

“OS SELVAGENS BRUXOS” DO
ARAGUAIA PARAENSE:
REPRESENTAÇÕES DISCURSIVAS
MISSIONÁRIAS NA REVISTA
CAYAPÓS E CARAJÁS

MILTON PEREIRA LIMA
Secretaria de Estado de Educação do Pará
miltoncau@yahoo.com.br

IDELMA SANTIAGO DA SILVA
Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará
idelmasantiago@gmail.com

RESUMO

O presente artigo discute as representações discursivas missionárias dominicanas sobre os indígenas do Araguaia Paraense, na primeira metade do século XX, a partir de enunciados presentes na Revista Cayapós e Carajás (RCC) e em obras da memória dominicana sobre a catequese de Conceição do Araguaia. Serão abordados, especialmente, enunciados que se configuram como acusações de que os indígenas seriam “selvagens” praticantes de “bruxarias e curandeirismo”. Essas nomeações, classificações e rótulos visavam legitimar a ação pacificadora, clerical e leiga. Os missionários supunham que a catequese e o batismo apagariam as práticas “do feitiço e do feiticeiro” e transformariam o indígena em “cidadão/cristão”. A eliminação do paganismo dos Kayapó e Karajá, englobando também outros grupos, deveria, em última instância, resultar na “conversão” dos indígenas à cultura ocidental. O funcionamento discursivo desenrolava-se no combate à autoridade de “velhos”, “velhas” e “pajés”, a fim de quebrar sua hierarquia e influência social. A análise discursiva sobre a documentação, antecedida da seleção de temas e enunciados, orientou-se nas formulações teóricas de Bakhtin (1997; 2006) e Orlandi (1990), entre outros, para dimensionar “signos ideológicos” e “práticas divisoras”, articulados dentro de um dado campo cultural.

Palavras-chave: Indígenas; Discurso missionário; Dominicanos; Revista Cayapós e Carajás.

Recebido em 17 de julho de 2020.

Aprovado em 28 de outubro de 2020

“THE WILD WIZARDS” OF
ARAGUAIA PARAENSE:
MISSIONARY DISCURSIVE
REPRESENTATIONS IN CAYAPÓS E
CARAJÁS JOURNAL

MILTON PEREIRA LIMA
Secretaria de Estado de Educação do Pará
miltoncau@yahoo.com.br

IDELMA SANTIAGO DA SILVA
Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará
idelmasantiago@gmail.com

ABSTRACT

This article discusses the discursive representations of Dominican missionaries in relation to the indigenous people of Araguaia Paraense, in the first half of the twentieth century, based on statements present in the Cayapós e Carajás Magazine (RCC) and in the works of Dominican memory about the catechesis of Conceição do Araguaia. Will be approached, in particular, statements that are configured as accusations that the indigenous people would be “savages” practicing “witchcraft and healing”. However, these appointments, classifications and labels were intended to legitimize the peacemaking, clerical and lay action. The missionaries assumed that catechism and baptism actions would erase the practices “of the spell and the sorcerer” and would transform the indigenous person into a “citizen/Christian”. The elimination of the paganism of the Kayapó and Karajá, also encompassing other groups, should, in the end, result in the “conversion” of the indigenous people to Western culture. The discursive functioning took place in the fight against the authority of the “olders” and “shamans”, in order to break their hierarchy and social influence. The discursive analysis of the documentation, preceded by the selection of themes and statements, was guided by the theoretical formulations of Bakhtin (1997; 2006) and Orlandi (1990), among others, to dimension the “ideological signs” and the “dividing practices”, articulated within a given cultural field.

Keywords: Indigenous; Missionary speech; Dominicans; Cayapós e Carajás Journal.

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como objetivo discutir as representações discursivas missionárias dominicanas sobre os indígenas do Araguaia Paraense, na primeira metade do século XX, a partir de enunciados presentes na *Revista Cayapós e Carajás* (RCC) e em obras da memória dominicana sobre a catequese de Conceição do Araguaia. Serão abordados, especialmente, os enunciados que se configuram como acusações de que os indígenas seriam “selvagens” praticantes de “bruxarias e curandeirismo”.¹

Os dominicanos criaram sua catequese indígena no Araguaia Paraense, em 1897, juntamente a fundação do Arraial de Conceição do Araguaia. Aqui, a denominação “Araguaia Paraense” refere-se à terminologia encontrada nas fontes (em alguns momentos, mencionada como Vale do Araguaia). Essa denominação é empregada na documentação para referir-se ao território da então Prelazia de Conceição do Araguaia, delimitado entre os rios Araguaia, Xingu, Itacaiúnas e Tocantins. Atualmente, esse território é reconhecido como sul do Pará.

A RCC foi um periódico produzido pelos padres dominicanos e circulava em nome de Prelazia de Conceição do Araguaia, entre os anos de 1922 e 1933. Nessa revista, temos notícias, especialmente, da ação evangelizadora da Ordem dos Pregadores (O.P.) no Araguaia. A RCC tinha periodicidade de quatro edições ao ano, nos meses de janeiro, abril, julho e outubro. Era vendida e distribuída entre fiéis católicos, principalmente àqueles das regiões sudeste, centro-oeste e sul do País. O acervo físico da revista encontra-se no Arquivo Bartolomeu de las Casas,² em Belo Horizonte, Minas Gerais. Nesse arquivo, encontra-se uma vasta coleção de textos, mapas, relatórios, atas de fundação de cidades, vilas, escolas, hospitais, conventos e igrejas.

Com a publicação da RCC, os dominicanos divulgavam sua ação evangelizadora, bem como defendiam seu estilo de promover a pacificação, autoproclamando-se protetores dos “rebanhos do sertão”. Portanto, a RCC não possui apenas o registro da ação da catequese dominicana, mas também a defesa de seu protagonismo e a eficiência de seu “método” de pacificação.

A O.P. também produziu um conjunto de obras que podem ser genericamente caracterizadas como memória dominicana. O presente trabalho toma como fonte primária complementar as seguintes obras, publicadas na primeira metade do século XX: *Entre sertanejos e índios do Norte: o bispo missionário Dom Domingos Carrerot*, de José Maria Audrin (1947); *O Apostolo do Araguaia: Frei Gil Vilanova, Missionário Dominicano*, de Estevão-Maria Gallais³ (1942) e *Gorotires* de Sebastião Thomaz (1936). Essas obras do tipo biográficas e memorialistas abordam a ação dominicana, suas relações com outros atores sociais e políticos e as relações interétnicas no Araguaia Paraense. Constituem fontes primárias para o estudo das representações missionárias sobre os indígenas, o que justifica sua figuração como material

1 O presente trabalho é uma abordagem desenvolvida com base na pesquisa de dissertação de mestrado intitulada *O discurso dos missionários dominicanos sobre os indígenas do Araguaia na Revista Cayapós e Carajás* (2019), defendida por Milton Lima sob a orientação de Idelma Silva.

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

3 Gallais também publicou *Entre os índios do Araguaia* (1954), que trata de suas memórias na catequese de Conceição do Araguaia.

objeto de análise neste trabalho.

A abordagem do discurso na RCC e nas obras supramencionadas foi realizada a partir da seleção de temas e enunciados, seguida pela análise das representações discursivas em enunciações e “signos ideológicos” (BAKHTIN, 2006). Compreende-se que os enunciados foram construídos, cultural e historicamente, na dinâmica de atribuição de sentidos, e apresentam as marcas discursivas distintivas da “esfera de comunicação religiosa”. Contudo, não são isolados de outras “esferas comunicacionais” ou “esferas da realidade” (BAKHTIN, 2006, p. 69).

Os missionários dominicanos, durante a ação catequizadora, referiam-se aos indígenas como “selvagens” e caracterizavam suas práticas de curas como “Bruxarias exercidas pelos velhos e velhas” (RCC, nº 26, 1928, p. 3). Em ambas as acusações, sobressaem discursos que funcionavam para produzir vazios que justificariam a ação missionária. Assim, na primeira parte deste trabalho, intitulada *Os “selvagens” e o “deserto nas almas”*, discute-se como deveria funcionar, paradoxalmente, a associação entre esses enunciados e a simbologia da demonização “das trevas da morte” para produzir as almas “vazias” a serem “resgatadas” do paganismo.

Na segunda parte, intitulada *Os “bruxos” e “feiticeiros”*, fica mais evidente que o discurso da bruxaria se refere a um “combate com a própria sombra” e à produção de um vazio religioso entre os indígenas. Os enfrentamentos dos dominicanos a esses sujeitos parecem apontar para a presença do xamanismo como sistema concorrente a ser suplantado pela catequese missionária.

Por fim, o trabalho evidencia que a prática discursiva na RCC é uma ação de representação de dicotomias e funciona como uma prática divisora.

OS “SELVAGENS” E O “DESERTO NAS ALMAS”

Os missionários concebiam a si mesmos como os detentores da condição moral/espiritual, capazes de conduzirem a alma “selvagem” à salvação. Isto é, eles entendiam que seu arcabouço valorativo religioso, que também era base dos pilares do “mundo europeu”, poderia ser transmitido aos habitantes do “mundo americano”. Na catequese, o código religioso é o privilegiado, e a partir dele se pensa a civilização (POMPA, 2006). Portanto, os “enviados da Igreja” julgavam que estariam aptos a “resgatar das trevas” (THOMAZ, 1936, p. 14) as almas que eles consideravam pagãs ou aqueles que eles denominavam “selvagens”.

Ao chegar ao Araguaia, os missionários se deslumbravam com a possibilidade da conversão de um mundo “selvagem” e diziam que o sertão se assemelhava ao:

DESERTO NAS ALMAS... tudo selvagem... Levas de Karajás esperavam a salvação. Habitantes das praias, esses valentes tapuias passavam a vida num continuo vae-e-vem pelo rio majestoso. Nenhum Karajá batizado! Numa terra tão prodiga de luz as almas jaziam nas trevas da morte. (THOMAZ, 1936, p. 14).⁴

Diante desse entendimento, abria-se aos padres da O.P. um campo de oportunidade para a ação catequizadora: “Levas de Karajás esperavam a salvação” ou “Nenhum Karajá batizado”. Dizer que o Araguaia é constituído por habitantes que tinham um “DESERTO NAS ALMAS” é afirmar que os indígenas tinham almas “vazias” e poderiam ser catequizados. Há, ainda, no

⁴ Registra-se que a escrita original, na forma apresentada nas fontes, será mantida em todas as citações diretas.

texto citado, uma transvaloração de sentido ou refração de mundo, incluindo a simbologia da demonização “das trevas da morte”. Ademais, a palavra “salvar” expressa o sentido de “resgatar” o “outro” da condição de pagão enquanto habitante do mundo “selvagem”, e também diz do projeto de transformar os indígenas em “civis”, recuperando-os ao consórcio humano (POMPA, 2006). As missões “não são apenas o cristianismo em ação, mas a ‘civilização cristã’ em ação, com suas estruturas de poder e seus limites de sentido” (GASBARRO, 2006, p. 74). Assim, a catequese é também um processo antropológico de civilização.

Se as palavras têm uso social e histórico, desde a perspectiva anteriormente citada é possível aproximar-se da finalidade do emprego recorrente da palavra “selvagem” nos textos da RCC. Nas diversas “PALESTRAS ETHNOLOGICAS”,⁵ há a descrição do “selvagem”. Tal referência sobre os indígenas era a denominação usual para demarcar a fronteira entre os supostos civilizados e os não civilizados, entre os cristãos e os pagãos. “Selvagem” era a marca linguística referencial dos missionários na identificação do “outro”, como se pode ver no recorte a seguir.

PALESTRAS ETHNOLOGICAS
O SELVAGEM

Muitos imaginam que é fácil definir o selvagem: pen- sam que o Indio reduz-se só a um typo e que não há nada mais parecido com um índio do que outro índio. Erro gran-de. E’ o erro dos que na raça africana só reconhecem um original e que na raça amarela não sabem distinguir um japonez dum anamita ou dum habitante da china.

No entanto depois de algum tempo de convivência com os Indios, é fácil distinguir as raças diversas e atribuir a cada nação as particularidades que a caracterizam.

Conceição do Araguaya é lugar favoravel para recolher dados e informações e centralizar todas as averiguações. A cidade é a sede da catechese catholica da tribu “Cayapó” e da tribu Carajá. De vez em quando offerecem alguns “Akues” da tribu “cherente”. Os “Tapirapés”, os “Javaés”, os “Gaviões” são de fácil alcance. Quanto ás tribos dos mansos “Jurunas”, dos bravos “Gorotirés”, dos cruéis “Assurinís”, uma viagem ao “Rio Freesco” e ao “Xingú” pode nos proporcionar o ensejo de encontrar certos índios dessas tribos que se prestam a nos fornecer meios de formar um juízo verdadeiro e exacto sobre a raça á qual pertencem.

Econtrando um índio devemos olhar para o seu typo anthropologico, isto é, para as feições do seu corpo.

De raça para raça tudo difere: forma de nariz, ma- çãs do rosto, olhos, physionomia geral, forma das mãos, dos pés, etc... É o segundo índice ethnologico.

O terceiro índice é o linguístico. Notam-se algumas palavras: agua, fogo, terra, comer, beber, etc. – uma dezena será suficiente para achar o grupo de língua de que deriva a língua da tribu.

Mais tarde algum sábio especialista fará um estudo mais profundo, e mais scientifico: essas são porém as linguas geraes. Com ellas um simples observador chega a se convencer logo da grande variedade que existe nas tribos indígenas.

(RCC, n° 2, 1922, p. 5)

No suplemento citado, os religiosos observam que, antes de tudo, os indígenas são “selvagens”, mesmo com as diferenças entre as “tribos”. O discurso referido é marcado, então, como signo identitário que conecta todos os indígenas, segundo a descrição dos religiosos, ao

⁵ As “Palestras Ethnológicas e “Notas Ethnográficas” não eram uma seção da revista. Mas, entre 1922 e 1928, elas estão presentes em oito números da RCC (números 2, 5, 6, 8, 22, 23, 24, 25).

fato de serem “selvagens” ou “mansos”. Essa dicotômica identificação nada mais é do que uma gradação quanto à representação do indígena segundo uma condição anterior à “pacificação”. Pelo menos, esse é o sentido do discurso dos religiosos em função de sua ação. Ademais, essa classificação dicotômica da alteridade indígena tinha lastro histórico nas práticas coloniais:

A construção da alteridade indígena, não apenas por oposição à identidade européia, mas também a outras indianidades, pelas dicotomias bravo/manso, gentio/doméstico, civilizado/selvagem, está clara nos relatos sobre o índio “tapuia” do Nordeste, construído como categoria colonial em oposição ao mundo tupi e colada à noção de *sertão* (POMPA, 2006, p. 121).

Os dominicanos apresentam, ainda, o que eles chamam de índices etnológicos e linguísticos. Com isso, busca-se “definir o selvagem” apoiando-se em categorias supostamente científicas. Contudo, ressalta-se que o estudo científico ainda estava por ser realizado. Se a gramática prioritária é do campo religioso, a inscrição do “outro”, nos registros missionários, também deposita significações vinculadas ao campo mais amplo da modernidade ocidental (MONTEIRO, 2006). Assim, o discurso que busca identificar e representar o “selvagem” revela-se atravessado por outras esferas discursivas. A isso Bakhtin denomina “dialogia”, esclarecendo que não há enunciados isentos das influências de outros enunciados: “o enunciado deve ser considerado acima de tudo como uma resposta a enunciados anteriores dentro de uma dada esfera” (BAKHTIN, 1997, p. 317). Por isso, vê-se o discurso religioso em um esforço responsivo a enunciados do campo da cultura (gramática própria da antropologia), visando a fornecer uma inscrição do “outro” para além do estritamente religioso para justificar e dar sentido a sua ação.

A retratação e a representação dos indígenas é, repetidamente, acompanhada de assimetrias e dicotomias. Utiliza-se o cabedal cultural denominado civilizado para refratar o indígena. A representação é sempre um olhar a partir de si para o “outro”. Por isso, a significação do indígena como cidadão era a conformação da representação dos valores dos religiosos ao tentarem significar o indígena. Para Bakhtin (2006), não há representação sem significação; o sentido é construído, socialmente, no solo das relações ideológicas. Descrever o indígena como um “selvagem” é concebê-lo como algo passível de modelagem, doutrinável; um “deserto nas almas”, desprovido de atributo espiritual. Segundo Thomaz (1936), os indígenas eram almas “desertas e pagãs”, um rebanho, uma possibilidade de evangelização e, portanto, de salvação.

O sentido da fé dos missionários é, dessa forma, o seu sentido de mundo, sua significação moral e ideológica (própria de sua esfera discursiva). Fé, aliás, que os indígenas teriam que professar negando, conforme os missionários, suas “crenças” e “superstições”. Aliás, esse era um dos paradoxos da catequese: “Falar de superstição, isto é, de excesso de religião em um país onde não há nenhuma” (GASBARRO, 2006, p. 80). Ademais, combater as superstições — como excessos de crença — quando a existência de “crenças” era a possibilidade para a conversão, isto é, o que permitiria “transformar a ‘crença’ na verdadeira Fé, transformando ao mesmo tempo a ‘barbárie’ em civilização” (POMPA, 2006, p. 118). Portanto, a fé da religião cristã é tomada como o paradigma e “todo o resto é desvio, excesso de fé, crença e prática supersticiosa, ‘a causa e o fim de todo o mal’” (GASBARRO, 2006, p. 96). Assim, após a catequização, os indígenas deveriam abandonar as suas práticas culturais, consideradas pelos

missionários como “pagãs” ou “feitiçaria”. A seguir, são apresentados dois fragmentos da RCC:

SELVAGENS

Conceição do Araguaia é lugar favorável para recolher dados e informações e centralizar todas as averiguações. A cidade é a sede da catequese católica da tribo ‘Cayapó’ e da tribo Carajá. De vez em quando oferecem alguns “Akues” da tribo “Xerente”. Os “Tapirapés”, os “Javaés”, os “Gaviões são de fácil alcance. Quanto as tribos dos mansos “Jurunas”, dos bravos “Gorotires”, dos cruéis “Assurinis”, uma viagem ao “Rio Fresco” e ao “Xingu” pode nos proporcionar o ensejo de encontrar certos índios dessas tribos que se prestam a nos fornecer meios de formar um juízo verdadeiro e exato sobre a raça a qual pertencem. (RCC, nº 2, 1922, p. 5).

VISITA AOS APINAGÉS

Desnecessário é dizer que o terço foi oferecido pela **conversão** dos Índios. Ia repousar quando chegou uma visita de importância. Era o capitão Pedro, da aldeia vizinha chamada do Gato Preto, que vinha cumprimentar-me e convidar-me a visitar no dia seguinte a sua aldeia. Estava muito bem vestido e rodeado do seu séquito. Conversamos amistosamente por espaço de uma hora. Asseverava-me que estavam todos muito satisfeitos da minha visita, embora curta e que queriam batizar todos os seus filhos e mesmo casar-se cristãmente. Respondi que por esta vez batizaria umas poucas crianças das mais novas porque faltavam padrinhos cristãos e estava desprevenido de roupas apropriadas. (RCC, nº 2, 1922, p. 6).

Esses fragmentos citados convergem para o mesmo ponto — a condição de não cristãos dos “selvagens” — e repetem signos ideológicos que imprimem rotulagem e denotam hierarquia sociocultural como prática divisora missionária. É dessa constatação e prática divisora que se estabelece a missão catequética de Conceição do Araguaia, a RCC e sua enunciação dialógica “salvemos nossos índios” (LIMA; SILVA, 2019). A marcação enunciativa que caracteriza esses povos, no registro dominicano, é sua categorização como “selvagens” e, portanto, catequizáveis.

Elenca-se na RCC distinções classificatórias sobre o “outro”. As características “mansos”, “bravos” e “cruéis” são descritas pelos catequizadores, mas também se tratam da demonstração de que nem todos os indígenas se submetiam sem resistência à doutrina da catequese e da “pacificação”. O discurso dominante classificava os indígenas a fim de controlá-los e, dessa forma, havia os índios “submissos (bons) e rebeldes (maus, selvagens)” (ORLANDI, 1990, p. 141). Enfim, uma separação entre quem poderia ser batizado e quem ainda necessitava de doutrinação, já que o batismo também significa nomeação, domínio.

A catequese tinha, entre seus objetivos, a “conversão dos Índios” e, segundo a narrativa da RCC, os próprios indígenas “queriam batizar todos os seus filhos e mesmo casar-se cristãmente”. No que se refere à “conversão”, Orlandi (1990) afirma que essa “nobre” tarefa é delegada ao missionário na colonização, que se impõe a fim de “reduzir” os indígenas aos seus deveres. Cabe destacar que essa categoria de “redução” remonta ao período colonial, quando a política de aldeamentos e de *reducciones* visava construir “uma conversão religiosa”, que mirava “um novo paradigma de vida indígena” (AGNOLIN, 2006, p. 486). Dessa forma, evidencia-se que o modelo de missão por redução tinha, nos seus pressupostos, o objetivo civilizatório, tendo em vista que a redução era a manifestação do “domínio político como policiamento voltado para modificar os (excessos dos) costumes indígenas” (*Idem*, 2006, p. 485)

Conforme os padres da O.P., os indígenas, por serem passíveis de “salvação”, precisavam da “conversão” cristã, sendo necessária sua catequização. Dessa forma, muitas visitas realizadas pelos padres às aldeias tinham como objetivo o preparo “espiritual”, que ocorria no mesmo momento em que se desenvolvia o trabalho “educacional”. Era aplicado o ensino das primeiras letras, depois da doutrina e da reza, e, em seguida, o batismo. Esse era a culminância de um longo trabalho de evangelização, uma atribuição religiosa que se dava com a concessão de um nome cristão ao indígena. Nomear/batizar engendra uma operação classificatória, uma ação tanto de identificação como de controle. Por último, havia o casamento entre os indígenas nos moldes do Cristianismo.

A catequização era apresentada como o anteprojeto de “civilidade” que daria conta da conversão do indígena. Operava-se a pacificação pela Igreja, que é uma das instituições com poderes constituídos próprios, capaz de atuar na manutenção de ideologias dominantes. Nessa tarefa, acrescia o “poder tutelar” desempenhado por agentes do Serviço de Proteção ao Índio (SPI),⁶ que, não raro, também justificava a “pacificação” com o fato de os indígenas serem “violentos”, “antissociais” e “perigosos” (LIMA, 1995, p. 82).

Ao realizar a análise das fontes primárias, tanto na RCC como nas obras da memória dominicana aqui estudadas, observa-se que a representação do indígena refletia o horizonte social do missionário. O dizer “nas trevas da morte” atribui o sentido de uma condição de perdição da alma — pelo menos segundo a tradição cristã — e estabelece a necessidade de salvação dos “selvagens”. Contudo, o que estava em xeque não era apenas o indígena dito “selvagem”, mas também seus territórios de vida. Para os dominicanos, os corpos e os territórios de vida dos indígenas eram vislumbrados como a “fronteira do reino do diabo” (GALLAIS, 1942). Isso justificava sua missão de “salvar as almas” dos “selvagens” e “domesticar” a “terra tão prodiga de luz” (que se mantinha como *locus* de incivilidade), o que remonta a uma longa tradição ocidental europeia em relação aos chamados lugares incultos.

De acordo com Barbosa e Drummond:

No Velho Testamento há 254 referências pejorativas a “deserto”, “desperdício”, “selvagem” etc. No Novo Testamento termos equivalentes aparecem 35 vezes. Na mitologia grega clássica, também, as florestas e os lugares ermos eram habitados por deuses secundários ou entidades malignas. Na cultura popular do norte da Europa, na Idade Média, esses mesmos lugares eram identificados com densas florestas povoadas por elementos sobrenaturais temíveis. (BARBOSA; DRUMMOND, 1994, p. 11).

Assim, as “trevas” carentes de luz significam também os territórios das **práticas e dos costumes indígenas**, o sertão “selvagem” a ser “domesticado” pela luz da religião e das leis do Estado. Em outros trechos da RCC, aparecem enunciações que idealizam os “bons índios”, referindo-se à intenção de “Domesticar os selvagens” segundo as noções de propriedade, em termos do respeito ao código civil e às leis vigentes no País. Pretendia-se a transformação/invenção dos indígenas, retirando-os da condição de “obstáculos” e alcançando

⁶ O SPI era a agência indigenista estatal, criada em 1910. Seu primeiro diretor foi o Marechal Cândido Rondon, que defendia a proteção leiga aos indígenas para permitir sua “lenta e espontânea evolução” (OLIVEIRA, 2016, p. 170), associada ao emprego da força de trabalho indígena. Houve tensões entre agentes do SPI e missionários, pois os primeiros tendiam a defender a exclusiva ação estatal na política indigenista e tinham relação com disputas pelos “subsídios estatais” (PIC, 2014, p. 206). O SPI implementou dezenas de postos de “atração” e “pacificação” em várias partes do Brasil, inclusive em Conceição do Araguaia e áreas circunvizinhas, ativando métodos ditos de “aculturação” e “proteção” dos territórios indígenas. O SPI foi extinto em 1967, quando da criação da Fundação Nacional do Índio.

o seu “aproveitamento” na sociedade diante das práticas para viabilizar a atividade mercantil extrativista.

Assim, o esforço de remoção de obstáculo — portanto, de “salvação” e “domesticação” — convergia com o projeto de incorporação econômica do “bom” indígena e do seu território. Ainda que esse tema não seja desenvolvido aqui, ressalta-se que os sentidos reproduzidos nos discursos dos missionários sobre o “aproveitamento” dos indígenas retomam Couto de Magalhães,⁷ o qual era considerado pelos missionários como um “genial sertanista” (AUDRIN, 1947, p. 6). Esse político e empresário é representado, discursivamente, na literatura da O.P., como um dos primeiros a tentar “civilizar” e “aproveitar” o indígena durante a realização de seus planos empresariais e políticos de navegação comercial dos rios Araguaia e Tocantins. Por exemplo, na RCC (nº 10, 1924, p. 2–3), publicou-se um texto intitulado *O selvagem como elemento econômico*, que trazia parte da apresentação “Ao leitor” do livro *O Selvagem*, de Couto de Magalhães, originalmente publicado em 1876.⁸ Nessa obra, elaborada depois de suas viagens e expedições pela bacia do rio Araguaia, Couto defende, concomitantemente, o “aproveitamento” e a solução do “problema do índio”. Destacam-se, pelo menos, três sentidos construídos por Couto de Magalhães e reproduzidos nos discursos dos missionários sobre o indígena: a) é violento, bravo e sanguinolento; b) é um “selvagem” e precisa ser “domesticado”/“pacificado” e c) é um obstáculo/problema a ser resolvido. Além disso, é reproduzida a ideia de aproveitamento do indígena como força de trabalho para atividades econômicas de exploração do território.

A prática discursiva da RCC é uma prática de representação de dicotomias. Representa-se o indígena sempre no seu desprestígio: o desqualificando, no contexto das relações interétnicas entre os padres da O.P., os sertanejos e indígenas, nas cercanias do Araguaia Paraense. Portanto, de ponta a ponta, as discursividades missionárias são enunciações que funcionam como práticas divisoras.

Os “BRUXOS” E “FEITICEIROS”

Por que os missionários consideravam seu método de “pacificação” mais eficiente do que os praticados pelos agentes da pacificação leiga do SPI? Qual o sentido na afirmação de que “pajés”,⁹ “velhos” e “velhas” são promotores de intrigas, mentiras e feitiçarias? Ressalta-se que os dominicanos tinham histórico de envolvimento direto com o tema da bruxaria, desde a Idade Média europeia. Eles foram acusados de participar dos “Tribunais da Inquisição que varreram aquela parte do velho mundo de norte a sul, leste e oeste, torturando e assassinando em massa aqueles que eram julgados heréticos ou bruxos” (MURARO, 2015, p. 82). Entre

7 Os missionários da O.P., antes de fundarem Conceição do Araguaia, moraram na então Província de Goiás, a mesma governada pelo político, homem de confiança de Dom Pedro II, Couto de Magalhães. Esse também exerceu o cargo de governador das Províncias do Pará, do Mato Grosso e de São Paulo. Foi deposto como governador de São Paulo na ocasião da proclamação da República, sendo, logo depois, liberado por reconhecimento a sua atuação como “desbravador” dos sertões brasileiros. Encontram-se referências e citações de Couto de Magalhães na RCC e nas obras de Audrin (1947) e Gallais (1942).

8 Couto de Magalhães viveu entre 1837 e 1898. De acordo com Lima (2019), no século XIX, Magalhães tentava implantar, a qualquer custo, seu projeto de transporte fluvial pelo rio Araguaia, que contava com força de trabalho indígena.

9 Entre os Kayapó, o termo empregado para nomear o xamã era Wayangá. O “conhecimento de ervas medicinais e fórmulas mágicas não estava, contudo, limitado aos xamãs, mas estava e continua difundido entre a população” (TURNER, 1991, p. 77). Contudo, ressalta-se que somente o xamã recebia formação espiritual de um outro xamã ativo para desenvolver suas capacidades de transe, estabelecer contatos e consultar espíritos humanos e/ou animais (VIDAL, 1977).

os dominicanos, um dos mais notórios inquisidores medievais foi Heinrich Kramer, autor do *Martelo das Bruxas*, que é um manual de “caça às bruxas”. Depois de tornar-se membro do O.P. e ter autorização via bula Papal, Kramer passa a condenar mulheres sob a acusação de prática de “bruxaria”. Conforme Muraro (2015, p. 258), Cartas Apostólicas delegaram aos dominicanos a atuação como “Inquisidores de tais depravações heréticas”.

No período colonial, a denúncia inquisitorial de feitiçaria e bruxaria recaía também sobre os “pajés” indígenas. Segundo Cruz (2014, p. 71), “no século XVIII, no Grão-Pará, diversos indígenas serão acusados como “feiticeiros”, seja por indivíduos que conviviam próximos (índios, mestiços e brancos), como também pela atuação de um Tribunal especializado neste tipo de delação: o Santo Ofício”. Com base nos estudos de Métraux (1964)¹⁰ e Sztutman (2012),¹¹ Cruz afirma que:

Os indígenas tinham as suas próprias representações de “feitiçaria”, identificada, especialmente, na disjunção dos atributos do pajé (xamã) — que deveria atuar em benefício coletivo — e do “feiticeiro” — acusado de usar de forma nociva o seu poder. A distinção manifestava-se nos propósitos a partir dos quais os personagens praticavam os seus saberes. Entre os indígenas, os “feiticeiros” eram considerados tanto figuras antissociais (distanciadas do espírito de comunidade) como também inimigos de outros indivíduos, e suas capacidades nefastas serviam de explicação para infortúnios coletivos e desgraças individuais. (CRUZ, 2014, p. 70).

Portanto, os colonizadores incentivaram ou impuseram à pajelança indígena representações acerca dos “feiticeiros índios”, não raro, aproveitando-se da ambiguidade moral associada ao seu papel entre os próprios indígenas. Os registros de cronistas e funcionários inquisitoriais são as principais fontes para o estudo sobre a atuação dos pajés indígenas, assim como das práticas de acusação de feitiçaria (CRUZ, 2014). Além do longo histórico de envolvimento dos dominicanos com o tema da bruxaria europeia, não era alheia à gramática colonial dos missionários a associação do tema às práticas e aos personagens do xamanismo indígena. Assim, mesmo no século XX, encontram-se nos textos da RCC a classificação de indígenas do Araguaia como praticantes de “Bruxarias” (RCC, nº 26, 1928, p. 3) e a condenação de suas práticas como pagãs.

Ao analisar textos da época colonial da América espanhola e portuguesa, o historiador Ronaldo Vainfas (1995, p. 23) chama a atenção para “os embates culturais deflagrados pela expansão europeia na América”. Ele caracteriza esse “estranhamento” como “combate com a própria sombra”, uma vez que os conquistadores estavam diante de um dilema: “reconhecer o outro — inventariar as diferenças que o separavam do homem cristão ocidental — e afirmar o ego, isto é, hierarquizar as diferenças, rejeitando o desconhecido por meio da animalização e da demonização” (VAINFAS, 1995, p. 23). Se a civilização do Ocidente europeu é cristã, na colonização do Novo Mundo “o código cultural da religião determinou, social e simbolicamente, a primeira ‘ocidentalização do mundo’, bem como a primeira ‘invenção do outro’.” (GASBARRO, 2006, p. 77).

Os padres da O.P., de certo modo, acabaram repetindo, no Araguaia, uma posição hierárquica cultural ao optar por reinventar o “outro”, tendo suas próprias representações

10 MÉTRAUX, Alfred. A Religião dos Tupinambás. São Paulo: Cia. Editora Nacional, Brasileira, vol. 267, 1979.

11 SZTUTMAN, Renato. O Profeta e o Principal. A Ação Política Ameríndia e Seus Personagens. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

“demónios” e “bruxarias”) como base cultural para marcar as assimetrias e os valores culturais existentes nos não cristãos. Ao dizer “dominam toda a tribo graças ao seu pretendido poder” (RCC, nº 26, 1928, p. 3), os clérigos da O.P. acabavam reconhecendo o lugar e a posição hierárquica que os “velhos”, “velhas” e “pajés” ocupavam dentro dos agrupamentos indígenas.

O conhecimento indígena sobre formas de cura, ervas e suas propriedades, ritos e rituais de passagem, saberes e memórias propiciava aos “pajés” um status de mediador entre o mundo físico e o mundo sobrenatural. De certa forma, saberes singulares também conferiam uma posição social que advinha da tradição oral indígena e elevava os “velhos e “velhas” a um certo grau hierárquico, que chocava e rivalizava com a autoridade moral/espiritual dos missionários sobre aquilo em que se deve crer.

De fato, segundo a concepção apostólica, o alvo a ser combatido deveria ser “o grande impedimento à conversão” (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 25), ou seja, os costumes indígenas vistos como pagãos, não cristãos. O antropólogo é irônico ao se reportar à fase da evangelização da época colonial e às relações entre jesuítas e Tupinambás, declarando que “os missionários não viram que os ‘maus costumes’ dos Tupinambás eram sua verdadeira religião” (*Idem*, 1992, p. 25). Muito embora os estudos de Vainfas (1995) e Viveiros de Castro (1992) abordem um período anterior ao desta investigação e tratem da fase da colonização das “Américas”, servem a este estudo para demonstrar a tradição apostólica de “rotulação” e estranhamento. Portanto, evidenciam que o discurso missionário permaneceu buscando sua própria sombra, tendo o código religioso cristão como prioritário e paradigma na produção de hierarquias de sentido.

De certa maneira, os saberes e práticas identificados na pessoa dos “pajés e “velhos” indígenas passou a rivalizar com a tradição cristã. Eles exerciam e usufruíam de certa autoridade, tanto no campo religioso como nas práticas de curandeirismo, e sua persistente atuação engendrava barreiras para a conversão ao catolicismo. De fato, é em função dessa rivalidade que se justifica o combate ao “outro”. Esses sujeitos foram demonizados e rotulados como bruxos a partir de signos e crenças oriundos do “velho mundo”. Portanto, o projeto de “salvação” dos padres concebia os representantes dos costumes “pagãos” não ocidentais como mantenedores de práticas e crenças que impediam a adesão à “boa nova” por parte dos diversos grupos étnicos do Araguaia. Diante disso, conforme a RCC, os clérigos passam a rotulá-los como “mentirosos” e “bruxos”.

A seguir, apresentam-se as acusações, materializadas na RCC, que pesavam sobre os “velhos”, “velhas” e “pajés” membros das várias etnias indígenas do Araguaia:

I. Acusações de bruxaria e feitiçaria:

Os índios creem na existência de um Ser Supremo, mas o reputam demasiadamente condescendente e nada fazem para honra-lo, considerando coisa muito mais importante precaver-se da malícia dos maus espíritos. As **Bruxarias** são exercidas pelos **velhos e velhas** que dominam toda a tribo graças ao seu pretendido poder. (RCC, nº 26, 1928, p. 3, grifo nosso).

Triste e terrível **feitiçaria** que tanto desharmoniza e infelizita os gentios que torna-se tão grande obstáculo para a Catechese! É a obra lidima do Espírito da **inveja e da mentira**, o Tyrano que ainda domina no mundo um bilhão de seres humanos. (RCC, nº 23, 1928, p.14, grifo nosso).

II. Acusações da prática de feitiço:

Uma aldeia Carajá da Ilha do Bananal acusou um **velho** da aldeia vizinha de ter lançado **feitiço** donde teria resultado a morte dum chefe Carajá. Os filhos deste resolveram matar o **feiticeiro**. A morte do feiticeiro acendeu o ódio no coração dos parentes que por sua vez foram atacar os assassinos e conseguiram balear um jovem Carajá. (RCC, nº 7, 1924, p. 8, grifo nosso).

Um dos grandes obstáculos que encontram a Catechese é **feitiço**, ao qual os Selvícolas atribuem quase todas as suas doenças. É uma crença sega, obstinada. No entanto e patente que os remédios que curam as doenças dos crhistãos, curam também, em condições iguais as moléstias dos Índios. **Depois do baptismo** é que esse medo quase terror, **do feitiço e feiticeiro** vai diminuindo. (RCC, nº 6, 1923, p. 9, destaque da revista).

III. Acusação da prática de curandeirismo e feitiço:

Há entre eles como em toda tribo indígena **curandeiros e tiradores de feitiço**. Assustamos ao tratamento de uma dor de barriga na própria pensão do Capitão Candjanabbi. Essa dor não passaria talvez de uma vulgar indigestão, visto que o incomodo aparecera depois de uma copiosa absorção de peixe e caça. O doente estava deitado na rede e barriga para o ar. O médico pitava, engolindo fumaça. Depois colocava à boca o umbigo do cliente e chupava com força, repetidas vezes. Finalmente, afastando-se um pouco, fazia esforços inauditos para provocar o vomito e lançar fora a doença que tinha aspirado. (RCC, nº 10, 1924, p. 4).

Os missionários afirmavam que “as Bruxarias eram exercidas pelos ‘velhos’ e ‘velhas’.” (RCC, nº 26, 1928, p. 3). Pode-se supor que os dominicanos combatiam esses sujeitos, por considerarem o xamanismo¹² uma barreira à catequese missionária. Por isso, ressaltam-se as seguintes acusações: “Os índios creem na existência de um Ser Supremo”; “As Bruxarias são exercidas pelos velhos e velhas”; “O médico pitava, engolindo fumaça”. Ademais, ao discurso da bruxaria acrescenta-se o da produção de um vazio, ambos podendo ser representados no signo do deserto: As muitas etnias do Araguaia coexistiam em um “deserto, deserto nas terras, deserto nas águas” (THOMAZ, 1936, p. 14). Assim como no período colonial, quando a noção judaico-cristã de idolatria¹³ orientou o registro etnográfico e as atitudes dos colonizadores face ao Outro (VAINFAS, 1995), os padres dominicanos do Araguaia orientavam-se por pressupostos e simbologia do tipo “demoníacas” ou “santas”, próprias de seu credo.

Além disso, a pacificação e o apagamento das culturas indígenas eram parte da contribuição da catequese para a pretensa formação da sociedade e da cultura brasileira. O mesmo discurso que cria práticas divisoras, que classifica, nomeia e rotula, pretende moldar ou “inventar” um “outro” indígena. Sabendo que “a Igreja nunca teve, nem tem, neutralidade” (ORLANDI, 1990, p. 136), sua prática discursiva e sua ação doutrinária convergem pelo viés do funcionamento da significação de enunciados e signos ideológicos próprios da esfera discursiva religiosa.

O discurso dominicano pretendia convencer que o batismo apagaria as práticas “**do feitiço e feiticeiro**” (RCC, nº 6, 1923, p. 9, destaque da revista) e criaria, pela doutrinação,

12 O xamanismo desempenhava um papel importante na cultura Kayapó tradicional, “satisfazendo necessidades que não podiam ser atendidas pelo sistema ritual comunal. Destas, as mais importantes eram aquelas associadas a crises individuais de saúde e perigo coletivo na guerra” (TURNER, 1991, p. 77).

13 “Para o cristianismo como *vera religio*, são ‘superstições’ tanto as fábulas dos antigos quanto os mitos dos huronianos, tanto os deuses imanentes do politeísmo quanto os espíritos da floresta, tanto os sacrifícios das grandes civilizações quanto os rituais cotidianos dos selvagens. Tudo isso constitui, com efeito, um excesso insuportável, o da ‘idolatria.’” (GASBARRO, 2006, p. 94).

um indígena “cidadão/cristão”. Portanto, acabaria com o paganismo entre os Kayapó e Karajá e as demais etnias, o que significava a “conversão” aos costumes ocidentais. Assim, o funcionamento discursivo desenrolava-se no apagamento da autoridade dos “velhos”, “velhas” e “pajés”, a fim de quebrar sua hierarquia e influência social.

O fato de a RCC ter circulação nacional¹⁴ tornava possível, na direção do leitor/interlocutor, um funcionamento discursivo de tentar demonstrar que os supostos praticantes de bruxaria, ao agirem, desequilibravam as relações entre os próprios indígenas. Por meio desse discurso, pretendia-se demonstrar quem supostamente oferecia perigo aos demais indígenas e buscava desmoralizar/criminalizar os acusados de práticas de “bruxaria”. Em seguida, a mesma discursividade da RCC apontava para a condição necessária à “salvação” da alma, ou a superação do domínio do poder dos “pajés”: o batismo. Para os padres da O.P., o batismo seria a coroação sacramental capaz de “elevar” o espírito do indígena ao patamar de temente a Deus. Ao passo que seriam submissos aos missionários e aptos a reconhecerem as “políticas públicas” estatais.

De acordo com Orlandi:

O Estado estabelece com o índio uma relação tal que não são só as diferenças que se apagam: o próprio índio deixa de existir como índio. O modo como o Estado rege suas relações com a ciência, a religião e a política social, trabalha os sentidos destas. A necessária relação como Estado faz com que os discursos científico, religioso e político se apresentem sob a modalidade do discurso liberal: o que se funda na igualdade jurídica de direitos e deveres. No entanto, tratar o índio como igual já é em si apagar a diferença que ele tem e que é cerne de suas relações. A mera aplicação do discurso liberal já é um mecanismo de apagamento. Essa fala se sustenta sobre a relação de dominação do branco; é porque considerando o índio como igual que pode desqualificá-lo, ou seja, esse discurso traz para o interior das categorias de igualdade estabelecidas pelo branco e pelas quais o índio passa a ser visto pelas qualidades que não são suas. (ORLANDI, 1990, p. 58).

Dizer que o indígena precisa tornar-se igual ao não indígena é negar sua dimensão axiológica. Significa dizer que o indígena não pode ser o que é enquanto concepção de ser humano, com valores políticos, culturais, econômicos e religiosos. A representação do discurso religioso sobre o indígena é, antes de tudo, o discurso sobre sua própria prática; é o “olhar europeu assombrado com sua própria exterioridade selvagem” (VAINFAS, 1995, p. 25). Ele refrata seu mundo cultural/ideológico ao representar o “outro”.

A saída para a “salvação” dos indígenas materializava-se a partir da prática divisora missionária, mediante afirmações de designações sobre os indígenas que “podem funcionar como procedimento de exclusão/exposição da diferença”. Ao se dizer “feiticeiros selvagens”, “bravos”, “ruins” “já está sendo estabelecida a diferença, a separação e a exclusão” (BORGES, 2013, p. 78).

Outro passo da prática divisora era a “oferta” da fé católica contra aquilo que os indígenas acreditavam (sua cosmologia); o que ocorria com a tentativa de convencimento para a adoção do código religioso judaico-cristão em oposição à tradição cultural dos indígenas. A missão era resgatar das mãos do “diabo” a alma supostamente pagã dos indígenas. Diziam os frades

¹⁴ A RCC era vendida e distribuída entre os fiéis católicos, principalmente entre aqueles das regiões sudeste, centro-oeste e sul do País. Uma das razões estava estampada na contracapa da revista: “arrecadar fundos para a manutenção da missão dos indígenas e da própria catequese”. Outra motivação dos missionários consistia na divulgação e na defesa de seu trabalho em um contexto mais amplo, afinal, seus leitores, em regra, não moravam nas proximidades da catequese.

que “não menos certo que o conquistador por excelência é o que vai cantar o estandarte da Cruz muito além das fronteiras, numa terra em que, desde o pecado original, Satanaz reina como senhor incontestado” (GALLAIS, 1942, p. 57). Buscava-se a imposição da crença cristã como arauto em troca do abandono das práticas culturais e “crendices” ainda mantidas pelos “velhos”, “velhas” e “pajés”.

A prática divisora dominicana operava-se, ainda, em decorrência das inúmeras visitas dos padres às aldeias, um momento oportuno para a consagração de sua fé. Essa era a ação que objetivava a “salvação” da alma dos ditos pagãos. Assim, os padres enunciavam: “Que Nossa Senhora de Lourdes, Rainha da Conceição, seja a divina Estrela que conduza todas essas almas pagãs ao batismo e a fé católica” (RCC, nº 6, 1923, p. 10). A motivação dos padres em desenvolver seu projeto de “salvar” os indígenas do dito mundo das “trevas”, revertendo sua condição de “pagãos”, respaldava-se nas “orações dos bons cristão”, ou seja, dos leitores e colaboradores da RCC:

Regressamos dessa viagem aos Índios Tapirapés, satisfeitos e cheios de esperanças que as orações dos bons cristãos e pios leitores apressem a hora da cristianização e salvação dessa nação indígena tão digna de interesse”. (RCC, nº 10, 1924, p. 4).

Iremos confiados nas fervorosas preces que muitas e dedicadas almas fazem por nós e pela salvação dos Índios. (RCC, nº 4, 1923, p. 6).

Outro estímulo à ação evangelizadora/pacificadora por parte dos padres da O.P. se dava pelo que eles chamavam de “aceitação” e “devoção” da fé por parte dos seus catequizandos: “As mãos juntas na atitude de oração; Alice, carajazinha de 12 anos, simpática, junta as mãos e fitou os olhos sobre o prelado: e ambos, como se fossem uma pessoa só, signaram-se e rezaram devotamente a saudação angélica” (RCC, nº 4, 1923, p. 7). Como se vê, a incorporação da fé dos missionários pelos indígenas do Araguaia significava, antes de tudo, um processo de adequação cultural. Esse processo, na lógica idealizada pelos missionários, tornava-se a consolidação do mais consistente método de “pacificação”, superior a qualquer estratégia de tutela, proteção leiga. “O nó da questão, enfim, está na ideia de que a religião é a via real que conduz à essência última de uma cultura” (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 39).

Os missionários acreditavam que a catequização, oriunda de sua “educação”, era uma maneira permanente e inalterada de consolidação da “civildade” que se materializava na “conversão” do indígena ao estilo de vida cristão moderno, ocidental e não pagão. Portanto, a imposição do código prioritário (religioso) implicava, necessariamente, a universalização de outros códigos da civilização ocidental (GASBARRO, 2006). Assim, a classificação entre civilizado e não civilizado era nada mais que um índice do etnocentrismo do colonizador.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na RCC, e nos escritos da memória dominicana no Araguaia Paraense, encontra-se o registro de ação da catequese e a defesa do protagonismo e da eficiência de seu “método” de pacificação. Na gradação cultural doutrinária desejada por esses “pacificadores”, o “selvagem”, que vivenciou o processo de catequese e batismo, passa a atender um requisito de humanidade, demonstrando a culminância do projeto político-religioso iniciado por frei Gil Vilanova no Araguaia. Nessas circunstâncias, os indígenas também poderiam ingressar como cidadãos

de segunda categoria no Estado brasileiro, pois, efetivamente, não se concebia igualdade de condições nas relações interétnicas, tendo em vista que suas concepções de mundo e de modos de organização social não foram respeitadas.

Não é demais repetir que os missionários consideravam que o batismo após a catequização tornava o indígena ciente da noção de pecado, do dever moral e das normas de convivência “civilizadas”, a exemplo dos valores do modo de produção capitalista, como o reconhecimento da propriedade privada. Na lógica dominicana, importava “salvar” as almas dos indígenas; contudo, a consequência dessa “salvação” se mostrou trágica, haja vista que os contatos de extratores/comerciantes com indígenas se intensificavam após a instalação de catequeses nos sertões do Araguaia.

A presença dos missionários, como mediadores da convivência, permitiu a entrada de não indígenas nos territórios de indígenas. Essa conjuntura social ocasionou violentos massacres e a morte de indígenas. Além disso, muitos desses grupos tiveram que se afastar de seus tradicionais territórios, passando a viver em áreas de fronteiras disputadas e imersas em hostilidades.

Por fim, os estudos de Moreira Neto (1960), Oliveira (2016), Turner (1991; 1992) e Arnaud (1989) corroboram que as relações interétnicas — ocorridas após as ações pacificadoras das ordens religiosas (ou leigas) — facilitaram a entrada da “frente de penetração nacional” de extratores de borracha e de castanha do Pará e de fazendeiros nos territórios, impondo aos povos indígenas uma dinâmica de violência e extermínio. As guerras interétnicas, muitas vezes ignoradas pelo Estado, “levaram à extinção dos Pau D’arco em quarenta anos”, e os índios Djore “extingiram-se durante o mesmo período pelas mesmas razões” (TURNER, 1992, p. 327). Mas, segundo Turner (1992), os indígenas também resistiram, assim como os Kayapó, que mantiveram sua organização social e suas manifestações culturais mesmo relacionando-se com não indígenas, concorrendo pelos territórios utilizados por extratores de látex (ou por outros agentes econômicos) e disputando zonas onde se instalariam fazendas e, mais tarde, garimpos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGNOLIN, Adone. Redução [glossário]. In: MONTERO, Paula (org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006, p. 485–486.
- ARNAUD, Expedito. **O índio e a expansão nacional**. Belém: CESUP, 1989.
- AUDRIN, Frei José M. **Entre Sertanejos e índios do Norte: o bispo missionário Dom Domingos Carrerot**. Rio de Janeiro: AGIR, 1947.
- BAKHTIN, M. Os gêneros do discurso. In: _____. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 279–326.
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: HUCITEC, 2006.
- BARBOSA, Livia Neves de Holanda; DRUMMOND José Augusto. Os direitos da natureza numa sociedade relacional: reflexões sobre uma nova ética ambiental. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 14, p. 265–289, 1994.
- BORGES, Aparecida da Cruz. **Da Aldeia para a cidade**. Processo de identificação/subjetivação do índio Xavante na cidade de Barra do Garças/MT, alteridade irreduzível? Tese. 209f. (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Unicamp. Campinas/SP, 2013.
- CRUZ, Carlos Henrique A. Padres, pajés e feiticeiros: interações culturais e conflitos na Amazônia Portuguesa do século XVIII. **Tempos Gerais** – Revista de Ciências Sociais e História, UFSJ, nº 5, p. 64–90, 2014.
- MURARO, Rose Marie. Introdução. In: KRAEMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O Martelo das Feiticeiras**. Tradução de Paulo Fróes. Rio de Janeiro: Edições BestBolso, 2015, p. 23–123.
- GALLAIS, Estevão-Maria. **O apóstolo do Araguaia: Frei Gil Vilanova missionário dominicano**. Prelazia de Conceição do Araguaia, 1942.
- GALLAIS, Estevão Maria. **Entre os índios do Araguaia**. Tradução de Otaviano Esselin. Salvador/BA: Livraria Progresso Editora, 1954.
- GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006, p. 67–109.
- LIMA, Antonio Carlos de Sousa. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- LIMA, Milton Pereira; SILVA, Idelma Santiago da. “Salvemos os nossos índios”: uma catequese dominicana no Araguaia (1922–1933). **Rev. Hist. UEG**, Morrinhos, v.8, n.2, jul./dez. 2019.
- LIMA, Milton Pereira. **O discurso dos missionários dominicanos sobre os indígenas do Araguaia na Revista Cayapós e Carajás**. 157f. (Dissertação de Mestrado em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia) – Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia, Unifesspa, Marabá-PA, 2019.
- MALGALHÃES, Couto de. **Viagem ao Araguaya**. Goiás: Typographia Provincial, 1863.
- MALGALHÃES, Couto de. **O Selvagem**. Rio de Janeiro: Typographia da Reforma, 1876.
- MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: (org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006, p. 31–66.
- MOREIRA NETO, Carlos A. **A Cultura Pastoril do Pau d’Arco**. Boletim do Museu Paraense

Emílio Goeldi. INPA, CNPq, n. 10, março, 1960.

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

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

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

POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. *In*: MONTERO, Paula (org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural.** São Paulo: Globo, 2006, p. 111–142.

PRELAZIA DE CONCEIÇÃO DO ARAGUAIA. [Revista Cayapós e Carajás] 1922–1933. Arquivo da província Dominicana Frei Bartolomeu de Las Casas, Seção Histórica, Belo Horizonte/MG [S.D.].

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

TURNER, Terence. Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 1, n° 1, p. 68–85, 1991.

TURNER, Terence. Os mebêngôkre Kayapós: história e mudança social de comunidades autônomas para a coexistência interétnica. *In*: Manuela Carneiro da Cunha (org.). **História dos índios do Brasil.** Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1992, p. 311–356.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VIDAL, Lux B. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: Os Kayapó-Xikrin do Cateté.** São Paulo: HUCITEC, 1977.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Mármore e a murta: Sobre a Inconstância da Alma Selvagem. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 35, p. 21–74, 1992.