ser uma ponte para a composição da narrativa bíblica e interpretação cristã. Por isso, cabe a ele também criar relação de confiança com o grupo de indígenas que servirá como fonte de informação sobre a realidade nativa.

A linguística ocupou lugar de destaque no trabalho missionário por ser utilizada em várias esferas.

a elaboração de ortografias para alfabetização em língua indígena, como método de aprendizado de línguas estrangeiras, como modelo para análise antropológica e na tradução da Bíblia. Nessa última área, a Linguística se acoplou às ideias religiosas. (Barros, 1993, 13)

Na estrutura do projeto missionários, o linguista é o sujeito que fica encarregado apenas por aprender a língua nativa e realizar a tradução bíblica, assim, como não

cabia ao *pregador* da palavra de Deus realizar o que não era de sua função. O missionário-linguista não ficava responsável por contribuir com as outras demandas referentes à administração, questões sanitárias e outros. Uma característica do projeto missionário protestante que é importante pontuar é a não obrigatoriedade do linguista se apresentar aos nativos como missionário. Assim, o especialista não recebe esse título do *sujeito que converte*, apenas, é encarado pela comunidade como alguém que se aproximou com o intuito de acrescentar na educação bilíngue, na formação da escrita autóctone e no intercâmbio entre línguas. Como já entendemos, o objetivo final de uma missão é observar a criação de uma igreja nativa na comunidade, representando a disseminação e defesa da cultura cristã própria sociedade. A tradução da bíblia é feita para um pequeno grupo que vai ficar responsável, posteriormente, na conversão de outros integrantes. Eles se tornam pastores e agentes evangélicos das igrejas, até criarem uma casa de fé autóctone.

Para entender o funcionamento e a linha ideológica do SIL, importa dizer que estamos diante de uma instituição fundamentalista. “O fundamentalismo representa uma facção evangélica norte-americana, própria das igrejas do sul do país, que se opõe às “teologias liberais”, chamadas “Main Line”, extensas no norte” (Fernandes 1980: 142 Apud Barros, 1993).” Os evangélicos liberais e os fundamentalistas estão em lados opostos, o que significa dizer que existe uma polarização no modo de se comportar, organizar, atuar - incluindo a forma de interpretação da bíblia. No início, tínhamos os fundamentalistas atuando em institutos bíblicos enquanto os liberais pertenciam aos espaços universitários.

A vertente teórica que marcou o SIL foi a da Linguística Americanista, nome teórica ao interior da Linguistic Society of America à área de pesquisa sobre línguas indígenas. Essa área se identificava com a proposta de Franz Boas em “Handbook of American Indian”, que definia as credenciais científicas para um estudo sobre as línguas indígenas do continente. (Barros, 1993, p. 13)

Os debates entre os dois pólos também estavam presentes na escolha ideal de tradução bíblica. Os fundamentalistas acreditavam na importância de realizar uma tradução literal ainda que na língua nativa não desse abertura para a compreensão simbólica porque defendiam a não interferência de sentido ao que foi revelado por Deus. “O literalista interpreta a Gênese como a narração de um fato histórico; texto bíblico, no seu conjunto, deve ser considerado como uma narrativa sobre fatos acontecidos” (Barros, 1993, p.33). A fidelidade precisa ser respeitada, caso contrário,

os missionários estariam traindo a Deus. Já os evangélicos liberais propõem uma leitura não literal e, sim, metafórica.

Não há de se negar que se o missionário - linguista está inserido em uma realidade cultural diferente da dele e pretende realizar a tradução literal, é provável que encontre dificuldades em criar equivalência entre um universo simbólico e outro. Os obstáculos contornam os princípios mais fundamentais para o cristianismo; a institucionalização de termos como “‘pecado’, ‘salvação’, ‘ressurreição’, ‘espírito santo’, ‘alma’ ou mesmo ‘Deus’?” (Barros, 1993, p.36)

O missionarismo viu a linguística como ferramenta importante para o projeto de expansão, mas ao tornar-se científico, a tradução literal perdeu credibilidade. Os especialistas diziam que a literalidade não permitia a compreensão da mensagem cristã por parte dos nativos, ofertando palavras vazias à comunidade. Cientistas contrários à “tradução literal” argumentavam que essa forma não era o caminho para alcançar a “interpretação literal” e, ao contrário do que pensavam os fundamentalistas, a literalidade poderia provocar o oposto do que pensavam. Palavras vazias abrem mais brechas para que seus falantes criem diferentes sentidos.

O uso da “paráfrase” ou “tradução por ideias” nas traduções bíblicas também foi alvo de debate entre os linguísticas já que, para muitos, a equivalência se perderia por serem traduções que dão liberdade de criação aos tradutores, mas, também, contavam com alguns defensores.

Nida via pelo menos uma vantagem na “tradução por ideia”, se comparada à “tradução literal”: a primeira era cientificamente correta por seguir o princípio linguístico de que as formas linguísticas são apenas veículos de ideias e não carregam especial significado em relação aos objetos que simbolizam (Nida 1947b12). Equívoco maior era a da “tradução literal” por desconhecer a relação imotivada entre sentido e forma. ( Barros, 1993, p.77)

Todavia, o que o SIL pretende com o trabalho de tradução evangélica desde a sua origem é adentrar nas culturas nativas a fim de visualizar mudanças de ordem estrutural em cada comunidade, e Deus seria o elemento fundamental para que o indígena convertido cumprisse suas responsabilidades perante ao senhor.

Um exemplo de evangelização pela tradução é a do missionário francês Maurice Leenhardt (Clifford 1982), tradutor do Novo Testamento para a língua Canaque na Nova Caledônia, que tomou como inspiração as missões inglesas evangélicas que usavam as línguas nativas na conversão. Para ele, a evangelização pela tradução ocorreria concomitantemente às mudanças de ordem cultural no grupo, tais como a da introdução da ideia de indivíduo; percebe-se como indivíduo para um melanésio seria romper os laços com o totem, assim sendo, com seus antepassados. Estando desvinculado do seu

totem e do grupo, o melanésio se veria, enquanto indivíduo, com responsabilidades perante Deus, e independente dos compromissos com seu grupo de parentes.(Barros, 1993, p.22)

#### **2.4.1 - SUMMER INSTITUTE OF LINGUISTICS: INFLUÊNCIA NO BRASIL**

O Brasil também foi destinado aos missionários linguistas do SIL que conseguiram criar vínculos com os espaços de pesquisa e órgãos estatais. Para compreendermos como o SIL se fortaleceu no país, é preciso lembrar a época do SPI durante e pós gestão Rondon. Vamos recordar a partir do que já foi citado neste trabalho. O órgão indigenista foi marcado por duas grandes fases: a doutrinária e a científica. Esta última foi um período que apoiava a atuação estatal pautada na Antropologia, tendo o indigenismo mexicano como inspiração. É nesse período, em que a ciência ganha espaço para pensar, elaborar e agir com políticas voltadas aos povos indígenas em conjunto com o Estado, que o SIL torna-se necessário. Esse mesmo contexto é marcado pela percepção do SPI referente a falta estrutura estatal para atuar em todas as terras indígenas, recorrendo à ajuda das missões religiosas.

Com a importância da Antropologia, tanto para o indigenismo brasileiro, quanto para os missionários protestantes, o SIL fez um acordo com o *Museu Nacional*<sup>50</sup>, ratificado em 1959, a fim de criar grupos de estudos de línguas indígenas, contando com antropólogos e linguistas, nos moldes de Franz Boas. Essa parceria deu início a Linguística no Brasil.

Na época, ainda que percebesse a necessidade dos missionários-linguistas para o desenvolvimento político e científico brasileiro, havia, em certa medida, lamúria por parte dos antropólogos e linguistas brasileiros. Os primeiros lamentavam que a conversão fosse utilizada como engrenagem às pesquisas relacionadas às línguas indígenas, já os outros se incomodavam com a presença de missionários estrangeiros. “O relatório do “Brazil Branch WBT/SIL” de 1961 menciona que a participação linguística do SIL era considerada pelos acadêmicos como uma forma improvisada e provisória de substituição de linguistas nacionais” (Barros, 1993, p.313).

Em 1965, o *Museu Nacional* iniciou um projeto para que fosse possível a abertura da primeira pós-graduação em Linguística, contando com professores do SIL para compor o corpo docente. Antes, o Museu já havia ofertado o “curso intensivo de Linguística aplicada às línguas indígenas brasileiras” (Barros, 1993), em 1960, e outro

---

<sup>50</sup> Vinculado à Universidade Federal do Rio de Janeiro. É considerado a mais antiga instituição de pesquisa no Brasil.

em Antropologia, com o intuito de formar pesquisadores brasileiros a partir dos conhecimentos adquiridos e disseminados por membros do SIL, que chegou a representar o maior grupo de linguistas no país, vencendo de qualquer universidade brasileira.

Darcy Ribeiro, na época, percebeu que os missionários-linguistas se preocupavam mais em executar seus trabalhos em comunidades indígenas com maior número de falantes. O antropólogo percebeu que as línguas e a história das populações menores poderiam ficar sem registro, por isso, houve uma divisão na atuação entre SIL e instituições acadêmicas - que ficaram competentes pelos grupos menores.

“Aqui se apresenta um problema prático de relevância. A maioria dos mais competentes linguistas de campo é hoje constituída por pessoal especialmente treinado para essa tarefa com o propósito de traduzir o Evangelho [...] nas línguas indígenas. Estes, muito naturalmente, se interessam pelos grupos com larga perspectiva de sobrevivência, capazes de se alfabetizarem para um dia aproveitar as traduções bíblicas. Nestas circunstâncias, exatamente as línguas mais ameaçadas de desaparecimento terão as menores possibilidades de registro. Por tudo isto seria desejável uma providência por parte das instituições de incentivo à pesquisa, no sentido de tornar especialmente atrativo o estudo das línguas. (Ribeiro 1957-65 Apud Barros, 1993 )

A colocação de Darcy Ribeiro não enfatiza a necessidade da luta pela vida e autonomia indígena em paralelo ao registro e estudo das línguas, que sozinhos podem se tornar mais uma prática colonial na qual não-indígenas apropriam-se de elementos e saberes de grupos minoritários em prol da sociedade capitalista.

As atividades do SIL junto ao *Museu Nacional* foram cruciais para a iniciação da linguística no Brasil, mas o período mais forte dessa aliança aconteceu entre 1957 e 1961. Posteriormente, o SIL mudou-se para Brasília a convite de Darcy Ribeiro para realizar seus trabalhos junto à Universidade de Brasília (UNB). Com o antropólogo exilado durante a Ditadura Militar, as parcerias entre SIL e universidades também foram impactadas.

Já na década de 70, a presença de missões protestantes e territórios indígenas brasileiros supera a católica. “Cerca de 64,6% das missões com atuação junto aos grupos indígenas eram evangélicas (Beraba,1977 Apud Barros, 1993). A queda de poderio das igrejas católicas nas terras indígenas também se relaciona ao advento da Teologia da Libertação que alterou, em partes, a atuação católica nas comunidades nativas. A autonomia cultural ganhava cada vez mais espaço nas visões cristãs do

catolicismo, que se distanciava da filosofia estatal da época. Como citado, é nesse período que lideranças indígenas começam a articular politicamente e recebem apoio de um fragmento da comunidade católica.

A ênfase do trabalho dos grupos católicos deixou de ser o batismo para ser o reconhecimento legal da terra indígena. Em 76, dois missionários católicos morreram no contexto de conflitos de terra. Um deles – Rudolf Lunkenbein – era um salesiano (Braga, 1976), missão considerada no período de Rondon como exemplo de ordem religiosa que açambarcar terras indígenas. (Barros, 1993, 324)

No período da ditadura militar, houve um distanciamento entre Antropólogos e SIL; por estarem em lados opostos, mas esse afastamento não significou oposição. Os membros do SIL estavam circulando dentro do Estado, fortemente na Funai. Com a nova atitude católica frente aos povos indígenas, a comunidade científica estreitou alianças com os missionários católicos que procuravam não interferir mais na cultura indígena.

O SIL Brasil atua no país há mais de meio século e permanece contando com parcerias vindas de organizações sem fins lucrativos e acadêmicas. No site oficial, é possível encontrar documentos gratuitos sobre línguas e culturas nativas e ainda acessar os valores institucionais que justificam o trabalho em prol dos povos indígenas.

A SIL Internacional está empenhada em servir as comunidades minoritárias etnolingüísticas, principalmente através do treinamento e consultoria para atividades como análise linguística, desenvolvimento de ortografia, produção literária, alfabetização e educação multilíngüe<sup>51</sup>.

O SIL Brasil, além de traduzir línguas ágrafas, também fornece oficinas, publica trabalhos de análises linguísticas, incentiva literatura indígena, realiza treinamentos linguísticos para educadores e antropólogos, orienta educadores nativos para produção de material educativo e empodera indígenas na realização de trabalhos linguísticos.

---

<sup>51</sup> Texto exposto no site SIL Brasil. Último acesso no dia 29 de novembro de 2033. Disponível em: <https://www.silbrasil.org.br/>

Figura 8 Print da página principal do SIL Brasil



### 3 - OS USOS DA LÍNGUA/LINGUAGEM EM DETERMINADOS CONTEXTOS

Aqui, e também em toda a dissertação, estamos propondo um debate sobre o significado cultural da língua. Mais adiante, será possível perceber que usaremos a ideia de interação entre língua – território – indígenas para pensarmos de forma complexa, e não reducionista, sobre os falantes – ou não falantes - da língua *tenetehara*. Há uma notável intersecção sobre essas instâncias que induzem um caminho para estudar a identidade Guajajara.

Por conta da interseccionalidade imposta para tal debate, o capítulo propõe estudarmos os usos sociais da linguagem pelo hegemonia ocidental, relação entre língua e território, local e global sob hegemonia do neoliberalismo, território e (multi)territorialidades e, por último, hibridismo linguístico. Os usos de certas correntes, como, por exemplo, o Estruturalismo, serve-nos para que consigamos realizar uma aproximação com o nosso objeto e, assim, pensar sobre ele. Os debates são possíveis graças o cruzamento entre os conhecimentos de de Aníbal Quijano, Alberto Acosta, bell hooks, Gloria Anzaldua, José Ribamar Bessa Freire, Michael Foucault, Mikhail Bakhtin, Milton Santos, Rogério Haesbaert, Walter Mignolo e outros.

Antes de partirmos para discussão teórica sobre linguagem, é preciso reforçar que tal articulação será construído por meio de referências bibliográficas focadas no contexto ocidental sob um olhar também marcado por este universo. Quando se trata de povos indígenas, é fundamental considerar a pluralidade cultural e, talvez, ir além disso, como pontua Anne Christine Taylor e Viveiros de Castro (2006), ao suscitar a ideia de perspectivismo ameríndio a partir da qual corpos diferentes, seus afetos, os

modos diversos como percebem e sentem os mundos (no plural) produzem perspectivas diversas.

Apesar deste trabalho se debruçar sobre debates motivados por vozes ocidentais, dentro de uma concepção metafísica que cauciona a visão e as práticas colonial/ capitalistas, acreditamos que a ciência não é apenas o que se produz no mundo conhecido por nós, mas é, também, daqueles que fomentam conhecimento a partir de concepções não hegemônicas. O que usaremos para compreender as práticas de linguagem não se sobrepõe às ideias que aprendemos com os indígenas *teneteharas*, assim como tais visões não serão absolutas diante da pluralidade organizacional e cultural de tantos outros povos.

### **3.1 - LINGUAGEM/LÍNGUA AO LONGO DO TEMPO: CONCEITOS OCIDENTAIS**

Os autores aqui utilizados; Gloria Anzaldúa, José Ribamar Freire, Mikhail Bakhtin/ Volochínov e Walter Mignolo; enxergam a linguagem como um fenômeno que se dá por meio da interação social entre os sujeitos, podendo sofrer alterações, modificações e evolução, e discordam que haja algum caráter imutável nela. Logo, já que a linguagem se dá por meio da interação social entre os sujeitos, é construída através de uma multiplicidade de vozes que acaba por compor a subjetividade implicada em uma convenção social. Mas nem sempre a linguagem foi vista dessa forma. Há outras correntes, difundidas ao longo do tempo, que não entendiam a língua da forma como esse trabalho se propõe; mas que correspondiam à intenção de dominação colonial das outras fases do sistema mundo. A partir de Walter Mignolo, é possível perceber que o conceito e a ideia de linguagem se alteram com intuito de acompanhar os processos político-sociais. O autor presume “que os modelos teóricos para o estudo das línguas tenham sido construídos em cumplicidade com a expansão colonial” (MIGNOLO, 2020, p. 300). Contudo, antes de um debate mais aprofundado, importa também compreender quais tipos de compreensão foram compondo o conceito de linguagem. Dito isso, Mikhail Bakhtin/ Volochínov, no livro *Marxismo e a Filosofia da Linguagem*, questiona duas concepções difundidas durante séculos anteriores: o subjetivismo idealista e o objetivismo abstrato.

O Subjetivismo Idealista acredita que a enunciação não é impactada pela interação e situação social. É como se a linguagem fosse determinada e fiel àquilo que existe na mente humana, concluindo que o modo como o sujeito se expressa está ligado à própria capacidade de raciocinar. Essa orientação, que pensa a linguagem

como uma criação individual, é fundamentada pelo *Romantismo*<sup>52</sup>, que, segundo Freire (FREIRE, 2011, p.43), foi um movimento artístico composto por autores românticos preocupados com o nacionalismo e, por isso, negligenciam os usos da linguagem a favor da história de sua estrutura, tendo ela como reflexo do pensamento, valores e espírito de uma nação. A partir disso, toda e qualquer variação representaria uma ameaça à unidade do idioma local. Danielle Sousa Silva e Francisco de Freitas Leite dizem que, para Mikhail Bakhtin/ Volochínov, “isto é uma visão equivocada de linguagem como um todo, posto que fatores sociais, como também os interlocutores, são partes constituintes e influenciadores da enunciação, seja está escrita ou falada” (Silva; Leite, 2013, p.40).

Bakhtin pensa em uma teoria do enunciado, em que localiza a enunciação “enquanto realidade da linguagem”, colocando-a como objeto de estudo desse campo. E, ao contrário do Subjetivismo Idealista, acredita que a enunciação está atrelada à interação verbal. “Como, através de cada ato de enunciação, se realiza a intersubjetividade humana, o processo de interação verbal para constituir, no bojo de sua teoria, uma realidade fundamental da língua” (Brandão, 2004, p. 8).

A outra orientação do pensamento filosófico-linguístico está relacionada aos períodos referentes ao *Racionalismo*<sup>53</sup> e *Neoclassicismo*<sup>54</sup>, que tem as visões saussurianas norteando o conceito de Língua/Linguagem. Por outro lado, essa orientação descarta a face individual, já que acredita que a língua é um produto exclusivamente social sem que haja interferência dos sujeitos envolvidos. Ou seja, para tal vertente, a linguagem é um sistema imóvel. Segundo Saussure, a língua é um instrumento utilizado como meio de comunicação por aqueles que pertencem à mesma comunidade linguística. Mas, nesse modo de visualizar, a língua seria imperativa e rígida.

Bakhtin/Volochínov também critica o objetivismo abstrato por não considerar o caráter evolutivo da língua que, segundo ele, é impactada pelos sujeitos no momento da enunciação e pelos acontecimentos da própria história social. “Para Bakhtin/Volochínov, o sentido de uma palavra só pode ser compreendido quando considerado seu contexto real de uso; isto é, uma palavra ganha diferentes sentidos

---

<sup>52</sup> Movimento político, artístico e filosófico que surgiu nas últimas décadas do século XVIII e durou por grande parte do século XIX na Europa.

<sup>53</sup> Movimento filosófico que acredita na razão como a única forma de alcançar conhecimento

<sup>54</sup> Movimento que nasce em meados do século XVIII na Europa, influenciando a arte, literatura, pintura, escultura e arquitetura com ideais clássicos.

quando usada em situações distintas” (Silva; Leite, 2013, p.42). Além disso, Silva e Leite explicam:

Segundo a concepção do Círculo de Bakhtin, o sujeito, no momento da enunciação, não percebe as possíveis variações que a língua sofre, posto que a sua percepção sobre ela no momento é sincrônica, mas, ainda assim, vários processos de variação linguística ocorrem no ato da fala. É possível, então, que, antes mesmo que as mudanças linguísticas se tornem perceptíveis por toda uma comunidade linguística, ela já existe latente nos discursos do sujeito (Silva; Leite, 2013, p.42).

A linguagem, entretanto, para acontecer, necessita do âmbito interior e do conteúdo exterior que impactam um ao outro, ou seja, o linguístico se relaciona com o social. Logo, não poderemos compreender essa lógica sem considerar as faces sociais e individuais. Pensar a linguagem como interação social, coloca-nos para refletir que atos de enunciação tem o Outro – receptor – como agente constituidor do significado. A enunciação é formulada a partir da orientação social que adapta o conteúdo ao contexto do ato da fala.

Neste jogo, encontra-se a “palavra”, que, segundo Bakhtin/Volochínov, resulta na interatividade entre o emissor e o receptor, que, ao pertencerem à mesma comunidade linguística, em um determinado contexto social, conseguem decodificar o vocábulo e ainda construir sentido em torno dele. “A palavra é uma espécie de ponte lançada entre mim e os outros. Se ela se apoia sobre mim uma extremidade, na outra apoia-se sobre o meu interlocutor. A palavra é território comum do locutor e do interlocutor” (Bakhtin, 1999, p. 117).

Bakhtin/Volochínov ao argumentar com as outras correntes filosóficas, afirma que a língua é um elemento simbólico vivo diante da história. “A palavra está sempre carregada de um conteúdo ou de um sentido ideológico ou vivencial” (Bakhtin, 1999, p. 95). É um elemento onipresente na sociedade pois nasce das tramas sociais, é sensível às transformações históricas, sendo um lugar onde essas alterações se expressam.

Mas esse aspecto semiótico e esse papel contínuo da comunicação social como fator condicionante não aparecem em nenhum lugar de maneira mais clara e completa do que na linguagem. A palavra é o fenômeno ideológico por excelência. A realidade toda da palavra é absorvida por sua função de signo. A palavra não comporta nada que não esteja ligado a essa função, nada que não tenha sido gerado por ela. A palavra é o modo mais puro e sensível de relação social (BAKHTIN, 2014, p. 36).

Percebe-se, então, que, segundo a visão Bahkthiniana, a linguagem é onde a ideologia consegue se materializar, ou seja, é um lugar onde ela se expressa de forma concreta. Aqui, entende-se como ideologia um conjunto de proposições criadas pela burguesia que pertence à dimensão da experiência social em que significados e valores são produzidos. Nessa linha de pensamento – marxista - a ideologia é um instrumento de dominação. As classes dominantes organizam a materialidade e a subjetividade social, regulando também a produção de ideias da sociedade.

Contudo, temos outras formas de conceituar ideologia que também importa, principalmente para este trabalho, que diz respeito a visão de mundo de uma determinada comunidade (Brandão, 2004). Esse ponto é de fundamental importância para pensarmos no que resulta uma possível tendência de extinção da língua *tenetehara*, considerando que, a partir desse olhar, a ideologia precisa da linguagem para poder se materializar. Na possibilidade do apagamento de línguas, pode-se supor que haja o desaparecimento de uma determinada concepção de Mundo.

De acordo com Brandão, as duas concepções de ideologia não precisam necessariamente se excluir. Ela explica:

Ela, entretanto, pode ser produzida intencionalmente. É nesse ponto que as duas concepções de ideologia se cruzam. Isso pode ocorrer especificamente com determinados discursos como o político, o religioso, o da propaganda, enfim, os marcadamente institucionalizados. Neles, faz-se um recorte da realidade, embora, por um mecanismo de manipulação, o real não se mostre na medida em que, intencionalmente, se omitem, atenuam ou falseiam dados, como as contradições que subjazem às relações sociais. Selecionando, dessa maneira, os elementos da realidade e mudando as formas de articulação do espaço da realidade, a ideologia escamoteia e modo de ser do mundo (Brandão, 2004, p.31)

Vale esclarecer a diferença entre discurso e linguagem. Retomando a ideia de que a linguagem é o lugar onde a ideologia se manifesta, podemos pensar em linguagem enquanto discurso. Seguindo essa visão, discurso é a interação que acontece por meio da linguagem, que permite um modo de produção social. “O ponto de articulações dos processos ideológicos e dos fenômenos linguísticos é, portanto, o discurso” (BRANDÃO, 2004, p.11). Já para Michael Foucault, o discurso, enquanto fenômeno linguístico, organiza uma determinada sociedade. O autor aponta o caráter regulador do discurso, argumentado como sendo um conjunto de enunciados possuidores de princípios de regularidades.

Nesse campo de regularidades, diversas posições de subjetividades têm a possibilidade de se manifestar. Logo, para o autor, o sujeito não profere o discurso, o que acontece é o contrário: o discurso se expressa pelo auxílio do sujeito.

No decorrer da globalização colonial/capitalista, a língua é utilizada como instrumento de poder para dominar e/ou resistir. Ao considerar que a linguagem pode ser usada como símbolo nacional pelo grupo dominante, por unificar e ideologizar uma língua, logo, os povos dominados fazem o mesmo, exigindo políticas baseadas em suas próprias identidades. Para Freire, em entrevista para o Laboratório da Universidade Federal Fluminense<sup>55</sup>, “a língua contém, dentro dela, todo um território onde ela é falada”; sendo critério importante, não exclusivo, de reconhecimento de identidades e de fator de coesão social. Ela realiza uma série de práticas que cria comunidades com agentes possuidores de afinidades, despertando em seus falantes “comportamentos, sentimentos e atitudes de identificação e de estranhamento” (FREIRE, 2011, p.141). Toda produção de saber está estritamente ligada a um território.

Mignolo (2003), entretanto, sustenta a ideia de que a ligação entre língua, literatura, cultura e território vem de configurações sociais de uma ordem imperial mundial. Evidentemente que a unificação de uma língua em determinado território facilita a administração estatal. Como exemplo disso, temos o evento da pluralidade linguística encontrada na América pelos europeus durante o século XVI, vista como obstáculo para o projeto colonial. O êxito do sistema mundo atual se realizou, também, por meio da constituição de um pensamento padrão, em que sujeitos socialmente vistos do lado oprimido passaram a pensar de maneira sistemática como aqueles posicionados nos lugares dominantes. O uso de uma língua nacional com bases no eurocentrismo, de acordo com uma ideia tradicional, seria um elemento ideológico capaz de sustentar esse modelo ocidental/capitalista. Mignolo ainda acrescenta (apud POBLETE, 1997) “Ademais, a cumplicidade entre língua, literatura, cultura e nação relacionava-se também com a ordem geopolítica e as fronteiras geográficas. Língua e literatura faziam parte de uma ideologia de Estado, apoiada por seus intelectuais orgânicos”

---

<sup>55</sup> Link da entrevista de José Bessa Freire, professor da Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRio), e da Faculdade de Educação da UERJ, onde coordena o Programa de Estudos dos Povos Indígenas, para o Laboratório da Universidade Federal Fluminense: [https://www.youtube.com/watch?v=\\_a4QX2mvk4M](https://www.youtube.com/watch?v=_a4QX2mvk4M)

Diante desse debate, Mignolo propõe olhar para a linguagem no mundo transnacional de forma desvinculada ao pensamento hegemônico, que impera formando um todo homogêneo, racializando a linguagem e atrelando o território a ela. Essa nova forma de encarar a linguagem não reproduziria a ordem hegemônica e, ainda, resistiria ao etnocentrismo ocidental que opera mentalmente sob um padrão de poder mundial ao qual separa o Mundo, historicamente, em Europa e não-europa e usa a raça como categoria básica na estruturação da sociedade. Nessa perspectiva hegemônica de conhecimento, há inferiorização de outros povos, e conseqüentemente suas culturas, hábitos, línguas e organização social.

Após a Segunda Guerra Mundial, as línguas e territórios foram redefinidos quando os estudos de área emergiram em consequência da divisão hierárquica entre o Primeiro, o Segundo e o Terceiro Mundo. Depois dos anos 70, a migração maciça criou uma nova forma de apoiar a crença “natural” nos elos entre línguas e territórios. Em contraste com isso, os estudos de área constituíram uma divisão do trabalho científico entre pesquisadores situados no Primeiro Mundo, cujo objetivo era assegurar sua primazia na ordem da economia e do saber. Nessa perspectiva, as línguas precisavam ser associadas a “culturas” e “territórios”. Assim, até o ponto em que a configuração trouxe para o primeiro plano um novo entendimento para “outras línguas”, de um lado, e “culturas estrangeiras”, de outro. Compreender a diversidade e as línguas e saberes subalternos torna-se assim o problema fundamental, pois implica não apenas a atitude do sujeito que procura compreender, mas também pressupõe a noção de que essas línguas e saberes são compreensíveis. “Compreender a diversidade”, por sua vez, passa a integrar um paradigma no qual encontramos expressões como diversidade étnica e diversidade cultural. Em tais casos, “a compreensão da diversidade” pode ser interpretada como equivalente a “a diversidade da compreensão”, contato que possamos entender expressões como “etnicidade da compreensão” e “culturas da compreensão”. (MIGNOLO, 2003, p.303)

Mas, ainda que nos apropriamos de uma outra visão sobre a linguagem, é inevitável dizer que a língua tem impacto, ao longo da história, como, por exemplo, no âmbito jurídico com intuito delimitar áreas. Um ponto consensual daqueles que lutam pelos direitos dos indígenas brasileiros é a defesa pela terra (Castro; Seeger, 1979), pois enxergam-na como essencial para a sobrevivência física e subjetiva dos autóctones tanto quanto para o sistema, que precisa dela para explorar e produzir. Como dito anteriormente, o uso das línguas indígenas é um elemento importante na identificação da identidade; diante desse fato, a demarcação das línguas contribui para o reconhecimento dos territórios indígenas e, assim, para a resistência deles. O *Tratado de Madrid*<sup>56</sup>(1750), por exemplo, é um episódio que também evidencia o

---

<sup>56</sup> Tratado firmado entre Espanha e Portugal que definiu os limites das respectivas colônias.

poder da linguagem como fundamento jurídico no reconhecimento de terras. Na ocasião, uma vez que Portugal e Espanha precisavam reconhecer quais territórios pertenciam à coroa portuguesa e quais pertenciam à coroa hispânica, a língua foi usada como critério de defesa entre as partes (Hoonart, 1992, p. 170, Apud Freire, 2009, p.110).

No plano teórico, aborda a língua em sua relação dinâmica com a sociedade, percebendo como indivíduos e grupos se servem dela para controlar outros grupos ou resistir ao controle deles; para mudar as relações sociais ou combater as mudanças; para afirmar ou apagar identidades; e, também como estratégia, para viabilizar ou dificultar um projeto econômico (Freire, 2007, p.34)

### **3.3 - UM POVO - UM TERRITÓRIO - UMA LÍNGUA; SERÁ?**

Refletindo diante do conjunto de significações do sistema mundo atual, as práticas da linguagem/língua “se dão em arenas de disputa de poder instauradas, por sua vez, de lugares de fala para os enunciadores e, ainda, condicionadores das falas legitimadas e legitimadoras” (BAPTISTA, 2019, p.135). Logo, partindo ainda de um conceito colonial, as línguas, ao serem hierarquizadas juntamente com os seus falantes, são colocadas em posição de hegemonia ou de subalternidade. A língua, nessa dimensão política e cultural, também é utilizada para a inferiorização do outro. Inclusive, foi assim, não exclusivamente, que diversos grupos sociais desapareceram culturalmente e se adaptaram a uma única ideia de sociedade/nação. A produção de conhecimento também passou a ser alvo de concentração hegemônica, produzindo, segundo Quijano, a colonialidade do poder/saber, que constrói e consolida os conceitos sobre língua/linguagem. Nesse jogo imperial, a linguagem é trabalhada a favor da orientação ao falante sobre como falar, o que falar e com quem falar.

Essa realidade colonial, aqui descrita, que cria e fortalece práticas intersubjetivas e identidades culturais sob o olhar hegemônico, é resultado de vários processos que ajudaram a configurar a relação de dominação entre europeus e outras populações do mundo. De acordo com Quijano (2005), podemos destacar:

- a) As populações colonizadas, consideradas aptas ao desenvolvimento do sistema, foram expropriadas a favor do centro europeu;
- b) Em seguida, os povos colonizados tiveram, em diferentes graus, que lidar com a repressão cultural, subjetiva e identitária; impactando, assim, na produção de conhecimento/ saber própria de cada população;

c) Depois, a cultura do colonizador foi introduzida de forma imperante nos povos colonizados para que tivesse êxito na reprodução da dominação, seja no campo material, tecnológico e/ou religioso.

Da forma descrita, as experiências material e intersubjetiva dos povos colonizados foram violentadas, sendo, assim, em grande parte e em diferentes medidas, inferiorizadas, silenciadas e apagadas. Durante a segunda fase de operação, que culmina na repressão simbólica das populações não-europeias, a coibição no âmbito cultural foi profunda e duradoura com os povos indígenas na América Ibérica. Mignolo, então, sugere e defende a prática do linguajamento que, segundo ele, é “o ato de pensar e escrever entre as línguas [...] em direção à ideia de que a fala e a escrita são estratégias para orientar e manipular os domínios sociais da interação” (Oliveira; Pinto, p. 316).

É importante considerar, portanto, que as concepções de língua são diversas, assim como as sociedades. O ocidente impôs conceitos em torno da linguagem, tendo a fala e escrita alfabética como marcas de evolução da comunicação. A epistemologia não-indígena majoritária enxerga as populações sem letramento alfabético como sujeitos inferiores em termos de produção de conhecimento. “O conceito de língua na sociedade não indígena, portanto, está ligado à escrita alfabética, e o fetiche do fonema é uma parte desta ligação (SOUZA , apud 2007)” e todo afastamento dessas técnicas é visto de forma preconceituosa, rebaixando a capacidade cognitiva das pessoas. Sendo assim, é possível dizer que a língua, no contexto ocidental, pertence, antes de tudo, à gramática e a uma fonologia, e, por fim, refere-se a um povo. Essa relação entre fala e escrita acontece por meio dos conceitos transmitidos através das escolas. “Pessoas que vivem em contextos em que há uma relação maior com a oralidade e menor com a escrita, ao entrarem na escola não tratam a escrita como representação da fala” (Terzil apud Oliveira; Pinto, 2011, p.320).

As ideias hegemônicas que reforçam a relação entre oralidade e escrita favorecem, também, a noção de que povos não ocidentalizados - iletrados - encontram-se em níveis inferiores de conhecimento, reforçando diferenças entre as populações e fazendo com que povos colonizados estejam e permaneçam subalternizados aos colonizadores.

Com base nesses levantamentos de Rojo (1995) e Boone (1994), afirmamos que os conceitos hegemônicos em torno da escrita foram construídos pela diferença entre as sociedades, em um processo subalternizante que considera e impõe essa diferença como uma dependência que as sociedades

indígenas devem ter para com a não indígena; todas devem chegar às vivências do colonizador, que representam o maior grau de evolução. Mas como os conceitos são fruto de vivências, as sociedades indígenas apresentam uma percepção própria sobre a relação fala/escrita alfabética. (Oliveira; Pinto, 2011, p.321).

Como dito anteriormente, o conceito de língua vai variar entre as populações indígenas já que nada mais é do que fruto das práticas discursivas de cada grupo. Iremos, mais adiante, debatermos em que grau/em que medida a presença das igrejas protestantes impactam a língua guajajara da terra indígena bacurizinho; mas, antes disso, apresento o exemplo do povo *Munduruku*<sup>57</sup> para evidenciar que a concepção de língua é particular para cada povo. Daniel Munduruku<sup>58</sup> no texto “A escrita e a autoria fortalecendo a identidade”, mostra que, para o povo ao qual ele pertence, a língua, para ser desenvolvida, não precisa de escola, mas, sim e, sobretudo, de vivência nos espaços. Daniel Munduruku inicia o texto dizendo: “uma das lembranças mais agradáveis que tenho da minha infância é a de meu avô me ensinando a ler. Mas não ler as palavras dos livros e, sim, os sinais da natureza...” e complementa: “ele sempre nos lembrava que, para ser conhecedor dos mistérios do mundo, era preciso ouvir a voz carinhosa da mãe-terra...”

Para o autor, a epistemologia ocidental dispensou o conhecimento que advém da leitura e da escrita da natureza a fim de transformá-la em recursos domináveis pelo ser humano. Com isso, impôs a própria forma de ler o Mundo e dispensou as interpretações não hegemônicas.

Quiseram roubar – e em muitos casos conseguiram – nossa alma colocando em seu lugar um espírito que nunca foi nosso. E o que eles colocaram no seu lugar? Necessidades que não eram nossas. Vontades que não tínhamos; desejos que não desejávamos; ódios que não sentíamos; bens que não nos pertenciam; pensamentos que não pensávamos. Foram plantando no coração de nossos antepassados um desejo de não Ser<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> Nos primeiros séculos do encontro colonial, estavam concentrados na região do Vale dos Tapajós, Pará. Hoje, os Munduruku, na luta pela garantia de territórios, enfrentam conflitos contra atividades ilegais de mineração, projetos hidrelétricos e construção de uma grande hidrovia.

<sup>58</sup> Professor e escritor brasileiro, pertencente à etnia indígena Munduruku.

<sup>59</sup> Trecho do texto “A escrita e a autoria fortalecendo a identidade”, Daniel Munduruku, publicado no site da organização Socioambiental: [https://pib.socioambiental.org/pt/A\\_escrita\\_e\\_a\\_autoria\\_fortalecendo\\_a\\_identidade](https://pib.socioambiental.org/pt/A_escrita_e_a_autoria_fortalecendo_a_identidade)

Mignolo e outros autores decoloniais tentarão romper com o elo entre língua e identidade, apontando que essa concepção advém de um olhar ocidental. De acordo com Oliveira e Pinto, as línguas maternas irão significar identidade para algumas populações enquanto que para outras não. “Para Alves (2009), a língua não é identidade ou um elemento essencial a uma sociedade, língua e cultura não são constitutivas.” Para reforçar o argumento, os autores discutem a situação de indígenas que saem das comunidades e perdem elementos culturais como a língua. Em um cenário como esse, o indígena não deixa de ser quem é por não possuir tal componente. As formas de viver - práticas e conhecimentos - não somem por não se apropriar da língua indígena. Viveiros de Castros explica que, para o pensamento hegemônico, o indígena é um estado transitório, em fase de deslocamento para o indivíduo civilizado que, enfim, tem evoluído. Para enriquecer a discussão, utilizaremos, aqui, a conclusão de Alves sobre a relação que conhecemos entre língua e identidade. Segundo o autor, esse elo indica mais um comportamento de imposição do que uma vivência. No mais, independentemente, dos fluxos/ resultados frente aos contatos interétnicos e da imposição material e intersubjetiva colonial/capitalista, de acordo com Viveiros de Castro em entrevista ao livro *Povos Indígenas no Brasil*, “pode-se dizer que ser índio é como aquilo que Lacan dizia sobre o ser louco: não o é quem quer. Nem quem simplesmente o diz. Pois só é índio quem se garante.”

No entanto, existe uma preocupação por parte de algumas etnias e por quem luta pelos direitos indígenas em cultivar as línguas tradicionais como forma de resistência, considerando que a linguagem é, também, instrumento de identificação e diferenciação, já que preencher tais requisitos coloniais sobre a identidade indígena, na prática, contribui, de certa forma, para a defesa de direitos constitucionais, dentre eles: o direito a terras indígenas. “Esse pessoal não é mais índio, nós lavamos as mãos. Não temos nada a ver com isso. Liberem-se as terras deles para o mercado; deixe-se eles negociarem sua força de trabalho no mercado”: assim Viveiros emula o discurso hegemônico, ou seja, a colonialidade do saber compôs “o imaginário, inclusive na atualidade, do que é ser índio[...] fixando identidades e desqualificando os sujeitos indígenas que não se enquadrem nessa idealização” (Nascimento Apud Oliveira; Nascimento, 2017, p.256). A construção do imaginário sobre a ideia da figura indígena em sua pureza substitui a repressão constante, sistemática e fisicamente violenta de antes para uma coibição simbólica e psíquica com efeitos também devastadores.

Diante de toda a complexidade que essas questões envolvem, acho importante voltarmos à ideia de linguajamento para que possamos finalizar este tópico, considerando que essa é a proposta de alguns autores decoloniais que desejam a quebra da relação entre língua-identidade-cultura-território como estratégia de resistência em torno das teorias sobre linguagem.

Antes de entendermos o que Mignolo propõe, precisamos compreender que os projetos globais acontecem atravessando as histórias locais, que os recebem. Logo, eles “são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados” (Oliveira; Nascimento, 2017, p.260) No encontro simbólico dos mundos elaborado pelos projetos coloniais/capitalistas, tem-se a experiência vivida nas fronteiras. Diante de tal cenário, o autor fala em um “pensar a partir das margens”, que significa recolocar os conhecimentos de povos subjugados dentro de um pensamento limiar. Seria, portanto, pensar entre línguas, sem considerá-las apenas como um objeto de captura, mas, sim, como estratégias sociais de interação. Acredita-se que o linguajamento desafiaria a “ideologia monolingual e a hermenêutica monotópica da modernidade e do nacionalismo” (Mignolo Apud Oliveira; Nascimento, 2017, p.258), cuja base é autoritária, dando visibilidade às línguas apagadas e subalternizadas.

Mignolo (2003) argumenta que o processo de globalização, ao qual Mutua Mehinaku também faz referência, promoveu a recolocação de línguas e culturas, por meio da fragmentação de línguas imperiais em práticas que surgem em diversos locais do mundo, e a reemergência de línguas minoritárias, ambas estimuladas tanto pelos movimentos migratórios quanto pelas configurações nacionais contemporâneas, a partir dos processos de descolonização e do fortalecimento de movimentos sociais. (Oliveira; Nascimento, 2017, p.259)

Se pensarmos o linguajamento como um estilo de vida que utiliza uma “língua viva”, como explica Gloria Anzaldúa (2009), na interseção de outras línguas, podemos, portanto, utilizar da proposta de bi/plurilinguajamento de Mignolo - utilizar-se estrategicamente as palavras hibridizadas, correspondentes de vários repertórios históricos e culturais, ou utilizá-las de forma adaptável às situações, desafiando, assim, a colonialidade do poder/saber “Pode-se ter ou não uma ‘língua materna”, como argumenta Derrida, mas não se pode evitar “nascer” em uma ou mais línguas, tê-las inscritas em seu corpo”(Mignolo, 2003, p. 313). Busca-se compreender a linguagem em meio as interseções - a pessoa, o eu e os organismos vivos - situada, como é possível perceber, na interação.

Penetrando em outra cultura, outra forma de interações, enfrentamos o que é basicamente um problema de memória. É aprender uma nova forma de linguajamento, não aprender um novo código, nos quais as unidade de meu domínio de discurso são recodificadas, embora o processo possa começar desse modo; e se a nova forma de linguajamento tem uma história comum com a minha, as exuberâncias e deficiências podem não perturbar as interações simples. Contudo, em algum momento os silêncios perturbam, sim, e o uso das palavras fica lento e difícil. Um novo código não é tão difícil de aprender. Uma nova forma de estar no mundo que é (BECKER apud MIGNOLO, 2003, p.311).

### **3.4 LOCAL E GLOBAL SOB HEGEMONIA DO NEOLIBERALISMO**

Por entender a estreita relação entre local e global, faz-se necessário compreendê-los no contexto da globalização sob hegemonia neoliberal a fim de problematizar as disputas em torno da linguagem na atualidade, compreender de maneira mais profunda os reflexos da globalização nas histórias locais e iniciar a discussão sobre os elos entre língua e território. Aqui, estamos falando sobre interações complexas que resultam modos diversificados de sociabilidades que estão a negociar e conflitar entre si por meio de forças desiguais. A globalização perversa - conceito elaborado por Milton Santos - “é capaz de homogeneizar o planeta” (Santos, 2020, p. 19), fazendo com que as práticas sociais elaboradas em diversas localidades sejam atravessadas pela economia e por interesses hegemônicos, permitindo a internacionalização e equalização capitalista.

Contextos políticos/econômicos/religiosos conhecidos - Cristandade, Missão Civilizadora, Desenvolvimento e Mercado Global - correspondem, cada qual, a um projeto global específico, mas todos eles inauguram “diferentes histórias locais que respondem aos mesmos projetos globais” (Mignolo, 2003, p. 377). Em tópicos anteriores, atravessamos alguns fatos históricos de séculos mais distantes. Iremos focar em uma contextualização mais atual. A ideia do Desenvolvimento como imperativo global teve início em meados do século XX e, desde então, tornou-se uma meta a ser alcançada por quase toda a humanidade.

Depois da Segunda Guerra Mundial, imerso nessa lógica, originou o Terceiro Mundo e consolidou dicotomias como, selvagem- civilizado, desenvolvido - subdesenvolvido, centro - periferia, pobre - rico (Acosta, 2016, p. 46). “Em nome do ‘desenvolvimento’, os países centrais ou desenvolvidos - nossos grandes referenciais - lançaram mão de operativos de interferência nos assuntos internos dos países periféricos ou subdesenvolvidos” (Acosta, 2016, p. 47), o que culminou em

intervenções econômicas de países centrais no Terceiro Mundo por meio de ações militares e organismos internacionais, como, o Fundo Monetário Internacional (FMI) e Banco Mundial. A divisão hierárquica entre países de primeiro, segundo e terceiro mundo emergiu e, após os anos 70, vivenciamos uma migração maciça. Pelo olhar hegemônico, era preciso que as teorias reforçassem o elo entre línguas e territórios.

Nas décadas de 1980 e 1990, houve a necessidade de modificar as relações de poder para condicionar o lucro diante das rachaduras do desenvolvimento. “Isso ajudou a abrir portas às reformas de mercado de inspiração neoliberal, em que a busca pelo desenvolvimento devia dar lugar às pretensamente todo-poderosas forças do mercado.” (ACOSTA, 2016, p.63)

Segundo Alberto Acosta, no neoliberalismo, acredita-se que sem a presença do Estado, o desenvolvimento aconteceria espontaneamente. Essa economia política incita uma outra lógica referente à função administrativa do Estado, que passa a

financiar e atender interesses mercadológicos, reforçando o papel do setor privado na economia e na regulação da vida social.

Nessas condições, a tendência é a prevalência dos interesses corporativos sobre os interesses públicos, quanto à evolução do território, da economia e das sociedades locais. Dentro desse quadro, a política das empresas aspira, e consegue mediante uma governança, a tornar-se política; na verdade, uma política cega, pois deixa a construção do destino de uma área entregue aos interesses privatísticos de uma empresa que não tem compromissos com a sociedade local. (SANTOS, 2020, p.107)

De acordo com Milton Santos (2017) os lugares “são singulares, mas também globais” já que constituem uma parcela da totalidade do Mundo e, por isso, reproduzem-se de modos específicos. A unicidade técnica também pertence ao contexto de internacionalização capitalista, quando a evolução tecnológica produz incessantemente sistemas de técnicas capazes de unificar o planeta. Com o desenvolvimento econômico, os estilos de vida dos países centrais são imperantes e inspiram a nível global. O momento atual corresponde à chegada e poderio das técnicas da informação que permitem a convergência de todos os lugares de forma direta ou indireta. As técnicas sob formulação mercadológica apresentam caráter funcional no atendimento às demandas de acumulação de capital, evidenciando um caráter ideológico. Sob tal olhar, as técnicas manejam as relações sociais e alteram o vivido.

A técnica, sabemos bem, não é neutra, é parte do processo de valorização do capital e desenvolve-se em função das demandas de acumulação. Leva inscrita uma “forma social”, que implica uma certa maneira de nos relacionarmos uns com os outros e de construirmos a nós mesmos (ACOSTA, 2016, p.37)

A combinação da força imperativa do capital somado ao da tecnologia e informação facilita o desenvolvimento dos processos hegemônicos, que são autenticados por um pensamento único. Um dos resultados desse fenômeno é a adaptação de processos não hegemônicos às práticas fundadas na racionalidade ocidental. “O processo de globalização de curso em curso não é um fenômeno novo, embora a forma pela qual está ocorrendo não tenha precedentes.” (Mignolo, 2003, p.322)

Em outras palavras, os processos não hegemônicos tendem a desaparecer fisicamente, seja permanecer, mas de forma subordinada, exceto em algumas áreas da vida social e em certas frações do território onde podem manter-se relativamente autônomos (SANTOS, 2020, p. 35).

O neoliberalismo aplica-se reforçando diferenças históricas e irá atuar de maneira particular em cada país/local. É preciso lembrar que os países da América Latina, onde o Brasil está localizado, são marginalizados em nome do desenvolvimento econômico e que, para o capitalismo emergir, não houve erradicação/superação do colonialismo; pelo contrário, o que acontece é a retroalimentação desses processos históricos e as suas continuidades. Como dissemos anteriormente, com a imposição do imaginário do civilizado, emergiram a colonialidade do poder, a colonialidade do saber e a colonialidade do ser, que não são apenas uma recordação do passado: estão vigentes até nossos dias e explicam a organização do mundo, já que são um ponto fundamental na agenda da Modernidade.” (Acosta, 2016 p. 55).

Ao compreender o movimento da racionalização da sociedade, é possível enxergar deslocamentos do espaço geográfico impactados pela racionalidade ocidental. Segundo Milton Santos (2017, p. 338), a ordem global exercita a função de impor uma única lógica a todos os lugares, contudo, a ordem do local responde à racionalidade de acordo com os próprios modos - pensamento que consente com as visões decoloniais apresentadas no tópico anterior. Com isso, torna-se problemático enxergar a realidade dos espaços a partir de polos distintos - como o local e global - sem compreender os hibridismos a que os lugares estão submetidos diante da globalização: “os lugares são, pois, o mundo, que eles reproduzem de modos

específicos, individuais, diversos. Eles são singulares, mas também globais, manifestações de totalidade-mundo, da qual são formas particulares.” (Santos, 2020, p.112)

Neste sentido, faz-se necessário considerar o contexto global para entender as diferentes disputas em torno das línguas. De acordo com Milton Santos, as razões globais e locais tanto se associam quanto se contradizem:

A partir dessas duas ordens, se constituem, paralelamente, uma razão global e uma local que em cada lugar se superpõem e, num processo dialético, tanto se associam, quanto se contrariam. É nesse sentido que o lugar defronta o Mundo, mas, também, o confronta, graças à sua própria ordem (SANTOS, 2017, p. 332).

Apesar de serem opostas, é possível encontrar aspectos da ordem global na ordem local e vice-versa. No livro *Natureza do Espaço*, percebe-se que a ordem global tem como parâmetro a razão técnica e operacional, priorizando a informação e a racionalização universal, para a organização social. Já a ordem local “funda a escala do cotidiano” (Santos, 2020), ela é a do espaço banal, do vivido, em que a solidariedade produz a organização que compreende todos os dados - agentes, empresas, instituições, formas sociais, formas jurídicas e formas geográficas. Inevitavelmente, “cada lugar é, ao mesmo tempo, objeto de uma razão global e de uma razão local, convivendo dialeticamente” (Santos, 2017, pg. 339).

Logo, o que podemos perceber mais uma vez é a recolocação da linguagem pelo processo da interconexão global. O pensamento liminar é uma perspectiva estratégica que cabe no contexto atual, tendo como a língua híbrida não apenas um código a ser codificado e decodificado, mas, sim, um modo de viver e pensar. Portanto, a resistência de grupos subalternizados também se expressaria na linguagem que incorpora a língua hegemônica sob uma perspectiva subalterna. “tudo isso não apenas não se limita a uma história local particular, mas assemelha-se às diversas histórias locais criadas na interseção de projetos globais, da colonialidade do poder e da expansão do sistema mundial moderno.” (Mignolo, 2003, p.331)

Venho sustentando que o estágio atual da globalização questiona diariamente – através da expansão do capital, de novos circuitos financeiros, do tecnoglobalismo e de migrações maciças – ideias e princípios nacionais sobre a pureza da linguagem, a homogeneidade da literatura e o caráter das culturas nacionais (MIGNOLO, 2002, p.313).

### 3.5 TERRITÓRIO E (MULTI)TERRITORIALIDADES

Para falar de algumas dimensões conceituais em torno da categoria território no contexto contemporâneo, este tópico tem a intenção de criar um diálogo entre dois geógrafos brasileiros relevantes neste tema. Será de grande valia debruçar-se sobre contribuições de Rogério Haesbaert, considerando que os escritos do autor têm preocupação central em compreender os desdobramentos do território na atualidade; e contar com a colaboração de Milton Santos sobre tal categoria como resultado da mediação entre o local e o global, dando continuidade às reflexões anteriores.

O Estado-Nação definiu o território a partir de uma noção jurídico-política, atribuindo a ele uma série de significações hegemônicas, mas a interdependência dos lugares e a internalização capitalista criaram uma nova realidade para o território e, por isso, ampliar o conhecimento para entendê-lo diante de novos elementos tornou-se tão fundamental. Antes, o território era subordinado ao Estado e definido por ele. Hoje, evoluímos “para a noção pós-moderna de transnacionalização do território” (Souza, 2005.p. 255).

Para Milton Santos, as grandes contradições da contemporaneidade passam pelo uso do território. Na globalização sob hegemonia do neoliberalismo - e não só nela - o espaço de análise social também é a base das redes - lógica empresarial - que são transportadoras de normas funcionais e egoístas. Dito isso, é possível considerar que a categoria território funda-se sob a racionalidade estatal e empresarial, modos que se diferenciam por estratégias (geo)políticas, mas que exercem valor hegemônico e atuam controlando fluxos. O autor destaca, contudo, que são duas lógicas não-excludentes, pois historicamente funcionam em conjunto, relacionadas entre si num dado contexto espaço-temporal. (Haesbaert, 2007).

Rogério Haesbaert diferencia Territórios-rede dos Territórios-zona; os primeiros sendo de fronteiras nitidamente definidas a fim de controlar áreas para o funcionamento de uma lógica estatal, gerenciados por governantes territorialistas; já os segundos, também controladores de fluxos (Haesbaert, 2004, p.6), são voltados à lógica empresarial, sob controle dos governantes capitalistas.

Os governantes territorialistas identificam o poder como a extensão e a densidade populacional de seus domínios, concebendo a riqueza/o capital como um meio ou um subproduto da busca de expansão territorial. Os governantes capitalistas, ao contrário, identificam o poder com a extensão de seu controle sobre os recursos escassos e consideram as aquisições territoriais em meio e um subproduto da acumulação capitalista (Arrich Apud Haesbaert, 2004)

Contudo, pensar o território apenas pelas perspectivas hegemônicas pode limitar os sentidos simbólicos que um espaço socialmente compartilhado pode vir a ser. Este trabalho acredita que o território precisa ser encarado como resultado de processos históricos e de relações sociais. Além disso, considerá-lo fruto exclusivo de poderes hegemônicos pode ser arriscado já que favorece a concepção de que existe uma homogeneização de interesses na construção do território, dificultando a visibilidade e o exercício de outros usos do espaço, pelo qual outras criações e produções diversas de sentidos são ignorados. Importa entender melhor as flexibilidades das territorialidades do que a fixação dos territórios. Ainda neste tópico, o conceito de territorialidades será abordado, mas, antes, faz-se necessário aprofundar conceitualmente a categoria território e as suas possíveis variações resultantes de múltiplos interesses e visões de mundo.

“Território, assim, em qualquer concepção, tem a ver com o poder, mas não apenas ao tradicional ‘poder político’. Ele diz respeito tanto ao poder no sentido mais concreto, de dominação, quanto ao poder no sentido mais simbólico, de apropriação” (Haesbaert, 2004, p.1). Lefebvre traz para o debate a distinção entre apropriação e dominação; o primeiro atrelado aos processos simbólicos, resultante do “vivido” e do valor de uso; já o segundo, o caráter funcional do território, enxergando-o a partir do seu valor de troca.

Diante das diferentes formas representativas do território, existe quem privilegia funcionalidade e a mercantilização do espaço social, enquanto outros o veem como garantia de sobrevivência. No segundo caso, “Perder o território é desaparecer. O território, neste caso, não diz respeito apenas à função ou ao ter, mas ao ser” (Bonnemaison; Cambrèzy Apud Haesbaert, 2004, p.4). As lutas indígenas por direitos territoriais na América Latina estão na ordem dia. Como vimos anteriormente, apesar da pluralidade tribal, é possível assumir que existe um consenso entre as populações

indígenas brasileiras sobre a importância da preservação do território para a possibilidade da vida material e intersubjetiva dos autóctones.

Dominação e apropriação deveriam caminhar juntas, ou melhor, esta última deveria prevalecer sobre a primeira, mas a dinâmica de acumulação capitalista fez com que a primeira sobrepujar quase completamente a segunda, sufocando as possibilidades de uma efetiva “reapropriação” dos espaços, dominados pelo aparato estatal-empresarial e/ou completamente transformados em mercadoria. (Haesbaert, 2004, p.2)

Iremos aproveitar as conceituações referentes à apropriação de Haesbaert para relacionar às práticas de vida dos povos indígenas. “Povos originários estão organizados de acordo com a natureza: um cosmos, alinhados com a matéria/com os espíritos por meio de uma cultura” (Mondardo, 2019, p.47), contrariando a lógica capitalista que enxerga a terra e o território através da propriedade privada e da dominação - como mostra o conceito.

Em termos econômico-jurídicos, a terra, para as sociedades indígenas que conhecemos, não se definia nunca como mercadoria, objeto inalienável de transações individuais. A propriedade - se esta noção faz algum sentido no caso - era investida no grupo local, e os direitos individuais ou familiares se exerciam sobre o trabalho na terra, sobre os frutos deste trabalho. (Seeger; Viveiros de Castro, 1980, p.104)

Mais uma consideração conceitual sobre a categoria território, então, seria a possibilidade de, através da existência de um lugar, experimentar diferentes fatores da vida; as práticas cotidianas, as emoções, as memórias, os afetos, as relações com seres humanos e não humanos, a apropriação do passado, a invenção do futuro e a percepção de componentes comuns com outros sujeitos; ou seja, o valor simbólico e também funcional que o território, visto como abrigo, pode ter/ser para determinados grupos sociais. Pensando mais além, podemos, ainda, dizer que não é razoável pensar conceitos em torno da categoria território a partir das visões de um grupo histórico-cultural específico para tratar de povos tribais/outros.

Os movimentos de resistência na América Latina evidenciam a necessidade de perspectivas teóricas e metodológicas do conceito de território reelaboradas, por exemplo, pela cosmologia e/ou “ponto de vista” indígena, como no pensamento Ameríndio; uma maneira de pensar ou maneiras de pensar a partir dos indígenas e não sobre os indígenas (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). O território pensado a partir do ponto de vista indígena é imprescindível para entender as lutas pela terra como dispositivos de defesa e conquista de direitos (Mondardo, 2019, p.29)

Nesse emaranhado complexo, existe o respeito e a construção da autonomia indígena em torno do território e de seu universo material e simbólico e, ainda, as

forças imperativas dos territórios- zona e dos territórios - rede, tentando impor lógicas estatais e comerciais que respondem à homogeneização do sistema mundo. De acordo com Seeger e Viveiros de Castro, é preciso reforçar que a luta indígena atravessa a garantia do território em torno dos conceitos jurídicos nacionais paralelamente aos “termos das normas próprias de cada grupo” (Seeger; Viveiros de Castro, 1980, p.108). “A garantia pura e simples de um território tribal não assegura a sobrevivência das populações indígenas” (Seeger; Viveiros de Castro, 1980, p.108).

Até aqui foi possível perceber forças que ora se complementam e ora entram em conflito no seio do lugar socialmente construído. Nesse sentido, o território “é fundamentalmente um espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder” (Souza, 2000, p.78) e estaria vinculado à construção de identidades, sendo ela moldada e moldadora do território.

Portanto, para Pollak, pensar a construção da memória só é possível quando relacionada diretamente ao tema da identidade; e, de acordo com esse mesmo autor, na construção da identidade, é preciso levar-se em conta três elementos essenciais: a unidade física (novamente remetemos à ideia de lugar, ou seja, à concepção espacial.); a continuidade dentro do tempo (não só no sentido físico, mas moral e psicológico, como frisa o autor); e, finalmente, “o sentimento de coerência, ou seja, de que os diferentes elementos que formam um indivíduo são efetivamente unificado.” (Enne; Nercolini, 2016, p.06)

Dito isso, é possível dizer que a construção identitária pode ser entendida como algo não fixado, mas, sim, em andamento, ou seja, um efeito de processos interativos e de fluxos, em que alguns elementos formadores dos indivíduos respeitam uma lógica coerente e unificada. Para tal, a unidade física é fundamental. A identidade sócio espacial para existir precisa da presença do outro para que seja confirmada. Seria, então, a interação com o diferente um importante acontecimento para o processo identitário (Enne; Nercolini, 2016,).

Se o território é um espaço de mediação entre as forças que o constituem, portanto, vale considerar que a mesma unidade física está sujeita a diferentes cargas simbólicas, práticas reprodutivas e interações entre habitantes possuidores de vontade diversas. Isso significa que existem diferentes visões de mundo, sentimentos, imaginações e projeções destinados ao território operando a partir de conflitos e negociações. “Os territórios plurais são uma multiplicidade de espaços diversos,

culturais, sociais e políticos, com conteúdo jurisdicionais em tensão, que produzem formas particulares de identidade territorial” (Hasbaert, 2004, p.09).

Para dar conta da pluralidade que um território abarca, Rogério Haesbaert fortalece o conceito de “territorialidade” que nada mais é do que o mesmo território com múltiplas formas de usá-lo ou, para melhor explicar, são diversas classificações que um território pode vir a ser. As territorialidades seriam uma espécie de estratégia que valida outras formas de encarar e apoderar o território.

Rogério Haesbaert propõe o conceito de “multiterritorialidade” para explicar a experiência dos indivíduos que vivem em diferentes territórios ao mesmo tempo, O autor posiciona-se evidenciando que todo indivíduo reterritorializa-se. A existência do que estamos denominando multiterritorialidade, pelo menos no sentido de experimentar vários territórios ao mesmo tempo e de, a partir daí, formular um territorialização efetivamente múltipla, não é exatamente uma novidade, pelo simples fato de que, se o processo de territorialização parte do nível individual ou de pequenos grupos, toda relação social implica uma interação territorial, um entrecruzamento de diferentes territórios. Em certo sentido, teríamos vivido sempre uma “multiterritorialidade” (2004, Haesbaert apud Hasbaert, 2004, p.11)

Haesbaert ainda pontua que a “multiterritorialização” seria um termo melhor apropriado para designar os mais destituídos, aqueles mais precariamente territorializado, que de fato perdem o controle ou a segurança sobre seu territórios, não podendo, se quer, apropriar-se dele como abrigo; Os mais privilegiados, entretanto, estão sujeitos a um processo mais complexo, no qual manifesta-se um movimento de “reterritorialização espacialmente descontínuo”.

Reconhecer a multiterritorialidade é uma forma estratégica de encarar o espaço e o território no desenvolvimento social diante de tantos deslocamentos Interétnicos, seus entrecruzamentos e escalas. É também uma forma de combater e debater com visões reacionárias que encaram o território a partir de fronteiras definidas, estáticas e fixas as quais desconsideram as combinações, os encontros, as disputas e as influências. “A própria “singularidade” dos lugares (e dos territórios) advém sobretudo de uma escala específica de combinações de influências diversas, que podem ser provenientes das mais diferentes partes do mundo” (Haesbaert, 2004, p.18)

No espaço brasileiro, a multiplicidade de grupos étnicos com diferentes processos de des-re-territorialização, terras, línguas, relações de parentesco e movimentos de luta por direitos territoriais, demonstra o cuidado que devemos ter com generalizações nesse campo (Mondardo, 2019, p.31)

### **3.6 - UM MODO DE VIVER ENTRE LÍNGUAS**

Iniciaremos este tópico lembrando que o contexto que estamos nos referindo se apresenta a partir do contato induzido pelo projeto colonial/capitalista. Esse encontro entre povos não é autêntico, por mais que pareça diante da naturalização dos deslocamentos interétnicos - que acontecem de forma sem precedentes através da atual fase da globalização. Estabelecem-se, portanto, forças desiguais entre colonizadores e colonizados. As línguas hegemônicas cumprem um papel ideológico do sistema mundo e resulta no apagamento de diversas outras línguas - consideradas marginais/inferiores. O processo de aprendizado de outra língua para que os sujeitos sobrevivam a uma realidade imposta é violento, sendo acionado mecanismos de invisibilização e de diferenciação. É lembrando essas informações que podemos dar continuidade às reflexões de uma experiência de vida entre línguas - que acontece em um cenário marcado por encontro de diferentes povos e, portanto, através do contato de diversas línguas - em que a linguagem hibridizada passa a ser, não apenas uma forma de apropriar-se de códigos para a realização da comunicação, mas, também, uma outra forma de pensar a linguagem e resistir através dela. Apoiando tal pensamento, bell hooks prefere ir além: "Mudar a maneira como nós pensamos sobre linguagem e como nós a usamos necessariamente altera a maneira como nós sabemos o que nós sabemos" (hooks, 2008, p.862).

Ainda lembrando os tópicos anteriores, vimos que a linguagem acontece por meio da interação social entre os sujeitos, logo, inevitavelmente, ela se altera e evolui conforme os acontecimentos políticos sociais. Se a palavra é "território comum do locutor e do interlocutor", como sugere Bakhtin, é preciso considerar que os sujeitos de histórias locais, impactadas por projetos globais, tendem a criar, encontrar e/ou aperfeiçoar elementos culturais que sejam comuns entre aqueles que estão envolvidos no encontro. Essa linha de pensamento explica a absorção obrigatória ou, aparentemente, involuntária das línguas hegemônicas por povos minoritários; que, obviamente, não resulta na conservação das línguas em estado puro e, sim, na construção de uma outra língua com empréstimo de vocábulos e sentidos outros, correspondendo a um novo modo de viver. "Uma língua com a qual eles possam

conectar sua identidade, capaz de comunicar as realidades e valores verdadeiros para eles mesmos” (Anzaldúa, 2009, p.207)

“Como o desejo, a linguagem rompe, recusa-se a ser encerrada em fronteiras. Ela fala contra a nossa vontade em palavras e pensamentos que se intrometem, até mesmo violam os mais secretos espaços da mente e do corpo.” (hooks, 2008, p.857) para que seja possível comunicar-se e compreender o outro que, no instante presente, encontra-se em contato. A submissão às línguas hegemônicas por povos oprimidos é um esforço dentro da negociação com os dominadores na intenção de serem considerados sujeitos novamente. Percebe-se, outra vez, a relação entre língua e dominação/resistência dentro da lógica intersubjetiva e material do sistema mundo vigente. A língua, entretanto, como ensina bell hooks, torna-se um espaço de ligação. Imerso nessa realidade híbrida, os sujeitos escolhem as línguas que irão expressar e significar o que vivem; ou seja, simbolizar o mundo em que estão e dando a essa escolha um caráter político. A linguagem manifesta a natureza dos contatos configurados por divisões geopolíticas - espaço social e particular. Aproveitando a discussão do tópico “território e (multi)territorialidade”, aproveitamos para falarmos sobre situações fronteiriças - encontro de povos. Nesse caso, estamos nos referindo à relação espacial, mas, não somente e também, de um habitar que vai muito além; onde há um entrecruzamento territorial sem fronteiras definidas que existe a confluência entre diferentes culturas, línguas, etnias e nações, resultantes de multiterritorialidades.

Desse modo, a perspectiva de olhar a fronteira através das línguas permite-nos compreender a história. A fronteira, portanto, é onde línguas diferentes se relacionam, misturam-se. A linha imaginária se move entre os territórios a partir da dinâmica que as pessoas dão à vida na fronteira; o contato entre as pessoas se intensifica, colocando-as num constante “entre línguas” (Sturza; Tatch, 2016, p.88)

A língua oriunda do contato revela a autenticidade de uma cultura formada por valores e realidades condizentes do híbrido formado. Ela consegue expressar mais adequadamente determinado contexto, permitindo que os sujeitos sintam-se pertencentes à linguagem e vice-versa. Assim, eles sobrevivem e se adaptam no seio social incurso por uma ordem global imperante. Os autores utilizados neste trabalho propõem que o hibridismo, nesse sentido, seja encarado como uma ferramenta de resistência ao qual os falantes performam através da linguagem, ativando,

estrategicamente, certos repertórios, memórias e simbolismos para pertencer aos espaços e demarcá-lo. Escolhe-se, portanto, a depender do contexto e do lugar, a língua que produza mais sentido.

Para não termos dúvidas, o modo de viver entre línguas tanto produz linguagens hibridizadas - a língua bastarda, efeito da mestiçagem - como presenteia aos falantes escolhas performáticas, em que é possível escolher qual língua mostrasse mais razoável a ser utilizada a depender da cena. Ambas estratégias permitem que os sujeitos continuem sobrevivendo e, mais importante, participando politicamente do seio social. “Eu vou ter minha língua de serpente – minha voz de mulher, minha voz sexual, minha voz de poeta. Eu vou superar a tradição de silêncio (ANZALDUA, 2009, p.312). Consentindo também com essa reflexão, bell hooks opina sobre o uso da língua do opressor pelos povos negros.

Possuindo a língua compartilhada, povos negros poderiam encontrar de novo uma maneira de fazer comunidade, e um sentido para criar a solidariedade política para resistir. Necessitando da língua do opressor para falar uns com os outros, eles não obstante também reinventaram, refaziam essa língua de tal modo que ela falaria além das fronteiras da conquista e da dominação. (hooks, 2008, p.859)

Logo, é possível dizer que as práticas da linguagem hibridizada são reterritorializações, onde sujeitos em contatos vivem suas multiterritorialidades. Portanto, de certa forma, estamos propondo, em conjunto com autores aqui citados, olharmos para a língua dando lugar às flexibilidades das territorialidades. Achamos que essa proposta enquadra adequadamente a uma realidade de deslocamentos interétnicos.

O que estamos fazendo neste tópico é refletir as práticas da linguagem em um mundo transnacional, nos esforçando para que o nosso pensar se afaste da lógica ocidental que associa língua, território, literatura e cultura em prol da padronização dos povos. Considerar o hibridismo como uma face de resistência é, portanto, “aprender uma nova forma de linguajamento” e, conseqüentemente, um novo jeito de estar no mundo em que a ideia de purismo da língua é um ser homogêneo perdem lugar para o pensar a partir das margens.

A escolha por esta proposta não impacta apenas na seleção dos códigos linguísticos, mas, também e, sobretudo, em como percebemos a realidade e nos comportamos. “Extirpar de forma massiva qualquer pensamento dualista no indivíduo

e na consciência coletiva representa o início de uma longa luta, que poderá, com a melhor das esperanças, trazer o fim do estupro, da violência, da guerra.” (Anzauldua, 2005, p.707).

#### **4 - VOZES TENETEHARA**

Este capítulo apresenta-se como um arquivo em que há disponível, na íntegra, as falas dos *tenetehara* que contribuíram para a construção desta dissertação. Vale ressaltar que o contato com os falantes deu-se apenas via internet e, como já foi explicado na introdução, as barreiras culturais entre a autora e os indígenas foram intensificadas pela comunicação remota, dificultando conversas mais profundas e observações que pudessem extrapolar a linguagem verbal. Outro ponto foi a minha dificuldade em criar um elo de confiança entre eles e eu. A presença física e o olho no olho são cruciais para gerar credibilidade, sobretudo, entre povos minoritários, violados e enganados há séculos. Alguns indígenas não se propuseram a ajudar e, em outros, era perceptível a desconfiança ainda que me respondessem. Todas essas barreiras dificultam a execução de uma análise mais complexa e com menores brechas para reducionismos.

Nenhum dos entrevistados aceitou realizar chamadas de vídeo. Nossas conversas foram realizadas através de trocas de mensagem pelo WhatsApp, sendo, na maioria das vezes, atravessadas por muitas questões: uma delas foi a falta de acesso à internet dependendo de onde os indígenas se encontravam e, às vezes, minha rotina atarefada *versus* o tempo mais livre de alguns indígenas.

Algumas falas disponíveis no trabalho foram acessadas durante a revisão bibliográfica, conquistadas por outros pesquisadores. Nossa esperança é que possamos contribuir para a construção desse emaranhado de discursos que desenham a identidade Guajajara da T.I Bacurizinho na contemporaneidade, considerando o contato com o protestantismo.

Infelizmente, eu não conseguirei expor na íntegra, a conversa realizada com Jussara Guajajara, que inspirou essa pesquisa já que a descrição do áudio estava guardado em um HD externo que acabou sendo corrompido. Mas, felizmente, algumas aspas vindas da fala de Jussara ficaram reservadas em um texto jornalístico que produzi, em 2019, para a revista Amazônia Latitude.

**1- Iranilde Guajajara, 22 anos, Cacique da aldeia Ipu, T.I Bacurizinho, moradora da T.I Morro Branco, e protestante.**

As conversas estabelecidas com Iranilde Guajajara se deram integralmente por WhatsApp. Nossa primeira conversa teve início em janeiro de 2022, quando a intenção ainda era realizar o trabalho de campo. Estabelecemos uma boa comunicação, mas nosso diálogo foi interrompido várias vezes pelo distanciamento de tempo entre uma mensagem e outra.

Eu e Iranilde, assim que estabelecemos diálogo, aproveitamos para nos apresentar, dando ênfase às nossas atuações acadêmicas.

Iranilde Guajajara por mensagens escritas: *Tou fazendo curso de Ciências Humanas/Geografia daqui da cidade de Grajaú-MA, sou da turma de 2019.2 e tou no 5º período, agora vou sexto período, moro numa aldeia aqui perto da cidade na terra indígena Morro Branco, mas minha família e parente moram na Terra Indígena Bacurizinho região Ipu aldeia piaçaba do Mearim 25 a 24 quilômetros da cidade. Sim, tou fazendo uma pesquisa de campo também na região Ipu com o tema: Educação Especial e inclusiva em escolas indígenas da região Ipu Terra Indígena Bacurizinho, no momento não estou trabalhando.*

*Tenho 21 anos!*

*Não sou casada ainda*

*E no início do ano passado meu pai junto com as demais comunidades da aldeia decidiram escolher uma nova representante da aldeia ou seja um(a) cacique, por conta da idade e problemas de saúde que ele tem, é então acabaram me escolhendo como cacique mas ele ainda continua como vice, me ajudando também.*

*E por último, para você saber também né como sua pesquisa é referente a língua indígena e a igreja protestante, sou evangélica faz uns 8 anos congrego aqui na cidade na igreja El Shadai.*

Perguntei a Iranilde quais igrejas protestantes existiam na T.I Bacurizinho.

Iranilde Guajajara por mensagens escritas: *Assembleia de Deus, Cristã, Igreja Pentecostal tentear, Batista e El- Shadai.*

Depois da troca de algumas mensagens por whatsApp, tentei estabelecer contato via chamada de vídeo. Expliquei que o modelo proposto seria interessante

para que pudéssemos criar uma relação de maior confiança e para que eu a importunasse menos através de mensagens, mas essa ligação nunca aconteceu.

Iranilde Guajajara por mensagens escritas: *Vou ver um dia disponível né pra gente conversar virtualmente tá. Tou sem internet em casa. Mas tamos aqui para ajudar. Vou só ver um dia aqui aí te falo tá bem ou você marcar aí.*

Alguns dias depois, perguntei novamente se poderíamos realizar a videchamada.

Iranilde Guajajara por mensagens escritas: *Então, boa noite! Sobre a respeito do vídeo chamada, como esse mês foi e tá sendo meio corrido aqui por conta das reuniões de base e visitas né de uma das representantes da ONU mulheres no nosso território que vieram com um curso preparatório com o tema direito das mulheres indígenas e quilombolas a qual hoje se encerrou o 1º ciclo do encontro também e fora isso tou fazendo umas pesquisas do programa PET para apresentar também né então nessa semana não vai ser possível, e na semana que vem no nosso território vai acontecer o primeiro encontro das mulheres aqui na nossa região dias 30 e 31 de maio então não será possível no início da semana que vem, mas pode ser no final de semana da semana que vem também a não ser que você não tenha tempo também.*

Enviei algumas mensagens para Iranilde perguntando sobre o número populacional da T.I Bacurizinho, consegui respostas alguns dias depois.

Iranilde Guajajara por mensagens por áudio: *Mulher, agora que a internet aqui está prestando, porque eu tou usando a internet da escola aqui da aldeia, sabe? Ai nesse horário que é umas oito horas, aí tem um monte de gente. Tem que ir em um ponto de acesso. Ai é por isso também que eu acho que a internet estava meio ruim.*

*Eu entendi uma parte sobre o número populacional. Eu não sei se você sabe, né? Se a gente for fazer uma pesquisa para querer saber, tipo, a quantidade certa, né, de uma população, principalmente, do povo guajajara, a gente não vai ter uma numeração específica para dizer o total do povo guajajara. Porque como já sabemos, né, alguns parentes não são reconhecidos como cidadão porque não tem documentação, aí não são reconhecidos pelo órgão. Tem essa parte. Aí é meio difícil saber a quantidade certa da população, principalmente, do povo guajajara. Eu acredito que outras etnias também estão dessa forma.*

Nossas conversas enfrentaram diferentes fases; em certas épocas, conversávamos toda semana já, em outras, ficávamos períodos longos sem estabelecer nenhum tipo de contato. Quando o primeiro distanciamento aconteceu, eu enviei uma mensagem me desculpando, explicando a minha ausência e aproveitando para perguntar se ela tinha vontade de continuar me ajudando.

Iranilde Guajajara por áudio: *É... a minha vida está uma correria também. Tá na correria. Hoje, eu tava participando do curso da ONU Mulheres, e hoje encerrou o terceiro ciclo dos encontros das mulheres da região do território Bacurizinho, Município Grajaú. É, o tempo tá corrido mesmo, mas, enfim, a gente tem um tempo, sabe, para fazer essas coisas.*

Em uma outra data, estabeleci contato novamente e perguntei se seria possível que ela me respondesse uma sequência de perguntas; considerei que, assim, o nosso trabalho facilitaria.

Os jovens e os mais antigos *tenetehar* da T.I Bacurizinho preferem usar qual língua na comunidade?

Iranilde Guajajara por mensagens escritas: *Ambos (jovens e maduros) usam as duas línguas dentro da comunidade, mas no meu vê a língua português tem avançando muito onde a maioria dos parentes jovens usam o português e acabam que não sabem escrever em escrita a própria língua tenetehara.*

Aonde você aprendeu a língua nativa em casa ou na escola indígena?

Iranilde Guajajara por mensagens escritas: *em casa, porque durante toda minha infância desde da pré- escola ao ensino médio estudei na zona urbana e nas escolas da cidade não tem professor indígena que dê aula na língua Tupi aí fica meio difícil, mas eu por exemplo quando não tinha conhecimento na parte da escrita na língua tenetehara eu procurei saber a aprender e a traduzir o português para a língua tenetehara e ambos conhecimento estou levando e com isso também incentivo os meus irmãos sobrinhos e outros pra não deixarem de falar a língua por conviver muito no meio dos não indígenas.*

Na sua casa, vocês tem costuma de usar qual língua?

Iranilde Guajajara por mensagens escritas: *os dois, porque assim como no caso uma criança quando ela começa a falar agente como sabedor temos que ensinar lá a tanto falar ao entender aquilo que tá sendo falado assim ela vai ter menos dificuldade*

*em entender tanto o português quanto a nossa língua, então no nosso dia dia agente utilizar mais os dois.*

Durante o culto, a pregação é feita em português ou na língua nativa? Vocês leem a bíblia em *tenetehar*?

Iranilde Guajajara por mensagens escritas: *agente usar as duas Bíblias tanto do português quanto a tenetehara mais como já foi mencionado alguns parentes acabam não tendo a mesma facilidade de estar lendo a escrita tenetehara por não entenderem ou por não saberem ler, claro que na minha igreja tem parentes incluindo eu que usamos as vezes a Bíblia português e tenetehara para pregar e as vezes para cantar mais isso vai depender muito de cada um.*

Na sua visão, qual é a importância da língua?

Iranilde Guajajara por mensagens escritas: *a Língua tenetehara a qual meu povo pertence é um presente que a vida me proporcionou, porque eu cresci sabendo que não teria muita dificuldade pra saber uma língua e sim duas ao mesmo tempo isso pra mim tem um significado muito importante onde eu preciso praticar e preservar para que assim as futuras gerações não venham se perder não saber falar a própria língua significa que você não faz parte dela, pois não adianta dizer eu sou isso ou aquilo sem saber contar a própria história de lutar.*

Como foi a sua iniciação na igreja protestante?

Iranilde Guajajara por mensagens escritas: *uma longa história, só resumindo é o início de tudo foi através de um convite de um parente, porque as vezes precisamos em crê e acredita em uma coisa pra acreditar no sentido da vida e que vale apenas viver e isso eu reflito diariamente como cristã, mais o que me levou realmente na igreja onde eu ainda estou foi a fé de que existe milagre e um único Deus(Tupan) é isso pra mim não fez diferença nenhuma de eu ser indígena ou se interferiu mais me ajudou a pensar e refletir, claro que tem algumas igrejas que proíbem a prática da cultura mais agente ver que não são todos outros vem mais mais ensinar o que estar dizendo na bíblia e a igreja de alguma tem sim ajudar os parentes devido alguns estarem no alcoolismo entre outros e a igreja tem ajudado nessa parte e muito fazendo com que muitos jovens não percorrem esse caminho.*

## **2 - Danilo Guajajara, 25 anos, aldeia Army, T.I Bacurizinho, cristão.**

A conversa estabelecida com Danilo, que iniciou em novembro de 2023, foi de rápida duração. As respostas do indígena foram dadas por mensagens escritas e em formato objetivo.

Você também fala a língua tenetehar? Se sim, costuma usar mais o português ou a língua nativa?

*Sim, falo na aldeia e em qualquer lugar onde encontro parentes e Falantes da língua Tenetehar.*

Pelo o que observa, você acha que as igrejas protestantes acabam contribuindo para que os indígenas da T.I Bacurizinho falem mais o português ao invés da língua nativa?

*Atualmente não somente as igrejas protestantes, por parte alguns tem a influência de falarem somente o português, por outros há pastores indígenas que só falam a língua indígena como também temos a influência externa dos karaiw (não indígena) que adentram as aldeias.*

Os indígenas ainda recorrem às sabedorias dos pajés?

*Sim, constantemente. Apesar da diminuição dos pajês em várias regiões.*

## **3- Elizeu Guajajara, aldeia Ipu, T.I Bacurizinho, pastor.**

A minha conversa com Elizeu Guajajara se estabeleceu em julho de 2023 através de Francisco Guajajara. Todas as respostas foram cedidas via áudio, com explicações completas e aprofundadas. Posteriormente, voltei a fazer contato, mas não obtive mais respostas.

Pedi ao Elizeu que me orientasse sobre a história das missões evangélicas na T.I Bacurizinho e qual a opinião particular em relação ao contato dos indígenas com os ensinamentos protestantes e ao uso da língua nativa.

*Boa tarde! Primeiro lugar agradecer a Deus, moro em terra indígena Bacurizinho. Você falou do uso da língua, né? Nossa língua... dentro da base, da aldeia, a gente usa mais a nossa língua, né? Entre nós mesmo a gente fala diariamente nossa língua mermo, né? Quando a gente o branco entra também,*

quando a gente se desloca pra cidade ou o branco vem na aldeia, a gente usa a nossa língua português. E outras coisas também, né Natalia? Só falar um pouco aqui. Tem muitos parentes dentro da aldeia não indígenas que casa com algum indígena, mas é não indígena, é branco. Esse pessoal não utiliza, não valoriza, não dá valor a nossa língua. Ai fica difícil, complicado, deixar morrer a nossa língua. Isso não pode deixar acontecer. Não é geral não? Aqui na aldeia tem muitos parentes casados com brancos e isso acontece, não pode acontecer. Para mim, tenho um genro branco, mas sabe falar bem a língua. Usa bem a língua indígena e português. Eu não estou aqui para discriminar nenhuma língua, mas o principal usa dois língua. Primeiro usa a nossa língua e sabe a tradução de português e tem fala em português. Isso é importante para nós. A gente valoriza os dois. Mas tem muita criança que tem dificuldade de falar na língua. Por que acontece isso? Porque a própria mãe e o pai não ensina. Não valoriza, não fala na língua. Isso é complicado e prejudica muito essa pessoa também.

A gente passa grande dificuldade, perseguição, né? É histórica. Nós indígenas, antigamente, é educação é precária, né? O índio vem estudando diferente, forma diferenciada. Não tinha escola, prédio construído. Não tinha lugar para a gente estudar né? Hoje em dia vem acontecendo mudanças nas nossas comunidades. Sobre a respeito da alimentação. A gente trabalhando manual, tem desmatamento né? E a gente tinha coisa pra trabalhar né? Mandioca, arroz... Como vem passando o tempo, o tempo passa, e vem mudança, né? Para a gente chegar até hoje aqui. Quando a gente 'precisar falar' e resgatar história, eu não consigo tudo né? É longa história. Mas graças a deus estão indo melhorando mais, a mudança desde há muito tempo... não é mais passado. Tem grande mudança dentro da comunidade.

E outras coisas que eu vou gravar aqui, eu não posso responder tudo, mesmo você pedindo, sobre relação evangélico. O evangélico se aproximou desde 1999, muito tempo atrás... só contar recentemente né? Ele vem se aproximando... antigamente, não tinha evangélico, a gente acreditava em outras culturas, em outras crenças. Mas as nossas crenças, a gente nunca vai deixar, nunca vai desprezar né? Gente sempre valoriza nossa língua, crença, mas outras partes abrindo visão para a gente ter essa relação. E ter evangélicos na nossa aldeia. Ai em 1999 vem aproximando os evangélicos. Eu acho que os evangélicos não vem prejudicando ninguém. Acredito a Deus por isso porque esse evangélico vem ajudando muito e por que estou falando isso? Por que é sobre bebida alcoólica, sobre droga... muitas pessoas, né? Se perdendo, prejudicando, muitos parentes seguindo o caminho da

*perdição. E teve um grande resgate através do evangélico. Para mim, não vem prejudicando, vem ajudando. Hoje, graças a Deus, a gente vive bem, vivem união, a gente vive em paz, tudo isso Deus que vem ajudando unir as comunidades para viver melhor o caminho que possamos viver. Antigamente não era assim. Antigamente a gente via gente brigando, fazendo as coisas que não devia fazer, e muitas coisas ruins aconteciam na nossa aldeia. Graças a deus os irmão chegaram trazendo novos conhecimentos aqui na aldeia. Primeiramente, a gente valoriza a nossa cultura, nossa crença. A gente nunca vão deixar de falar nossa língua, crenças... A gente faz evento, apresentação, cantoria, tudo isso a gente faz. Essa a nossa cultura é nossa identidade. É a arma que nós tem. É um motivo de agradecimento a Deus, né? É gratidão para mim essa parte aí.*

*A gente vive sendo discriminado pelo evangélico. Tem outras coisas que a gente tem que olhar, meditar, analisar as coisas. A gente analisa o Brasil inteiro. Existem várias culturas diferenciadas. Existem várias culturas não indígenas. Indígena mesmo tem mistura. Uma das pessoas falando o evangélico acabando a cultura, mas ele vem ajudando, existe um resgate, tirou muito risco, tinha muito jovem se perdendo, é esse resgate vale a pena. Eu não estou elogiando o evangélico, mas ele mostra a verdade para a gente.*

### **3- Francisco Guajajara, aldeia Nova, T.I Bacurizinho, Coordenador CTL - Funai Grajaú - MA.**

Ao longo do mestrado, o meu contato com Chico Guajajara foi o de maior proximidade. Estamos em contato desde junho de 2023. Chico prefere ligações telefônicas ao invés de enviar mensagens por escrito ou por áudio. Por alguns meses, Chico me ligava todos os dias; as conversas nem sempre eram relacionadas à pesquisa, mas, sim, sobre o nosso cotidiano. O indígena foi crucial para a elaboração da pesquisa, tanto para que eu pudesse acessar outros membros da T.I Bacurizinho quanto para esclarecer algumas dúvidas.

*Chico por mensagem de áudio: Natália, boa noite! Eu sou chefe de CTL-Grajaú, Maranhão, representando três terras indígenas. Eu já fui muito anos como professor bilingue indígena, da Terra indígena Bacurizinho. Eu quero descobrir o que a senhora está precisando: sobre educação indígena... ensino indígena... eu preciso saber com a senhora.*

Ao explicar a minha pesquisa, perguntei ao Chico se ele achava que a presença das igrejas protestantes afetava de algum modo a língua indígena *tenetehar*, ou seja, se os indígenas faziam uso de palavras cristãs no dia a dia, se as gerações mais novas preferem usar a língua nativa ao invés do português e se a língua indígena já pode ser considerada uma língua misturada.

Chico por mensagem de áudio: *Eu já fui muito professor bilíngue da educação indígena, na sala de aula, né? Antes a educação indígena era na mão da Funai, né? Ai o estado chegou, em 1991, aí a escola indígena parou né? Eu fui logo do quadro da Funai Federal, né? Continuando... trabalhando... agora, estou chefiando CTL - Grajaú, né? Eu não fico mais em sala de aula. No meu tempo, eu gostava de ensinar as crianças na minha língua, né? Eu tenho maior preocupação com a nossa língua indígena, né? Hoje a educação do município e do estado também não oferece um curso de capacitação para professores indígenas, né? Professor indígena tem, né? Mas não tem curso para se capacitar, né? O Estado não oferece, o Município de educação também não oferece um curso de capacitação para professores indígenas. Isso tudo precisa. Precisa de material escolar. A igreja também, precisa também, né? Os irmãos aprender as línguas indígena, isso tudo nós queremos, né? Nós queremos buscar... uma pessoa que nos ajude, né, como que a gente pode resgatar a nossa cultura, né, a nossa língua.*

Agradei a gentileza de Chico por me responder com paciência e aproveitei para tirar uma dúvida: atualmente, vocês tem professores indígenas? O ensino na escola indígena é bilíngue neste momento?

Chico por mensagem de áudio: *o ano de 1972, 73, 74... era só indígena. Professores bilíngues era indígena. E hoje, que nós estamos em 2023, começou em 2000, né, o branco começou a ensinar língua português né, e também tem professores indígenas que ensina a língua deles. Continua, né, os parentes continua ensinando a língua deles própria com os próprios parentes das aldeias. E os branco ensina o português. E o professor indígena fica com a línguas deles. Tem aldeia que precisa escolas, né? Aldeias precisam de escola bem adequado. Tem que ter a escola construído. Como você sabe, a tecnologia do homem, o conhecimento do homem, está desenvolvendo e também o nosso conhecimento; mudar o nosso conhecimento, viu? Isso tudo que nós precisamos, né, como a senhora tem desejo de fazer pesquisa é bom que você nos visite também, Grajaú, estado do maranhão, você me procura*

*para fazer o nosso trabalho. A pesquisa pode nos ajudar também, né? Principalmente com a senhora, você leva essa informação para fora, pras pessoas que pode nos ajudar. Eu tenho maior prazer em lhe conhecer. Eu que te agradeço, pode perguntar o que você está desejando.*

Nas bibliografias sobre os povos *tenetehara*, encontramos diferentes termos para designá-los. Aproveitei a proatividade de Chico para perguntar qual termo era o mais apropriado.

Chico por mensagem de áudio: *eu me prefiro “tenetehara”. “Tenetehara” é o nome do indígena verdadeiro. “Tentehara” houve uma modificação da letra, né? Como branco vive junto com guajajara, ele não consegue falar diretamente a palavra “tenetehara”, ai ficou “tentehara”. Talvez o branco é casado com a índia, né? Ai todos os meninos dele, né? vão usar essa palavra, como já estão usando né? Ten- te- hara, ten- te-hara. Cadê as palavras antigas? Verdadeiro? Tá sumido. É bom que... por isso, sou professor bilíngue, tem que resgatar a nossa língua, a nossa cultura indígena. Tá certo? Eu fico com “tenetehara”.*

A mesma pergunta que fiz a Iranilde sobre o número populacional da T.I também direcionei ao Chico,

Chico por mensagem de áudio: *antes, a Funai não tinha organização sobre a relação da população indígena do município de Grajaú. Agora, a CTL está se organizando para fazer mapa população indígena de cada terra indígena. Antes a Funai não tinha organização com relação à população indígena... Agora, vou passar para a terra indígena Bacurizinho... quando tiver tudo pronto, eu lhe digo, certo?*

#### **4 - Edileide Lopes Guajajara , aldeia Nova, T.I Bacurizinho, Gestora da Ceei Bilíngue Muyraw.**

A conversa com Edileide, que teve início em outubro de 2023 , foi objetiva. A professora foi solícita ao responder as perguntas, mas disse que não podia me ajudar a acessar outros contatos. Todas as mensagens foram enviadas por escrito.

Você tem alguma religião?

Edileide por escrito: *não venho religião, mais acredito em Deus*

Quando foi inaugurada a escola indígena na região IPU? Ela sempre teve uma pedagogia bilíngue?

Edileide por escrito: *não me recordo quando foi inaugurada a escola, mais teve sempre a educação bilíngue, mais tudo vindo do estado.*

Como você tem proximidade com os jovens, consegue me dizer se eles preferem usar a língua tenetehara ao invés do português?

Edileide por escrito: *a aldeia Ipu é formada por minha família e os jovens são sobrinhos e a minha proximidade deles é de perto, eles usam sempre as duas línguas, mais quando estão só eles preferem a língua materna que é a língua tentehar.*

Além da escola, os pais dos alunos costumam praticar a língua tenetehara em casa, com os filhos?

Edileide por escrito: *os pais dos alunos praticam mais a língua tentehar do que o português*

Os jovens indígenas são, em maioria, evangélicos ou estão mais próximos das crenças originárias?

Edileide por escrito: *a maior parte da juventude são evangélicos, mais o evangelho não interfere na prática cultural e muito menos na língua tentehar.*

##### **5 - Euzébio, ex - coordenador CTA - Grajaú, Maranhão.**

O ex- coordenador da CTA - Grajaú foi importante para me direcionar até alguns contatos e esclarecer dúvidas. Nossa primeira interação se deu em fevereiro de 2022. Nossas conversas basicamente giraram em torno de compreender a burocracia relacionada a pesquisas em territórios indígenas - na época, ainda havia o interesse de realizar o trabalho de campo.

Em uma das nossas ligações perguntei se a presença de igrejas protestantes em territórios indígenas era permitido e, se sim, quais são trâmites necessários para a efetuação das missões.

Euzébio por telefone: *o correto seria passar pela Funai. Primeiro, eles entram em contato com os indígenas e se instalam lá dentro. A fiscalização deveria existir, mas para não se desentender com a comunidade, a Funai finge que não vê.*

## 5 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não é novidade que, do período colonial até os dias atuais, muitos povos indígenas estão em contato com a cultura ocidental. No caso dos *Tenetehara* da T.I Bacurizinho, essa aproximação se intensificou no século XVIII, tendo a Ditadura Militar como o período de maior e frequente interação. Nos “Anos de Chumbo”, o foco político brasileiro volta-se para o desenvolvimento econômico, sobretudo, em direção à floresta Amazônica e, por isso, o Nordeste é marcado por imigrações pelos sem-terra e por especuladores de capital. Concidentemente ou não, é também nesse período, que o protestantismo evangélico finca projetos missionários na T.I Bacurizinho e cria um cenário cujo o resultado é a soma do projetos econômicos e a evangelização dos indígenas.

Aprendemos até aqui que missões evangélicas costumam abrir terreno para os projetos econômicos. A vida ameríndia na T.I Bacurizinho, a partir do século XX, passa a ser intensamente atravessada pela presença protestante e pelas construções e migrações do desenvolvimento. Nesse sentido, não há como negar que existe uma imposição cultural do hegemônico sob o minoritário. É comum que as sociedade mais impactadas por projetos capitalistas se encontrem mais vulneráveis ao assistencialismo cristão. Podemos, então, detectar um ciclo: missões protestantes – projetos econômicos – vulnerabilidade sociocultural e econômica – assistencialismo protestante.

Ao desenvolver a pesquisa, é possível dizer que, em certo nível, a narrativa de ameaça por parte do poder evangélico se comprova, no entanto, a existência de uma outra face, que precisa ser considerada, deixa a compreensão sobre essa realidade um pouco mais complexa. Alguns dos nossos entrevistados enfatizaram a importância do papel evangélico na comunidade no que diz respeito à harmonia e à preservação da vida dos Guajajara em meio às adversidades criadas pelo capitalismo, levando-nos a enxergar o protestantismo como salvaguarda desses indígenas que, ao perceberem essa potencialidade, recorrem a esse recurso que se mostra mais próximo e ativo que o poder público. Podemos entender que os *tenetehara* entrevistados da T.I Bacurizinho usufruem da igreja evangélica e enxergam-na como ferramenta de proteção a identidade e memória guajajara por ficarem menos vulneráveis aos problemas causados pelo desenvolvimento econômico. A afetação protestante na comunidade é dúbia.

Na fala de Iranildes Guajajara é possível perceber a importância evangélica na T.I Bacurizinho:

*porque as vezes precisamos em crê e acredita em uma coisa pra acreditar no sentido da vida e que vale apenas viver e isso eu reflito diariamente como cristã, mais o que me levou realmente na igreja onde eu ainda estou foi a fé de que existe milagre e um único Deus (Tupan) é isso pra mim não fez diferença nenhuma de eu ser indígena ou se interferiu mais me ajudou a pensar e refletir, claro que tem algumas igrejas que proíbem a prática da cultura mais agente ver que não são todos outros vem mais mais ensinar o que estar dizendo na bíblia e a igreja de alguma tem sim ajudar os parentes devido alguns estarem no alcoolismo entre outros e a igreja tem ajudado nessa parte e muito fazendo com que muitos jovens não percorrem esse caminho.<sup>60</sup>*

As falas coletadas também demonstram que a vida ameríndia dos *tenetehara* sofre alterações em seus modos de vida cotidianos. Quando paramos para analisar, percebemos que alguns deles estão inseridos na lógica do controle do trabalho típico do sistema capitalista e que os afazeres acadêmicos os colocam no tempo cronológico tal como vive a sociedade ocidental - em uma rotina acelerada, disciplinada e de sobrecarga.

*Sim, tou fazendo uma pesquisa de campo também na região Ipu com o tema: Educação Especial e inclusiva em escolas indígenas da região Ipu Terra Indígena Bacurizinho, no momento não estou trabalhando [...]É... a minha vida está uma correria também. Tá na correria. Hoje, eu 'tava' participando do curso da ONU Mulheres, e hoje encerrou o terceiro ciclo dos encontros das mulheres da região do território Bacurizinho, Município Grajaú.<sup>61</sup>*

Inevitavelmente, os indígenas principalmente os mais novos, se veem na necessidade de dominar a língua portuguesa para que possam interagir com os brasileiros, cada vez mais próximos. Essa realidade é fruto tanto dos fluxos migratórios que levam indígenas a se inserirem na realidade ocidental quanto dos que penetram os não-indígenas no universo ameríndio. Estamos, como podemos ver, em uma situação de fronteiras. Utilizamos Gloria Anzaldúa como fonte para este trabalho porque a autora traz apontamentos sobre a utilização da linguagem como instrumento de negociação tanto por quem domina quanto por quem resiste. Os encontros culturais – situações fronteiriças - “trazem algum tipo de interferência ou influência

---

<sup>60</sup> Fala de Iranildes Guajajara

<sup>61</sup> Fala de Iranildes Guajajara

para as línguas envolvidas, induzem a mudanças e, dependendo das circunstâncias do contato, pode levar ao surgimento de uma nova língua ou ao desaparecimento dessas línguas” (Silva, p.10).

A identidade dos *tenetehara* é analisada a partir da fusão com outras culturas desde o século XX. Bibliografias clássicas mostram que os Guajajara fortalecem a própria identidade absorvendo traços culturais hegemônicos e de outros povos, sem, necessariamente abandonar elementos *tradicionais*. Arriscamos dizer que o *status* atual da identidade *tenetehara* da T.I Bacurizinho é, em si, a mistura provocada pelos encontros; o qual, em alguns casos, é possível captar interferências ancestrais e do ocidente, já, em outros, devido a tamanho cruzamentos, fica difícil identificar as raízes. Por esse motivo, a dissertação utilizou de uma revisão bibliográfica que desse conta de analisar a cultura a partir das suas transformações provocadas por contatos interétnicos. É sabido que o capitalismo apropria-se de saberes originários e que se projeta para decepar outras visões de mundo, então, o que queremos aqui é ir além dessa compreensão. Vamos observar como os próprios indígenas atuam diante dos projetos colonizadores, focando no uso da linguagem.

As igrejas protestantes, com seus projetos missionários em comunidades ágrafas, utilizam a língua como a principal ferramenta de conversão. O missionário-linguista aproxima-se da comunidade, aprende a língua nativa, traduz a bíblia para a língua originária e, assim, realiza a transferência simbólica através de método associativo. Ou seja, tem-se aqui um projeto de dominação usando a língua como instrumento de negociação.

Autores que se debruçaram a estudar os *Tenetehara* concluíram que uma das formas de resistência Guajajara foi se adaptar às mudanças oriundas da imposição ocidental. Todos os entrevistados para este trabalho são bilíngues – falam a língua nativa e a portuguesa. De acordo com Elizeu e outros, a escolha da língua vai ser pautada pela condição do momento. A fala do indígena casa com o que Glória Anzauldúa nos ensina sobre o uso da língua como ferramenta de domínio e resistência e que o híbrido compõe a identidade que melhor corresponde aos povos colonizados. Essa fronteira poder ser vista como potência já que, a partir dela, tanto é possível fazer uma defesa identitária quanto usar diferentes conhecimentos – de raízes diversas – para resistir. “Uma língua com a qual eles possam conectar sua identidade, capaz de comunicar as realidades e valores verdadeiros para eles mesmos” (Anzauldua, 2009, p.207)

*Nossa língua... dentro da base, da aldeia, a gente usa mais a nossa língua, né? Entre nós mesmo a gente fala diariamente nossa língua mermo, né? Quando a gente o branco entra também, quando a gente se desloca pra cidade ou o branco vem na aldeia, a gente usa a nossa língua português.<sup>62</sup>*

Analisando os relatos, é possível perceber que a preocupação de Lucilene Guajajara – entrevistada à revista *Amazônia Latitude* – é compartilhada por outros indígenas. Os jovens indígenas costumam usar mais o português, estando inseridos substancialmente no universo evangélico quando comparado com os mais maduros, mas, também, estão presentes de forma expressiva em outros espaços onde a cultura ocidental é persuasiva, como, as universidades, por exemplo. Logo, não podemos dizer que o protestantismo é, dentre todos, o fator de maior impacto no uso da língua *tenetehara*, mas, sim, que o projeto evangélico pertencem a um conjunto de fatores que alteram significativamente a cultura como um todo. A interação afetou, em certa medida, o sistema social da população. Entretanto, tal interação foi fundamental para a coesão interna dos *Tenetehara* que aconteceu principalmente para criar manobras capazes de defender territórios e elementos culturais.

Se há muitos jovens *tenetehara* utilizando mais o português e menos a língua nativa, por outro lado, há ameríndios que fortalecem os elementos culturais formadores da identidade *tenetehara*. Vimos que as missões protestantes aprendem a língua nativa para, a partir dela e de seus simbolismos, introduzir o português e os valores cristãos nos ameríndios. Iranilde Guajajara faz uso da mesma estratégia, mas com intenção oposta, provando que a linguagem, para alguns deles, é esse lugar onde se acessa a memória, ou seja, a própria história.

*...mas eu por exemplo quando não tinha conhecimento na parte da escrita na língua tenetehara eu procurei saber a aprender e a traduzir o português para a língua tenetehara e ambos conhecimento estou levando e com isso também incentivo os meus irmãos sobrinhos e outros pra não deixarem de falar a língua por conviver muito no meio dos não indígenas [...] assim como no caso uma criança quando ela começa a falar 'agente' como sabedor temos que ensinar lá a tanto falar ao entender aquilo que tá sendo falado assim ela vai ter menos dificuldade em entender tanto o português quanto a nossa língua.<sup>63</sup>*

Iremos retornar a Milton Santos (2017) para entender que os lugares “são singulares, mas também globais”. Eles possuem uma parcela da totalidade do Mundo e, por isso, reproduzem-se de modos específicos. Obviamente que o uso de uma

---

<sup>62</sup> Fala de Elizeu Guajajara

<sup>63</sup> Fala de Iranildes Guajajara

língua nacional com bases no eurocentrismo é uma ferramenta ideológica que contribui para sustentar o modelo ocidental/capitalista. Mas não podemos exigir que a partir dos projetos globais, tenhamos uma identidade pura e, conseqüentemente, uma língua sem interferências e/ou a inexistência de duas ou mais línguas. A negociação através do uso das línguas a depender do contexto, paralelismo cultural modelador da identidade e a receptividade Guajajara ao desconhecido pertencem aos modos que os integrantes da T.I Bacurzinho respondem à ordem local.

De acordo com Daniel Munduruku, o contato com as religiões cristãs causa uma crise identitária, podendo resultar em etnocídio. Não podemos negar a veracidade disso em inúmeros casos, mas, tratando –se unicamente dos *Tenetebara*, pudemos perceber que, ao longo dos anos, apesar das adaptações, também existiram tentativas frequentes de resgate cultural e da memória por parte dos próprios indígenas; evidenciando que conclusões sobre contatos interétnicos não pode ser realizados apenas considerando as forças do poder hegemônico, mas, também, as estratégias de resistência vindas de cosmologias próprias.

E diferente do que Tabita, Wagley e Galvão dizem, as condições naturais e o movimento da exploração econômica pouparam os Guajajara até um período da história, mas, do século XX em diante, é impossível não considerar a autonomia ameríndia na construção da sua própria defesa e no fortalecimento da coesão política entre eles.

Voltando à linguagem, que participa conjuntamente das evoluções dos outros elementos culturais, vamos utilizar dos ensinamentos de Bakhtin para entendermos sobre a língua como interação: “a palavra está sempre carregada de um conteúdo ou de um sentido ideológico ou vivencial” (Bakhtin, 1999, p. 95), ou seja, ela é um elemento onipresente na sociedade pois nasce das tramas sociais, é sensível às transformações históricas, sendo um lugar onde essas alterações se expressam. Os entrevistados estão, em certa medida, querendo nos dizer que, ao falar português ou uma língua hibridizada, eles estão expressando as mudanças históricas às quais foram submetidos. Ela é também o lugar onde as diversas ideologias – oriundas de diferentes raízes – conseguem se materializar.

Diante dessa realidade, Mignolo sugere o linguajamento - “o ato de pensar e escrever entre as línguas [...] em direção à ideia de que a fala e a escrita são estratégias para orientar e manipular os domínios sociais da interação” (Oliveira; Pinto, p. 316). Além disso, o autor vai defender o argumento de que é necessário

romper com o elo que liga língua e identidade. De acordo com o autor, essa forma de análise é oriunda do ocidente colonial. Se fomos analisar discursivamente a fala de Iranilde, para os *tenetehara*, a linguagem nativa tem um elo essencial com a memória ameríndia.

*A Língua tenetehara a qual meu povo pertence é um presente que a vida me proporcionou, porque eu cresci sabendo que não teria muita dificuldade pra saber uma língua e sim duas ao mesmo tempo isso pra mim tem um significado muito importante onde eu preciso praticar e preservar para que assim as futuras gerações não venham se perder não saber falar a própria língua significa que você não faz parte dela, pois não adianta dizer eu sou isso ou aquilo sem saber contar a própria história de lutar<sup>64</sup>*

O material coletado mostra-se insuficiente para afirmar se as igrejas protestantes podem vir a ocasionar a extinção da língua *tenetehara*, mas foi possível perceber que a língua *tenetehara* é um elemento importante para a perpetuação da memória ameríndia e para a autonomia do povo Guajajara, assim, como, também, o português se faz. As duas línguas oferecem aos ameríndios possibilidades de comunicação com o universo indígena e não-indígena, ferramentas criadoras de resistência e emancipação.

Assim como os mais poderosos utilizam linguagem para dominar, o povo *tenetehara* da T.I Bacurizinho usam-na para resistir aos projetos de desenvolvimento econômico da região que contempla as missões evangélicas.

*Graças a deus os irmão chegaram trazendo novos conhecimentos aqui na aldeia. Primeiramente, a gente valoriza a nossa cultura, nossa crença. A gente nunca vão deixar de falar nossa língua, crenças... A gente faz evento, apresentação, cantoria, tudo isso a gente faz. Essa a nossa cultura é nossa identidade. É a arma que 'nós tem'. É um motivo de agradecimento a Deus, né? <sup>65</sup>*

Por fim, queremos dizer que a condição fronteiriça é evidenciada na própria identidade de alguns indígenas que se afirmam como *tenetehara* e evangélicos. Temos que concordar que não estamos diante de uma fronteira qualquer. Aqui existe um encontro complexo entre figuras estereotipadas, colocadas em *xequê* em diferentes contextos nos debates públicos. Podemos aproveitar o significado ocidental da palavra *tenetehara* – gente verdadeira – para enfatizar que ainda que alguns

---

<sup>64</sup> Fala de Iranildes Guajajara

<sup>65</sup> Fala de Elizeu Guajajara

indígenas sejam protestantes e falem mais o português, eles não deixam de ser indígenas. As características híbridas que se expressam também através da linguagem desse povo têm potencial de enfatizar como não sendo meros brasileiros. Gente verdadeira também é aquela que se transforma e que altera a própria indigenidade pelo direito de sobreviver, ser e narrar a própria história.

## **6 - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ACOSTA, Alberto. **O bem viver. Uma oportunidade para imaginar outros mundos**. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

ALMEIDA, Ronaldo. **Missões evangélicas em Áreas Indígenas - USP/CEBRAP**, 2006

ALMEIDA, Ronaldo. **Traduções do Fundamentalismo Evangélico**. Dissertação de Doutorado, USP, 2002

ANZALDUA, Glória. **Como domar a língua selvagem**. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Difusão da língua portuguesa, no 39, p. 297-309, 2009.

BAKHTIN, M.M (Mikhail Mikhailovitch), 1895-1975. **Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem**. – 16.ed. – São Paulo: Hucitec, 2014.

BARROS, Maria. **Língua Missionária: Summer Institute of Linguistics**. Campinas, SP, 1993.

BAPTISTA, Livia Márcia. **(De)colonialidade da linguagem, lócus anunciativo e constituição identitária em Glória Anzaldúa: uma “new mestiza”**. Polifonia, Cuiabá-MT, v. 26, n.44, p. 01-163, out.-dez., 2019.

BRANDÃO, Helena Hathsue Nagamine. **Introdução à análise de discurso** – 2ªed. rev. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

CAPIBERIBE, **Artionka. Os Palikur e o Cristianismo: A construção de uma religiosidade.** In: Transformando Deuses. Vol, 2, Campinas, SP. Editora Unicamp, 2004.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **O Mármore e a Murta: sobre a Inconstância da Alma Selvagem.** In: Revista de Antropologia. São Paulo , USP, 1992 , v. 35, p. 21 -74.

CASTRO, Eduardo B. Viveiros de; SEEGER, Anthony. **Terras e Territórios Indígenas no Brasil. In: Encontros com a civilização brasileira.** 12<sup>a</sup> ed. rev. – Editora Civilização Brasileira, 1979.

FREIRE, José Ribamar Bessa. **As línguas indígenas na América Latina: políticas públicas e esquecimento.** Revista Observatório Itaú Cultural - N. 22 (maio/nov. 2017). - São Paulo: Itaú Cultural, 2007.

FREIRE, José Ribamar Bessa. **Rio Babel: a história das línguas na Amazônia** – Rio de Janeiro: EDUERJ, 2011.

FREIRE, José Ribamar Bessa. **Sussidi per una storia sociale delle lingue in Amazonia. Lingue e problemi linguistici dell'America indigena.** In: Paride Bolletin; Umberto Mondini. (Org.). Ricerca sul campo in Amazonia. 1 ed. ROMA: Bulzoni, 2009, v. 1, p. 251-269.

GONÇALVES, Carlos Barros. **Até aos confins da terra : o movimento ecumênico protestante no Brasil e a evangelização dos povos indígenas /** Carlos Barros Gonçalves. – Dourados : Ed. UFGD, 2011. 288 p. : il.

HAESBAERT, R. **Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade.** - Porto Alegre, 2004

HAESBAERT, R. **Território e multiterritorialidade. Um debate.** GEOgraphia - Ano IX - No 17 - 2007, pp. 19-45

hooks, b. **Linguagem: ensinar novas paisagens/novas linguagens**.  
Estudos Feministas. v. 16, n. 3. Florianópolis, 2008.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/ projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Editora UFMG, 2003.

MONDARDO, Marcos. **Tekoha: Lutas Indígenas pelo Território**. Boa Vista: Editora daUFRR, 2019.

NERCOLINI, Marildo e ENNE, Ana Lucia. **“Narrativas de memória e territórios inventados: a configuração das identidades e dos lugares como processos culturais”**. IN: Revista Mídia e Cotidiano. Niterói: UFF, número 8, março 2016. - <https://periodicos.uff.br/midiaecotidiano/article/view/9764>

OLIVEIRA, Denise Pimenta e; NASCIMENTO, André Marques.  
**Translinguajamento: pensando entre línguas a partir de práticas e metadiscursos de docentes indígenas em formação superior** - Feira de Santana, v. 18, n. 3, p. 254-266, set.-dez. 2017

OLIVEIRA, Elismênnia Aparecida; PINTO, Joana Plaza. **Linguajamentos e contra - hegemonias hegemônicas sobre linguagem em produções escritas indígenas**. In Linguagem em (Dis)curso, Tubarão, SC, v. 11, n. 2, p. 311-335, maio/ago. 2011

OLIVEIRA, J. (org.). **O nascimento do Brasil e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

ORTIZ, Renato. **Anotações sobre Religião e Globalização**. In: RBCS Vol. 16 nº 47 outubro/2001

PEREIRA, Gesiel Camilo. **Origem do Movimento Pentecostal no Brasil - Assembleia de Deus de 1910 a 1950**. In: Teologia e Espiritualidade Vol. 8, nº 16 , Curitiba, Dez/2021, p. 107-124

QUIJANO, Aníbal. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RIBEIRO, Darcy, 1922-1997. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. – 3.ed. – São Paulo: Global, 2015.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: EDUSP, 2008.

SANTOS, Milton. **O retorno do território**. São Paulo: Hucitec, 1998.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal** - 31ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2020

SBARDELOTTO, Moisés. **“Dossiê Sumak Kawsa, Suma Qamaña, Teko Porã. O Bem-Viver”**. IN: IHU On-line. Revista do Instituto Humanitas Unisinos, n. 340, ano X, agosto de 2010.

SILVA, Danielle Sousa; LEITE, Francisco de Freitas. **O subjetivismo idealista e o objetivismo abstrato no Círculo de Bakhtin**. Miguilim – Revista Eletrônica do Netlli, Crato, v. 2, n. 2, p. 38- 45, ago. 2013.

SILVA, Tabita Fernandes. **Contatos Linguísticos na Amazônia brasileira e línguas minoritárias contemporâneas: o caso da língua Tembé-Tenetehára**. In: Lurdes da Costa Mouzinho; Rosa Lídia Coimbra; Alberto Gómez Bautista. (Org.). Línguas Minoritárias e Variação Linguística. 1ed.Aveiro: UA Editora, 2020, v. 1, p. 6-26.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. **“O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento”**. In: CASTRO, Iná, GOMES, Paulo C. e CORRÊA, Roberto (orgs.). Geografia: conceitos e temas. RJ, Bertrand Brasil, 1995, pp. 77-116.

STORT, Luciana. **Línguas indígenas: tradição, universais e diversidade.** – Campinas, SP: Mercado de Letras, 2019.

TAYLOR, A.-C., & VIVEIROS DE CASTRO, E. (2006). “**Un corps fait de regards (Amazonie)**”. In: **BRETON, S. et al. (orgs.). Qu’est-ce qu’un corps?** (pp. 148-199). Musée du quai Branly / Flammarion, Paris, pp. 148-199

WIKI, Flávio. **O Evangelho transformando: Apropriações Xokleng do cristianismo pentecostal.** In. Transformando Deuses. Vol, 2, Campinas, SP. Editora Unicamp, 2004.