

## Messianismo Canela: Entre o indigenismo e o desenvolvimento

Adalberto Luiz Rizzo de Oliveira<sup>1</sup>

### Resumo

O texto focaliza as relações entre *desenvolvimento* e movimentos sócio-religiosos junto aos Ramkokamekra-Canela (Jê-Timbira), no centro-sul do Maranhão. Aborda a territorialização dos grupos timbira em decorrência da ação das frentes agrícola e pastoril tradicionais e da administração colonial no Maranhão. Descreve os conflitos entre os Canela e criadores do sertão pastoril no século XX, mediados pela ação do SPI e da FUNAI, através do regime tutelar. A emergência de movimentos sócio-religiosos entre os Canela (1963, 1980 e 1984) é considerada em função das transformações econômicas regionais, via *desenvolvimento*. Partindo do campo indigenista regional e da cosmologia timbira, especialmente do mito de Aukhê, analiso o messianismo Canela como expressão de resistência à *dominação* e dos paradoxos e conflitos internos a esse grupo.

**Palavras-chave:** messianismo Canela, projetos de desenvolvimento, movimentos sócio-religiosos, campo indigenista, agências tutelares e de desenvolvimento.

---

<sup>1</sup> Antropólogo, Doutor em Políticas Públicas, Professor Adjunto do Departamento de Sociologia e Antropologia, UFMA.

## Abstract

This paper focuses the relations between development and socio-religious movements among the Ramkokamekra-Canela (Jê-Timbira) in the South Midlands of Maranhão. It discusses the territorialization process of the Timbira groups resulted from the actions of agricultural and pastoral traditional frontiers and from the colonial administration in Maranhão. It describes the conflicts between the Canela and farmers of the pastoral backlands in the Twentieth century, mediated by SPI's and FUNAI's action, through the tutelary regime. The emergency of socio-religious movements among the Canela (1963, 1980, and 1984) are considered in the light of the economic regional transformations, through the development background. Departing from the regional indigenist field and the Timbira cosmology, specially the Aukhê's myth, I analyze the Canela messianism as an expression of resistance to the domination, I also analyze the paradoxes and internal conflicts of this group.

**Key words:** Canela messianism, development projects, socio-religious movements, indigenist field, tutelary and development agencies.

## Introdução

Esse texto<sup>2</sup> resulta de uma pesquisa realizada entre meados das décadas de 80 e 90, durante a implantação de programas e projetos de *desenvolvimento* na Amazônia oriental, com desdobramentos no centro-sul maranhense. Os impactos desses empreendimentos ainda se fazem sentir junto aos grupos indígenas e aos segmentos regionais ali localizados.

---

<sup>2</sup> Esse texto retoma temas trabalhados na tese de doutorado, "Messianismo Canela: entre o Indigenismo de Estado e as Estratégias do Desenvolvimento", defendida junto ao PPG em Políticas Públicas (UFMA), em dezembro de 2006. Uma versão do trabalho foi apresentada no GT "Questões Étnicas, Raciais e Ações Afirmativas", durante o XII Congresso Brasileiro de Sociologia ocorrido em Recife (PE), entre 29 de maio a 02 de junho de 2007.

O *desenvolvimento* e suas adjetivações – ‘regional’, ‘comunitário’, ‘étnico’, ‘auto-sustentável’, ‘local’ – são aqui considerados como discursos e práticas que pretendem naturalizar os processos de mudança econômica e social contemporâneos (Escobar 1996). Torna-se necessário desconstruir o *desenvolvimento* em relação aos povos indígenas, especialmente aos Ramkokamekra<sup>3</sup> e demonstrar seu potencial em desencadear processos de mudança.

O contexto mais amplo de relações analisadas nesse trabalho é formado pelo ‘campo intersocietário’ do centro-sul maranhense, o qual envolve grupos indígenas, segmentos de população regional e agentes tutelares, nos municípios de Barra do Corda e Fernando Falcão e outros<sup>4</sup>. Nesse campo atuam, ainda, outras agências federais e estaduais na implementação de políticas e ações relativas ao meio ambiente e ao ‘desenvolvimento rural’ na região.

Diante das transformações regionais operadas nas últimas décadas, os Ramkokamekra tem emitido respostas, sobretudo através da emergência de ‘movimentos sócio-religiosos’. Esses movimentos respondem, ainda, às ações do Estado, que através da agência tutelar e de outras associadas ao *desenvolvimento* tem sido o grande indutor dessas mudanças, junto aos grupos indígenas e à sociedade brasileira no centro-sul maranhense.

A vinculação entre essas manifestações *utópicas* e as expectativas dos Ramkokamekra em relação às transformações econômicas fica evidente nos casos considerados. Ao longo do trabalho analiso três movimentos sócio-religiosos emergidos junto a esse grupo nas últimas décadas, os quais associo a conflitos intersocietários e a implantação de

---

<sup>3</sup> O termo Canela é expressão de identidade comum atribuída pela população regional aos Apaniekrá e Ramkokamekra. Esses grupos se concebem, entretanto, como unidades étnicas autônomas. Por essa razão, ao longo do texto utilizo o termo etnológico Ramkokamekra para designar esse grupo timbira.

<sup>4</sup> Os municípios de Barra do Corda e Fernando Falcão localizam-se na região central do Maranhão, na Microrregião do Grajaú e Alto Mearim. A expressão centro-sul maranhense é aqui utilizada com referência à área de cerrados localizada ao sul desses municípios, na qual se situam a Terra Indígena Kanela (Ramkokamekra) e a Terra Indígena Porquinhos (Apaniekrá), núcleos populacionais e fazendas de criação, além de empreendimentos vinculados ao agropênjcio.

projetos e programas de ‘desenvolvimento regional’, ‘local’ ou ‘comunitário’.

## **Desenvolvimento e dominação**

Utilizo a ‘análise processualista’ como recurso metodológico para a descrição e análise dos dados, o que implica na construção do objeto a partir de uma visão histórica e processual. Isso remete a uma perspectiva dinâmica na compreensão dos fenômenos sociais fundada nos conceitos de ‘campo social’ (Gluckman 1989 [1958]), ‘campo político’ (Swartz, Turner & Tuden 1966; Swartz 1968) e ‘campo intersocietário’ (Oliveira Filho 1988).

A formação e a consolidação das relações intersocietárias no centro-sul do Maranhão decorre de processos, através dos quais se estabeleceu a dominação sobre os povos indígenas ali localizados, por agentes vinculados à sociedade brasileira regional e ao Estado, através de diferentes agências. O conceito de dominação elaborado pela teoria weberiana e por outros autores constitui uma das categorias explicativas a esse processo (Weber 1991).

As políticas e ações implementadas pela ‘administração colonial’, em diferentes momentos históricos, especialmente pelas agências republicanas (SPI e FUNAI), que levaram ao estabelecimento do ‘regime tutelar’ (Oliveira Filho 1988) são analisadas enquanto formas de consolidação da dominação sobre os povos indígenas no centro-sul maranhense. Do mesmo modo são consideradas as ações oficiais e particulares voltadas à ocupação econômica e ao ‘povoamento’ dos territórios habitados tradicionalmente pelos grupos timbira, especialmente pelos Ramkokamekra, desde as frentes de expansão históricas até as ações vinculadas ao desenvolvimento, a partir de meados do século XX.

De acordo com a perspectiva adotada, os fenômenos do contato devem ser tratados como objetos teóricos e a dominação como processo social, a qual deve ser descrita e analisada de acordo com métodos das ciências sociais. Isso possibilita a análise do campo intersocietário que envolve os Ramkokamekra, segmentos da população ‘serta-

neja'<sup>5</sup> e outros agentes regionais, além das agências tutelares e de desenvolvimento, em torno das respectivas demandas econômicas e políticas.

Os Ramkokamekra e outros grupos timbira localizados no centro-sul maranhense foram inseridos em uma 'situação histórica' específica, a 'situação pastoril'<sup>6</sup> gerada e consolidada por suas relações junto aos agentes da administração colonial e aos segmentos da sociedade brasileira regional estabelecidos a partir das frentes de expansão tradicionais e organizados através dos grupos dominantes, no caso, os criadores do sertão maranhense.

A compreensão do processo de dominação dos Ramkokamekra e de outros grupos indígenas pela sociedade regional no centro-sul maranhense passa, ainda, pela 'territorialização', processo pelo qual esses grupos foram inseridos na 'situação colonial'. De uma perspectiva histórica, a sujeição desses grupos e a nova relação que estabeleceram com o território foram determinadas pela presença colonial (Oliveira 1998:54-5).

Como ocorreu com outros grupos indígenas contemporâneos, o surgimento dos Ramkokamekra enquanto grupo étnico específico deu-se no bojo de um processo de 'territorialização'. A pesquisa histórica realizada em trabalho anterior permitiu recompor os momentos iniciais desse processo junto aos grupos timbira no Maranhão e, especifi-

---

<sup>5</sup> Utilizo 'sertanejo (a)', como uma categoria de identificação social da população rural que vive em povoados e fazendas no entorno da Terra Indígena Kanela, historicamente estabelecida pela frente de pastoril tradicional. Cf. Oliveira 2002.

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

camente, dos atuais Ramkokamekra, até meados do século anterior (Oliveira 2002).

Nas últimas quatro décadas, a ‘territorialização’ dos Ramkokamekra e seus desdobramentos foram marcados por mudanças acentuadas nas políticas e práticas indigenistas, com a extinção do SPI, a criação da FUNAI e a redefinição do modelo tutelar e assistencial aos povos indígenas promovida pelo regime militar.

A análise das relações intersocietárias que envolvem os Ramkokamekra aos segmentos regionais e agentes tutelares, nas últimas décadas passa, ainda, pela compreensão dos processos relacionados ao desenvolvimento. Esses processos referem-se a expansão do Estado e da sociedade nacional pelo centro-sul maranhense a partir dos anos 60, através de seus agentes sociais, instâncias administrativas e agências implementadoras do próprio *desenvolvimento*.

A inserção dos Ramkokamekra nesses processos é analisada considerando, ainda, os impactos dos programas e projetos indutores da transformação econômica e social regional, bem como de investimentos na implementação de projetos ‘comunitários’, ‘locais’, ‘étnicos’ ou de outras designações vinculados ao *desenvolvimento*. Deve-se considerar, ainda, o modo pelo qual esse grupo étnico tem interagido junto a esses processos, seja incorporando as instituições coloniais ou elaborando respostas à *dominação*.

No centro-sul maranhense, o *desenvolvimento* tem sido implementado através de frentes de expansão contemporâneas, as quais alcançaram os grupos e culturas indígenas na região, nas últimas décadas. Dentre estas, destacam-se as ‘frentes governamentais’, tanto na sua manifestação ‘político-administrativa’, representada pelo órgão tutelar e outras agências oficiais, como na manifestação ‘desenvolvimentista’, através de projetos de *desenvolvimento*.

As ‘frentes desenvolvimentistas’ representadas, sobretudo, por grandes projetos, como o Projeto Ferro-Carajás, o Polonoroeste e o Projeto Calha Norte<sup>7</sup> tiveram suas trajetórias impulsionadas pelo regime militar, a partir dos anos 70. Essas frentes “envolvem uma

---

<sup>7</sup> Esses projetos foram descritos e analisados por antropólogos e outros profissionais em diversas publicações. Vide CEDI 1986:62-79; CEDI 1991:87-95; Oliveira 1990:11-33, dentre outros.

multiplicidade de ações e atores, fazendo delas as frentes mais heterogêneas e complexas” (Schröder 2003:72-4).

Os impactos das ‘frentes desenvolvimentistas’ sobre os grupos indígenas são considerados semelhantes aos das ‘frentes mineradoras industriais’<sup>8</sup> e se expressam em uma multiplicidade de impactos, já que costumam envolver ou atrair agentes de outras frentes econômicas. Os impactos ambientais e sócio-econômicos decorrentes dessa frente, como o desmatamento de extensas áreas, o assoreamento e poluição de cursos d’água, além das transformações no regime agrário da região expressam o seu caráter desagregador<sup>9</sup>.

A análise dos impactos causados pelas frentes de expansão contemporâneas leva à compreensão de que estas não atuam isoladamente e de que os grupos indígenas não são afetados por apenas uma dessas frentes. Ao contrário, a maior parte desses grupos manteve e ainda mantém contatos com várias frentes, o que faz com que a situação de cada um desses grupos e a sua integração na economia de mercado devam ser analisadas especificamente.

No que se refere às frentes de expansão contemporâneas na Amazônia verifica-se que os Ramkokamekra, bem como outros grupos localizados no Maranhão vivem sob o impacto de mais de uma dessas frentes. A consolidação de grandes projetos e programas de desenvolvimento regional, como o Projeto Ferro-Carajás e o Programa Grande Carajás levou à intensa transformação econômica e social do território maranhense nas últimas décadas, inclusive em sua região centro-sul.

Em relação às ‘frentes desenvolvimentistas’ deve-se considerar, ainda, o surgimento de um “mercado de projetos” (Albert 2000) voltado ao ‘desenvolvimento local’ ou ‘étnico’, o qual tem se constituído como uma atividade crescente. Envolvendo diretamente os grupos indígenas da região às agências financiadoras e ao próprio indigenismo

---

<sup>8</sup> Categoria na qual se enquadra o Projeto Ferro-Carajás.

<sup>9</sup> Um exemplo atual é dado pela presença de fornos destinados à produção de carvão vegetal em áreas de cerrado do centro-sul maranhense. Vinculados às usinas siderúrgicas voltadas à produção de ferro-gusa, as carvoarias, em associação com o agro-negócio tem favorecido a ampliação, a baixo custo, das áreas destinadas à produção, em larga escala, de soja e outras variedades na região.

oficial, esses projetos geram impactos acentuados, não apenas na organização econômica desses grupos, mas induzem à mudança social em sua totalidade.

Legitimados pela elaboração discursiva pautada em conceitos como o 'etnodesenvolvimento', 'desenvolvimento sustentável' e outros, esses projetos revelam, ainda, suas múltiplas vinculações: do Estado às organizações não-governamentais; de agências financiadoras às 'população-alvo' e de consultores a pesquisadores independentes.

## Territorialização e o regime tutelar

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

Ao avanço das 'bandeiras' pelos vales do Itapecuru e Mearim e depois por toda região de cerrados entre o Parnaíba e o Tocantins, então território da maior parte dos grupos timbira seguiu-se a ação da administração colonial no Maranhão, o que levou a sujeição dos *Capiecran*, *Sakamekran* e outros grupos timbira em 'aldeamentos' e postos militares da região. Esse processo avançou durante o período provincial, através das diretorias parciais e colônias indígenas consolidando a 'territorialização' e o amálgama desses grupos.

Como resultado da 'territorialização' desses grupos timbira emergiu um grupo étnico, os Ramkokamekra, cujas relações junto à sociedade emergente e ao respectivo poder local pautaram-se em uma nova 'aliança' junto aos agentes coloniais<sup>10</sup>. Essa 'aliança' baseou-se no engajamento desse grupo em expedições voltadas à sujeição de outros grupos timbira, alguns dos quais foram 'transferidos' para aldeias

---

<sup>10</sup> Uma 'aliança' inicial foi estabelecida em 1814, entre os então *Capiecran* e o líder de uma 'bandeira' de Caxias, com vistas a um ataque conjunto contra os *Sakamekran*, então inimigos dos *Capiecran*. Cf. Oliveira 2002:135-6.



“Canela”, sob o controle de ‘diretores parciais’ e outros agentes coloniais (Oliveira 2002).

O momento seguinte desse processo se deu a partir do início do século XX, pela ação do SPI<sup>11</sup>, através da qual os povos indígenas no Maranhão foram inseridos no ‘regime tutelar’. Atuando como mediador nas relações entre os Ramkokamekra e os criadores do sertão pastoril, o SPI mostrou-se, por vezes, incapaz de impedir a eclosão de conflitos, que em alguns casos significaram tentativas de eliminação étnica desse grupo e de apropriação do seu território pelos criadores locais<sup>12</sup>.

A articulação entre elementos associados ao poder tutelar e a presença de novos ‘aliados’ – caso do próprio Curt Nimuendaju<sup>13</sup> e de outros pesquisadores e agentes tutelares – configurou uma transformação nos termos da ‘aliança’ junto aos agentes coloniais estabelecida ainda no século XIX constituindo a base do que Crocker designou como o “pacto da aculturação” (Crocker 1976, 1990).

As décadas de 1940 e 50 foram de redefinição nos termos da ‘aliança’ estabelecida entre os Ramkokamekra e o ‘homem branco’ encarnado agora no poder tutelar do SPI, sobretudo pela figura emblemática de Cândido Rondon, tido como o “pai dos índios”. A morte de Rondon em 1958 repercutiu, junto a esse grupo, em função do simbolismo dessa presença, muito próxima ao papel atribuído pelo mito de Aukhê<sup>14</sup> ao ‘homem branco’.

---

<sup>11</sup> O Serviço de Proteção ao Índio (SPI), primeiro órgão indigenista republicano instalou-se no Maranhão em 1911 e sua atuação regular no centro-sul maranhense se deu a partir de 1918, com a criação da “Vigilância de Barra do Corda”. Cf. Oliveira 2006: 103-4.

<sup>12</sup> O processo de ‘territorialização’ de grupos timbira que deu origem aos Ramkokamekra constituiu o tema de minha dissertação de mestrado. Cf. Oliveira 2002.

<sup>13</sup> Curt Nimuendaju desenvolveu pesquisa e atuação indigenista entre os Ramkokamekra e outros grupos timbira, entre 1929 e 1936 tendo realizado o primeiro levantamento para a demarcação oficial do território Canela. Cf. Oliveira 2006: 106-13.

<sup>14</sup> O ‘mito de Aukhê’ constitui a mais importante referência cosmológica dos grupos timbira sobre a presença do ‘homem branco’ e a condição de

Os conflitos entre os Ramkokamekra e os criadores do sertão local ao longo da primeira metade do século XX, extensivos à sociedade regional do centro-sul maranhense, embora sujeitos à mediação do SPI estivessem na base dos processos geradores do “movimento messiânico de 1963” e da reação dos criadores locais a esse movimento (Oliveira 2002).

A multiplicação das fazendas de criação e núcleos camponeses sobre o território residual dos Ramkokamekra levou à restrição da caça e à destruição das roças indígenas, decorrentes do avanço do gado ‘sertanejo’ sobre os campos naturais e a disputa das diminutas áreas de plantio com lavradores do sertão<sup>15</sup>. Levou, ainda, à intervenção sobre as suas atividades cotidianas e cerimoniais pela constante presença de ‘sertanejos’ nas aldeias, acentuada pela introdução de bebidas alcoólicas, como meio de sujeição a esses agentes.

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

A despeito do modelo hierarquizado de relações vigente entre os agentes tutelares e as instituições políticas dos Ramkokamekra, o SPI, a partir de meados da década de 30 colocou a perspectiva da demarcação e proteção oficial do território residual desse grupo, medida que favoreceu sua afirmação étnica e constituiu um obstáculo ao poder dos criadores locais. A possibilidade da demarcação territorial seria um dos fatores da ação armada dos criadores contra os Ramkokamekra em 1963, amparados em acusações de “roubo de gado” pelos índios, durante o ‘movimento messiânico’ ocorrido naquele ano.

Cerca de duas décadas após a eclosão do “clássico” ‘movimento messiânico Canela de 1963’, novos movimentos e manifestações sócio-

---

desigualdade nas relações intersocietárias. Cf. Crocker 1976; Carneiro da Cunha 1986.

<sup>15</sup> A área ocupada pelos Ramkokamekra em 1963 representava cerca de 5 % do território tradicional desse grupo. Cf. Crocker 1990.

religiosas emergiram junto a esse grupo até o final século XX, o que sugere a perspectiva ‘messiânica’ como um modelo de compreensão e atuação dos Ramkokamekra junto às relações intersocietárias<sup>16</sup>.

## O movimento messiânico Canela de 1963

Entre janeiro e julho de 1963 ocorreu um movimento sócio-religioso, que resultou no conflito mais significativo na história recente dos Ramkokamekra, conhecido na literatura antropológica como “movimento messiânico Canela de 1963”<sup>17</sup>. Esse processo sócio-religioso foi desencadeado a partir das revelações de uma profetisa chamada Kee-Kwey, também conhecida pelo nome regional de “Maria Castelo”, em alusão a um agente do SPI que havia exercido a função de encarregado de posto indígena junto a esse grupo, cerca de duas décadas antes da eclosão do movimento<sup>18</sup>.

O ‘movimento de 1963’ teve como referência o mito de Aukhê, que na cosmologia timbira explica a origem do “homem branco” e a relação de desigualdade que este mantém com os indígenas<sup>19</sup>. Esse mito constituiu, ainda, a referência básica das manifestações ‘messiânicas’ que eclodiram posteriormente entre os Ramkokamekra, bem

<sup>16</sup> Estabeleço uma distinção entre ‘movimentos’ e ‘manifestações’ sócio-religiosas, uma vez que nem todas as manifestações do ‘messianismo Canela’ chegaram a organizar-se em um movimento, com a adesão de parte significativa do grupo em torno de um líder e a execução de um ‘enredo’ próprio a esses movimentos.

<sup>17</sup> O ‘movimento messiânico Canela de 1963’ foi descrito pelo antropólogo William Crocker que esteve junto aos Ramkokamekra poucos dias após o desfecho desse movimento. Foi, ainda, analisado comparativamente por Melatti, a um movimento similar entre os Krahô e por Carneiro da Cunha. Cf. Crocker 1976 [1967], Melatti 1972 e Carneiro da Cunha 1986 [1972].

<sup>18</sup> Orículo Castelo Branco foi encarregado do Posto Indígena Capitão Uirá entre 1938 e 1941 e ficou conhecido por suas atitudes de enfrentamento à população regional na defesa do território indígena, que se encontrava em demarcação. Durante o movimento messiânico, “Maria Castelo”, com a qual ele teria convivido, reviveria algumas das atitudes desse agente.

<sup>19</sup> A versão mais conhecida desse mito é apresentada ao final desse trabalho.

como de um movimento semelhante entre os Krahô ocorrido no início dos anos 50 (Melatti 1972).

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

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

Por volta de 1960, os Ramkokamekra manifestavam nas reuniões do Prokhaman<sup>20</sup>, sua convicção de que as gerações futuras “conservariam muito pouco das tradições de seus antepassados”; em certas situações alguns indivíduos “consideravam o modo de vida do civilizado melhor do que o seu”. Um exemplo disso seria o pedido de uma mulher para que seu filho fosse enviado à capital do Estado para ser “educado” por “civilizados”, uma situação que não ocorria até 1958 (Crocker 1976 [1967]: 524-5).

Nesse período o SPI realizava “os encargos de Aukhê”, que ao possibilitar aos “civilizados” as vantagens materiais e tecnológicas de sua escolha deveriam agir com generosidade em relação aos índios<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Prokhaman é um ‘conselho político’ formado pelos membros das classes de idade mais antigas desse grupo.

<sup>21</sup> No “mito de Aukhê”, a certo momento o herói cultural oferece aos timbira a escolha entre os recursos materiais (arco x espingarda) e os elementos simbólicos (maracá x sanfona) respectivos dos povos indígenas e dos “civilizados”. Ao optar pelos itens de sua cultura tradicional (arco e maracá), os timbira possibilitaram que Aukhê entregasse aos “cristãos” os outros recursos (espingarda e sanfona) estabelecendo a desigualdade entre os “povos”. Cf. Carneiro da Cunha 1986 [1972].

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

A questão econômica é outro elemento que tem sido considerado central na emergência messiânica. Como aponta Barabás (1989), a “privação econômica” constitui um dos fatores na eclosão de movimentos sócio-religiosos na América Latina, geralmente associada à exploração da força de trabalho indígena por diferentes agentes vinculados à dominação colonial. Essa situação explica a dificuldade desses povos em gerir sua própria economia de auto-sustentação. Outra dimensão dessa ‘privação’ seria a impossibilidade de obtenção de bens industrializados que se tornaram imprescindíveis a esses grupos, o que pode motivar a ocorrência de movimentos do tipo *cargo cult* (Worsley 1971).

A economia dos Ramkokamekra era, então, considerada “deficiente”, mas em 1963 estaria ocorrendo uma “melhora razoável”, através de uma relação estabelecida entre um líder emergente, o “jovem” Kaapel-tic, junto a um criador regional, a qual possibilitava a troca de trabalho indígena por carne e outras mercadorias<sup>22</sup>. Crocker considera que essa “pequena melhora econômica” poderia suscitar entre os Ramkokamekra o “desejo” de obter muitos outros bens, o que constituiu um fator na emergência do ‘movimento messiânico’.

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

---

<sup>22</sup> Existem outras versões sobre esse ‘acordo’ entre Kaapel’tük e o fazendeiro José Messias, depois considerado o principal mandante dos ataques de julho de 1963 contra os Ramkokamekra. Uma delas considera que o criador, com a oferta de ‘emprego’ ao grupo estaria apenas criando as condições para a futura tentativa de massacre ocorrida após alguns meses.

O “movimento messiânico Canela de 1963” tem sido analisado como uma tentativa de abandono de vida tradicional pelos Ramkokamekra para se tornarem ‘civilizados’, embora se reconheça a presença de alguns elementos milenaristas no movimento. Exemplos dessa orientação seriam a alternância entre danças Canela e sertanejas; a reprodução pela profetisa do padrão regional do “grande homem” e seu grupo de seguidores; a utilização de símbolos para a distinção de graus de estratificação social; a valorização de cantos e rezas do catolicismo popular. A conversão do sexo de fonte de prazer em forma de punição; a redução do número de parentes por meio do incesto atuariam, ainda, na transformação dos Ramkokamekra em “civilizados” (Crocker 1976 [1967]:525-6).

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

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

Foi considerado o traço “mais notável” do ‘movimento messiânico de 1963’, a utilização de poderes mágicos, normalmente privativa de xamãs e “curadores” vivos, por um ente sobrenatural, o herói mítico Aukhê. Para que o movimento se desenvolvesse, os Ramkokamekra deveriam estar persuadidos de que uma mudança dessa natureza estaria em relação com uma profunda transformação da imagem do

mundo, de benéfico em hostil, de provedor em solicitante, de abundante em insuficiente e de manipulável em controlador (idem: 527).

## **Messianismo e poder tutelar**

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

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

Uma nova perspectiva se abriu nesse momento ao grupo. O início do processo demarcatório da Área Indígena Kanela, no final da década de 1960 marcou uma nova etapa nas relações entre os Ramkokamekra, os segmentos ‘sertanejos’ (criadores, vaqueiros e agregados) e urbanos do centro-sul maranhense e as agências tutelares e de desenvolvimento.

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

A nova perspectiva que envolveu a administração indigenista, se de um lado estabeleceu o controle ideológico sobre os agentes tutela-

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

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

A combinação entre o poder tutelar da FUNAI exercido sob o manto do autoritarismo militar, a implementação de programas econômicos, educacionais e de saúde e a segurança em relação aos limites e à integridade de seu território demarcado e em vias de homologação associados ao crescimento demográfico e ao estímulo às suas atividades cerimoniais teria criado um ‘clima’ de otimismo junto aos Ramkokamekra, quanto às suas possibilidades enquanto grupo étnico diferenciado.

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

Esse novo movimento sócio-religioso foi liderado por Raimundo Roberto Kaapel-tüc, o “jovem” Kaapel-tïc, líder Canela que havia



participado ativamente do ‘movimento messiânico de 1963’, como um dos principais colaboradores da profetiza Kee-kwey. Líder político e cerimonial, Kaapel-tic desfrutava do importante título de *Mëkapõ-katê* ou comandante dos ritos de formação do grupo de idade a que pertence. Além disso, era “pai” da menina-Vuté, um dos atributos cerimoniais mais valorizados entre os Ramkokamekra, o que lhe concedia grande autoridade política e força moral junto ao seu povo.

O movimento foi deflagrado a partir da previsão ou promessa de uma “Boa Nova” anunciada pelo líder messiânico durante os trabalhos em uma roça coletiva que se realizava no setor de roças da Aldeia Velha<sup>23</sup>. Segundo narrativas, Kaapel-tic teria recebido um “Anjo” que anunciava a chegada próxima de “Jesus Cristo” – imagem sincrética de Aukhê – que desceria do “Céu” para ajudar seu povo, o qual iria, então, se “enriquecer”<sup>24</sup>.

O líder conclamava os Ramkokamekra a abandonar o trabalho nas roças e outras atividades, como a caça e a coleta, para que se reunissem na Aldeia Velha, local onde se originou também o ‘messianismo de 1963’. Kaapel-tic afirmava que um “Anjo” lhe falara trazendo notícias de “Jesus Cristo”, o qual prometia vir à Terra para “enriquecer” o “seu povo”, mas para isso os Ramkokamekra deveriam abdicar de suas roças para aguardar a chegada de “Jesus Cristo” (Aukhê).

As plantações foram abandonadas e os Ramkokamekra se reuniram na área da Aldeia Velha, onde construíram uma aldeia menor do que as que normalmente fazem, junto ao setor de roças do líder messiânico. Apenas a roça de Kaapel-tic teria sido utilizada para a manutenção do movimento, o que pode estar associado a uma estratégia de manutenção do prestígio do líder messiânico (Silva Junior 2006).

---

<sup>23</sup> Aldeia Velha corresponde a uma antiga aldeia ocupada pelos Ramkokamekra na primeira metade do século XX e um local mítico, onde teria se dado a cisão de um povo ancestral, do qual teria surgido a diversidade de grupos indígenas. Posteriormente o local foi transformado em um dos setores agrícolas Canela, sob a liderança de Kaapel-tic.

<sup>24</sup> Um elemento presente nesse movimento vincula-se ao catolicismo popular sertanejo, do qual Kaapel-tic seria praticante, o que explica as representações sincréticas entre o panteão cristão e o herói cultural Aukhê.

De acordo com as narrativas, uma parte do grupo – especialmente as famílias cujas roças se localizavam nesse setor e que se encontravam vinculadas por parentesco à Kaape-tic – se manteve unida em torno das promessas de “riqueza” espalhadas pelo líder messiânico, como obra de um ente sobrenatural – “Jesus Cristo” ou o “Anjo” – manifestações sincréticas do herói cultural Aukhê. Entretanto, a adesão ao movimento não foi ampla como ocorreu em 1963. O não cumprimento da “promessa” teria feito com que a maior parte dos Ramkokamekra logo abandonasse o movimento e retornasse à Aldeia Escalvado.

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

Uma interpretação desse movimento procura vincular o messianismo de 1980 a uma decepção coletiva dos Ramkokamekra com a agência tutelar, e em especial ao então chefe de posto, o qual após uma década de trabalho “construtivo” junto ao grupo estaria ingressando em um processo de decadência pessoal e profissional abandonando os preceitos de Aukhê, em relação ao papel do ‘civilizado’ para com os índios<sup>25</sup>. Outros fatores podem ser apontados como possíveis motivadores a essa manifestação messiânica.

Uma mudança significativa na ação tutelar em relação aos Ramkokamekra ocorreu a partir do seu retorno do “exílio”, sob o controle da FUNAI. Essa mudança era expressa na iniciativa de demarcação do território indígena, na organização das atividades produtivas e no clima

---

<sup>25</sup> O então chefe do Posto Indígena Kanela teria assumido essa função durante o retorno dos Canela do ‘exílio’ na Aldeia Sardinha e participado da reorganização do grupo na nova Aldeia Escalvado. Durante cerca de uma década, esse agente teria tido uma atuação considerada “positiva”, com ênfase nas atividades produtivas, onde organizou os ‘setores agrícolas’ levando o grupo a ocupar as áreas mais férteis e limítrofes à terra indígena. Em um momento seguinte, esse agente teria ingressado em um processo de decadência pessoal e profissional frustrando as expectativas do grupo. Cf. Oliveira 2006.

favorável decorrente da unificação do grupo, da retomada plena de sua vida cerimonial e do crescimento demográfico, ao longo dos anos 70.

Esses fatos teriam levado ao afastamento e a um sentimento de segurança dos Ramkokamekra em relação à sociedade regional, e em especial aos segmentos sertanejos, os quais além de terem deixado a terra indígena, em função da sua demarcação passaram a “respeitar” mais os Ramkokamekra, sobretudo em função do poder tutelar exercido pela FUNAI, sob a égide do regime militar.

A retomada de alguns procedimentos que vigoraram no período anterior ao messianismo de 1963, especialmente a ‘autorização’ para o abate do gado dos criadores, caso ingressasse na Terra Indígena demarcada e destruísse as roças indígenas remetia, ainda, ao “tempo de Castelo Branco”, o agente tutelar que teria “influenciado” o messianismo de 1963.

A existência de um líder potencial ao ‘messianismo Canela’, que além de seus atributos cerimoniais e políticos havia desempenhado papel crucial no messianismo de 1963, surgindo como nova liderança política, constitui outro fator explicativo. A ascensão do grupo de idade de Kaapel-tic ao Prokhaman<sup>26</sup>, principal instância de decisões políticas e cerimoniais dos Ramkokamekra atribuiria ainda maior credibilidade ao seu discurso.

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

---

<sup>26</sup> O Prokhaman é um conselho de homens representantes das classes de idade que passaram por todos os grandes ritos de iniciação. Sua composição formal se restringe aos membros da metade de idades Harã'katyê, mas informalmente participam praticamente todos os homens maduros e ex-líderes dos Canela. Cf. Crocker 1990.

## **Messianismo e desenvolvimento**

Durante a década de 80, um novo movimento sócio-religioso emergiu entre os Ramkokamekra, com clara vinculação a um projeto desenvolvimentista que se implantava no Maranhão: o Projeto Ferro-Carajás (PFC), um mega empreendimento voltado à exploração, beneficiamento e exportação mineral, cujos 'impactos' alcançariam grupos indígenas e camponeses em toda Amazônia oriental.

Os Ramkokamekra e outros grupos no centro-sul maranhense tornaram-se, então, objetos do Convênio CVRD-FUNAI, ou Projeto de Apoio às Comunidades Indígenas, voltado à implementação de obras de infra-estrutura e serviços junto aos grupos indígenas atingidos pelo PFC (CEDI 1991; Oliveira 2004).

O movimento sócio-religioso teve início em meados no ano de 1984 e se estendeu por um período de três meses. As 'condições externas' aos Ramkokamekra tiveram importância fundamental na deflagração do movimento tendo em vista as transformações econômicas e sociais que se verificaram em todo o Estado do Maranhão nesse período, com reflexos na região centro-sul.

Considero que os 'impactos' do Projeto Ferro-Carajás e, especificamente, do Convênio CVRD-FUNAI sobre os Ramkokamekra se deram mais em função das expectativas internas geradas junto ao grupo em relação à chegada desses recursos, do que propriamente dos investimentos gerados e os resultados obtidos. Essas expectativas contribuíram de forma decisiva para a eclosão do movimento sócio-religioso de 1984.

Esse movimento envolveu o grupo étnico em sua totalidade. Existem informações de que, naquele ano, as previsões para a safra agrícola eram pessimistas, em função da escassez de chuvas. Os Ramkokamekra viviam, então, as conseqüências decorrentes do messianismo de 1980, em função do abandono do trabalho agrícola, que havia resultado na escassez de alimentos nos anos subseqüentes. É possível que a fome tenha assolado o grupo nesses anos, em função da desorganização das roças familiares e da estiagem prolongada.

Nesse contexto, diante das 'notícias' da chegada em breve dos recursos do Convênio CVRD-FUNAI veio à tona o movimento sócio-

religioso de 1984, conhecido como “o movimento de Mirandy”<sup>27</sup>. Ao se buscar os fatores, causas ou motivações que teriam levado ou contribuído para a eclosão desse processo messiânico, alguns fatos devem ser levados em conta.

Inicialmente é preciso considerar o campo intersocietário que envolveu os Ramkokamekra naquele momento. O contexto regional era marcado por uma acentuada transformação econômica que se operava na Amazônia oriental e, especificamente no centro-sul do Maranhão desde o início dos anos 80, em decorrência da implementação do Projeto Ferro-Carajás e do Programa Grande Carajás<sup>28</sup>. Esses empreendimentos geraram mudanças na infra-estrutura regional decorrentes da abertura e asfaltamento de estrada e da ocupação e titulação de terras levando ao acirramento dos conflitos entre índios e regionais relacionados à demarcação das terras indígenas na região.

Nesse contexto é preciso enfatizar a importância do Projeto Apoio às Comunidades Indígenas, ou Convênio CVRD-FUNAI, como fator na geração de conflitos intra e interétnicos envolvendo os grupos indígenas no Maranhão e em outras regiões atingidas pelo PFC e pelo PGC, em torno de expectativas sobre investimentos de grande

---

<sup>27</sup> Mirandy Miikrô, o líder desse movimento, é vinculado à metade cerimonial Kuy'kateyê, também conhecida como “partido de Pedro Gregório”, numa referência ao velho líder Caara-crê. Possuía elevado status cerimonial, como *manxeti*, um dos líderes de seu grupo de idade. Além disso, Miikrô era filho de Paulo Adriano Krôôtô, por sua vez primo de Kee-kwey, a profetisa do messianismo de 1963. Cf. Oliveira 2006:210-1.

<sup>28</sup> O Programa Grande Carajás (PGC) constituiu um amplo programa econômico associado ao Projeto Ferro-Carajás. Foi implementado inicialmente ao longo do “Corredor Carajás”, uma faixa de cerca de 100 quilômetros a cada margem da Ferrovia Carajás. Com interesses metalúrgicos, industriais e agropecuários, o PGC levou, ainda, à dinamização do agro-negócio no centro-sul do Maranhão, especialmente a soja e à produção de carvão vegetal na região, em função da implantação de usinas siderúrgicas voltadas à produção de ferro-gusa. As mudanças ambientais e agrárias que se processam no interior do Maranhão desde esse período são, também, decorrentes da implantação do PFC e do PGC.

quantidade de recursos, os quais seriam disponibilizados às “comunidades indígenas”<sup>29</sup>.

Foram cruciais à eclosão do movimento sócio-religioso de 1984, as informações sobre a existência desses recursos, muito antes destes serem realmente implementados junto aos Ramkokamekra. Nesse sentido, o Convênio CVRD-FUNAI e as “notícias” de que esses recursos chegariam até os Canela, passaram a constituir uma “boa-nova”. Pode-se sugerir que durante os anos de 1982-83, os Ramkokamekra elaboraram o ‘messianismo’, isto é a esperança ou expectativa messiânica, a qual passou a se constituir como movimento a partir da iminência da sua concretização, ou seja, quando os Ramkokamekra se tornariam ‘beneficiários’ desses recursos, em 1984.

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

As safras agrícolas nos anos de 1984-85 e de 1985-86 entre os Ramkokamekra foram financiadas pelos recursos do “Convênio CVRD-FUNAI”. Esse pesquisador teve a oportunidade de observar, em meados de 1985, a implantação de uma grande “roça comunitária” junto a esse grupo financiada por esses recursos. Entre os Apaniekrá, no mesmo período eram realizadas atividades preliminares de uma grande “roça comunitária”, implementada pelos mesmos recursos. São, portanto, evidentes as vinculações entre o movimento sócio-religioso de 1984 e os recursos do Convênio CVRD-FUNAI.

Um segundo aspecto a ser considerado refere-se às próprias condições dos Ramkokamekra em gerir sua economia de auto-sustentação

---

<sup>29</sup> O “Convênio CVRD-FUNAI” previa um aporte de recursos de cerca de US 13,6 milhões, que seriam investidos através do Projeto “Apoio às Comunidades Indígenas”. Cf. Oliveira 2004:146.

durante o processo messiânico anterior (1980). Como foi visto, na década de 70 ocorreu uma mudança radical nas condições materiais e simbólicas dos Ramkokamekra. Após o fracasso do messianismo de 1963 e passado o tempo de 'exílio' na Aldeia Sardinha, com o retorno ao seu antigo território, os Ramkokamekra passaram a desfrutar de novas e favoráveis condições de existência.

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

Um fato a ser considerado é que, os processos messiânicos, como os vividos pelos Ramkokamekra, na medida em que propõem a interrupção ou o encerramento das atividades de auto-sustentação baseada na crença de que os suprimentos de que necessitam viriam em decorrência da chegada do herói cultural e dos bens "mágicos" de que esse era portador, tem resultado em situações de penúria ou privação econômica e nutricional do grupo, durante os anos subseqüentes à ocorrência do movimento.

Nesse sentido, previa-se que a economia de auto-sustentação dos Ramkokamekra tenderia a fragilizar-se nos anos subseqüentes a esse movimento, ainda que o grupo pudesse contar com o apoio da agência tutelar, através da distribuição de sementes e ferramentas. Certo é que a fome passou a assolar os Ramkokamekra durante esses anos, como uma situação real a ser enfrentada. De outro lado, esse fato ocorreu simultaneamente à decadência do então chefe do P.I. Kanela, um dos agentes que acompanharam os Ramkokamekra ao longo desses anos.

Acredito que o confronto entre a situação de privação ou penúria alimentar dos Ramkokamekra, com as "notícias" fantásticas sobre a existência dos recursos do "Convênio CVRD-FUNAI" e, finalmente, a chegada desses recursos junto a esse grupo teria criado condições propícias à emergência do movimento sócio-religioso de 1984. Um fato a ser considerado e que reforça esse argumento é que, ao contrário do 'movimento messiânico de 1963', que previa a transformação

dos Ramkokamekra em ‘civilizados’, o movimento de 1980 e, de forma enfática, o movimento de 1984 apresentam claros sinais de *cargo cult*, nos moldes propostos por Worsley (1971).

Nesses movimentos, os Ramkokamekra não almejavam apenas tornar-se ‘civilizados’, ou viver como ‘civilizados’, como sugeria o ‘movimento messiânico de 1963’, mas possuir uma série de bens. Suas aldeias se transformariam em fazendas e cidades e eles teriam uma fonte inesgotável de “dinheiro”, com a qual obteriam todos os bens desejados. Não receberiam, como no ‘messianismo Krahô’, uma “lança” ou “tropa” carregada de mercadorias, mas disporiam do “dinheiro” necessário para comprar todas as mercadorias desejadas<sup>30</sup>.

Finalmente, deve-se considerar que o movimento sócio-religioso de 1984 não se encerrou com a decepção dos Ramkokamekra diante do “fracasso” do líder messiânico, uma vez que Mii-krô organizou novas investidas na busca do “dinheiro” mágico, conforme a expectativa messiânica, o qual seria alcançado em Brasília e, depois, no Rio de Janeiro. Ora, Brasília e Rio de Janeiro são os locais, as “cidades”, onde se localizam, respectivamente, as sedes administrativas da FUNAI e da CVRD, parceiras do “Convênio CVRD-FUNAI”, de onde partiriam todos os recursos sobre os quais se especulava no movimento. São, também, os locais de moradia terrestre de Aukhê, em suas manifestações transfiguradas do SPI, através da figura do Marechal Rondon, o “pai dos índios”, e da FUNAI, sua herdeira atual.

Uma questão se coloca, em relação às respostas emitidas pelos povos indígenas em contexto ou situação de *dominação*. A presença do “Projeto Carajás” (PFC e PGC) e dos recursos direcionados aos grupos indígenas através do “Convênio CVRD-FUNAI” geraram respostas diferentes em relação aos também diferentes grupos indígenas “afetados”, “atingidos” ou “beneficiados” por esses recursos.

Entre os Tenetehara, as expectativas em relação a esses recursos teriam levado a uma intensa mobilização política, a qual envolveu

---

<sup>30</sup> Melatti considera o movimento sócio-religioso ocorrido entre os Krahô em 1950-51, como um movimento de *cargocult*, na medida em que os Krahô almejavam obter os bens dos ‘civilizados’, análise que também se enquadra ao messianismo Canela de 1984, com uma diferença: nesse último movimento, o acesso aos bens ocidentais – via uma mala de dinheiro – se daria de forma inesgotável. Cf. Melatti 1972:21-32.



também outras etnias no Maranhão, que no seu limite resultou na ocupação da 6ª Delegacia Regional da FUNAI em São Luís, e na imposição de um “parente” ao cargo de Diretor Regional da agência indigenista no Maranhão<sup>31</sup>. Entre os Pukobyê, essas expectativas levaram ao acirramento de seu processo faccional, o que resultou em conflitos expressos entre líderes políticos do grupo envolvendo, ainda agentes tutelares, em função do controle sobre os recursos do “Convênio”.

Os Ramkokamekra canalizaram suas expectativas em relação a esses recursos para uma saída *utópica*, viabilizada pelos movimentos sócio-religiosos. Renovando sua crença na cosmologia timbira, e em especial no ‘pacto’ proposto pelo herói cultural Aukhê, os Canela pretenderam se apropriar dos bens da sociedade brasileira regional e, dessa forma, equiparar-se a esta na sua busca por equidade nas relações intersocietárias.

## Conclusão

Nesse trabalho procurei analisar a construção do ‘campo indigenista’ que envolve os Ramkokamekra à sociedade brasileira regional e às agências governamentais no centro-sul do Maranhão. A análise percorreu uma trajetória histórica situada entre o final do século XVIII e meados da década de 80 do século XX abordando os diferentes momentos desse processo, da formação à dinâmica atual das relações intersocietárias.

Apontei os processos que levaram ao estabelecimento do campo intersocietário que envolveu grupos timbira, agentes das frentes de expansão tradicionais e a administração colonial no Maranhão. Considero que, através da ‘territorialização’ dos antigos Capiekran e Sakamekran e de outros grupos timbira emergiram dos atuais Ramkokamekra. Como marca desse processo destaquei a ‘aliança’ dos Ramkokamekra junto

---

<sup>31</sup> O principal resultado dessa “ocupação” foi a demissão do então administrador da FUNAI e a ascensão de um jovem tenetehara, filho do líder da Aldeia Jussaral, à direção da então 16ª Delegacia Regional em São Luís, onde permaneceu entre 1984 a 1989. Cf. CEDI 1986.

ao poder colonial, que levou ao seu amálgama junto a outros grupos timbira sujeitados.

A implantação do ‘poder tutelar’ pelo SPI, a partir das primeiras décadas do século XX configurou uma nova situação intersocietária e uma renovada ‘aliança’ dos Ramkokamekra junto à agência tutelar, simbolizada pela imagem de Candido Rondon, a qual foi articulada à cosmologia timbira do contato, centrada no ‘mito de Aukhê’.

Os processos ocorridos no ‘campo indigenista’ regional durante esse período vinculados à dinâmica do poder tutelar exercido pelo SPI estiveram associados à emergência do movimento messiânico de 1963. Nesse sentido, a *performance* da líder messiânica Kee-kwey, também conhecida como “Maria Castelo” teria reeditado atitudes de um agente tutelar do final dos anos 30 articulando-as à perspectiva messiânica.

Os conflitos entre os Ramkokamekra e criadores do sertão maranhense e as ações do SPI voltadas à demarcação dos territórios indígenas no Maranhão foram considerados como indutores do ‘movimento messiânico de 1963’. Após um período de ‘exílio’ de seu território tradicional, novas transformações ocorreram nesse ‘campo indigenista’, com o retorno do grupo ao antigo território e o desencadeamento do processo de demarcação e assistência nos moldes do ‘regime tutelar’ implementado pela FUNAI.

Essas transformações foram consideradas relevantes na emergência de um novo ‘movimento messiânico’ junto aos Ramkokamekra em 1980, o qual foi explicado, em parte, por uma ‘decepção coletiva’ em relação ao papel da agência tutelar. Liderado por um personagem vinculado ao ‘messianismo’ de 1963, esse movimento não prosperou, em função da descrença do grupo em relação aos objetivos propostos pelo líder do movimento.

O surgimento de outro movimento sócio-religioso em 1984 foi associado à presença do PFC e do PGC e, especificamente, dos recursos colocados às populações indígenas através do “Convênio CVRD-FUNAI”. As expectativas em relação a esses recursos foram consideradas fatores decisivos no desencadeamento desse movimento refletindo a crença dos Ramkokamekra na transformação das relações intersocietárias e, especialmente, na obtenção dos bens e técnicas dos “civilizados”.

Durante o regime militar, o *desenvolvimentismo* tornou-se uma política prioritária de Estado, a qual ampliou a rede de estradas, ofereceu financiamentos e subsídios à agropecuária empresarial buscando, assim, inserir a Amazônia legal e a região Nordeste nesse processo. O Projeto Ferro-Carajás, seus desdobramentos econômicos e ‘impactos’ sociais foram resultados dessa ‘política desenvolvimentista’, que alcançou de maneira avassaladora os povos indígenas dessas regiões, e especificamente os Ramkokamekra.

Foram apontadas as relações entre os processos sócio-religiosos deflagrados entre os Ramkokamekra e as estratégias e práticas do *desenvolvimento*, tanto em sua vertente regional, através dos chamados ‘projetos e programas desenvolvimentistas’, como nas formas pelas quais o *desenvolvimento* penetra no interior dos grupos indígenas.

Através do fortalecimento da infra-estrutura regional que leva à crescente pressão demográfica e econômica e aos ‘impactos’ e ‘expectativas’ gerados pelos projetos ‘comunitários’, ‘étnicos’, ‘locais’ e demais facetas, o *desenvolvimento* pretende englobar os povos indígenas e seus territórios na lógica do mercado, abolindo a diversidade étnica e cultural em prol da homogeneização econômica e da padronização sócio-cultural.

A ‘expectativa messiânica’ emergiu entre os Ramkokamekra, pela necessidade de compreensão dos processos de mudança em que esse grupo foi inserido, diante da ação das agências tutelares e de desenvolvimento. Essa expectativa levou à emergência de movimentos sócio-religiosos, no sentido de preservar a autonomia relativa desse grupo, diante do processo histórico que o levou à *dominação*.

A emergência desses movimentos constitui, ainda, um indicador de que os Ramkokamekra tem assimilado e interagido junto aos processos colocados pela *dominação*, a partir de suas ‘categorias culturais’ e da sua ‘consciência histórica’ (Turner 1993). Assim, essas transformações devem ser entendidas a partir de um elemento central na ideologia dos povos timbira – ‘o mito de Aukê’ – que atribui sentido e significado à origem e ao lugar do “homem branco” em relação esses povos.

Na perspectiva do mito, a existência do ‘mundo civilizado’ – os ‘brancos’, seus bens, sua tecnologia e riqueza – é uma concessão de Aukê resultante de uma escolha dos próprios índios, que optaram

por sua cultura e tecnologia tradicionais (o “arco e flecha” e o “maracá”), o que levou o herói cultural a entregar os outros elementos (a “espingarda” e a “sanfona”) aos “civilizados”.

A despeito da escolha ‘equivocada’, os Ramkokamekra e os demais grupos timbira se tornaram eternamente credores dos “crístãos”, o que significa que, de acordo com o “pacto de Aukhê”, o “branco” – a sociedade brasileira, o poder tutelar, o Estado, os agentes do desenvolvimento – devem oferecer aos índios a ‘contrapartida’ de tudo que lhes foi ofertado pelo herói mítico. Devem, portanto, agir com generosidade e possibilitar aos ‘índios’ o acesso aos seus bens.

## **Bibliografia**

- ALBERT, Bruce. 2000. "Na Amazônia brasileira: entre a nova Constituição e o mercado de projetos." ([www.sociambiental.org.br/ISA.htm](http://www.sociambiental.org.br/ISA.htm), acessado em 06/10/2003)
- BALANDIER, George. 1993 [1953]. "A noção de situação colonial." *CADERNOS de Campo*, 3.
- BARABÁS, Alicia. 1989. *Utopías indias: Movimientos socio-religiosos en México*. México: Grialbo.
- BROWN, Michael. 1991. "Beyond Resistance: A Comparative Study of Utopian Renewal in Amazonia." *Ethnohistory*, 38(4):389-413.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1986. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/Edusp.
- CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação). 1986. *Povos Indígenas no Brasil – 85/86*. (Aconteceu Especial, 17) São Paulo: CEDI.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil – 1987/88/89/90*. (Aconteceu Especial, 18) São Paulo: CEDI.
- CVRD-FUNAI. 1982. *Projeto Ferro-Carajás: Apoio às Comunidades Indígenas*. Rio de Janeiro, Brasília. (mimeo)
- CROCKER, William. 1976 [1967]. "O movimento messiânico Canela: uma introdução." In SCHADEN, Egon (org.): *Leituras de etnologia indígena*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

- \_\_\_\_\_. 1990. *The Canela (Eastern Timbira). I. An Ethnographic Introduction*. (Smithsonian Contributions to Anthropology, 33) Washington, D.C.: Smithsonian Institution.
- DAMATTA, Roberto. 1977 [1973]. "Mito e autoridade doméstica social." In *Ensaio de Antropologia Estrutural*, pp. 19-61. Petrópolis: Vozes.
- ESCOBAR, Arturo. 1996. *La invención del Tercer Mundo: Construcción y desconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.
- FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). 1987. *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global.
- GLUCKMAN, Max. 1987. "Análise de uma situação social na Zululândia moderna." In FELDMAN-BIANCO (org.): 227-344.
- MELATTI, Julio Cezar. 1972. *O messianismo Krahó*. São Paulo: Herder/Edusp.
- NIMUENDAJU, Curt. 1946. *The Eastern Timbira*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Cartas do Sertão: de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira*. Apresentação e notas de Tekla Hartmann. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia.
- OLIVEIRA, Adalberto Luiz Rizzo de. 2002. *Ramkokamekra-Canela: dominação e resistência de um povo Timbira no centroeste maranhense*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Campinas: IFCH/ Unicamp.
- \_\_\_\_\_. 2004. "Projeto Carajás, práticas indigenistas e os povos indígenas no Maranhão". *Revista ANTROPOLÓGICAS*, 15(2):135-70.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Messianismo Canela: entre o indigenismo de estado e as estratégias do desenvolvimento*. Tese de Doutorado. São Luís: PPGPP-UFMA.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1988. *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero; Brasília: CNPq.
- \_\_\_\_\_. (org.). 1998. *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Ensaio de antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

- SCHRÖDER, Peter. 2003. *Economia indígena: situação atual e problemas relacionados a projetos indígenas de comercialização na Amazônia Legal*. Recife: Editora da UFPE.
- SILVA JÚNIOR, Jonaton A. da. 2006. *Awkhê ressignificado: os movimentos messiânicos Canela*. Monografia em Ciências Sociais. São Luís: UFMA.
- SWARTZ, Marc L. 1968. *Local Level Politics*. Chicago: Aldine.
- SWARTZ, Marc L.; TURNER, Victor; TUDEN, Arthur. 1966. *Political Anthropology*. Chicago: Aldine.
- TURNER, Terence. 1993. "Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó." In VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.): *Amazônia: etnologia e história indígena*, pp. 43-66. São Paulo: NHII-USP/FAPESP.
- WEBER, Max. 1994. *Economia e sociedade: fundamentos da Sociologia compreensiva*. Vol. 1. 3ª edição. Brasília: Edunb.
- WORSLEY, Peter. 1971. *Elle sonera, la trompette: Le cult du Cargo en Mélanésie*. Paris: Payot.

## O MITO DE AUKHÊ<sup>32</sup>

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

---

<sup>32</sup> Esta versão foi obtida por Curt Nimuendaju junto aos Ramkokamekra, entre os anos de 1928 e 1936 e publicado originalmente em *The Eastern Timbira* (Nimuendaju 1946:245-6). Aqui apresento uma tradução compilada feita por Roberto DaMatta (1977:126-8).

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

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

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

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

mãe disse: “Por que estás chorando agora? Tu mesmo não o quiseste matar?”

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

Aukhê é o Imperador D. Pedro II.

Recebido em julho de 2007

Aprovado para publicação em dezembro de 2007