

Do corpo à alma

Missionários da Consolata e índios Macuxi em Roraima

Melvina Afra Mendes de Araújo

Orientadora: Profa. Dra. Paula Montero



Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Do Corpo à alma:

missionários da Consolata e índios Macuxi em Roraima

Melvina Afra Mendes de Araújo

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutora em Antropologia.

Orientadora: Profa. Dra. Paula Montero

São Paulo

2003

Resumo

O objetivo deste trabalho é o de pensar sobre as relações interculturais a partir das relações entre os missionários da Consolata e os índios Macuxi. Para fazer isso, a tese foi organizada em duas partes.

A primeira inicia-se com um esforço de decodificação das categorias que organizavam o trabalho missionário, a partir do contexto em que foi gestado o Instituto da Consolata para Missões Estrangeiras, o da reforma ultramontana. Num momento posterior, foi abordada a instalação de uma missão deste instituto no Estado de Roraima, então Território do Rio Branco, e a conjugação de acontecimentos que influenciaram na conformação de novas práticas missionárias específicas voltadas para os índios. Estas foram executadas na tentativa de respeitar os princípios estabelecidos nos debates que marcaram a Igreja Católica nos níveis global, latino-americano, nacional e local após a segunda metade dos anos sessenta. A execução dessas práticas, exitosas no âmbito da inclusão de rituais indígenas em celebrações católicas e no incentivo para que estes rituais sejam mantidos ou retomados, depara-se com alguns dilemas. O eixo desses dilemas poderia ser sintetizado na tentativa de compreensão de uma doença, classificada como “doença de índio”, causada pelo ataque de *Kanaimé*.

A segunda parte inicia-se com uma discussão acerca das concepções de pessoa, corpo e alma que orientam a prestação de serviços de cura por parte dos religiosos católicos. Depois, foi analisada a formação de um sistema de atenção à saúde indígena baseado no treinamento de agentes indígenas de saúde. A criação deste sistema tornou-se possível a partir da conjugação de fatores relacionados às mudanças nas concepções dos missionários sobre índios e sobre as relações que estes mantinham com os não-índios e às mudanças implementadas no sistema público de saúde brasileiro.

Palavras-chave: Relações interculturais; Missões; Missionários da Consolata; Corpo; Pessoa; Macuxi; Kanaimé; Distrito Sanitário Especial Indígena; Roraima - Brasil.

Résumé

L'objet de ce travail est une discussion sur les rapports interculturels à partir de ceux observés entre les missionnaires de la Consolata et les indiens Macuxi. Pour ce faire, cette thèse a été organisée en deux parties.

La première s'efforce tout d'abord de décoder les différentes catégories qui organisent le travail missionnaire catholique généré dans le contexte de l'ultramontanisme, en général, et de l'institut de la Consolata pour les missions étrangères, en particulier. Puis, elle traite de l'installation d'une mission appartenant à cet institut dans l'État de Roraima, alors Territoire du Rio Branco, et de la conjugaison d'événements qui ont influencé la conformation de nouvelles pratiques missionnaires auprès des indiens. Ces dernières ont été mises en œuvre en essayant de respecter les principes établis à partir des débats qui ont marqué l'Église Catholique à tous les niveaux, mondial, latino-américain, national et local depuis la seconde moitié des années soixante. L'application de ces nouvelles pratiques dans cette mission qui a d'abord induit avec succès l'inclusion de quelques rituels indigènes dans les célébrations catholiques et qui, maintenant, encourage leur maintien ou même leur reprise, a cependant confronté les missionnaires à quelques dilemmes. L'axe principal de ces difficultés peut être synthétisé à travers un exemple : leurs recherches pour comprendre une maladie, classifiée comme « maladie d'indien », causée par le *Kanaimé*.

La deuxième partie débute par une discussion sur les conceptions de personne, de corps et d'âme qui orientent l'administration de soins de santé par les religieux catholiques. Puis, vient l'analyse de la formation d'un système d'administration des soins de santé basé sur la mobilisation des agents indigènes de santé. La création d'un tel système a été rendu possible grâce à une conjugaison de multiples facteurs. Ils sont liés d'une part, aux transformations des conceptions des missionnaires sur les indiens, d'autre part, à celles des rapports que ceux-ci entretiennent avec les non-indiens, mais aussi, aux changements intervenus dans le système public de santé brésilien, notamment par la mise en place de Districts Sanitaires Spéciaux Indigènes.

Mots-clés : Rapports interculturelles ; Missions ; Missionnaires de la Consolata ; Corps ; Personne ; Macuxi ; Kanaimé ; District Sanitaire Spécial Indigène ; Roraima - Brésil.

Agradecimentos

Fazer uma tese envolve muitos aspectos: desde o processo de pesquisa de material empírico e bibliográfico às discussões teóricas, passando por questões de fundo existencial. Assim, são muitas as pessoas que, de uma forma ou de outra, participam deste processo. Citarei algumas cujas participações foram mais contínuas e/ou incidiram em momentos ou questões mais marcantes.

Os missionários e missionárias da Consolata e os índios Macuxi permitiram-me realizar a pesquisa de campo, acolhendo-me generosamente entre eles. Agradeço a todos e, particularmente àqueles com os quais tive mais contato. Entre os missionários da Consolata, citaria os padres Antonio Fernandes, Ronildo, Giorgio, Eduardo, Edson e Vanthuy, o irmão João Carlos, as irmãs Irilda, Maria Theresa, Alda, Leda, Rosa, Augusta, Virgínia, Jose Ires, Leonilda, Josefina, Aquilina, Camila, Auristela. Já entre os Macuxi, a lista seria por demais longa se citasse todos, assim, agradeço a todas as lideranças que permitiram minha permanência entre eles, especialmente àqueles que, além disso, tiveram a paciência de me introduzir no modo de vida macuxi, como Marister, Diciane, Benildo, Tertuliano, Cristóvão, Senhor Vitalino, dona Cacilda, dona América, dona Santana, dona Mariana, Rosinete, Naila, Ordilene, Dilanês, dona Marciliana...

Em Roraima contei com o fundamental apoio dos membros e funcionários do Conselho Indígena de Roraima, especialmente de André Vasconcelos, e do CIR – saúde, a quem agradeço através de Paulo Daniel, Marinês, Clóvis Ambrósio e de todos os agentes indígenas de saúde. A pesquisa certamente não seria a mesma sem o apoio deles recebido.

Dom Mateus Rocha (*in memoriam*) e dona Francisca auxiliaram-me na pesquisa documental nos Arquivos do Mosteiro de São Bento, no Rio de Janeiro. Paulo Santilli concedeu-me as primeiras informações sobre o campo de pesquisa. A ele meu sincero reconhecimento.

Jean-Paul Willaime foi meu tutor no estágio que desenvolvi junto ao *Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité* – EPHE/CNRS, em Paris. Como coordenador do GSRL e Directeur D’études à l’Ecole Pratique des Hautes Etudes, ele abriu-me inúmeras possibilidades, deixando-me a liberdade de escolha do que fazer e incentivando-me a embrenhar-me mais e mais no mundo da pesquisa.

O GSRL faz parte do *Institut des Recherches sur les Sociétés Contemporaines* – IRESCO, onde tive a possibilidade de acessar a biblioteca de sociologia do CNRS, o centro de documentação, trabalhar no espaço do ULISS – *Unité de Liaison Internationale en Sciences Sociales* e, principalmente, de partilhar das férteis discussões que ocorriam nos seus inúmeros seminários, bem como nos momentos de pausa à beira da máquina de café ou na cantina, durante o almoço.

Os professores Dominique Gallois e Augustin Wernet, membros da banca de exame de qualificação, contribuíram com seus comentários e sugestões sobre o desenvolvimento do trabalho. Suas contribuições não se restringiram ao momento do exame de qualificação: com eles muito aprendi no decorrer de seus cursos e nas discussões feitas em várias ocasiões.

A Luís Lima, jesuíta e historiador devo agradecer a leitura que fez do meu relatório de qualificação e os pertinentes e instigantes comentários.

Paula Montero é minha orientadora desde o mestrado. A maneira com que me incentivou, instigou e acompanhou durante esses anos é um exemplo a ser seguido. A ela, os meus maiores e mais intensos agradecimentos.

Os membros do grupo de estudos sobre as missões (CEBRAP), Paula Montero, Marcos Pereira Rufino, Ronaldo de Almeida, Marta Amoroso, Jayne

Colevatti, Cristina Pompa, Adone Agnolin, José Maurício Arruti, Cíntia Nakata, Aramis Luís Silva e Izabel Missagia de Mattos, foram parceiros de pesquisa. Aos dois últimos deixo um agradecimento especial: Izabel generosamente repassou-me bibliografia e documentos que encontrou enquanto realizava sua pesquisa; Aramis gentilmente se dispôs a revisar a versão final da tese. Além disso, ambos foram amigos sempre presentes.

Vários foram os amigos e colegas que me acompanharam nesse processo. Luena Nascimento Nunes Pereira foi presença constante em todos os aspectos: amiga, parceira de muitas aventuras (nem sempre antropológicas) e alguém que teve a paciência de ler alguns dos meus textos e discuti-los comigo. Com ela, Pedro, Théo e Ângelo tive o prazer de dividir a moradia no CRUSP. Eles foram amigos em cujos ombros sempre pude apoiar-me. Ana Paula Mendes de Miranda foi amiga e companheira de trabalho, com quem tive o prazer de compartilhar um jeito meio louco de fazer várias coisas ao mesmo tempo. José revisou o francês, ajudou a digitalizar as fotos e suportou o tenso período de finalização do trabalho com bom humor e paciência. Merci, mon Doudou!

Algumas instituições foram fundamentais para o desenvolvimento do trabalho que ora apresento: o PPGAS/USP me acolheu como aluna; o CRUSP concedeu-me moradia durante todo o mestrado e parte do doutorado; a bolsa concedida pela FAPESP permitiu a realização da pesquisa.

Sumário

Resumo/Résumé	i
Agradecimentos	iv
Introdução	3
1. A Virgem Maria como modelo, a eucaristia como centro e a missão ad gentes como carisma	17
A reforma ultramontana	19
A Virgem Maria como modelo	25
A eucaristia como centro	27
A missão <i>ad gentes</i> como carisma	34
2. A missão no contexto local	47
A missão conduzida pelos missionários da Consolata	53
Uma prática missionária voltada para o índio	61
A Igreja Católica e a questão da demarcação de terras indígenas em Roraima	77
3. “Isso é da cultura deles?”	103
“Isso é da cultura deles?”	106
O aleluia	115
4. Kanaimé ou a lógica da predação	130
<i>Kanaimé</i> causador de doença seguida de morte	133
O dilema do respeito à “cultura deles”	147
5. Do corpo à alma	152
Pessoa, corpo e alma	155
Dor, sofrimento e redenção	161
A onda de criação de congregações missionárias	163

6. Da alma ao corpo	170
A centralidade dos hospitais na atividade dos missionários da Consolata em Roraima	171
As irmãs missionárias da Consolata e a questão da saúde indígena	175
Conclusão: as irmãs enfermeiras e os agentes indígenas de saúde	198
Os agentes indígenas de saúde	202
Bibliografia	212
Caderno de fotos	237

Introdução

A pesquisa que deu origem a esta tese foi elaborada no quadro mais amplo do grupo de estudos sobre as missões (CEBRAP), que desenvolve o projeto temático *Missões cristãs e as populações indígenas: o problema da mediação cultural*, coordenado por Paula Montero. A perspectiva que orienta este projeto é a de compreender, no plano êmico, a visão de mundo missionária e sua teoria de intermediação cultural e, no plano etnográfico, descrever a vida na missão, compreendendo como ela se organiza, quais são seus quadros e suas esferas de atividade. O projeto temático tem uma linha comparativa diacrônica, que permite comparar modelos de missão que caracterizaram determinados períodos, e também uma linha sincrônica, que permite a comparação de estilos de missionação concernentes às diferentes congregações, assim como entre os modelos de missão católico e protestante.

Tendo por objetivo compreender a visão de mundo missionária, sua teoria de intermediação cultural, bem como a organização da missão e de suas esferas de atividade, o projeto específico que originou esta tese tomou como campo empírico a missão conduzida pelos missionários da Consolata entre os Macuxi, em Roraima¹. O Instituto da Consolata para Missões Estrangeiras é uma congregação de carisma missionário, fundada em Turim, em 1902, e que assumiu a missão do então Território do Rio Branco

¹ Estado situado no extremo noroeste do Brasil, fazendo fronteira com a República da Guiana e Venezuela.

em 1948, substituindo os monges beneditinos que a haviam fundado em 1909.

Ter escolhido este campo empírico possibilitou ampliar o leque de comparações em relação a outros projetos que, no interior do temático, debruçam-se sobre as atividades missionárias contemporâneas, como, por exemplo, o desenvolvido por Paula Montero. Neste caso, o campo empírico escolhido foram as missões salesianas no alto Rio Negro e no Mato Grosso. Apesar das duas congregações, salesiana e missionários da Consolata, terem sido criadas no mesmo contexto e na mesma cidade e, mais que isso, tendo sido Dom Bosco, o fundador dos salesianos, diretor espiritual de José Allamano, o fundador do Instituto da Consolata para Missões Estrangeiras, as formas de atuação de cada uma destas congregações não são idênticas. Entre os fatores que poderiam ser elencados para explicar essas diferenças, chamaria a atenção para os carismas específicos de cada uma: enquanto a primeira surgiu tendo por carisma a educação da juventude operária em Turim, a segunda foi criada tendo por carisma o desenvolvimento de missões além-mar.

O primeiro campo de atuação dos missionários da Consolata foi a missão criada por eles no Quênia, em 1902. Quando vieram trabalhar na missão do então Território do Rio Branco, em 1948, os missionários da Consolata trouxeram consigo a bagagem de sua experiência em África. O fato de terem missões na África foi um importante fator para que chegassem aqui preocupações e discussões que marcavam as missões lá desenvolvidas, particularmente no contexto dos movimentos anticoloniais, nos anos cinquenta e sessenta. Isso influenciou, a partir do final dos anos sessenta, como veremos no segundo capítulo, a conformação de um tipo de atuação distinta da que até então vinham desenvolvendo junto aos índios em Roraima. Os salesianos, não tendo o mesmo tipo de experiência, foram

marcados por outro tipo de atuação junto aos índios com os quais trabalhavam².

Para compreender o estilo de missão posto em ação no contexto específico da missão conduzida pelos missionários da Consolata entre os Macuxi, apesar de termos nos debruçado sobre a formação, no plano macro, de um determinado modelo de missão, foi feito um esforço de compreensão do modo de vida do grupo indígena com o qual a missão pesquisada é desenvolvida, seja através da literatura antropológica produzida a respeito, seja por meio da pesquisa de campo.

É importante ressaltar que o interesse aqui não é o de privilegiar a perspectiva de um dos grupos em questão, ou, como têm feito alguns autores de trabalhos recentes dedicados à análise do fenômeno das missões entre povos indígenas (Vilaça, 1999; Morgado, 1999; Queiroz, 1999, Wright, 1999, Gallois e Grupioni, 1999; Menezes, 1999; Caiuby Novaes, 1999; Cabalzar Filho, 1999), privilegiar a perspectiva indígena e/ou denunciar a morte de índios em decorrência do alastramento de epidemias suscitado pelo aldeamento ou a destruição de elementos culturais que teriam provocado a morte dos índios enquanto grupo cultural específico.

Evidentemente, como assinalou John Monteiro (1999), não se pode negar que as sociedades indígenas sofreram, no encontro com a colonização européia, reveses monumentais. No entanto, ainda segundo o autor, a perspectiva que insiste na construção de uma imagem dos índios enquanto vítimas acaba ocultando “os múltiplos processos históricos de questionamento, negação e reelaboração de identidades indígenas que informavam e direcionavam as maneiras pelas quais diferentes segmentos sociais nativos se posicionavam diante da nova ordem que começou a se

² Sobre este assunto ver Montero (1997, 2000, 2002a e 2002b).

instaurar com a chegada dos primeiros navegantes portugueses, há quinhentos anos” (1999: 238).

Apesar do objetivo desta tese não ser o de analisar a questão das identidades indígenas, o que interessa aqui reter da argumentação tecida por John Monteiro (1999) é que para compreender as relações mantidas entre índios e não-índios faz-se necessário atentar para a multiplicidade de posicionamentos em decorrência da existência segmentos indígenas diversos. Isso nos permite sair da chave da denúncia e analisar os processos implícitos nas relações interculturais, buscando compreender o que os move e quais são os elementos que permitem sua existência.

No sentido de apontar para os diferentes segmentos, sejam estes indígenas ou não, e os processos que conformam tipos de relação específicas, vale ressaltar o trabalho de Nádia Farage (1991a) que, ao analisar a expansão portuguesa para o rio Branco, mostra o intrincado processo de alianças entre segmentos indígenas e portugueses, holandeses e ingleses. Essas alianças teriam assegurado, segundo a autora, por vezes, a posse do território ocupado por determinados grupos indígenas ao país de seus aliados, além de terem tido um importante papel no tráfico de escravos indígenas e mercadorias. A questão da posse do território a partir das alianças com os seus habitantes, ressalta a autora, também levou a mudanças de posicionamento dos portugueses em relação aos índios.

O trabalho de Nádia Farage (1991a) nos permite perceber que nem os índios nem os não-índios constituem todos homogêneos. Além disso, quando a autora analisa as posições dos portugueses em relação aos índios, ela demonstra que mesmo quando se trata de um mesmo segmento, sua posição pode mudar de acordo com o contexto e com os interesses em pauta em determinados momentos.

No que diz respeito às transformações nos tipos de posicionamento tanto de setores não-indígenas como indígenas, o caso dos missionários da Consolata e dos povos indígenas no leste de Roraima é exemplar. Como veremos no decorrer do segundo capítulo, o posicionamento e a maneira de conceber os indígenas, assim como as relações que estes mantinham com os brancos, passou por grandes mudanças no contexto pós-conciliar.

Já no que concerne às disparidades de posições entre segmentos indígenas, dentre os Macuxi e demais povos do leste de Roraima, é conhecida a divisão que distingue os índios aliados aos missionários católicos, geralmente filiados ao Conselho Indígena de Roraima, e aqueles que se afinam com o governo do Estado. O que marca mais fortemente essa divisão são as posições relativas à demarcação da terra indígena Raposa/Serra do Sol: enquanto um grupo defende que ela seja demarcada em área contínua, outro propõe que sua demarcação seja feita em ilhas, mantendo as vilas de garimpeiros, assim como os garimpos, as estradas e fazendas existentes em seu interior. O primeiro grupo é aquele aliado aos missionários católicos, já o segundo é geralmente mais próximo de missionários evangélicos.

No entanto, não se pode dizer que a composição dessas duas partes seja fixa: há lideranças indígenas que começaram sua atuação no Conselho Indígena de Roraima e posteriormente mudaram de posição, assim como o contrário também ocorre. A participação dos índios numa ou noutra posição dá-se de acordo com o contexto das relações num dado momento. Compreender a permanência de certos índios numa delas, bem como a passagem de uma a outra requer um esforço de análise que atente para o contexto dessas relações.

Além disso, as divisões entre os Macuxi não se restringem às posições em relação à demarcação da terra e às alianças com diferentes

agentes do contato, mas estendem-se a outros planos, como, por exemplo, o lingüístico. Koch Grunberg (1979 [1924]) já salientava a existência das categorias de alteridade *monêko*, *romanêko*, *arian'*, *makuxi*, *wapishana* e *taurepang* entre os indígenas que encontrou na região norte do Rio Branco. Wapishana e Taurepang foram, posteriormente, classificados como etnias distintas, mas as demais foram englobadas naquela que é atualmente conhecida como Macuxi, apesar das diferenças lingüísticas entre essas categorias continuarem existindo³.

Se do lado indígena não podemos falar em homogeneidade de posições, tampouco o podemos no que se refere aos missionários. Há diferenças marcantes relativas à religião ou denominação a que pertencem e, no caso dos católicos, há ainda singularidades referentes às ordens ou congregações, seu carisma, momento histórico e contexto no qual a missão é desenvolvida.

Para analisar divergências internas a uma determinada sociedade, observando os posicionamentos políticos frente à situação colonial, Balandier (1993) oferece-nos ferramentas teóricas que, apesar de terem sido formuladas em discussão com a antropologia dos anos trinta e quarenta, guardam uma impressionante atualidade. Em primeiro lugar, a noção de *situação colonial*, cunhada por Balandier (1993), ao retirar a análise do fato colonial de uma chave de leitura economicista e liberá-la de uma interpretação reducionista que interpretava o discurso colonial como uma ideologia a serviço da dominação, nos impulsiona a pensar as culturas no interior de contextos temporais. Paula Montero (1993) assinala que as

³ Percebi o grau e a importância dessas diferenças após algumas tentativas inglórias de aprender a língua. Já estava sentindo-me incapaz de aprender a falar Macuxi, pois aprendia algumas coisas numa aldeia e quando ia a uma outra não entendia absolutamente nada do que diziam. Só fui conseguir perceber que não se tratava de um problema de incapacidade de aprender, mas de diferenças efetivas nas línguas faladas quando vi duas pessoas falantes de duas dessas variantes lingüísticas conversando.

escolhas teóricas de Balandier revelam ao olhar antropológico algo muito distinto do que fazia a antropologia dos anos trinta e quarenta, dominada pela idéia de coesão, homogeneidade e resistência cultural. Esta idéia permanece, ainda segundo a autora, na atualidade, entre alguns estudiosos de relações entre culturas diversas.

Ao abordar o fato colonial como uma conjuntura específica, que impinge aos agentes certas escolhas culturais, Balandier sugere que as sociedades colonial e colonizada formam um sistema que, por sua vez, cria uma sociedade nova. Dessa forma, faz-se necessário considerar a “reciprocidade entre os grupos, o modo como uns e outros tiram partido (ou não) da situação e ainda que novos modos de agrupamento esse novo arranjo faz emergir” (Montero, 1993: 104). Além disso, Balandier salienta o fato de que a dominação colonial não se sustenta apenas nas estruturas administrativas, mas depende também de ideologias justificadoras e estereótipos sociais capazes de manter as distâncias sociais.

As reflexões suscitadas por Balandier (1993) nos ajudam a pensar as relações entre índios e missionários de maneira mais complexa, pautadas noutros termos que não apenas a imposição de valores e modos de vida destes sobre aqueles. As relações entre missionários da Consolata e índios Macuxi, como aquelas analisadas por Balandier, dão-se num contexto de expansão colonial, embora no caso africano tratar-se-ia de um movimento de expansão colonial européia e aqui de uma expansão das fronteiras coloniais internas. Além disso, Balandier chama a atenção para a necessidade de se considerar a conjuntura na qual essas relações têm lugar.

No caso específico da missão conduzida pelos missionários da Consolata em Roraima, as relações que estes missionários mantinham com os índios antes e após a segunda metade dos anos setenta, são completamente diferentes. Enquanto a missão anterior aos anos setenta era

pautada, de uma forma geral, pela prestação de serviços e pela tentativa de transformar o índio em civilizado, o modelo de missão posto em prática a partir dos anos setenta levou à reformulação dos pressupostos que orientavam a missão, dando prioridade ao envolvimento dos missionários em questões relativas à defesa de direitos indígenas, particularmente sobre suas terras, mas também no que concerne à afirmação étnica. Dessa forma, para compreender o posicionamento dos missionários sobre questões relativas aos índios, é imprescindível entender em que contexto eles estão situados e quais são as concepções justificadoras de um determinado tipo de atuação que desenvolvem. Pensar, pois, o posicionamento destes missionários a partir do contexto específico que orientava um ou outro tipo de posição permite observar as concepções, os interesses e reciprocidades que permeiam as relações que mantinham com os índios.

Além do que já foi exposto acima, as proposições de Balandier (1993) ajudam a pensar a questão das relações interculturais, particularmente no que concerne à idéia da geração de uma nova sociedade a partir do encontro entre as sociedades colonial e colonizada. Quando sugere isso, o autor pretende discutir o fato de que as sociedades africanas sofreram modificações com o colonialismo. Critica também o fato de que, até então, os antropólogos, ao realizarem suas pesquisas sobre estas sociedades tentavam apreender o que seria a cultura tradicional, eliminam da análise os conflitos advindos das escolhas políticas feitas por grupos que reagiam de determinada maneira face à condição colonial.

Apesar do foco desta tese não ter sido a discussão acerca das modificações ou conflitos existentes no seio das sociedades indígenas, a idéia da criação de uma nova sociedade, formulada por Balandier, possibilita pensar o espaço constituído pelas relações entre missionários e índios. Neste espaço circulam relações, interesses, reciprocidades,

concepções sobre certos aspectos da vida, como, por exemplo, de doença e cura, assim como sobre os modos de organização política, que poderiam ser expressos através da criação de lideranças indígenas como o catequista, agente de saúde, vaqueiro, professor, mulher do tuxaua, etc. Estas lideranças geralmente mantêm estreitos vínculos com os missionários e seus posicionamentos e/ou opiniões ajudam a conformar o modo como os missionários organizam as atividades na missão, assim como a maneira como participam dos debates acerca de questões relativas aos direitos indígenas, por exemplo.

Ainda no que se refere à reflexão sobre o campo das relações interculturais, Barth (2000), ao fazer uma discussão acerca dos conceitos de *sociedade*, traz alguma luz. Ao dialogar com teorias antropológicas – particularmente a antropologia inglesa - que utilizam conceitos de *sociedade* que possibilitam a descrição da organização social baseada num formato holista, Barth questiona a existência de características holísticas e integradas dos grupos tribais que teriam servido de base para a formulação do conceito de sociedade como um sistema fechado. Ele critica a conceituação de sociedades como sistemas fechados, afirmando que “o conceito de ‘sociedade’ – assim como o de ‘cultura’ – serve para homogeneizar e substancializar a nossa concepção do social” (2000: 171). Ainda de acordo com este autor, faz-se necessário reconhecer que o “que costumamos chamar ‘sociedades’ são sistemas *desordenados*, caracterizados pela ausência de fechamento” (172).

Para conceptualizar esses sistemas desordenados e abertos, Barth (2000) propõe-se a aproveitar os *insights* produzidos nos últimos vinte anos na elaboração das teorias sobre a ação social, ressaltando que os atos podem ser, ao mesmo tempo, intencionais e expressivos, mostrando a orientação, condição e posição do ator. Além disso, os atos podem ser

reinterpretados e os eventos frutos dessas ações podem ser retransformados em atos a partir de diagnósticos sobre as intenções do ator feitos por aqueles que o presenciaram e também pela reinterpretação do próprio ator sobre sua ação. Em suma, “a ação social gera eventos e cadeias de conseqüências que são cognoscíveis e podem se tornar efetivamente conhecidas: elas não apenas são significativas dentro de um quadro de intenções e interpretações culturalmente moldadas, como também criam ocasiões em que as pessoas podem tanto transcender como reproduzir sua compreensão e seus conhecimentos” (p. 175).

Nesse sentido, continua o autor, poder-se-ia prever sistemas sociais com um baixo grau de ordem, com um fluxo contínuo das visões que as pessoas têm do presente e sobre o passado, com redes sociais sobrepostas, cujas fronteiras se entrecruzam. Além disso, esses sistemas apresentariam também uma maior capacidade de concordância no que concerne à interpretação dos atos entre aqueles que participam de relações sociais estáveis, sem, entretanto, haver convergência inexorável em relação à unidade e compartilhamento da cultura. Esses sistemas, por serem definidos a partir de circunstâncias e processos históricos específicos, devem ser descobertos e descritos de uma maneira em que sejam reveladas as contingências que o moldaram.

O que interessa, particularmente, da reflexão tecida por Barth (2000) é o seu enfoque na interpretação dos atos, enquanto expressivos e intencionais, passíveis de mostrar as posições dos atores, além de poderem servir como fonte de diagnóstico acerca das intenções dos atores por aqueles que os assistiram. Este tipo de abordagem permite tomar as ações e as conseqüências delas advindas como fontes privilegiadas para a compreensão da conformação de determinadas alianças ou rompimentos.

Seguindo essa trilha, buscamos analisar o campo de relações entre missionários da Consolata e índios Macuxi. Para tanto, tentamos reconstruir quadros conceituais, circunstâncias e processos a partir dos quais os atores orientavam suas ações e que contribuíram para a conformação de um tipo específico de relação. Dessa forma, para pensar o campo de relações entre índios e missionários, foi feito um esforço no sentido de compreender os *ethos* que orientam as maneiras de se posicionar dos atores em questão, buscando compreender a formação de um campo no qual interagem atores pertencentes aos grupos em relação – missionários e índios -, observando as intenções e códigos colocados em jogo e como eles são interpretados e postos em funcionamento.

No primeiro capítulo foi empreendido um esforço de decodificação das categorias que organizam o trabalho missionário. Para decodificar estas categorias foi necessário pensar as linhas mestras da formação do Instituto da Consolata para Missões Estrangeiras, a partir do contexto em que foi gestado, um período em que houve uma onda de criação de institutos e congregações missionárias em virtude, particularmente, do processo de romanização do catolicismo, iniciado em meados do século XIX, que reestruturou a doutrina católica.

Após abordar as concepções que orientaram a formação do Instituto da Consolata para Missões Estrangeiras, passamos, no segundo capítulo, ao contexto da instalação de uma missão deste instituto no então Território do Rio Branco e, posteriormente à análise desta missão particular, observando a conjugação de acontecimentos que influenciaram na conformação de práticas missionárias específicas.

Feito isso, chegamos ao capítulo três, no qual o foco incide sobre as práticas missionárias em relação aos índios, executadas na tentativa de respeitar os princípios estabelecidos a partir dos debates que marcaram a

Igreja Católica nos níveis global, latino-americano, nacional e local após a segunda metade dos anos sessenta. A execução dessas práticas, exitosas no âmbito da inclusão de rituais indígenas em celebrações católicas e no incentivo para que estes rituais, assim como práticas indígenas consideradas tradicionais, sejam mantidos ou retomados, depara-se com alguns dilemas. O eixo desses dilemas poderia ser sintetizado na tentativa de compreensão de uma doença, classificada como “doença de índio”, causada pelo ataque de *Kancaimé*. Com o objetivo de compreender o sentido dessa doença e daquele que a provoca, o quarto capítulo trata das concepções acerca do *Kancaimé*. Este capítulo fecha a primeira parte da tese.

A segunda parte inicia-se, no quinto capítulo, com uma discussão acerca das concepções de pessoa, corpo e alma que orientam a prestação de serviços de cura por parte dos religiosos católicos. Já no sexto e último capítulo analisamos a formação de um sistema de atenção à saúde indígena baseado no treinamento de agentes indígenas de saúde, cuja criação tornou-se possível a partir da congregação de fatores relacionados às mudanças nas concepções dos missionários sobre índios e sobre as relações que estes mantinham com os não-índios, e às mudanças implementadas no sistema público de saúde brasileiro.

* * *

O tema escolhido para pesquisa é vasto e poderia ser tratado de inúmeras maneiras. A gama de possibilidades que oferece é, no entanto, um fator que ajuda e aporta complicações, pois, por ser de uma riqueza de dados impressionante, implica na escolha de certos caminhos em detrimento de outros e obriga a trabalhar com dados cujas dimensões são absolutamente desiguais.

Ao iniciar o trabalho, a primeira dúvida surgiu em torno de como tratar um tema que perpassa vários níveis, indo da missão específica junto a um grupo de índios, passando pelas relações com os não-índios, pelas opções pastorais da igreja local, pelas discussões teológicas que têm lugar no Brasil, na América Latina e em todo o mundo missionário até as disposições do Vaticano. Dito de outro modo, como lidar com um tema que agrega estruturas e temporalidades tão desiguais?

Em decorrência de impossibilidades de executar planos prévios e rigidamente traçados, a metodologia utilizada para coleta e análise dos dados que sustentaram a construção deste trabalho foi sendo readequada à medida que se desenvolvia a pesquisa e novas idéias e oportunidades foram surgindo pelo caminho. Assim, a idéia inicial, proposta no projeto de pesquisa, de focar a prestação de serviços de cura pelos missionários da Consolata aos Macuxi, perdeu seu espaço central. Isso foi sendo feito à medida que se tentava compreender as mudanças ocorridas no modelo de atenção à saúde atualmente posto em prática nos hospitais da missão, além do envolvimento dos missionários na criação de um sistema de saúde baseado na formação de agentes indígenas de saúde. Não era possível entender aquelas mudanças sem antes compreender todo o contexto no qual a prestação desses serviços, assim como uma série de outros projetos desenvolvidos e/ou incentivados pelos missionários, estava inserida.

Dessa forma, a pesquisa de campo realizada junto aos índios e missionários⁴, assim como os documentos, cartas pastorais, boletins e demais publicações do Centro de Informação da Diocese de Roraima – CIDR encontrados nos arquivos da missão, em Roraima, e nos arquivos da CNBB, em Brasília, ampliaram o foco da pesquisa, que inicialmente

⁴ Esta foi feita em quatro etapas: a primeira, nos meses de julho e agosto de 1999; a segunda estendeu-se de dezembro de 1999 a fevereiro de 2000; a terceira etapa foi realizada nos meses de abril e maio de 2000; e, a quarta, nos meses de fevereiro e março de 2001.

concentrava-se na prestação de serviços de cura, pelos missionários, aos índios. A partir dos dados advindos destes dois tipos de pesquisa foi possível observar que a atual organização do sistema de prestação de serviços de saúde que atende os Macuxi e demais etnias do leste de Roraima só foi possível graças às mudanças pelas quais passou a missão na década de setenta, das quais falaremos no segundo capítulo. Dessa forma, aquilo que seria o foco central da pesquisa passou a ser uma parte dela.

Outra idéia abandonada foi a de tentar reconstruir um histórico da missão no Rio Branco. Isso ocorreu em virtude da impossibilidade de acesso ao material arquivado no Mosteiro de São Bento, no Rio de Janeiro. Em janeiro de 1999 foi iniciada uma pesquisa neste arquivo, na qual fora coletada parte do material que serviria de base para a realização deste intento. No entanto, em decorrência da morte de Dom Mateus Rocha e da inflexibilidade do monge que o substituiu na direção do arquivo, que negou terminantemente o acesso ao material arquivado, foi impossível continuar a pesquisa documental sobre a missão beneditina no Rio Branco.

Por outro lado, a realização do estágio junto ao *Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité* – GSRL, em Paris, trouxe a possibilidade de compreensão de representações que suscitaram a onda de criação de congregações missionárias no século XIX, o que permitiu reorientar o trabalho tomando como ponto de partida a reconstrução de um quadro de concepções que orientavam a idéia de missão quando foi fundado o Instituto da Consolata para Missões Estrangeiras e compreender as dimensões das mudanças operadas nesse quadro a partir do final dos anos 1960.

Todos estes fatores influenciaram na conformação que a tese adquiriu. Passemos, pois, ao primeiro capítulo.

Capítulo 1:

A Virgem Maria como modelo, a eucaristia como centro e a missão ad gentes como carisma

“Viver e realizar a missão ad gentes (...) como comunidade de consagrados para a missão, discípulos de Cristo obediente, casto e pobre, tendo como centro a Eucaristia, e Nossa Senhora como modelo e guia” (Ratio Formationis IMC, 1986:14).

O Instituto Consolata para Missões Estrangeiras foi fundado em 29 de janeiro de 1901, em Turim, pelo sacerdote diocesano José Allamano⁵. Pensado para agregar padres e irmãos dispostos ao trabalho de evangelização, este instituto iniciou suas atividades enviando missionários para a África e depois se expandiu para outros continentes. Atualmente tem missionários na Europa (Itália, Portugal, Espanha, Suíça e Inglaterra), África (Etiópia, Quênia, Moçambique, Tanzânia, Somália, Libéria e Guiné Bissau) e América (Estados Unidos, Canadá, Venezuela, Colômbia, Bolívia, Argentina e Brasil). Uma das características do Instituto da Consolata é o envio de seus missionários para desenvolverem o trabalho de evangelização noutros locais que não o seu lugar de origem.

Neste capítulo será feito um esforço de decodificação das categorias que organizam o trabalho missionário. Para tanto será necessário traçar um breve histórico da formação do Instituto da Consolata para Missões Estrangeiras, abordando suas principais características, bem como o contexto no qual foi gestado, um período em que houve uma verdadeira explosão de institutos e congregações missionárias em decorrência, entre outras coisas, do processo de romanização do catolicismo, iniciado em meados do século XIX, e a conseqüente reestruturação da doutrina católica.

⁵ José Allamano foi beatificado pelo papa João Paulo II, em 7 de outubro de 1990.

Isso nos permitirá compreender as linhas mestras de formação deste instituto, assim como de um grande número de congregações missionárias, posto que surgidos no interior de uma mesma motivação, a idéia de levar o cristianismo e a civilização às sociedades distantes. Outro fator importante para a onda de criação de congregações missionárias, naquele momento, como veremos adiante, foi a expansão colonial, particularmente em África e Ásia. O colonialismo e a necessidade de levar às colônias a “civilização” foi fundamental para a expansão missionária, apesar do século XIX ter sido, na Europa, palco de movimentos de rejeição da participação da Igreja nos assuntos políticos e também do controle das atividades do clero. Passemos, pois, à discussão do processo de romanização da Igreja Católica, que se constituiu numa forma de responder às questões colocadas pelo movimento de secularização dos Estados europeus nesse período.

A reforma ultramontana

*“Comme il arrive toujours, la persécution renforce le zèle”
(Cholvy, 2001:176).*

O século XIX⁶ foi um período atravessado por intensos debates nos campos da filosofia e teologia. A filosofia iluminista havia colocado em xeque alguns dos principais pressupostos cristãos ao pressupor a razão como única explicação possível para a existência e evolução da humanidade. A revelação, cara à explicação teológica para a origem e devir da humanidade e fonte para a afirmação de “verdades” não passíveis de serem observadas, fora objeto da crítica iluminista. No plano da organização social e do trabalho, o desenvolvimento do capitalismo

⁶ Considerarei, como o fazem alguns historiadores (Bruls, 1976; Cholvy, 2001), o século XIX como o período compreendido entre a Revolução Francesa e a 1^a. Guerra Mundial.

transformara as bases econômicas das sociedades européias atingindo em cheio antigas formas de solidariedade existentes entre artesãos e camponeses, principal base social da Igreja Católica. Nesse contexto de efervescência social e política desenvolveu-se o debate, no interior da Igreja Católica, sobre a posição a ser tomada frente aos desafios colocados pelas transformações do mundo moderno em relação aos interesses católicos (Bruls, 1976; Wernet, 1987; Cholvy, 2001).

Em primeiro lugar, era preciso equacionar a oposição entre fé e razão. Alguns teólogos, particularmente os franceses, inspirados no contexto da filosofia das Luzes elaboraram teorias tendo como inquietação a possibilidade ou não do conhecimento de Deus a partir da razão. Houve, segundo Cholvy (2001), tentativas de restauração de um racionalismo cristão que afirmava que o tradicionalismo errava quando, contradizendo São Tomás de Aquino, negava a possibilidade de um conhecimento natural e racional de Deus.

De acordo com Wernet (1987), os partidários destas teorias, os chamados católicos liberais ou iluministas, valorizavam mais a razão que a revelação e propunham a inserção e engajamento do clero em questões mundanas tais como a política. A atuação do clero junto à sociedade, segundo eles, deveria voltar-se mais para a educação e moralização da população que se especializar na distribuição de meios de salvação. Isso ocorria pelo fato de que, nesta vertente do catolicismo, o esforço humano era mais valorizado para a salvação que a graça divina e os sacramentos. Além disso, os partidários do catolicismo liberal valorizavam as igrejas nacionais e defendiam a existência de uma relativa autonomia dos episcopados em relação ao papa. Defendiam também uma maior autonomia e espaço para os leigos. Essa parcela da Igreja Católica aceitava o mundo moderno e não parecia ver as idéias iluministas e os

acontecimentos que perpassavam a vida econômica e social de maneira pessimista, como o faziam outras parcelas, particularmente as defensoras de posições tradicionalistas.

Uma posição contrária ao catolicismo liberal e ao racionalismo iluminista foi a defendida, segundo Cholvy (2001), pelo abade Lamennais (1782-1854) e alguns de seus discípulos. Ele sustentou uma teoria que refutava a razão individual - por ser incapaz de descobrir a verdade e por ser impossível ao homem viver na incerteza – e propunha a existência de uma “razão geral”. Esta revelaria a existência de Deus posto que, tendo sido este fato transmitido à humanidade primitiva, foi sendo repassado pelo senso comum. Dessa forma, a revelação que até então era considerada milagre passou a ser uma lei geral do espírito humano.

Lamennais, ainda de acordo com Cholvy (2001), era um ultramontano dos mais radicais, que afirmava não haver possibilidade de existir Igreja sem papa, cristianismo sem Igreja, nem sociedade sem cristianismo. Apesar disso, ele pedia à Igreja para se apoiar no povo, defendia as liberdades de consciência, imprensa, educação e associação, bem como a liberdade da Igreja, o que significava sua separação do Estado.

Lamennais, entretanto, foi uma figura ambígua: ao mesmo tempo em que defendia ferrenhamente alguns princípios do ultramontanismo como a infalibilidade papal, por exemplo, sustentava alguns ideais considerados liberais como a liberdade de consciência e a separação entre Igreja e Estado. Por este motivo, Lamennais, assim como os bispos partidários do galicanismo, que demandavam ao papa o reconhecimento de uma autonomia – salvo no plano espiritual – para a Igreja Francesa, foi condenado, pelo papa Gregório XVI, por propagar o liberalismo e também por defender uma teoria do senso comum nas encíclicas *Mirari Vos* (1832) e *Singulari Nos* (1834) (Cholvy, 2001).

Também situado num contexto de oposição ao racionalismo e liberalismo iluministas, o movimento ultramontano realizou um esforço para a estruturação de uma nova teocracia em que a autoridade espiritual dominasse a temporal. Seus partidários rejeitavam a sociedade moderna e defendiam o predomínio das verdades reveladas sobre as racionais. Aqui a idéia preponderante é a de um Deus transcendente, mas que intervém, havendo também uma valorização do milagre, da graça divina e dos sacramentos (Wernet, 1987).

No catolicismo ultramontano estava em pauta a valorização do papado, sendo os bispos e padres a ele ligados e submissos. Uma forma de garantir a fidelidade à doutrina romana foi a exigência de que a formação dos novos clérigos deveria ser feita em seminários fechados e a partir do ideário ultramontano. Segundo Cholvy (2001), na segunda metade do século XIX as faculdades de teologia ligadas às universidades mal sobreviviam por não serem reconhecidas por Roma, o que fazia com que os bispos não enviassem os novos clérigos para fazerem sua formação nestas faculdades. Nesse sentido, os seminários de orientação ultramontana, não ligados à universidades, ganharam mais importância, posto serem os únicos aprovados por Roma.

Assim, a construção ou reforma de seminários para a formação dos jovens sacerdotes segundo os pressupostos ultramontanos foi uma questão chave para a Igreja Católica naquele momento. A partir destes seminários, cuja doutrina transmitida aos novatos era completamente controlada por Roma, pretender-se-ia implementar em toda a Igreja Católica a doutrina romana⁷.

⁷ Augustin Wernet (1987) tece uma interessante discussão sobre a implantação do ultramontanismo no Brasil com a reforma promovida pelo bispo D. Antônio Joaquim de Melo, cujas ações voltaram-se particularmente para a reestruturação dos seminários de São Paulo, com o controle do que ali era ensinado.

É importante destacar que José Allamano, o fundador do Instituto da Consolata para Missões Estrangeiras, foi um representante do espírito ultramontano, tendo se dedicado especialmente à formação dos novos clérigos. Nascido numa família que já contava com dois sacerdotes diocesanos, teve como diretor espiritual e confessor Dom Bosco, o fundador dos salesianos⁸. Após ter feito sua formação em filosofia e teologia no Seminário Metropolitano de Turim até 1873, quando foi ordenado padre, passou a ser assistente no Seminário Arquidiocesano de Turim e, em 1876, foi nomeado diretor espiritual deste seminário, cargo que ocupou até outubro de 1880, quando foi nomeado Reitor do Santuário da Consolata.

Durante os primeiros anos em que foi, respectivamente, assistente e diretor espiritual do Seminário Metropolitano de Turim, Allamano continuou seus estudos, freqüentando, durante dois anos, as aulas de moral no Colégio Eclesiástico São Francisco de Assis e preparando a tese *De admirabili Filii Dei Incarnatione*. Em 1876 recebeu a láurea em teologia, em 1877 tornou-se membro do Colégio de Teologia da Faculdade Teológica de Turim e, em 1887, foi nomeado membro adjunto desta faculdade.

Em 1882 Allamano solicitou ao arcebispo Lorenzo Gastaldi o consentimento para reabertura do Colégio Eclesiástico, onde os jovens sacerdotes seriam preparados para o ministério. Sua solicitação foi aceita sob a condição de que assumisse as conferências de moral. Juntamente com a reitoria do colégio, Allamano assumiu também a administração do santuário de Santo Inácio, junto ao qual funcionava a casa de Exercícios Espirituais para leigos e sacerdotes.

⁸ Todas as informações biográficas sobre o padre José Allamano, salvo aquelas em que conste outra indicação bibliográfica, foram extraídas de documento disponível na página dos Missionários da Consolata <http://www.imconsolata.org.br/allamano.htm>, em 13 de setembro de 2002.

Foi em meio à ativa participação na formação do clero no Piemonte que o padre José Allamano desenvolveu o projeto de criação do Instituto da Consolata para Missões Estrangeiras⁹. Este foi concebido tendo por finalidade primordial a santificação¹⁰ de seus membros e por fim secundário a evangelização dos não-cristãos (Bona, 1982). Para a execução destes objetivos, Allamano orientou a formação de seus discípulos baseado em três pontos fundamentais, quais sejam, a inspiração em Maria, a mãe de Cristo, tomando-a como modelo, a centralidade da eucaristia e a evangelização dos não-cristãos (*Ratio Formationis IMC*, 1986).

A escolha destes pontos estava certamente relacionada ao ideário que perpassou o catolicismo do século XIX, pautado pela reforma ultramontana que, ao estabelecer o dogma da concepção imaculada de Maria, influenciou na retomada de práticas do culto mariano, que andavam meio esmaecidas deste meados do século XVIII. No que diz respeito à formação de congregações missionárias, Maria foi uma figura de grande importância, por ter sido interpretada como a primeira missionária, aquela que não só concebeu o Cristo, mas também se manteve a seu lado, sofrendo com ele todas as suas dores.

Já a centralidade da eucaristia relaciona-se ao surgimento de práticas pietistas dirigidas ao Sagrado Coração de Jesus. Nestas práticas o coração de Cristo era tomado como um elemento que lembrava o seu amor pelos homens, impulsionando-os aos atos de caridade. Além disso, o coração lembrava que o sacrifício de doar-se aos outros, como Cristo teria feito, deveria ser executado com amor e alegria.

⁹ Este é composto por dois institutos, o Instituto Missões Consolata, criado em 1901, e Irmãs Missionárias da Consolata, criado em 1910.

¹⁰ A santificação é o objetivo primeiro de todas as congregações religiosas católicas. Discutirei esta questão mais adiante.

Além da retomada do culto mariano e do surgimento de práticas pietistas ao sagrado coração de Jesus, um outro elemento importante foi a expansão colonial, que abriu terreno para as missões se espalharem pelo mundo. Estes três elementos constituíram os pilares básicos da formação do Instituto da Consolata para Missões Estrangeiras e, por este motivo, serão analisados mais detidamente a seguir.

A Virgem Maria como modelo

“Maria com a sua presença e o seu exemplo é a nossa inspiradora especial. Segundo o seu exemplo, queremos levar ao mundo a verdadeira Consolação, Cristo Salvador” (Ratio Formations IMC, 1986: 21).

O século XIX foi, de acordo com Cholvy (2001), o século da Virgem Maria. O clero, nesse período, reativou, reconstruiu ou construiu inúmeros santuários marianos¹¹. Foram criadas numerosas associações e congregações sob a invocação de Maria, multiplicaram-se as aparições da Virgem e peregrinações a santuários a ela dedicados.

Em 1854, o papa Pio IX deu um caráter universal à tradição segundo a qual Maria concebeu sem conhecer o pecado original com a edição da bula *Ineffabilis Deus*. Esta bula, além de tratar de um novo dogma, o de Maria concebida sem o pecado original, e de Deus como um ser sublime trouxe a afirmação da infalibilidade do papa. É interessante observar que a infalibilidade papal foi anunciada justamente num momento em a questão

¹¹ De acordo com a biografia de José Allamano, quando ele assumiu a direção do Santuário da Consolata este passava por um período de decadência tanto material quanto espiritual. Enquanto reitor do santuário empenhou-se na realização de obras para sua reestruturação física e na instauração de práticas religiosas caras à espiritualidade da época, transformando-o num centro de culto mariano.

em pauta na Europa era o sufrágio universal. Com o anúncio de sua infalibilidade, o papa retirou das assembleias de bispos o poder de contestar suas decisões. Segundo Vallet (1999), o que a Igreja Católica pretendia com a afirmação da infalibilidade papal era manter uma paternidade sobre os governos seculares, assegurando a superioridade do governo espiritual sobre o temporal.

Além disso, como o dogma da infalibilidade papal veio ao mesmo tempo que a afirmação de que Maria foi mãe intacta, poder-se-ia fazer uma aproximação entre a imagem da Virgem Maria como a mãe pura e a do papa como um pai incontestável. Tanto a defesa da Virgem Maria quanto a afirmação da infalibilidade do papa foram pontos-chaves para a defesa do catolicismo no século XIX, seja por marcar sua especificidade, seja por tentar assegurar sua originalidade em relação a outros ramos do cristianismo, como o protestantismo, por exemplo.

O culto a Maria foi composto de diversas formas de piedade: recitação do Ângelus, a prática do mês de Maria (maio), uma série de festas no decorrer do ano (anunciação, assunção, etc) e a recitação do Rosário com os mistérios gozosos, dolorosos e gloriosos. A estes últimos foi acrescentada a Maria uma dimensão missionária, por ter sido ela a pessoa que acompanhou Cristo durante todo o seu percurso na terra, tendo inclusive, da mesma forma que ocorreu com seu filho, ascendido aos céus de corpo e alma. De acordo com esse tipo de interpretação, Maria teria participado da história da salvação, participando do projeto de Deus, que quer que todos os homens sejam salvos. Desse modo, ela teria sido a primeira missionária (Cholvy, 2001; Vallet, 1999).

Para os missionários e missionárias da Consolata, o exemplo maior de Nossa Senhora foi o da consolação: tendo trazido Jesus Cristo ao mundo, ela trouxe aos homens o consolo da libertação dos pecados. Assim,

ao seguir o exemplo de Nossa Senhora Consolata os missionários da Consolata deveriam adotar um estilo materno de missão, ou seja, afetuoso, acolhedor, criativo e serviçal¹².

Como missionária, Maria foi tomada como modelo de contemplação e de união com Deus. Foi também tomada como modelo de existência virginal para o clero e como arquétipo da Igreja Católica de forma geral (Maia, 1992).

Cabe observar, no entanto, que a piedade mariana não ressurgiu sozinha no século XIX, após um período em que seu culto ficou esmaecido, mas acompanhou o crescimento da devoção por seu filho, Jesus Cristo. Os movimentos religiosos ligados ao Sagrado Coração de Jesus também tiveram um enorme crescimento no decorrer do século XIX e ganharam uma dimensão até então nunca vista.

A Eucaristia como centro

“Solidários com Cristo que morreu e ressuscitou, queremos viver a missão e ser ministros do Evangelho numa atitude de doação total e de ação de graças, procurando que todos os homens se tornem oblação agradável de Deus” (Ratio Formationis IMC, 1986: 21).

A religião tanto ensinada quanto praticada no período compreendido, aproximadamente, entre os anos 1800 e 1840 pautava-se na existência de um Deus todo poderoso e vingador do mal. Nessa mesma época grassavam, na Europa, as idéias racionalistas. Foi exatamente nesse contexto que a imitação da vida de Jesus Cristo ganhou dimensões nunca antes alcançadas, tendo sido desenvolvida, contra o racionalismo iluminista,

¹² A laboriosidade é um dos princípios dos missionários da Consolata.

uma piedade voltada para o Cristo sofredor¹³, cuja tradução, na piedade popular, deu-se pela difusão da imagem de um coração transpassado por uma flecha (Cholvy, 2001).

Em meio ao florescimento deste tipo de piedade, a comunhão, antes vista como uma recompensa destinada aos justos, passou a ser pensada como uma forma de amparar e fortalecer os fracos para que pudessem trilhar o caminho da regeneração moral. A eucaristia, diz Cholvy (2001), foi considerada a fonte alimentadora do cristão fervoroso do século XIX. Ao mesmo tempo, a idéia de Deus foi-se transformando de todo poderoso, vingador do mal e cruel com os maus para a imagem de um pai bondoso e sublime.

As idéias de comunhão como fonte de alimento e do Cristo sofredor, desempenharam um importante papel na formação de novas congregações missionárias. A imagem do Cristo sofredor, que morreu para salvar os pecados do mundo foi associada à idéia de que o bom cristão deveria fazer sua parte no processo de salvação doando o seu próprio sofrimento à humanidade. A doação de si pelo sofrimento adquiriu várias formas, entre elas, a entrega dos próprios males a Deus e a prestação de serviços aos pobres e doentes, ou seja, o exercício da caridade.

A entrega dos próprios males a Deus tomou, por vezes, a forma de resignação ao sofrimento, mas também a forma de empreendimento de tarefas perigosas sem se importar com os riscos contra a própria vida, como a dedicação ao cuidado de portadores de doenças contagiosas ou a ida a terras distantes para evangelizar os povos não conhecedores do cristianismo. Como afirmou Cholvy (2001), abandonar-se à vontade divina deixou de ser interpretado apenas como êxtase místico e passou a portar a

¹³ É bem verdade que o ato do cristão oferecer-se como vítima, inspirado na imagem de Cristo sofredor, não era desconhecido nos séculos anteriores.

exigência de vivência do exemplo do próprio Cristo. No pietismo do século XIX está em questão não apenas a busca da santidade pela resignação, mas a prática do apostolado.

Um elemento importante para o desenvolvimento da atitude de “abandonar-se nas mãos de Deus”, além da construção da imagem de Deus como um pai bondoso, foi a idéia de que o homem é dotado de livre arbítrio, ou seja, de que, apesar de Deus ser todo-poderoso, o destino do homem é por ele mesmo decidido. Como um ser dotado de livre arbítrio, caberia ao homem cuidar de si mesmo, zelando para não se deixar guiar pelas tentações mundanas ou, dito de outro modo, caberia ao homem o exercício do autocontrole e do sacrifício pessoal. No caso dos missionários, a idéia de livre arbítrio significou o reforço do sacrifício pessoal como escolha e não como destino.

A doação de si ao cuidado dos outros perpassou todo o século XIX, no qual se assistiu à formação de numerosas congregações femininas, cuja finalidade era a de cuidar de crianças, idosos, pobres e doentes. A estas elas deveriam dedicar-se com alegria, como o fariam se estivessem cuidando das chagas do próprio Cristo, visto ser dele, no final das contas, que elas cuidavam ao tratar das mazelas dos pobres e sofredores. Nesse sentido, cuidar das feridas dos menos afortunados significava contribuir para a reparação das feridas de Jesus Cristo.

Doar-se ao cuidado dos outros implicava no desenvolvimento de uma série de virtudes como a humildade, a paciência, a resignação e a generosidade. Estas virtudes têm um fundo eminentemente cristão e seu desenvolvimento está relacionado ao engrandecimento do ser humano: igualar-se aos “pequenos” teria como conseqüência crescer aos olhos de Deus; dar tudo de si aos outros equivaleria a recompensa de um lugar no reino dos céus. Nestes termos, para ser digno de ter como prêmio o paraíso

seria necessária uma vida de sacrifício, na qual a resignação à dor e a aceitação do próprio sofrimento em prol do alívio da dor alheia teriam uma grande importância.

Assim, o ímpeto de doação do próprio ser teve como consequência uma recusa da auto-indulgência e a valorização de atitudes heróicas. Foi nesse ímpeto que muitos jovens se lançaram na empresa de partir para terras distantes e levar aos pagãos “a boa nova”. Certamente esse desejo de empreender atitudes heróicas foi alimentado pelo romantismo, mas as fontes privilegiadas de incentivo a esse tipo de intenção eram as narrativas de missionários que estavam ou estiveram noutras terras. Cholvy (2001) afirmou que no seminário das missões estrangeiras, situado na rue de Bac, os jovens missionários que estavam prestes a partir veneravam as relíquias de antigos missionários que derramaram seu sangue pela missão.

Houve, nesse período, uma afeição pela leitura dos relatos produzidos pelos religiosos no além-mar¹⁴. Por outro lado, Dauzet (Comunicação pessoal, 2001)¹⁵ chamou a atenção para a necessidade de relatar as experiências vividas expressas nos escritos das santas¹⁶. Estando geralmente relacionadas aos sacrifícios realizados na tentativa de “ganhar almas para Deus”, essas experiências deviam ser escritas e divulgadas. Esses relatos falavam sempre de experiências espirituais e místicas que, segundo suas autoras, eram inimagináveis. Nesse sentido, continua o autor, escrever sobre a experiência significava traduzi-la, ousar falar sobre ela e, sobretudo,

¹⁴ O hábito de escrever narrativas e de lê-las para suscitar vocações tem, certamente, uma relação com a tradição jesuítica das Cartas Edificantes.

¹⁵ Frequentei os seminários conduzidos por Dauzet na Ecole Pratique des Hautes Etudes/Sorbonne, no período em que desenvolvi o estágio em Paris. Como geralmente ocorre na França, os professores organizam seus seminários a partir das pesquisas que estão realizando. Normalmente muitas das reflexões que apresentam em suas exposições ainda não foram publicadas, mas estão sendo tecidas com este fim. Isso ocorreu no caso do seminário citado e, por essa razão, cito Dauzet para fazer jus às informações que obtive no decorrer de seus seminários, que me ajudaram a elaborar algumas chaves de análise para os meus dados de pesquisa.

¹⁶ Dauzet sustenta que a maior parte dos escritos sobre a santidade no século XIX foram feitos por mulheres. Roger Bastide (1948) fez a mesma afirmação.

ter permissão para escrever sobre ela, pois para que uma mulher pudesse escrever era necessária a permissão do superior e/ou confessor.

Ainda segundo Dautet, as narrativas de santos faziam parte, juntamente com a Bíblia, da literatura lida pelos missionários católicos¹⁷. Era essa literatura, recortada por narrativas de sofrimentos vividos e de martírios, que instigava os jovens a seguir a carreira missionária. O objetivo maior que estava por trás do desejo de partir para terras longínquas como missionário era o de alcançar a própria santidade pelo sofrimento e martírio.

Esses jovens veneraram as relíquias porque consideravam os mártires missionários pessoas santas. A noção de santidade relaciona-se à idéia de aproximação com o mundo sagrado, o que exige a execução de rituais de purificação. Estes rituais marcam, pois, um afastamento em relação ao mundo profano. Em virtude da separação entre os mundos sagrado e profano só é possível ao homem entrar em contato com as coisas sagradas despojando-se das profanas, o que implica no afastamento da vida temporal.

O afastamento da vida temporal e, ao mesmo tempo, a aproximação em relação ao mundo sagrado pressupõe algumas renúncias tais como a aceitação da castidade, do sofrimento, da obediência, a vontade de não ter sensações, de não possuir coisa alguma, de nada desejar e, sobretudo, a vontade de dar ao invés de receber (Caillois, 1950). Para chegar a um tal desprendimento faz-se necessário passar pela experiência dolorosa, uma espécie de rito que torna a pessoa capaz de se desligar de todos os seus laços. Nesse sentido, a dor é condição necessária para a separação do mundo profano e, conseqüentemente, para a aproximação do mundo

¹⁷ Pelo que pude observar durante a realização da pesquisa de campo, mesmo atualmente a literatura sobre os santos e mártires faz parte da leitura cotidiana de missionários.

sagrado. Assim, a dor é pensada como um estado de graça capaz de permitir ao homem aproximar-se do sagrado e, como tal, ela é buscada e, por vezes, suscitada artificialmente.

O ingresso nas congregações missionárias possibilitava aos jovens pretendentes à carreira missionária a execução de um projeto de afastamento do mundo ao qual estavam ligados, ou seja, afastar-se completamente da família, dos amigos, do continente onde haviam nascido e de tudo aquilo que lhes era familiar para dirigir-se às terras percebidas como longínquas, num mundo imaginado como inóspito e cercado de perigos.

Nesse sentido, a vida missionária era representada como uma espécie de martírio, onde a dor poderia permitir a elevação daquele que a suportava e, conseqüentemente, sua aproximação ao sagrado. Dito de outra maneira, a missão tornava possível a santificação dos religiosos-missionários. Desse modo, não é sem razão que o objetivo primeiro de todo missionário é sua santificação. Nesse sentido, faz-se necessário observar que o Instituto da Consolata para Missões Estrangeiras, assim como todas as outras congregações e ordens, foi fundado tendo como fim primeiro a santificação de seus membros¹⁸ (Bona, 1982).

Dessa forma, o sacrifício empreendido no trabalho missionário não era somente voltado para a salvação das “almas” que desconheciam a existência divina, mas era, sobretudo, dedicado à salvação do próprio missionário. Na experiência do sofrimento não estava em voga apenas o desejo de salvação da humanidade e o de contribuir para a reparação do sofrimento infringido a Cristo, mas também o desejo de salvação pessoal.

¹⁸ A evangelização dos não-cristãos, sua finalidade secundária, pelas normas da Igreja, deveria constituir-se de obras de caridade com Deus e com o próximo (Bona, 1982).

Embora o empenho de salvar os outros e a si próprio estivesse pautado pela teologia da reparação que, grosso modo, postulava que a aceitação do sofrimento, assim como a dedicação à diminuição do sofrimento alheio, contribuiria para o fechamento das chagas de Cristo, uma outra noção, advinda da filosofia iluminista, parece ter contribuído para a configuração desse ideal de missionário: a noção de perfectibilidade. De acordo com Manuela Carneiro da Cunha (1987: 169), a perfectibilidade, ou seja, o “poder que tem o homem e o homem somente, de transformar suas condições naturais de existência, de se extrair da natureza, de se impor a si mesmo suas determinações”, foi estabelecida como a pedra-de-toque da humanidade a partir do século XVIII. Dessa forma, o homem seria capaz de aprimorar-se com o cultivo de suas ações e virtudes ou, dito de outra forma, o homem, dotado da capacidade de autodeterminação, poderia caminhar rumo a uma humanidade mais elevada.

Ora, tanto a noção de perfectibilidade quanto os ideais de imitação de Cristo, de entrega de si ao sofrimento, designam uma atitude voltada ao aperfeiçoamento da pessoa: a primeira, porque implica na ampliação das qualidades consideradas virtuosas pela sociedade e, a segunda, porque implica na elevação da alma e santificação do homem. Assim, ideais filosóficos e teológicos encontraram ressonância um no outro, o que contribuiu para a conformação de um quadro que encontrou brechas, no ideal burguês, para o desenvolvimento de um ideal cristão e vice versa.

Entretanto, como já afirmei acima, aos missionários não interessava apenas santificar-se, mas também fazer daqueles com quem desenvolviam a missão seres santificados. É claro que os valores representados pela idéia de santidade nem sempre foram consensuais, variando de posições que não viam entre os povos alvo das missões senão o mal a posições que encontravam neles o verdadeiro desenvolvimento das virtudes cristãs. Este

último tipo de posicionamento foi, certamente, influenciado pelo romantismo rousseauiano. De qualquer modo, a posição hegemônica do século XIX percebia a missão como uma atividade que visava conformar as populações nativas aos valores, hábitos e moralidades européias. Não foi, pois, sem motivo que, como veremos adiante, as missões fizeram, muitas vezes, parte das políticas dos governos coloniais, num período em que a separação entre Igreja e Estado estava na ordem do dia.

A Missão ad gentes como carisma

“O ministério faz de nós servos da Igreja para o Reino” (Ratio Formationis IMC, 1986:21).

No século XIX as missões expandiram-se para quase todas as partes do mundo. Esta expansão ocorreu em virtude de seus laços com a expansão colonial, o que implicou numa estreita cooperação entre os empreendimentos cristianizadores e colonizadores, apesar de parecer estranho que o catolicismo ultramontano, com sua postura antiliberal e antimodernista, pudesse se conjugar com o Estado liberal, com sua posição secular e anticlerical.

A relação entre o catolicismo ultramontano e os governos seculares foi marcada por uma série de ambigüidades: conflitosa nalguns campos e complementar noutros. Como exemplo do primeiro tipo de relação podemos tomar a existência de uma hostilidade contra as ordens monásticas. Estas tiveram seu funcionamento proibido por Napoleão I, que via na contemplação a que se dedicavam os monges algo “inútil”¹⁹. Entretanto, o mundo religioso era também constituído por organizações

¹⁹ Obviamente, havia toda uma disputa de Napoleão com as ordens monásticas no que diz respeito às propriedades fundiárias das ordens.

religiosas que se ocupavam de atividades seculares como o ensino e o tratamento dos doentes, formadas particularmente pelas congregações de moças²⁰. No caso destas congregações hesitou-se, na França, em proibir o seu funcionamento, mesmo no período pós-revolucionário (Cholvy, 2001).

Evidentemente, a permissão de funcionamento destas congregações ou sua não proibição de fato não foi sem razão: era preciso solucionar a questão do funcionamento dos hospícios onde eram internados os doentes pobres. Estes, de acordo com Cholvy (2001), existiam em grande número na França pós-revolucionária e a necessidade de existência de uma estrutura que os acolhesse, foi um dos motivos que permitiu que as congregações religiosas femininas fossem toleradas, mesmo durante o período pós-revolucionário, em que eram oficialmente proibidas.

Ironicamente, foi no século XIX, num período em que as organizações religiosas começaram a ser reprimidas e no país onde elas tendiam a ser menos toleradas, que elas mais se multiplicaram. Cholvy (2001) observou que antes de 1820 eram criadas, na França, cerca de 35 congregações por decênio, já entre 1820 e 1860 foram fundadas 6 congregações por ano. Nesse processo, as congregações femininas estiveram na dianteira. O número de congregações francesas –femininas e masculinas - foi seguido pelo das congregações belgas, italianas e espanholas (Cholvy, 2001).

O crescimento do contingente de religiosos, impulsionado pelo processo de tentativa de supressão das ordens e demais organizações religiosas e da reação a estas tentativas com a criação de novas congregações, foi um fator primordial para a multiplicação dos institutos para missões estrangeiras²¹. Entretanto, o que mais caracterizou esta

²⁰ Este aspecto será analisado no capítulo sobre as concepções de corpo no imaginário cristão.

²¹ As missões estrangeiras católicas passaram por uma grave crise, que começou na segunda metade do século XVIII, com as perseguições às missões na China em decorrência da interdição

expansão foi a criação de institutos especificamente missionários²². De meados do século XVIII até 1848, com a formação da Congregação do Espírito Santo, por Libermann, a única instituição exclusivamente missionária existente era a Sociedade das Missões Estrangeiras de Paris (Bruls, 1976; Cholvy, 2001).

Com a Congregação do Espírito Santo começou a ser elaborada uma teologia missionária e a haver um incentivo aos religiosos para sair da Europa e cristianizar outros povos. Isso era feito sob a representação de que era preciso abandonar a segurança e conforto do mundo conhecido e fazer dos indígenas um povo de Deus. A partir de então começaram a se multiplicar as congregações especificamente missionárias, dentre as quais, as mais importantes: Sociedade das Missões Estrangeiras de Milão (1850), Missionários do Sagrado Coração (1854), Missões Africanas de Lyon (1856), Congregação do Imaculado Coração de Maria (1862), Padres de Mill-Hill (1866), Missões Africanas de Verona ou Combonianos (1867), Padres Brancos (1868), Sociedade do Verbo Divino (1875), Beneditinos de Santa Odila (1884), Missões Estrangeiras de Parma (1895), Sociedade São José de Baltimore (1892), Sociedade Suíça das Missões de Belém (1896), Missionários da Consolata (1901), Sociedade Americana das Missões Estrangeiras (1911) (Bruls, 1976; Cholvy, 2001).

A teologia missionária que começou a ser propagada pelos missionários de Libermann teve como consequência a internacionalização dos missionários, assim como a expansão do catolicismo. Um fator que, de acordo com Bruls (1976), contribuiu para a existência dessa onda de criação de congregações missionárias foi a expansão colonial européia na Ásia,

dos ritos chineses por Roma, em 1742. A crise foi agravada com a extinção dos jesuítas em 1773, o que reduziu consideravelmente o número de missionários no além-mar (Cholvy, 2001).

²² Segundo Wernet (s.d.), de 1850 até a 1ª. Guerra Mundial foram criadas 15 novas congregações missionárias.

Oceania e, sobretudo, na África. Nesse período, a Europa, segundo este autor, “se vê dominada por uma verdadeira febre de explorações geográficas, que lhe despertam o interesse por terras longínquas e lhe revelam o interior do continente africano até então totalmente desconhecido” (1976: 179).

A expansão missionária, assim como a geográfica e comercial, entre outras, foi também beneficiada pelo incremento na tecnologia dos transportes marítimos, bem como pela multiplicação das companhias de navegação: além da inglesa *Cunard Line*, fundada em 1839, foram criadas a *Hamburg-Amerikanische*, em 1847, e, em 1855, a *Compagnie générale transatlantique* (Bruls, 1976). O fato da Inglaterra ter tido um domínio da navegação anterior à França possibilitou às sociedades bíblicas e missionárias britânicas tomarem a dianteira da expansão do cristianismo por outros continentes (Cholvy, 2001).

Outro fator que interferiu no movimento de expansão missionária foi a habilidade política de alguns papas. Segundo Cholvy (2001), o papa Gregório XVI (1831 -1846) foi, nesse sentido, lúcido e audacioso, condenando a escravidão dos negros²³ e fixando diretrizes para o desenvolvimento das missões com a criação de vicariatos apostólicos e de dioceses, assim como com o incentivo para a criação de um clero indígena²⁴. Os territórios eclesiásticos, vicariatos, prefeituras apostólicas e dioceses multiplicaram-se sob os pontificados dos papas Pio IX (1846-1878), Leão XIII (1878-1903) e Pio X (1903-1914)²⁵ (Bruls, 1976).

²³ A questão da escravidão teve um tratamento diferenciado pelo catolicismo iluminista/liberal e pelo catolicismo ultramontano. Este apresentava justificativas filosóficas e teológicas para a escravidão, embora não excluísse a abolição. Já aquele apresentava uma tendência a refutar as justificativas teológicas e filosóficas da escravidão, posicionando-se mais decididamente a favor da abolição (Wernet, s.d.).

²⁴ A questão da formação de um clero indígena foi um problema que surgiu mais forte e anteriormente na Ásia que noutros continentes.

²⁵ Em 1850 a África ao sul do Saara era coberta por apenas dois vicariatos apostólicos. Em 1900 a mesma região contava com 61 territórios eclesiásticos. No mesmo período, a China, que tinha

Os governos coloniais, por sua vez, também passaram a ver nos missionários parceiros estratégicos para a implantação do Estado colonial. Percebendo ser vantajoso ter missionários em suas colônias, alguns governos coloniais ofereceram apoio aos religiosos que se estabeleciam em seus domínios. Os missionários franceses, que representavam a maior parte dos católicos (em 1900, de cada três padres católicos no mundo, dois eram franceses), tiveram, durante o império, passagens marítimas gratuitas (Bruls, 1976; Cholvy, 2001). Assim, a expansão missionária da segunda metade do século XIX foi basicamente pautada pelo acordo da Igreja com os Estados coloniais, tendo a colonização oferecido uma espécie de laboratório para testar as possibilidades de colaboração entre eles (Bruls, 1976).

No entanto, no que tange à coalizão entre missão e colonização, faz-se necessário distinguir dois períodos: um antes de 1880, quando os missionários precediam os colonizadores, e outro, após 1880, quando ambos entravam nas colônias ao mesmo tempo. No primeiro caso, os missionários desbravavam o terreno para os colonizadores, facilitando sua entrada junto às populações indígenas. Já no segundo caso, as missões passaram a ser vistas como casos de interesse nacional e os colonizadores não aprovavam muito a idéia de ter em suas colônias missionários que não fossem de sua nacionalidade (Cholvy, 2001).

Foi em meio a essa tendência de apenas aceitar nos territórios coloniais missionários da mesma nacionalidade dos colonizadores que se discutiu, durante o Congresso de Berlim (1884-85), sobre a liberdade religiosa. De acordo com as resoluções deste congresso, todas as potências colonizadoras deveriam acolher e favorecer todas as instituições religiosas,

16 territórios, passou a ter 39; o subcontinente indiano, que tinha 4, passou a ter 27; a Oceania, que tinha 11, passou a ter 22 (Bruls, 1976).

científicas e caridosas sem distinção de nacionalidade nem de culto (Bruls, 1976).

No entanto, na prática, as decisões do Congresso de Berlim não foram respeitadas. Na maioria dos casos, os Estados nacionais procuraram utilizar as missões de acordo com os interesses nacionais e estas agiram de forma a facilitar a entrada de colonizadores de sua nacionalidade, quando chegavam antes deles. O amálgama entre colonizadores e missionários de uma mesma nacionalidade foi de tal maneira constituído que, de acordo com Bruls (1976) era praticamente impossível, por exemplo, a um missionário francês penetrar ou permanecer em territórios já conquistados pelos ingleses e vice versa.

Os missionários belgas substituíram os postos antes ocupados no Congo Belga por missionários estrangeiros, ingleses (protestantes) e franceses, entre outros, enviando os Padres do Espírito Santo, de nacionalidade francesa para o Congo francês. Esta substituição deveu-se ao acordo feito entre o rei Leopoldo II e o papa Leão XIII de reservar o Congo Belga aos missionários desta nacionalidade, desde que a Bélgica oferecesse missionários em número suficiente²⁶. O rei empenhou-se pessoalmente no recrutamento de missionários, negociando com algumas congregações, cujas missões concentravam-se na China e Índia, o envio de religiosos para o Congo Belga. Também seguindo esta tendência,

²⁶ Nesse sentido, é interessante observar que os monges beneditinos, cuja vocação é contemplativa e não missionária, passaram também a dedicar-se à formação de missionários. Em 1904 construíram a Abadia de Saint-André, em Lophem, nas proximidades de Bruges, para servir de escola de formação de noviços para as missões brasileiras. Estes foram os fundadores da missão do Rio Branco, em 1909, assumida pelos missionários da Consolata, em 1948. A congregação beneditina que foi para o Rio Branco responsabilizou-se também por uma missão no Congo Belga. Entretanto, apesar de ter recursos e casas de formação na Bélgica, assim como missionários belgas, tanto este seminário quanto a missão no Congo Belga dependiam da província eclesiástica do Brasil. Isso possivelmente deveu-se ao fato de que a abadia de Saint-André fora construída com donativos da família van Caloen, a qual pertencia monsenhor Gerard van Caloen superior da congregação beneditina do Rio de Janeiro.

missionários italianos foram enviados para a Etiópia quando esta foi invadida pelas tropas de Mussolini (Bruls, 1976).

Faz-se necessário ressaltar, entretanto, que grandes contingentes missionários também foram formados por países que não tinham colônias ou que as tinham perdido. Estes missionários dirigiram-se para várias partes do globo, incluindo territórios independentes e colonizados. Em alguns destes casos, mesmo quando não havia uma coincidência entre nacionalidades de colonizadores e missionários, houve colaboração entre eles. O caso da China é exemplar para ilustrar o tipo de relação mantido pela Igreja Católica com os governos coloniais. A França tornou-se protetora de todos os missionários católicos, qualquer que fosse sua nacionalidade²⁷, assim como dos católicos chineses frente ao governo imperial. A relação entre a França e os católicos tornou-se de tal maneira simbiótica que quando um juiz chinês tinha que julgar um caso envolvendo cristãos temia a intervenção de um missionário (Bruls, 1976).

É bem verdade que as regalias que a França tinha na China foram conquistadas pela da força. O Vaticano, no entanto, não se opôs a esse tipo de relação incentivando seus missionários a buscarem o apoio francês em suas missões na China e, em alguns casos, comprometendo-se com os governos coloniais com a assinatura de convenções (Bruls, 1976).

A estreita relação entre a Igreja Católica e os governos coloniais foi responsável pela aproximação dos sentidos de cristianização e civilização. No empreendimento colonizador estava presente o projeto de levar a todos os povos da terra a única civilização considerada válida, a européia. A Igreja Católica, no movimento de expansão colonial, teve a oportunidade de retomar campos perdidos no seio das sociedades européias, pois, no caso

²⁷ Segundo Bruls (1976), os missionários de qualquer nacionalidade recebiam dos diplomatas franceses passaportes especiais que os livravam de todo e qualquer controle por parte das autoridades chinesas, desobrigando-os de respeitar a legislação chinesa.

das colônias, ao contrário do que ocorria nas metrópoles, admitia-se a necessidade da Igreja na construção da civilização (Bruls, 1976). Dessa forma, os missionários católicos foram enviados para várias partes do mundo carregando no projeto de cristianização o projeto colonial de estender a civilização a todo o mundo.

Este projeto pautava-se na idéia de implantar junto aos indígenas das colônias o modo de vida ocidental e sustentava-se numa concepção evolucionista e unilinear da história da humanidade. Este tipo de concepção foi formulado a partir do confronto com a diversidade dos povos, provocado particularmente pelo movimento de conquista colonial da África, Ásia e Oceania que fez com que o europeu passasse a se perguntar sobre as origens do gênero humano e de suas diferenças²⁸.

As discussões sobre a origem da humanidade partiam do princípio de que os europeus encontravam-se no mais alto grau de civilização ou de desenvolvimento e os outros povos estavam ainda em etapas menos avançadas. A tese de uma origem única para toda a humanidade coincidia com a explicação do Gênesis de que ela teria sido iniciada por Adão e Eva. Além disso, um fator que não pode ser desconsiderado é o de que a tese evolucionista pressupunha a possibilidade de desenvolvimento, ou seja, se todos têm uma mesma origem, todos poderiam, de uma forma ou de outra, chegar ao mesmo nível de desenvolvimento alcançado pelas sociedades européias.

Ora, se todos têm a mesma origem e havia a possibilidade de que aqueles que ainda não conheciam a civilização pudessem fazê-lo, cabia aos missionários - e aos europeus de uma forma geral - empenhar-se na

²⁸ No século XVI, a questão que se colocava dizia respeito à humanidade dos indígenas. Já nos séculos XVIII e XIX, aceitando a premissa de que eles eram humanos, caberia responder se todos os povos eram da mesma espécie, ou seja, a questão descolou-se para o plano da natureza das sociedades. A resposta dada a esta questão, no século XIX, pautou-se no estabelecimento de um gradiente de progresso que terminaria na civilização ocidental.

condução “dessa pobre gente” rumo ao conhecimento de Deus e da civilização. Desse modo, a idéia da evolução das sociedades humanas²⁹ foi chave para a argumentação sobre a necessidade de se enviar missionários para trabalhar com os nativos.

O argumento de que os indígenas necessitavam do trabalho missionário para o desenvolvimento dos “germes” das virtudes neles contidos foi utilizado em publicações religiosas, cuja finalidade era a de angariar recursos materiais e humanos para as missões. Um exemplo deste tipo de publicação é o *Bulletin des oeuvres et missions bénédictines au Brésil et au Congo*, editado pelos beneditinos belgas. Num artigo publicado em seu primeiro volume, foi feito um apelo às novas vocações nos seguintes termos³⁰:

“Soyons charitables et supposons que quantité de vertus se trouvent au moins en germe au fond de ces coeurs sauvages, bien que pour le moment on n’y voie s’étaler au grand jour que les innombrables vices inhérents à la nature humaine non encore régénérée par la grâce” (Les Indiens du Brésil, 1901-1905: 90).

²⁹ A noção de evolução, que perpassava vários campos do conhecimento daquele momento (Taylor, 1988), como, por exemplo, a biologia e a antropologia, permitiu pensar todos esses tipos de sociedades como formadoras de um conjunto a partir do qual poder-se-ia perceber quais os passos a humanidade teve que percorrer para chegar ao estado de civilização.

³⁰ Utilizo-me do material beneditino por não dispor de material produzido pelos missionários da Consolata no mesmo período. Isto se deve ao fato de que não previa, no projeto inicial de pesquisa, incluir na pesquisa uma discussão sobre a formação dos missionários da Consolata. Ao invés disso, pensava em tecer, em linhas gerais, uma descrição da formação da missão do Rio Branco pelos beneditinos. No final, não coletei material suficiente para fazer nem uma coisa, nem outra. Em primeiro lugar porque não há, no Brasil, arquivos sobre a atuação dos missionários da Consolata na África (os arquivos estão em Turim), em segundo, porque fui impedida de dar continuidade à pesquisa documental nos Arquivos do Mosteiro de São Bento, no Rio de Janeiro. Iniciei a referida pesquisa em janeiro de 1999, quando o diretor do arquivo era Dom Mateus Rocha e, nessa ocasião, não me foi colocada nenhuma dificuldade, ao contrário, Dom Mateus chegou a fornecer-me documentos que ele próprio havia recolhido nos Arquivos do Vaticano. Infelizmente, Dom Mateus foi vítima de um infarto fulminante e quando retornei ao Mosteiro de São Bento para dar continuidade à pesquisa, o monge que atualmente dirige o arquivo, Dom João não me permitiu sequer ver os documentos.

A afirmação de que os indígenas apresentavam “virtudes pelo menos em germe” nos leva a pensar sobre a concepção de homem em voga naquele momento. Como já foi dito anteriormente, no século XIX, aceita a humanidade dos indígenas, restava explicar o porquê das diferenças entre estes e entre eles e os europeus. Partindo do pressuposto de que as sociedades ocidentais encontravam-se num estado de humanidade superior àquele em que se encontravam os indígenas, como supõe o texto acima citado, haviam posições que viam nesses povos exemplos da infância da humanidade ou de sua decadência.

No primeiro caso, em que os selvagens representavam a infância da humanidade, pautava-se na idéia de que estes não haviam ainda desenvolvido todas as virtudes humanas. Isso ocorreria paulatinamente, no processo de passagem da selvageria rumo à civilização. Já no segundo caso, pressupunha-se que estes já haviam vivido num estado “superior” de humanidade e que o estado em que se encontravam era resultado da degradação da natureza humana, determinada, entre outras coisas, pela “pobreza do continente americano”, um mundo num estado avançado de degenerescência, e pelo abandono do homem a si mesmo³¹.

Tanto num caso como noutro o ponto comum era o de que os selvagens, apesar de serem humanos, não eram detentores de uma completa humanidade. Esta seria decorrência da “sujeição” do homem a um governo que o conduzisse tanto no plano civil quanto no religioso. A “sujeição”, por sua vez, seria garantida pelo Estado, o que pressupunha que na ausência

³¹ Um dos mais aguerridos defensores desta última posição foi, de acordo com Lestringant (1994), De Pauw, um severo abade tomado pelo espírito enciclopedista, que acreditava no progresso da ciência e das artes. De Pauw considerava os indígenas americanos os que se encontravam no mais alto grau de degenerescência por não terem sequer um chefe. Os africanos, segundo o autor, ao menos apresentavam uma hierarquia social e chefia, o que significava que tinham um nível de civilização mais desenvolvido que os americanos.

deste não poderia haver “sociedade digna deste nome” (Carneiro da Cunha, 1987: 170).

Não apresentando a instituição Estado, os indígenas não poderiam ser considerados como formadores de sociedades, pois, não tendo um governo que os comandasse, eram tidos por seres abandonados à própria sorte. Como tal, os indígenas/selvagens eram por vezes comparados às crianças selvagens que, criadas longe do convívio humano, foram exemplos abundantemente utilizados na ilustração da reflexão sobre a natureza humana desde o século XVIII (Carneiro da Cunha, 1987).

Não dotados de um governo que os sujeitassem ao “jugo das leis”, os selvagens, incapazes de vencer sua natureza pervertida, entregavam-se a ela com deleite. Por isso os “vícios inerentes à natureza humana” - preguiça, indolência, abandono ao gozo e ao prazer - encontravam terreno fértil entre eles e este era um fator de desprezo dos homens do “progresso” em relação aos “primitivos” (Lestringant, 1994).

Falar de “vícios inerentes à natureza humana” supõe uma concepção de humanidade segundo a qual o homem é naturalmente dotado de vícios. Esta posição, apesar de não ter sido consensual – para Rousseau, por exemplo, os selvagens eram nobres - era partilhada por pensadores como De Pauw e parece ter encontrado eco nas concepções cristãs de que o homem nasceria marcado pelo pecado original e apenas poderia dele se livrar com o batismo. Por esta via poderia ser entendida a afirmação de que “apenas são visíveis os vícios inerentes à natureza humana ainda não regenerada pela graça”.

Vale ressaltar que, nesse período, os valores da fé cristã e da civilização ocidental eram de tal maneira entremeados que seria difícil falar em implantação de uma sem a outra. De acordo com esses valores, ser um verdadeiro homem significava ser portador da civilização e ser civilizado

significava ser cristão. Assim, o apelo às colaborações para a “obra missionária” tocava num ponto fundamental do imaginário da época: a possibilidade de desenvolver nos indígenas a verdadeira humanidade, levando até eles os ideais de progresso e autodeterminação. Para tanto, fazia-se necessário desenvolver neles as qualidades tidas como fundamentais ao homem.

Buscando desenvolver nos indígenas os valores do cristianismo e, conseqüentemente, da civilização, os missionários, católicos ou protestantes, foram importantes agentes da colonização. Eles geralmente se encarregaram da formação de escolas, onde, entre outras coisas, garantiam o ensino religioso e secular aos nativos. Os missionários, em muitos casos, ocupavam-se também da construção e manutenção de hospitais para tratar as doenças que atingiam tanto europeus quanto indígenas e foram eles, em grande parte, os responsáveis pela expansão das línguas dos colonizadores entre os indígenas. Ao mesmo tempo, também foram eles os primeiros a aprender as línguas vernáculas, o que lhes possibilitou ocupar o lugar da intermediação entre indígenas e colonizadores.

* * *

Foi, pois, nesse contexto político e cultural que se deu a formação do Instituto da Consolata para Missões Estrangeiras. Pelo tipo de inserção que teve o padre José Allamano, seu fundador, na formação do clero no Piemonte e também no reavivamento do culto mariano, bem como pelas diretrizes por ele formuladas para a formação dos membros do instituto que fundou, pode-se perceber que este instituto foi criado a partir dos princípios do catolicismo ultramontano e das possibilidades de expansão das atividades missionárias existentes na época. Isso significa dizer que o

referido contexto forneceu as ferramentas básicas de organização das missões conduzidas por estes missionários, assim como para o tipo de relação que deveriam manter com os nativos junto aos quais desenvolviam suas atividades.

Nos próximos capítulos veremos como as transformações ocorridas, a partir dos anos 1960, nos contextos em que se desenvolviam atividades missionárias interferiram diretamente no modo como a Igreja Católica desenvolvia as atividades missionárias. Mais que isso, veremos como a conjunção entre os debates teológicos - suscitados pelas experiências vivenciadas nesses contextos – e as relações mantidas com os indígenas e não-indígenas no plano local conformaram, no caso dos missionários da Consolata em Roraima, um tipo de atividade missionária que é, ao mesmo tempo, particular e global.

Capítulo 2:

A missão no contexto local

Mudemos, pois, de continente. Passemos do continente europeu, onde eram formulados os pressupostos missionários e formadas as congregações que deveriam colocá-los em prática, ao continente americano, mais especificamente ao Brasil e ao Território do Rio Branco³² – atual Estado de Roraima –, lugar onde foi implantada uma missão do Instituto da Consolata para Missões Estrangeiras.

Analisar a missão dos missionários da Consolata junto aos Macuxi, atentando para a conjugação de acontecimentos que influenciaram na conformação de práticas missionárias específicas é o que se pretende fazer neste capítulo. No caso desta missão, pode-se pensar em duas fases, uma até o início dos anos setenta e outra que se configurou a partir de então. Poder-se-ia dizer que, na primeira fase, as práticas missionárias eram orientadas pelo modelo ultramontano de missão, que foi hegemônico até o período compreendido entre o final dos anos sessenta e começo dos anos setenta. Já na segunda fase, as práticas missionárias tiveram como orientação o modelo que começou a se conformar no final da década de sessenta. As transformações ocorridas na condução da missão e a conformação de um modelo de prática missionária que se tornou hegemônica na segunda metade dos anos setenta devem-se, sobretudo, a transformações nos contextos local, nacional e internacional, relacionadas a várias esferas, dentre as quais poder-se-ia citar os debates ocorridos no Concílio Vaticano II (1962-65), as discussões em torno das políticas

³² O Rio Branco foi transformado em Território Nacional em 1943. Antes disso, sua área pertencia ao Estado do Amazonas. Em 1968 passou a ser denominado Roraima e foi transformado em Estado em 1988.

indigenistas no Brasil e as relações entre índios e não-índios no contexto regional.

Para analisar o que foi proposto acima, veremos, inicialmente, como se configuravam as discussões acerca da questão indígena no Brasil, no período em que os missionários da Consolata assumiram a missão do Rio Branco. Depois passaremos ao contexto internacional, particularmente aquele relativo aos movimentos de descolonização e de críticas à posição da Igreja Católica como aliada dos países colonizadores, que se constituiu num dos fatores impulsionadores do processo de autocrítica da Igreja Católica, cujo marco foi o Concílio Vaticano II. Em seguida, passaremos ao contexto local, cenário da missão propriamente dita, no período da chegada dos missionários da Consolata ao Rio Branco e, posteriormente, passaremos à análise de acontecimentos que marcaram a conformação de um modelo de prática missionária vigente nos dias atuais.

* * *

Como já vimos no capítulo anterior, os ideais de cristianização e civilização, apesar das discussões em torno da laicização do Estado e do controle sobre as atividades da Igreja na Europa, caminharam juntos a partir do século XIX, particularmente no que concerne às colônias. Nestas, as congregações missionárias desenvolveram um importante papel para a consolidação da colonização propriamente dita. Ou seja, os missionários foram, em grande parte, os responsáveis pela introdução junto às populações colonizadas de valores caros aos países colonizadores como, por exemplo, as noções de propriedade, família nuclear, trabalho, além da língua e de formas de organização do tempo e do espaço.

Assim como na Europa, as discussões sobre a laicização do Estado foram importantes no contexto brasileiro e estiveram presentes na origem do Serviço de Proteção ao Índio – SPI³³, fundado em 1910. O SPI foi criado a partir da expansão do Estado Nacional formalmente separado das ordens eclesiásticas e sua criação exigiu uma homogeneidade de concepções concernentes às tecnologias do exercício do poder sobre os diversos povos indígenas (Lima, 1992).

Uma idéia fundamental que orientou a política indigenista do SPI foi a de transitoriedade do índio (Lima, 1992). Esta idéia está fundamentada na concepção de que os índios representavam um estágio que deveria ser ultrapassado com a sua integração à sociedade nacional. Isso seria possível graças à capacidade de perfectibilidade e civilização do indígena. A noção de perfectibilidade, como já foi dito no capítulo anterior, diz respeito à capacidade que o ser humano tem de melhorar, afastando-se da natureza, controlando a si próprio e adequando-se ao modo de vida civilizado.

A capacidade de civilização dos indígenas foi, segundo Darcy Ribeiro (1986), defendida por Rondon em meio ao debate sobre o que fazer para liberar o avanço das frentes de colonização pelo interior do Brasil. Frente às posições que defendiam o uso da força para “controlar” os índios, Rondon defendia a utilização de métodos persuasivos. A necessidade de “controlar” os índios em conjunto com as “demonstrações práticas” de pacificação sem o uso da força apresentadas por Rondon foi, de acordo com este autor, o que possibilitou a criação de um órgão de proteção aos índios, o Serviço de Proteção ao Índio - SPI.

A “proteção”, nos termos pensados para a criação do SPI, relacionava-se à idéia de possibilitar aos índios uma passagem gradual à civilização, evitando a dizimação provocada pelas armas e a imposição

³³ Um estudo aprofundado sobre a criação do SPI pode ser visto em Lima (1995).

brusca de um modo de vida deles desconhecido. Tendo em vista estes objetivos, o serviço organizava-se a partir da idéia de fases de ação relacionadas à categorias classificatórias – selvagem, semi-selvagem, semi-civilizado. A estas se referiam ações concretas de unidades administrativas distintas: postos, povoações e centros agrícolas que se relacionavam a momentos civilizatórios diferenciados. Estes determinavam os modos de agir e as técnicas a serem empregadas, assim como formatos “arquitetônicos” adequados a cada fase (Lima, 1992).

A idéia era a de transformar o índio selvagem em trabalhador rural emancipado. Para tanto se fazia necessário, em primeiro lugar, sua atração, ou seja, convencê-lo a manter relações pacíficas com os brancos. Após esta fase viria a fase de educação e, em seguida, a fase de aprendizagem de trabalhos agrícolas, que contaria inicialmente com uma etapa demonstrativa, na qual os índios aprenderiam com o exemplo dos funcionários do serviço e depois com a sua própria inserção no trabalho. Por último viria a fase de emancipação do índio e de sua inserção definitiva na vida civilizada, o que incluía sua inserção no mercado de trabalho (Lima, 1992; Ribeiro, 1986).

O ideal de ver o índio inserido na “vida civilizada” e no mercado de trabalho estavam na origem do SPI. Alocado no quadro do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, o SPI foi criado como Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (inicialmente SPILTN). Este tinha por objetivo, além da proteção aos índios, a fixação da mão-de-obra rural não estrangeira no campo. Em 1918, o serviço de proteção aos índios foi desmembrado da localização de trabalhadores nacionais, mas manteve, durante toda sua existência, a tarefa de transformar os índios em produtores auto-sustentáveis (Lima, 1992).

Dessa forma, parecia não haver grandes discussões sobre a necessidade de civilizar o índio, embora não houvesse consenso sobre os métodos a serem utilizados para fazê-lo. Um outro ponto sobre o qual tampouco havia consenso dizia respeito a quem conduziria o processo, os leigos ou os missionários, que até então eram os responsáveis pelo trabalho junto aos indígenas. Os partidários da criação do SPI eram contrários à delegação do trabalho de civilização dos índios aos missionários. Para eles, este trabalho deveria ser realizado por funcionários leigos, treinados especialmente para este fim.

Já os defensores de que o trabalho de civilização dos índios deveria ser desenvolvido por missionários apegavam-se ao exemplo das missões jesuíticas do Paraguai para afirmar que não havia melhores mestres para os indígenas que os missionários, pois estes haviam logrado construir uma sociedade exemplar. As experiências dos salesianos com os Bororo eram também utilizadas como um exemplo do tipo de trabalho executado pelos missionários católicos, que tentavam incutir nos índios a noção de propriedade, o amor ao trabalho e tirar deles “vícios” tais como o infanticídio. Além disso, afirmavam que as idéias religiosas foram formadoras das civilizações porque tocavam profundamente no sentimento, formando o caráter dos homens, conduzindo-os e sendo a base de todas as instituições políticas e sociais (Castro, s.d.).

O que estava em questão no debate sobre quem deveria se ocupar da civilização dos indígenas era, sobretudo, a idéia de centralização dos serviços estatizados em mãos dos leigos. Foi em decorrência da luta pela laicização dos serviços estatizados que se deu a substituição do termo *catequese* por *proteção*, afirma Antônio Carlos de Souza Lima (1992). O fator diferencial da *proteção* em relação à *catequese* é que ela não lidaria com a doutrinação religiosa.

Tanto para os missionários quanto para os defensores da laicização dos serviços de proteção aos índios importava, entre outras coisas, impedir a dizimação física dos índios, um problema colocado pela expansão da colonização do território brasileiro. Foi no movimento de expansão das frentes de colonização e ocupação do território nacional que o problema indígena se colocou de forma mais contundente, exigindo a formulação de uma política capaz de responder à demanda de uma população branca, que pretendia ocupar áreas onde viviam povos indígenas.

Após este breve apanhado sobre as concepções acerca dos índios que estavam em vigor no Brasil, naquele momento, passemos ao contexto local, onde a expansão da ocupação do território nacional estava em pleno desenvolvimento. No que se refere especificamente ao antigo Território do Rio Branco, sua colonização pelos portugueses deu-se a partir da criação de gado em virtude da constatação de que não seria possível ali desenvolver a agricultura em decorrência da pouca fertilidade do seu solo (CIDR, 1990). Entretanto, de acordo com Paulo Santilli (1994), a pecuária intensificou-se, sobretudo, a partir dos anos 1940, com a instituição do Território do Rio Branco, em 1943, e o avanço da frente de colonização para o norte do Território, adentrando a área habitada pelos índios Macuxi, Taurepang e Ingaricó. A expansão da pecuária nesta região implicou na criação de fazendas, que se sobrepunham às áreas tradicionalmente habitadas pelos indígenas, gerando conflitos entre os índios e os posseiros que ali se instalaram (CIDR, 1990; Santilli, 1994).

A missão conduzida pelos missionários da Consolata

Quando os missionários da Consolata chegaram ao Rio Branco, em 14 de junho de 1948, para assumir a missão fundada em 1909, pelos

monges beneditinos, o processo de expansão da ocupação do Território e das atividades relativas à criação de gado estava se consolidando. Nesse contexto, a atuação inicial dos missionários da Consolata, bem como a catequese por eles desenvolvida não questionava as relações estabelecidas entre índios e brancos. Eles continuaram as atividades iniciadas por seus antecessores no que concerne à educação e à saúde, assumindo a escola e o hospital Nossa Senhora de Fátima, em Boa Vista, construindo outras escolas e hospitais, assim como as viagens de desobriga³⁴.

As atividades dos missionários junto aos indígenas eram desenvolvidas tendo em vista a integração destes na sociedade nacional, ou seja, o desenvolvimento de relações não conflituosas entre estes e os colonos brancos. Nesse sentido, os missionários, de uma forma ou de outra, prestavam serviços ao Estado, levando, a uma região onde este não conseguia chegar, assistência para a população indígena e não indígena, assim como os valores da civilização ocidental e o ensino da língua nacional àqueles que deveriam ser incorporados à nação.

Dessa forma, como fronteira de expansão, o Rio Branco constituía-se numa colônia, que se assemelhava às colônias européias em África e Ásia, e a missão constituía-se num braço do Estado no que diz respeito à civilização e controle dos indígenas. A diferença é que aqui não estava em jogo a possessão de terras em outros continentes, mas a fixação das fronteiras nacionais³⁵. Além disso, estava em questão, de um lado, a

³⁴ As desobrigas constituem-se de viagens às aldeias indígenas com o intuito de celebrar missa e ministrar sacramentos como o batismo, primeira comunhão e casamento, por exemplo.

³⁵ A fixação e defesa das fronteiras nacionais foi um dos motores da formação do SPI (Lima, 1995) e continua sendo um pretexto para a construção de bases do exército em terras indígenas. A justificativa para a construção de bases militares em áreas indígenas, especialmente aquelas situadas em região de fronteira, encontra-se no Programa Calha Norte, criado pelo governo federal em 1985.

incorporação dos indígenas ao povo brasileiro³⁶ - o que implicava que estes passassem a partilhar dos costumes dos brancos, aprendendo sua língua, adotando suas formas de vestimenta e sua religião – e, de outro, a liberação das terras onde viviam.

Aos missionários cabia ensinar aos índios a falar e escrever o português, assim como a adotar os costumes e a religião dos brancos. Já a “liberação” das terras onde viviam os índios cabia aos colonos e ao SPI. Os métodos utilizados pelos colonos para tal “liberação” nem sempre foram cordiais e não raro a violência foi empregada para expulsar os indígenas do território que desejavam ocupar.

A violência empregada contra os índios não era motivo de reprovação, particularmente nas fronteiras de expansão (Ribeiro, 1986). Ao contrário, aprovavam-se os atos que tinham por fim a instalação da *civilização* e o extermínio daqueles que não eram dela portadores.

Vale ressaltar, no entanto, que, apesar de condenarem a violência utilizada contra os índios, mesmo aqueles que defendiam métodos humanísticos no tratamento dos índios, como Rondon, ou antropólogos como Darcy Ribeiro³⁷ e Roberto Cardoso de Oliveira³⁸, que trabalharam no SPI, partilhavam da opinião de que a integração dos índios à sociedade nacional deveria ocorrer.

No que concerne ao Rio Branco, o uso da violência para expulsar os índios de suas terras ou para submetê-los ao trabalho forçado foi uma prática comum entre os fazendeiros (*Bulletin des Oeuvres et Missions Bénédictines au Brésil et au Congo*, CIDR, 1990; Farage, 1991a; Santilli, 1994). Os conflitos

³⁶ A idéia de formação do povo brasileiro está relacionada à idéia de construção de uma nação, ou seja, de uma comunidade regida por um governo mais ou menos centralizado e que partilha de uma certa homogeneidade cultural (Lima, 1995).

³⁷ Ver, sobretudo, O processo civilizatório e Os índios e a civilização.

³⁸ O autor mudou de opinião posteriormente, mas em seu estudo sobre a fricção interétnica adotou esta posição.

entre índios e brancos foram crescendo à medida que a ocupação do Rio Branco, por colonos civis, incentivada pelas campanhas de ocupação civil do território, iniciadas nas últimas décadas do século XIX, foi atingindo o norte do Território (Santilli, M., 2000).

Os conflitos entre índios e não-índios foram deflagrados, em primeiro lugar, porque não se tratava de ocupar um espaço antes desabitado, mas de expulsar seus antigos ocupantes. Em segundo lugar, porque a delimitação da “propriedade” com a colocação de cercas muitas vezes impedia aos índios o acesso aos lagos onde pescavam ou mesmo a livre circulação entre aldeias e/ou entre uma aldeia e as roças de seus habitantes. Além disso, os colonos investiram prioritariamente na pecuária e o crescimento do rebanho bovino trouxe como consequência a invasão das roças e casas dos índios, pelas reses, que destruíam o que encontravam pela frente.

Eventualmente, os índios matavam uma rês que havia devastado sua roça e isso gerava brigas com fazendeiros que, tendo o apoio dos políticos locais, bem como da polícia, exigiam o pagamento da rês e/ou a prisão dos índios. Geralmente os índios pagavam a rês com a prestação de serviços nas fazendas.

A convivência com os brancos levou à adoção, pelos índios, do consumo de mercadorias industrializadas, como açúcar, sal, fósforo, cachaça, etc. Sendo as aldeias bastante afastadas das vilas, o comércio destes produtos era geralmente feito pelos fazendeiros, que montavam cantinas em suas fazendas e cobravam pelos produtos até três vezes mais do que eram vendidos em Boa Vista. Os índios raramente dispunham de dinheiro, sendo o pagamento pelas mercadorias feito com a farinha produzida na aldeia e do trabalho nas fazendas (CIDR, 1990).

Como o preço das mercadorias era alto e o valor pago pela mão-de-obra indígena irrisório, os índios estavam sempre devendo aos fazendeiros e, portanto, trabalhando em suas fazendas. Isso acarretava a não participação destes índios na plantação e colheita de suas roças, o que implicava na redução das possibilidades alimentares de suas famílias.

Apesar disso, inicialmente os missionários da Consolata não se interpuseram entre índios e brancos. Eles conduziram seus trabalhos de educação, tratamento das doenças e serviços religiosos sem dar maior atenção à submissão dos índios ao trabalho nas fazendas ou à redução do território no qual estes viviam. Esse tipo de observação apenas começou a ter lugar entre estes missionários a partir do final dos anos sessenta e foi fruto de um processo de autocrítica pelo qual passou a Igreja Católica, particularmente em decorrência da crise colonial em África e Ásia, que colocou em cheque a forma de atuação da Igreja Católica junto aos povos colonizados.

Como vimos no capítulo anterior, uma das particularidades das missões iniciadas no século XIX, período em que os europeus empreenderam suas colônias em África e Ásia, foi o posicionamento dos missionários, que faziam suas opções políticas e morais dos administradores coloniais (Clémentin-Ojha, 1998). O processo de aceitação e mesmo de defesa, pelos missionários, das posições dos governos coloniais ocorreu devido a uma série de fatores, entre os quais poder-se-ia destacar o imaginário civilizador que permeava o século XIX e também os acordos com a Santa Sé de enviar, preferencialmente, para as colônias de um determinado país, missionários de sua nacionalidade³⁹.

³⁹ Os protestantes, grosso modo, assumiram o mesmo tipo de postura, tendo os países protestantes enviando para suas colônias, preferencialmente, missionários de sua nacionalidade.

Nesse processo, o que estava em questão não era certamente o fervor religioso dos governos europeus, que, ao contrário, empenhavam-se fortemente na secularização do Estado, mas um projeto de difusão de seus valores, regras de conduta, línguas, bem como a prestação de serviços de saúde e educação⁴⁰.

No entanto, a participação dos missionários na empresa colonial nem sempre se fez de forma consciente. Bruls (1976) chamou a atenção para o fato de que muitas vezes os missionários não tinham consciência da opção política que veiculavam, mas agiam movidos por um certo sentimento patriótico, ou seja, agiam a partir de concepções incorporadas através do senso comum. Este patriotismo certamente muito influenciava na transmissão de um corpo de idéias e valores, posto que o que estava em questão - não só na missão, mas também no ideário colonial - era levar a civilização para esses mundos onde ela não era conhecida e praticada.

Por outro lado, como atestam Jean e John Comaroff (1992), houve missionários que se posicionaram contrariamente ao projeto colonial, apontando a existência de tensões no seio do império⁴¹. Os missionários “inconformados” questionaram o modo pelo qual se impunha a colonização e se davam as relações entre colonos e nativos, fundadas na coerção bruta e na dominação pela força.

As crises em decorrência da estreita vinculação entre Igreja e Estado começaram a ocorrer ainda no século XIX. Catherine Clémentin-Ojha (1998) ao analisar a questão da indigenização do cristianismo na Índia durante o período colonial, afirmou que um dos motes dos nacionalistas era

⁴⁰ Não se pode esquecer que tanto a educação quanto o tratamento das doenças constituem-se em mecanismos privilegiados para a transmissão de regras e valores.

⁴¹ Teresa Cruz e Silva (2001), em seu estudo sobre a Missão Suíça em Moçambique, assinalou que o apoio desta missão à formação de uma elite negra entre os jovens crentes, que se envolveram em movimentos contra a repressão religiosa e racial nos anos 1950, constituiu-se numa forma de contraposição ao projeto colonial.

o de que a cristianização leva à ocidentalização. A associação entre cristianismo e ocidentalização teve como consequência o surgimento de uma pressão, por parte dos indianos cristãos, pelo direito de continuarem a ser indianos, o que os levou a questionar os valores universais do cristianismo e a propor sua indigenização. Missionários que apoiavam o movimento nacionalista passaram também a ser favoráveis à criação de uma expressão indígena do cristianismo⁴².

Movimentos como o que aconteceu na Índia ocorreram em outras partes da Ásia e da África. De acordo com Bruls (1976), a existência de um clero nativo africano e asiático contribuiu para que no Vaticano II a composição de participantes do concílio fosse bastante modificada, passando a ter uma maior percentagem, em relação a concílios anteriores, de padres não-europeus. Dessa forma, a discussão sobre o posicionamento da Igreja em relação aos não-europeus foi, em parte, colocada por esses padres, sendo sua própria presença evocativa da necessidade de se repensar o posicionamento da Igreja frente a esses povos.

Outro fator que contribuiu para que a Igreja repensasse sua posição foi a constatação de sua fragilidade na Europa, onde os católicos viviam à margem da Igreja. Assim, a configuração da situação da Igreja naquele momento não era das mais confortáveis: não mais podendo contar com o fervor dos fiéis europeus e rejeitada em África e Ásia por sua vinculação com os Estados coloniais, urgia a necessidade de rever sua posição (Montero, 1996).

Neste contexto de crise, ocorreu o Concílio Vaticano II, no qual os representantes da Igreja Católica no mundo reuniram-se para debater sobre

⁴² A indigenização do cristianismo constituiu-se num longo debate que culminou, no final dos anos 1970, na elaboração do que se denomina atualmente Teologia da Inculturação.

os rumos que ela deveria adotar. Uma importante consequência deste concílio foi a conformação de novo modelo de atuação junto aos não-cristãos⁴³, tendo sido operada uma transformação na concepção de missão, que deixou de ter como objetivo primeiro a conversão dos “pagãos” e a implantação, entre eles, do catolicismo ultramontano, um modelo europeizado, uniformizado e centralizado, que exigia o uso do mesmo latim, a celebração da mesma liturgia e o ensino do mesmo catecismo em Roma, na África, Ásia e América Latina (Wernet, 1987).

Essas reformulações, juntamente com a “opção preferencial pelo povo de Deus” – uma das decisões do concílio -, abriram possibilidades para que as igrejas locais pensassem formas de adequação às realidades específicas, o que mudou consideravelmente o quadro em relação ao que era proposto pelo catolicismo ultramontano, a partir do qual tais igrejas perderam praticamente toda a autonomia, adequando-se à estrutura hierárquica e à doutrina propostas por Roma.

Neste contexto de mudanças pelo qual passava a Igreja Católica, uma nova prática missionária começou a ser gestada em Roraima. Esta trouxe implicações quanto à posição dos missionários da Consolata no contexto que opunha índios e não-índios, levando a divergências entre missionários e brancos, que foram acentuadas a partir da segunda metade dos anos setenta.

⁴³ O debate em torno do paganismo foi reconfigurado no Vaticano II, tendo sido abandonado o termo “pagão”, que cedeu lugar ao termo “não-cristãos” para se referir aos que estavam fora do cristianismo (Montero, 1996).

Uma prática missionária voltada para o índio

O marco das divergências entre os missionários da Consolata e os não-índios foi o posicionamento oficial da Igreja de Roraima em favor dos índios, com a “opção pela causa indígena”, em 1977. Esta opção foi resultado de um processo que se iniciara em fins dos anos sessenta, quando algumas pequenas mudanças começaram a ser implementadas na prática missionária. A primeira destas mudanças que encontra registro nos escritos sobre a missão conduzida pelos missionários da Consolata foi a organização das reuniões de tuxauas (CIDR, 1990). Estas começaram a ocorrer em 1968 e tinham, inicialmente, por objetivo a realização de “cursos de instrução religiosa”, nos quais era deixado um espaço, nos intervalos entre as palestras dos religiosos, para que os tuxauas conversassem entre si sobre os problemas enfrentados nas malocas.

Estas reuniões, de acordo com o que me relatou um missionário da Consolata que trabalha na missão desde os anos sessenta⁴⁴, foi, em parte, fruto de questionamentos que ele começou a fazer acerca da forma que atuavam os missionários, forma esta que não levava em conta que os índios viviam subjugados pelos brancos. Ainda segundo seu relato, pouco a pouco ele foi conseguindo convencer alguns de seus colegas a prestarem mais atenção às relações entre índios e não-índios, bem como às condições de vida dos índios.

⁴⁴ Não encontrei referências quanto à data precisa de sua chegada. Nos textos e documentos a que tive acesso, conta apenas que ele atua na missão de Roraima desde os anos sessenta. Se não me engano, ele chegou ao então Território do Rio Branco em 1967. A imprecisão quanto a este e a alguns outros dados deve-se ao fato de que não me foi permitido gravar nem tomar notas durante a entrevista que me concedeu. Sua atitude foi justificada pelo medo de por em risco a minha vida, posto que a sua já estava ameaçada. Ele tinha razão: algumas semanas antes, eu já havia sofrido tentativas de intimidação e ameaça de morte por estar realizando pesquisa junto aos índios em Roraima. Além disso, no retorno a São Paulo, minha bagagem misteriosamente extraviou-se, chegando a seu destino cerca de dez dias depois. O mais curioso é que aquilo que constituía um único volume foi aparecendo em pequenas partes.

Os questionamentos propostos por este missionário relacionam-se, entre outras coisas, ao contexto em que foi formado. Ele, um italiano que acabara de ser ordenado padre, foi, conforme suas palavras, um estudante que participou do movimento estudantil na Itália, no começo dos anos sessenta. Além disso, no decorrer da sua formação como missionário, teve que se defrontar com as críticas feitas à atuação dos missionários católicos junto aos povos com os quais desenvolviam missões. A confrontação com estas críticas dava-se nas próprias discussões que aconteciam no interior da Igreja e, particularmente, pelo fato de que, como parte da sua formação⁴⁵, passou um período numa das missões africanas do IMC. Isso se deu nos anos sessenta, período em que os movimentos pela descolonização estavam em plena atuação. Como já dissemos anteriormente, esses movimentos colocaram em cheque a presença de missionários nas colônias, impulsionando a abertura de um processo de autocritica sobre o posicionamento da Igreja Católica frente a esses povos, que culminou numa mudança de posição em relação ao sistema colonial.

Estes fatores certamente contribuíram para que chegasse à missão imbuído de um espírito que via na atuação missionária uma forma de ajudar aqueles que foram subjugados pelo sistema colonialista a reconquistarem sua liberdade. A associação da situação dos índios em relação aos posseiros criadores de gado com aquela dos colonizados africanos poderia ser facilmente feita, dado que o processo de colonização do Território do Rio Branco ainda estava ocorrendo e a violência que marca este tipo de processo, como as tentativas de liberar as terras até então ocupadas pelos

⁴⁵ Pelas narrativas que ouvi de missionários, assim como pelas matérias publicadas na revista *Missões* sobre o tema “vocações”, nas quais constam relatos em que missionários falam de sua formação, creio que seja uma regra do instituto a exigência de que aqueles que estão sendo formados para serem missionários passem períodos em missões antes de serem ordenados.

índios, bem como a submissão destes ao trabalho forçado ou mal pago, era uma marca presente.

Além dos questionamentos do citado missionário, dois fatores devem ser considerados, a princípio, no processo de mudança da forma de percepção das relações entre índios e não-índios. O primeiro relaciona-se ao resultado das discussões do Concílio Vaticano II já explicitadas acima. Já o segundo, refere-se às narrativas dos missionários atuantes nas missões do IMC em África que, apesar da distância e das dificuldades de comunicação da época, de tempos em tempos chegavam através de publicações do próprio instituto ou de correspondências trocadas, particularmente entre missionários que haviam se conhecido no período de formação.

No processo de mudança da forma de ver as relações existentes entre índios e não-índios, o primeiro ato no sentido de dar concretude a esta mudança foi a organização dos “cursos de instrução religiosa”. O fato de ter sido aberto um espaço para que os tuxauas pudessem conversar entre si nos intervalos dos “cursos de instrução religiosa” caracterizava a introdução de um elemento novo na prática missionária, embora não chegasse a mudar substancialmente o modelo que regia, até então, a conduta missionária em Roraima. No entanto, a inclusão de temas ou a interpretação de passagens bíblicas a partir de concepções não “tradicionais” poderiam, pouco a pouco, reorientar a maneira de ver de alguns missionários, bem como incitar certos questionamentos nos indígenas. Dessa forma, estes se constituíam em oportunidades de encontros para diversos tuxauas, nos quais tinham a possibilidade de conversar “sobre os problemas enfrentados nas malocas”.

A conversa sobre os referidos problemas certamente era orientada pelo conteúdo daquilo que havia sido ministrado nos cursos⁴⁶ e, apesar de serem cursos de formação religiosa, nos quais provavelmente eram discutidas passagens da Bíblia, sacramentos, etc, a interpretação dada a determinados textos bíblicos poderia ganhar sentidos absolutamente diversos, dependendo da postura do responsável por sua interpretação. Se algumas partes destes cursos eram ministradas por missionários que partilhavam da posição de que as relações entre índios e não-índios existentes naquele momento não ocorriam de forma justa, a interpretação dos textos bíblicos poderia variar consideravelmente daquela de um missionário que tivesse posição contrária⁴⁷.

Embora só tenha conseguido tornar-se hegemônico na segunda metade dos anos setenta, pouco a pouco o tipo de percepção que via como injustas as relações entre índios e brancos foi ganhando espaço entre os missionários e orientando o tipo de mensagem que era transmitido aos índios. Como decorrência das reflexões dos cursos de instrução religiosa, um dos problemas que os tuxauas levantaram nas conversas que mantinham nos intervalos destes cursos foi relativo ao círculo vicioso em que se enredavam quando compravam mantimentos e outros produtos industrializados nas cantinas mantidas nas fazendas. Isso ocorria em razão dos altos preços praticados nestas cantinas e pela impossibilidade dos índios de pagarem os produtos que compravam com a farinha que produziam. Dessa forma, eram obrigados a trabalhar para os fazendeiros. Ao fazerem isso, muitas vezes deixavam de fazer suas próprias roças, o que

⁴⁶ Salvo se houve uma grande mudança entre o que ocorria outrora e o que ocorre atualmente em relação às conversas sobre “os problemas das malocas” que têm lugar após ou durante os cultos, missas, reuniões e cursos.

⁴⁷ Infelizmente não disponho de dados sobre os conteúdos ministrados nestes cursos. No entanto, acompanhei alguns cursos de formação religiosa para catequistas indígenas, assim como cursos de formação para mulheres indígenas, entre outros, que aconteceram durante o período em que realizava pesquisa de campo.

os obrigava a novamente comprar mantimentos nas cantinas, endividar-se e trabalhar para os fazendeiros (CIDR, 1990).

Como desdobramento dessas discussões, os tuxauas das malocas Raposa, Xumina, Guariba, Napoleão, Cachoeirinha, Canavial e Perdiz juntaram-se, em 1970, para formar uma cooperativa de compra e venda de produtos, liderada pelo tuxaua Gabriel, da maloca da Raposa. Esta cooperativa deveria funcionar da seguinte forma: os índios contribuiriam com farinha e o padre se responsabilizaria pelo transporte dos produtos. Esta iniciativa não durou mais que um ano em decorrência de um assalto sofrido pelo tuxaua Gabriel, em Boa Vista, quando os ladrões tomaram-lhe todo o dinheiro da cooperativa. No entanto, em 1973, o padre responsável pela região da Normandia retomou a idéia da cooperativa, que era a de fornecer produtos aos índios a preços mais baixos e fazer com que eles gerissem seu comércio comunitariamente, abrindo as chamadas cantinas indígenas nas malocas de sua região. Em 1977, foi aberta uma outra cantina na missão do Surumu e, em 1979, a Diocese criou dois depósitos de mercadorias para abastecer as cantinas indígenas, um em Normandia e outro no Surumu (CIDR, 1990). Algumas das cantinas indígenas abertas neste período deixaram de funcionar, algumas continuam funcionando e outras foram abertas posteriormente. A cantina da missão do Surumu continua em funcionamento até os dias atuais e é gerida pelos alunos indígenas, que estudam na escola da missão.

Ao investirem na formação das cantinas indígenas, os missionários tinham como meta “libertar” os índios da dependência dos fazendeiros em relação à aquisição de mercadorias e seu conseqüente pagamento com o trabalho nas fazendas. Este projeto começou a funcionar a partir da aquisição, pelos missionários, de farinha, milho e demais produtos

indígenas e do seu pagamento com mercadorias trazidas de Boa Vista. Como os missionários não cobravam pelo transporte e tampouco visavam auferir lucro com o comércio, o preço das mercadorias era bem menor que aquele praticado nas cantinas das fazendas (CIDR, 1990).

Enquanto a questão da organização dos índios para “libertá-los” da exploração praticada pelos fazendeiros por meio do trabalho mal ou não remunerado nas fazendas esteve restrita a um grupo de missionários, aos cursos de instrução religiosa e ao projeto das cantinas indígenas não houve reações – pelo menos não há registros de que elas ocorreram - por parte dos fazendeiros. Estas reações apenas passaram a fazer parte das relações mantidas entre missionários e não-índios quando o tipo de percepção que orientava este grupo de missionários passou a ser hegemônica e a Igreja de Roraima a adotou oficialmente. O processo de mudança de ponto de vista da maioria dos missionários quanto ao caráter das relações entre índios e fazendeiros levou alguns anos e teve como ponto-chave a aquiescência do bispo que assumira, em 1975, a então prelazia de Roraima, D. Aldo Mongiano.

Nascido em 1º de novembro de 1919, em Pontestura, na Itália, D. Aldo foi ordenado presbítero em 1943, em Rosignano, também na Itália. Como padre foi, entre 1947 e 1957, reitor do Seminário de Fátima, em Portugal. Depois trabalhou em Moçambique, onde foi superior e administrador regional dos padres da Consolata. Em outubro de 1975, foi ordenado bispo e assumiu a direção da prelazia de Roraima (*Renúncias*, 1996).

Ao falar do seu processo de mudança de percepção no que diz respeito às relações entre índios e fazendeiros, D. Aldo afirmou que, apesar de ter chegado a Roraima em 1975, apenas em 1977 percebeu a “real

situação” em que viviam os índios, pois o índio tinha que aceitar a exploração do branco e permanecer calado (Mongiano, 1990). Esta afirmação, conjugada à biografia de D. Aldo, nos dá pistas sobre o tipo de concepção que tinha e sobre o processo de mudança de sua percepção de como viviam os indígenas. Vejamos estes pontos.

Como foi dito algumas linhas acima, D. Aldo, antes de vir para Roraima, trabalhou no Seminário de Fátima e em Moçambique. Pois bem, ao contrário do que ocorreu no restante da África, em que os clérigos católicos, de maneira geral, particularmente após as discussões do Concílio Vaticano II, passaram a posicionar-se favoravelmente aos movimentos anticolonialistas, nas colônias portuguesas isto não ocorreu. Nestas, ao contrário de todas as outras colônias, houve um pacto entre as Igrejas locais e o governo português (Bruls, 1976).

Maria Guadalupe Rodrigues (1989), que estudou particularmente o caso da Igreja Católica em Angola, assinalou que a relação de cumplicidade entre esta e o Estado português foi selado, em 1940, com a realização de um acordo missionário entre este e a Santa Sé, por meio do qual ficou estabelecido que as Igrejas nas colônias seriam uma extensão da Igreja portuguesa. No período de crise angolana, apesar de ter havido uma tendência da Igreja Católica em apoiar os movimentos anticolonialistas, expressa em pronunciamentos papais como o que fez o papa Paulo VI, em 1969, na Conferência Episcopal Africana, em Kampala (Uganda), bem como na audiência por ele concedida, em 1 de julho de 1970, aos líderes dos movimentos de libertação das colônias portuguesas⁴⁸, a Igreja de

⁴⁸ Maria Guadalupe Rodrigues (1989) sublinha que a posição do papa em relação ao sistema colonial português por vezes parecia ambígua, pois, no mesmo período em que o papa recebeu os líderes dos movimentos de libertação das colônias portuguesas, ele fez uma visita ao Santuário de Fátima, em Portugal, tendo sido recebido, no aeroporto, pelo presidente de Portugal. Ainda segundo a autora, esta visita foi interpretada, nas colônias portuguesas, como um apoio da Igreja Católica ao sistema colonial português.

Angola não apoiou oficialmente os movimentos de independência. Ao contrário, na tentativa de minorar o efeito que a audiência concedida pelo papa aos líderes dos movimentos de libertação das colônias portuguesas junto ao governo de Salazar, a Igreja de Angola adotou uma postura de neutralidade frente aos acontecimentos, “colocando-se acima das reformas temporais” (Rodrigues, 1989: 88).

Em decorrência do seu comprometimento com o governo colonial, após a independência, em 1975, o clero português e a maioria dos missionários brancos teve que abandonar os postos que ocupavam nas ex-colônias portuguesas (Rodrigues, 1989). Ora, foi exatamente em 1975 que D. Aldo foi transferido da missão em Moçambique, onde ficara durante 18 anos, para a missão de Roraima. Esta coincidência de datas aliada à sua afirmação de que foram necessários quase dois anos para que “percebesse a real situação em que viviam os indígenas em Roraima” leva à suposição de que ele partilhava da posição de que a Igreja não deveria intervir nas questões temporais, ou seja, não se posicionar politicamente. Além disso, segundo comentários de alguns missionários e pessoas ligadas à Igreja de Roraima, quando D. Aldo lá chegou, ele não concordava com o tipo de atuação de uma parte dos missionários que estava envolvida no processo de organização política dos índios⁴⁹.

No entanto, menos de dois anos mais tarde, este mesmo bispo assumiu a posição de defesa dos povos indígenas, intervindo, como veremos mais adiante, diretamente em questões referentes às relações existentes entre estes e os não-índios. O que aconteceu para que fosse operada mudança tão radical?

⁴⁹ Apesar disso, D. Aldo será tomado como “agitador”, “subversivo” e “comunista” pelos críticos da atuação da Igreja Católica em Roraima em prol dos índios, como veremos algumas páginas à frente.

Em primeiro lugar ocorreu, utilizando um termo nativo, uma mudança de sensibilidade. Esta se deveu, de um lado, à pressão exercida pelos missionários envolvidos com a questão indígena no contexto local. De outro, às mudanças pelas quais passava a Igreja no plano universal, na América Latina e no Brasil. Aqui, estava se consolidando, no seio do clero brasileiro, uma organização que tratava especificamente da questão indígena, o Conselho Indigenista Missionário – Cimi.

A criação do Cimi, em 1972, foi, em parte, suscitada, de acordo com Marcos Rufino (2002), pelas discordâncias surgidas no seio da Igreja no que se refere ao modelo de atuação missionária proposto pela Operação Anchieta – OPAN, nascida em 1969, que tinha por pressuposto uma prática missionária de intervenção proposital na vida social e cotidiana dos índios⁵⁰. Estas discordâncias surgiram graças a uma série de mudanças pelas quais passava, naquele momento, a Igreja Católica universal e a latino-americana, em decorrência das discussões que ocorreram no Concílio Vaticano II e na II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano de Medellín, ocorrida em 1968. Esta “endossou uma forma de atuação pastoral cuja atenção maior se voltava para a ‘humanização’ das estruturas sociais, e também para a oposição ao modo como se realiza a inserção da América Latina no capitalismo global” (p. 145).

Além disso, em janeiro de 1971, no simpósio sobre Fricção Interétnica na América do Sul, promovido pelo Conselho Mundial de Igrejas e ocorrido em Barbados, de cujas discussões resultou o documento conhecido como a *Dedaração de Barbados*, assinado por renomados antropólogos, o trabalho missionário no continente latino-americano fora

⁵⁰ Posteriormente, os pressupostos de atuação da OPAN foram reformulados e adequados às exigências do novo contexto no qual se inseriu a discussão sobre a prática missionária no Brasil (Rufino, 2002).

duramente criticado⁵¹. A partir das críticas internas e externas feitas à “missão tradicional”, esta se tornou um contra-modelo, cujos pressupostos e métodos deveriam ser evitados. As práticas desta missão passaram a ser percebidas como dotadas de uma intolerável insensibilidade no que diz respeito à espiritualidade indígena, expressão do ato criador de Deus. Ao recusar-se a ler os sinais ocultos da presença de Deus noutras culturas, a prática missionária “tradicional” destruía as particularidades indígenas e os obrigava a incorporar costumes, ritos e crenças no intuito de transformá-los em trabalhadores brasileiros (Rufino, 2002).

A criação do Cimi foi, de acordo com Rufino (2002), a forma encontrada pela Igreja Católica brasileira de tentar responder ao mal-estar criado pela crítica às atividades missionárias “tradicionais” e às demandas internas no sentido de criar uma pastoral específica para tratar da questão indígena, orientando, nacionalmente, as práticas missionárias de ordens e congregações religiosas junto a povos indígenas. O modo como a Igreja conduziu a resolução do mal-estar gerado, naquele momento, pela desconstrução da louvável imagem que anteriormente fazia das missões, vinculou-se aos desdobramentos pastorais e teológicos do ambiente eclesial pós-conciliar, particularmente aqueles expressos nas proposições de Medellín, que, entre outras coisas, interpelava os religiosos a abandonarem seu isolamento da política e a assumirem o compromisso com o mundo e com a história⁵².

⁵¹ A Declaração de Barbados, apesar dos duros ataques feitos à atuação missionária nas Américas, reconheceu a existência de diferenças internas na Igreja e solicitou aos setores mais “progressistas” que assumissem um posicionamento de respeito à diversidade sócio-cultural dos grupos indígenas e evitasse práticas de intervenção e proselitismo (Rufino, 2002).

⁵² O engajamento numa atuação evangelizadora sintonizada com as condições nas quais vivem aqueles a quem é destinada a evangelização teve também como parâmetro, de acordo com Marcos Rufino (2002), a metáfora da encarnação de Cristo, através da qual o filho de Deus se dispôs a viver entre os homens, compartilhar seus sofrimentos e sacrificar-se por eles.

O Cimi assumiu, desde sua formação, uma posição crítica em relação à política indigenista oficial, colocada em prática pela Funai – Fundação Nacional do Índio⁵³. No entanto, mesmo no interior da Igreja havia discordâncias quanto a sua atuação. Em 1977, durante a XV Assembléia Geral da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), alguns bispos manifestaram seu descontentamento com as denúncias que o Cimi vinha fazendo à Funai, por estas causarem atritos entre a Igreja Católica e o governo. Alguns destes bispos, segundo Antônio Carlos Moura (1983), propuseram a extinção do Cimi e outros, sua anexação à CNBB, como uma forma de controlar sua atuação. O resultado dessas discussões foi que o Cimi, que era até então um órgão oficioso, passou a ser um órgão anexo da CNBB. A anexação foi, ainda de acordo com Moura (1983), comemorada tanto pelo setor que desaprovava a atuação do Cimi quanto por aquele que estava diretamente nele envolvido. D. Tomás Balduino, então presidente do Cimi, afirmou, segundo este autor, que a sua anexação à CNBB respaldava sua atuação, visto que, assumindo o Cimi, a CNBB assumiria também a questão indigenista, que, dessa forma, tornava-se causa da Igreja.

Dom Aldo Mongiano, como bispo, certamente participou dessa assembléia e acompanhou as discussões que ali aconteceram. Não encontrei registros nem ouvi comentários sobre sua posição na referida discussão, mas certamente posicionou-se favoravelmente à continuidade do Cimi, visto que, no mês de janeiro daquele mesmo ano, por ocasião da reunião anual de tuxauas – continuação dos antigos cursos de instrução religiosa - na missão do Surumu, um padre do Cimi fora convidado para participar da reunião e ministrar um curso sobre a questão indígena dirigido aos missionários que trabalhavam em Roraima (CIDR, 1990).

⁵³ A Funai sucedeu o SPI enquanto agência tutelar, em 1967.

Naquela ocasião, a metodologia da reunião de tuxauas foi modificada: enquanto antes eles dispunham apenas dos intervalos entre uma palestra e outra para conversarem sobre “os problemas das malocas”, a partir de então passaram a ter tempo integral para falarem de seus problemas. Esta reunião foi encerrada com a intervenção da Funai e da Polícia Federal, que proibiram sua continuação (CIDR, 1990). Começavam ali as reações ao modo de atuação dos missionários da Consolata junto aos índios, de que trataremos mais adiante.

Em meio a este contexto, a Igreja de Roraima assumiu, naquele mesmo ano, a “opção pela causa indígena”. Isso ocorreu, segundo D. Aldo, quando, em janeiro de 1977, ele percebeu que “pobres entre os pobres, dominados, espalhados, viviam acuados e temerosos, colhendo da terra para seu sustento as sobras que o branco deixava” (Mongiano, 1990: 1166). Antes disso, afirmou o bispo, que sua impressão sobre as relações entre índios e não-índios era completamente diversa:

“A os que chegam a Roraima, como eu, a primeira impressão é de perfeita harmonia entre brancos e índios. Na verdade, trata-se de uma paz imposta. O índio tem que aceitar a exploração do branco, ser inexpressivo no contexto social, mão-de-obra barata e permanecer calado, sobretudo calado” (Mongiano, 1990: 1166).

Ou seja, para que esta “opção” fosse tomada, foi necessária uma transformação na forma de se perceber as relações entre índios e não-índios.

Pelo que disse D. Aldo nos trechos acima citados, fica a impressão de que a percepção das relações entre brancos e índios como harmônica devia-se, sobretudo, a um desconhecimento de como elas operavam. No

entanto, as condições de submissão dos índios aos brancos e as violências e explorações por eles vividas já vinha sendo denunciada, por alguns missionários da Consolata, desde o final dos anos sessenta e, se quisermos ir mais longe, desde o começo da missão do Rio Branco, em 1909, quando os monges beneditinos já denunciavam a imposição, pelos fazendeiros, de trabalhos forçados aos índios⁵⁴. Desse modo, é possível afirmar que “ver” que os índios eram explorados e subjugados pelos brancos passava, sobretudo, pela operação de mudanças no modo de perceber estas relações. Esse processo, no que concerne a D. Aldo, levou quase dois anos para ser maturado e foi influenciado, como vimos acima, por uma série de discussões sobre a relação da Igreja Católica com os indígenas.

A mudança da percepção de D. Aldo de como se davam as relações entre índios e brancos, foi um ponto fundamental para que a atuação no sentido de propiciar espaços para que os índios pudessem manifestar-se deixasse de ser uma iniciativa de um grupo de missionários e passasse a ser a tônica oficial da Igreja de Roraima. Um desses espaços foram as reuniões de tuxauas. Após a mudança de metodologia na condução destas reuniões, implementada em 1977, a partir da participação do Cimi, elas transformaram-se num espaço de discussão dos tuxauas, culminando, em 1987, na formação de uma organização indígena⁵⁵, o CINTER – Conselho Indígena do Território de Roraima, que mais tarde transformou-se no CIR

⁵⁴ Ver, a esse respeito, *Le Bulletin des Missions*, que posteriormente teve seu título mudado para *Bulletin des Oeuvres et Missions Bénédictines au Brésil et au Congo*, publicação dos monges beneditinos dedicada à divulgação dos trabalhos realizados nas Missões do Rio Branco e do Congo.

⁵⁵ Um dos pontos cardeais da atuação do Cimi é, segundo Rufino (2002), o fomento de organizações indígenas que possam transformar os índios em protagonistas das mudanças que irão devolver-lhes a dignidade perdida em decorrência da violência do sistema social do qual são vítimas.

– Conselho Indígena de Roraima, a mais atuante organização indígena de Roraima até os dias atuais⁵⁶.

A organização das reuniões de tuxauas, o projeto das cantinas indígenas, bem como a participação do Cimi, que, naquele momento já se distinguia pela crítica ao indigenismo oficial, na elaboração de metodologias de atuação missionária desencadearam reações por parte dos responsáveis pela política indigenista oficial no nível local. A primeira destas reações foi a citada intervenção na reunião que acontecia na missão do Surumu, em 1977.

Posteriormente, num texto em que fez um apanhado sobre a questão indígena em Roraima, D. Aldo afirmou que na ocasião do encerramento da reunião de tuxauas, pela Funai e Polícia Federal, a Igreja havia acatado a ordem dos órgãos do governo, mas que depois ele fora pessoalmente visitar os responsáveis por estes órgãos para dizer-lhes que “o problema do índio era grave e não era suficiente tapar a boca deles para que tudo se resolvesse” (Mongiano, 1980: 1).

A participação de um padre do Cimi naquela reunião parece ter sido o desencadeador da intervenção da Funai, visto que até então estas reuniões ocorriam anualmente desde 1968, sem ter suscitado reações semelhantes. O Cimi já se distinguia no cenário nacional por sua postura crítica à política indigenista oficial, particularmente no tocante à demarcação das terras indígenas.

⁵⁶ O atributo de organização mais atuante para o CIR fundamenta-se na sua capacidade organizativa, que lhe possibilitou, por exemplo, a gestão do Distrito Sanitário Especial Indígena do Leste de Roraima, um sub-sistema do Sistema Único de Saúde, responsável pela prestação de serviços de saúde aos povos indígenas do leste de Roraima (Macuxi, Wapichana, Ingaricó, Taurepang, Patamona, Wai-Wai). Além disso, o CIR apresenta-se como a mais aguerrida organização indígena de Roraima no quesito demarcação em área contínua da Raposa/Serra do Sol, da qual falaremos mais adiante.

A questão da terra, entendida como base material essencial para a existência dos povos indígenas, fora tomada, de acordo com Rufino (2002), como prioritária já na primeira assembléia do Cimi. Esta questão, que já ocupava um lugar de destaque no imaginário católico, que vê o campo como o lugar do bem e das relações comunitárias e a cidade como o espaço onde aflora o mal e a desagregação, ganhou força, em 1973, a partir da criação da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia – SUDAM, que tinha por objetivo promover a migração de um contingente populacional rural excedente em áreas que se constituíam em focos de conflitos agrários para as áreas de ocupação pioneira, como a Amazônia Legal. O principal elemento da crítica do Cimi ao Estado, no que concerne à questão da terra, diz respeito ao não cumprimento do que está disposto no Estatuto do Índio, que previa a demarcação das terras indígenas até 1978⁵⁷.

Nesse sentido, D. Aldo, que se transformara num ferrenho defensor da causa indígena e que passara a comungar dos princípios difundidos pelo Cimi, começou a fazer sua parte no tocante à demarcação das terras indígenas no Território de Roraima. Segundo ele, no decorrer do ano de 1977 e 1978, ele fizera uma intensa campanha junto ao Governo de Roraima e à Presidência da Funai para que se acelerasse a demarcação das terras indígenas (Mongiano, 1980: 1). No entanto, quando pensava que tudo caminhava rumo a um entendimento, em 6 de fevereiro de 1979, fora notificado de que a Funai proibira a entrada dos missionários da Consolata nas áreas indígenas de Roraima, proibindo também a participação dos índios nas reuniões organizadas pelos missionários. Após receber a notificação, D. Aldo escreveu uma carta ao presidente da Funai pedindo

⁵⁷ Posteriormente, a Constituição Federal, promulgada em 1988, estabeleceu como prazo máximo para a demarcação das terras indígenas o ano de 1993. Até o momento isso não foi cumprido.

explicações para o referido ato e fazendo algumas denúncias, dentre as quais:

“Às ameaças tradicionais vindas do civilizado, agora se somaram também à 10ª Delegacia da FUNAI de Roraima. Inúmeros índios, tuxauas e não tuxauas – não faço nomes -, foram repreendidos e verberados na delegacia, pelo simples fato de terem manifestado seus problemas aos missionários e até ameaçados, se continuassem a manifestar suas mágoas aos padres da prelazia. E fui informado que ameaçado de expulsão do serviço está também o chefe do posto da Raposa, que é índio, caso não cumpra as ordens e permita a entrada de missionários nas malocas. Exige-se dele uma ação policial que não lhe é própria, sob intimidações. O fato tornou-se notório nas populações indígenas da área de forma que o medo tem tido efeito não só sobre o índio interessado, que por ser pessoa de destaque mereceu um trabalho de confiança, mas sobre a sociedade indígena, que vê no branco outra vez a pessoa intransigente e dominadora. Assim sobre esses coitados caiu uma nova aflição: às dominações anteriores agora se acrescentou mais uma e desta vez nasce do órgão de defesa deles. É uma nova imposição que devem suportar para serem livremente manipulados.

Ora, era bem melhor que esta força fosse dirigida não sobre os índios já oprimidos, mas contra quem os oprime, espolia, pisoteia, imprensia. Mas isso não acontece, e ao opressor tudo é permitido”(Mongiano, 1979).

A carta da qual foi extraído o excerto acima, após ter ficado 30 dias sem resposta, de acordo com D. Aldo (Mongiano, 1980: 1) foi comunicada aos fiéis da Igreja de Roraima - e posteriormente publicada na revista *Sede*,

o que resultou na suspensão da proibição da entrada dos missionários nas áreas indígenas.

Após a Igreja de Roraima ter oficialmente se posicionado pela defesa dos índios, a questão da demarcação das terras indígenas passou a ocupar o primeiro plano da sua atuação. Como vimos acima, D. Aldo iniciou uma campanha com este fim, baseada no diálogo com o presidente da Funai, assim como com o responsável local deste órgão, em 1977. De acordo com D. Aldo (Mongiano, 1980), a princípio ele pensava que este diálogo pudesse acelerar o processo de demarcação das terras indígenas no território de Roraima e um fator que lhe fazia ter confiança nisso foi a instauração, pela Funai, de um Grupo de Trabalho Interministerial para fazer os estudos de delimitação do território que, de acordo com Márcio Santilli (2000), não apresentou relatório conclusivo.

A Igreja Católica e a questão da demarcação de terras indígenas em Roraima

Enquanto, em Roraima, os missionários da Consolata se empenhavam na crítica à política indigenista oficial e tentavam reverter o quadro de redução das terras indígenas em decorrência da invasão de fazendeiros, no contexto nacional, além do Cimi, que começara suas atividades em 1972, outros movimentos de apoio à questão indígena também estavam se organizando. Entidades que congregavam antropólogos⁵⁸, profissionais liberais, religiosos e indigenistas surgiram,

⁵⁸ Lux Vidal lembra que um aspecto que marcava seus alunos de antropologia nos anos setenta era um intenso envolvimento com a questão indígena e com a luta indigenista. Alguns desses seus alunos posteriormente tornaram-se célebres neste campo de atuação (Vidal, 2000), entre os quais poder-se-ia citar Aracy Lopes da Silva e Dominique Gallois.

principalmente, após um ato público realizado, em abril de 1979, na Semana do Índio, em São Paulo (CEDI, 1981). Segundo Lux Vidal (2000: 108), a demarcação das terras foi, durante os anos setenta e oitenta, o primeiro objetivo daqueles que lutavam pela causa indígena. Nos anos setenta, continua, “em meio a todos os movimentos sociais na luta contra o regime militar, a questão indígena contava com um apoio e espaço muito grandes nos jornais, na mídia”⁵⁹.

Em meio ao debate sobre a questão indígena da época, surgiu a Comissão Pró-Yanomami - CCPY, que se destacava particularmente pela luta pela demarcação do Parque Yanomami, em Roraima. A Igreja de Roraima, segundo D. Aldo (Mongiano, 1980), apoiou esta comissão. O projeto de demarcação deste parque suscitou, ainda de acordo com o bispo, reações contrárias, dentre as quais, a apresentação, no final de 1979, por um deputado de Roraima, o coronel Hélio Campos, do Projeto de Lei n. 2294, que solicitava a alteração do Estatuto do Índio, retirando da posse e ocupação dos índios as áreas contíguas à fronteira nacional num espaço de 150 quilômetros de largura⁶⁰. Se isso fosse feito, continua D. Aldo, 98% dos índios de Roraima deveriam ser desalojados, cedendo lugar para os fazendeiros e garimpeiros (Mongiano, 1980).

Na luta pela demarcação das terras indígenas, A Igreja de Roraima passou a desenvolver junto aos índios, especialmente junto aos Macuxi e Wapixana, projetos de auto-sustentação. Um destes projetos já foi descrito acima, o das cantinas indígenas, que já havia começado em 1970, bem antes da “opção pela causa indígena”, mas foi ampliado com a criação de dois

⁵⁹ Sobre os acontecimentos tangentes à questão indigenista deste período, ver a série Povos Indígenas no Brasil - Aconteceu.

⁶⁰ A problemática das fronteiras territoriais sempre foi um dos argumentos utilizados contrariamente à demarcação de terras indígenas. Retomaremos este ponto no decorrer do capítulo.

depósitos de mercadorias, um no Surumu e outro em Normandia, em 1979. O outro, iniciado em 1980, foi o “projeto do gado”, que consiste na doação, pela Diocese, de um lote de reses a uma maloca, que se responsabiliza, comunitariamente, pela manutenção e reprodução do rebanho. Após o término de cinco anos, o mesmo número de reses recebido deve ser repassado para outra maloca e assim sucessivamente. A primeira maloca a receber um lote de reses para iniciar o “projeto do gado” foi Maturuca, que recebeu 53 reses. Posteriormente o projeto expandiu-se para outras malocas da região das serras e também do lavrado⁶¹ (CIDR, 1990).

O “projeto do gado”, além de ser uma forma de produzir leite e carne, que substituiriam parcialmente a caça cada vez mais rara, era também uma forma de garantir a posse da terra, pois um dos argumentos utilizados por fazendeiros para a invasão e apropriação de terras indígenas no leste de Roraima é que “terra com gado é terra com dono”. Assim sendo, eles iam espalhando gado pelas áreas indígenas e cercando os campos que lhes serviam de pastagem. Dessa forma, tendo gado, os índios poderiam utilizar-se do mesmo argumento para expulsar os fazendeiros de suas terras.

O fato dos índios terem começado a criar gado, o que implicava na construção de cercados e currais, suscitou reações por parte dos fazendeiros. Estes contavam com o apoio da polícia na destruição das benfeitorias realizadas pelos índios, bem como na utilização de outros métodos coibitivos como o espancamento e prisão destes. Um destes casos aconteceu em agosto de 1982 e foi denunciado pelo Cimi em nota oficial divulgada à imprensa⁶². Tratava-se do desaparecimento de quatro Macuxi

⁶¹ Este projeto foi financiado com recursos vindos do exterior (CIDR, 1990).

⁶² Tendo escolhido o tema da terra como questão primordial, o Cimi adotou duas linhas de atuação: a primeira concerne à luta contra o Estado para que este cumpra sua obrigação de demarcá-las; a segunda consiste na criação de uma rede de comunicação onde são veiculadas

depois de terem sido presos. Estes índios foram detidos por quatro policiais que acompanhavam o fazendeiro Célio Mota numa incursão à maloca do Camararém, durante a qual obrigaram os índios a desfazer o curral que haviam construído para criação de animais (CEDI, 1983). Inúmeros outros casos em que os índios tiveram destruídos seus currais, casas e roças e/ou foram espancados e presos aconteceram. Em 1985 quatro anos após a ocorrência a que acabamos de nos referir, houve uma reunião de lideranças também na maloca do Camararém, na qual foi elaborada uma carta em que as lideranças indígenas denunciavam violências de que tinham sido vítimas e solicitavam a demarcação da terra indígena Raposa/Serra do Sol em área contínua:

“A Ideia de Camararém, 9, 10 e 11 de agosto de 1985.

Exmo. Sr. Presidente da FUNAI.

Nós Conselheiros tuxauas e capatazes reunidos na A Ideia de Camararém, localizada no norte do T. F. RR, na região da Serra, no total de 83 líderes representantes de 35 aldeias indígenas da tribo Maauxi.

Ainda mais a região da Raposa e Surumu onde existem 28 aldeias, englobando tudo são 63 aldeias. Onde os mesmos estão pedindo uma área única. Quanto o limite da área nós já sabemos e nós temos mapa em nossas mãos.

Nós estamos pedindo logo a demarcação da nossa área com máxima brevidade possível. Motivo de fazendeiros empatarem fazer nossas criações, queimando as nossas casa, isto é, tocando fogo nas nossas casas onde estamos fazendo criações. Como foi queimado na aldeia Flecha, Xiriqui, Mudubim, Wilimon, Caracanã. Empatarem fazer cercado de arame farpado onde fizeram

denúncias sobre invasões de terras indígenas e de violências das quais os índios são vítimas (Rufino, 2002).

nossas roças. Os garimpeiros estão entrando acabando com os nossos minérios como diamante, ouro. Trazendo bebidas alcoólicas. Com tudo isso atrapalhando os nossos planos de trabalho.

Os fazendeiros e garimpeiros⁶³ estão unidos com os policiais, estão prendendo os índios. Como prenderam o tuxaua da Aldeia Camararém, Sabiá, Flecha, Central, Lilais, Barata.

Por este motivo estamos pedindo que saia logo a demarcação da nossa área. Onde a Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973. Artigo 65. Diz que o Poder Executivo fará, no prazo de cinco anos, a demarcação das terras indígenas ainda não demarcadas.

Com esta demora a paciência dos nossos grupos indígenas estão esgotando. Os fazendeiros queimaram nossas casas mas também já queimamos duas casas de um fazendeiro, cada vez mais os índios estão se unindo para fazer os trabalhos. Se não sair a demarcação da nossa área, se surgir um problema grave quem será culpado é o órgão da FUNAI, que os índios agora vão agir.

Que nós índios sem terra não podemos produzir nada e não podemos nem viver. Por isso nós estamos pedindo que venha dia 15 de setembro de 1985, o grupo de trabalho de Brasília Distrito Federal.

Com estima consideração pedimos que sejamos atendidos⁶⁴.

Enquanto os índios organizavam-se em torno da luta pela demarcação das terras indígenas, particularmente através da formação do CINTER (que veio a transformar-se no CIR, após 1988) e da construção

⁶³ Como se pode depreender desta carta, ao já antigo problema dos conflitos entre índios e fazendeiros somaram-se aqueles advindos do surto de garimpagem que, segundo Nádia Farage (1991b), iniciou-se nos anos setenta, na região das serras, território habitado pelos Macuxi, Ingaricó, posteriormente atingindo outras regiões do território, como a serra de Surucucus, na área Yanomami.

⁶⁴ Assinado por 35 tuxauas, capatazes e secretários da região da serra.

de currais e cercados para a criação de gado, os fazendeiros os acusavam de “invadir propriedades privadas”. A partir deste argumento os índios eram presos acusados de roubarem os fazendeiros, que destruíam as cercas, currais e casas por eles construídos. Em entrevista concedida a Paulo Santilli e Vincent Carelli (1987: 112), o Macuxi Silvestre Leocádio relatou o episódio em que ele e mais índios foram presos quando estavam cortando madeira para a construção de um malocão. Ao ser interrogado, afirmou Silvestre, os policiais perguntaram-lhe se não sabia que a terra de onde retiravam madeira era do Sr. João Magalhães e que, portanto, os índios estavam invadindo propriedade alheia e roubando o que pertencia a outrem. Em decorrência deste episódio, os índios foram indiciados por roubo e formação de quadrilha⁶⁵. Casos como este continuaram acontecendo e uma sinopse daqueles ocorridos entre 1986 e 1990 foi feita por Farage (1991b).

Nádia Farage e Paulo Santilli (1987), ao analisar casos de violência contra os povos indígenas de Roraima, sublinhou o fato de que nos inquéritos em que os indígenas foram indiciados eles não foram identificados como índios, mas apenas como agricultores. Num desses casos, o delegado de Polícia do Interior, Jaeder Natal Ribeiro, afirmou não acreditar que se tratava de índios, pois estes se vestiam como os brancos e portavam carteira de identidade e título de eleitor, além de possuírem espingardas e facas, o que não poderia pertencer a um índio. Da mesma forma, o secretário de Segurança Pública justificou as prisões de índios, afirmando que se tratava de “caboclos já civilizados”, que se faziam passar por índios para invadir propriedades particulares. Além disso, ele afirmou

⁶⁵ A questão da propriedade da terra é um tema que perpassa toda a discussão acerca da demarcação da área indígena Raposa/Serra do Sol, cujos argumentos serão expostos e analisados mais adiante.

que os “caboclos” eram incitados pelos padres, que “subversivamente” lhes diziam que eles já eram donos dessas terras quando Pedro Álvares Cabral aqui chegou (Folha de São Paulo, 17/01/1986; *idem in* Gazeta de Notícias, 18/01/1986. Citado por Farage e Santilli, 1987).

Nos argumentos utilizados tanto pelo delegado quanto pelo Secretário de Segurança para a prisão dos índios o ponto comum era o de que aqueles que foram presos não eram mais índios por fazerem uso de vestimentas e instrumentos ocidentais. O tipo de raciocínio que concebe que à medida que o índio vai conhecendo e incorporando a “civilização” transforma-se em civilizado, conforma-se, segundo Carlos Marés de Souza Filho (1994), a uma ideologia integracionista e, embora uma leitura atenta do Estatuto do Índio, de 1973, e da Constituição de 1988, indique que a lei não adota mais o princípio assimilacionista, é consensual, nos julgamentos envolvendo indígenas, que chegam aos Tribunais Superiores a não aplicação de regalias oriundas da origem étnica, sob o argumento de que os agentes já estão suficientemente “aculturados”.

Manuela Carneiro da Cunha (1983: 100) afirmou que a definição de índio ou silvícola, presente no Estatuto do Índio, incorporou a “noção de que o fundamental na definição do índio é considerar-se e ser considerado como tal” pela sociedade envolvente. Entretanto, continua a autora, setores desta sociedade podem ter interesse em negar a identidade étnica aos grupos indígenas.

A classificação dos índios como “caboclos”, nos casos supra citados, constituiu-se numa forma de negar-lhes o reconhecimento étnico, negando-lhes, dessa forma, o direito de serem tratados como índios⁶⁶ e, principalmente, de terem assegurados seus direitos territoriais. Além disso,

⁶⁶ Como indígenas eles não poderiam ter sido detidos pela polícia militar.

a afirmação de indianidade foi considerada, pelas falas acima transcritas, uma invenção dos padres que teriam feito com que os índios acreditassem que eles são os donos daquelas terras antes mesmo da chegada dos portugueses.

Os movimentos indígenas, particularmente os relativos à questão de demarcação territorial, surgiram, segundo Bruce Albert (1997), sob o impulso de setores progressistas da Igreja Católica. As primeiras assembleias indígenas, afirma o autor, aconteceram em 1974 e foram suscitadas pelo Cimi. Estas assembleias ganharam mais força, em 1978, com a campanha contrária à reformulação, proposta pela Funai, do Estatuto do Índio⁶⁷. Em Roraima, assim como no restante do Brasil, o movimento indígena pró-demarcação de terras indígenas surgiu com o apoio da Igreja Católica, o que fez com que as reações daqueles que eram contrários à idéia de demarcação de terras indígenas se voltassem contra os membros da Diocese de Roraima.

O trabalho dos missionários da Consolata na organização política dos índios em Roraima surtiu efeitos que não foram bem recebidos, como vimos acima, pelos fazendeiros que se apossaram de terras no interior de áreas indígenas, nem à polícia e justiça local, que agiram no sentido de garantir aos fazendeiros sua permanência nestas áreas. Os meios utilizados para garantir a permanência dos fazendeiros nas áreas indígenas foram - e continuam sendo -, por um lado, o emprego da violência contra as populações indígenas, que inclui a destruição de roças, casas e currais, estupros, espancamentos, prisões e também a violência psicológica⁶⁸, e, por

⁶⁷ O ponto central desta proposta de reformulação relacionava-se à emancipação dos índios, ou seja, ao fim da tutela, particularmente aquela dirigida aos índios considerados “integrados” à sociedade nacional.

⁶⁸ Uma sinopse dos casos de violência contra indígenas em Roraima foi feita por Nádya Farage (1991b).

outro, tentativas de intimidação dos agentes que incentivam e ajudam os índios a se organizarem em torno de associações indígenas, que possam garantir-lhes um maior poder de pressão política frente aos órgãos responsáveis pela política indigenista e à sociedade de uma forma geral.

O envolvimento dos religiosos católicos na organização de movimentos indígenas valeu-lhes a pecha de subversivos, um termo utilizado, no período do regime militar, para designar todos aqueles que criticavam as políticas governamentais e que se envolviam em movimentos sociais transformou-lhes em alvo de críticas e repreensões por parte de setores anti-indígenas existentes em Roraima. É o que veremos a seguir.

Subversivos, sim, graças a Deus!

Se os índios foram – e são – vítimas de violência com o intuito de demovê-los da idéia de recuperar o território ocupado pelos fazendeiros, os padres são acusados de terem-nos incitado a destruir cercas e a “invadir propriedades alheias” e, por este motivo, alguns deles foram ameaçados de serem indiciados criminalmente (ESP, 21/2/86; Folha da Tarde, 24/2/86; O Liberal, 13/3/86, *in*: CEDI, 1987).

Nesse contexto, os missionários da Consolata foram acusados, pelo deputado João Batista Fagundes (PMDB-RR), de orientarem movimentos separatistas, que tinham por base os índios, no Território de Roraima (ESP, 18/3/86, *in*: CEDI, 1987), o que seria justificado pela campanha de demarcação da terra indígena Raposa/Serra do Sol e a conseqüente retirada dos fazendeiros instalados em seu interior. Além disso, este deputado acusou D. Aldo Mongiano de ter sido “agitador”, ter-se envolvido com o

tráfico de armas e ter comandado massacres contra patrulhas militares em Moçambique (*idem*).

Os ataques à Igreja Católica em Roraima, veiculados pelos meios de comunicação locais passaram a ser tão contundentes que, em 1986, a Presidência da Regional Norte-1 da CNBB divulgou uma nota à imprensa, em que denunciava a existência de uma campanha difamatória contra a Igreja de Roraima:

“A campanha difamatória é levada a efeito por meio de calúnias; acusam falsamente os religiosos de incitar os índios a delitos tais como: roubo de madeira; tocar fogo em residências de fazendeiros, quando os proprietários estão dormindo nelas; mandar e liderar comunidades indígenas na destruição de cercas. São igualmente caluniados de criarem conflitos entre índios, fazendeiros e garimpeiros, estabelecendo um clima de tensão.

(...) A visita de solidariedade feita pelo Bispo Dom Aldo Mongiano no dia 08 de outubro serviu para ele se inteirar e partilhar da mais justa indignação dos índios. Detectou neles a vontade de se libertarem da opressão. Como era seu dever, infundiu ânimo e coragem no momento em que se viam sós mais uma vez na história, profundamente humilhados perante o opressor⁶⁹.

Órgãos do Governo do Território se aproveitam do ocorrido para difamar a Igreja. No dia 03 de fevereiro de 1986, compareceu na TV local (Roraima) o próprio delegado da Polícia Militar do Interior, o Sr. Jaeder Natal Ribeiro, divulgando vergonhosamente calúnias, envolvendo a pessoa do Pe. Eduardo

⁶⁹ Dom Aldo visitou, no dia 8 de outubro de 1985, a maloca do Truaru, onde um índio tinha tido sua casa queimada. Este incidente ocorreu após os índios terem aberto uma passagem numa cerca construída por um fazendeiro, o Sr. Epitácio Lucena, em área já demarcada pela Funai (Grechi, 1986).

Frazão, os padres, a antropóloga da Funai, Maria Guiomar de Melo e principalmente Dom Aldo Mongiano, Bispo da Diocese de Roraima

(...) Lamentamos e repudiamos firmemente as afirmações tolas do Deputado João Fagundes, tentando denegrir a Igreja em geral e de modo especial, o Pe. Jorge Dal Ben, da Diocese de Roraima.

Repudiamos a acusação ridícula de que a Igreja de Roraima tenha o objetivo de desintegrar o território nacional, servindo a interesses multinacionais.

(...) A os índios, pedimos que se conservem unidos. O povo de Deus quando saiu do Egito teve medo de sua própria liberdade, mas depois firmaram-se e conquistaram a terra prometida” (Grechi, 1986: 244-245).

Esse tipo de acusação contra D. Aldo continua a ser veiculado por meio de comentários e notas divulgados pelos meios de comunicação local, especialmente através do rádio e TV. É comum dizer-se que em Roraima havia paz antes da chegada de D. Aldo, em 1975, que tendo sido um agitador em Moçambique, incitava os índios à agitação. Ora, como vimos acima, D. Aldo, afirmou que quando chegou a Roraima, não via problemas nas relações entre índios e fazendeiros e foi necessário um processo de mudança de percepção para que passasse a encampar a causa indígena. No entanto, como a chegada de D. Aldo, que veio de um país que acabara de passar por uma revolução e que tinha um governo comunista, coincidiu com o período em que os conflitos entre índios e fazendeiros começaram a acirrar-se, tendo em vista, entre outras coisas, o processo de organização dos índios na luta por seus direitos, que começara a ser fomentado por alguns missionários no final dos anos 60 e que consistia, inicialmente, na recusa em trabalhar para os fazendeiros.

Mesmo atualmente, em que não responde mais pela Diocese de Roraima⁷⁰, D. Aldo continua a ser lembrado como o marcador de águas da atuação da Igreja de Roraima. Exedito Perônnico, que assina a coluna *Conversa Afiada*, no jornal *Brasil Norte*, destacou:

“O governador Neudo Campos fez uma avaliação positiva do trabalho evangelizador da Igreja Católica em Roraima. Mas com uma ressalva: antes do envolvimento dos bispos com a questão indígena. (...) Depois que aqui desembarcou o italiano A lto Mongiano, então os rumos foram outros. A Igreja fez uma opção preferencial pelas comunidades indígenas, a quem chamam de “minorias”, em absoluto detrimento aos não-índios. (...) A questão do índio interessa a todos nós, mas não pode ser desviada para atender a interesses diversos e escusos.

Na análise de Neudo, a parceria da Igreja com ONGs só tem gerado prejuízos para a comunidade roraimense. E de não hesita em denunciar a existência de estratégias de guerrilha nas áreas indígenas como forma de expulsar de lá os não-índios”(Perônnico, 1999).

À crítica que já se fazia da atuação dos missionários em defesa da causa indígena um novo elemento foi incorporado: a sua relação com as Organizações Não-Governamentais - ONGs. Como vimos algumas páginas atrás, o campo da política interétnica, desenvolvido inicialmente a partir das assembleias indígenas fomentadas pelo Cimi, foi diversificado, após 1978, com a entrada em cena de associações criadas em torno das mobilizações contra a proposta de emancipação forçada das populações

⁷⁰ Dom Aldo foi substituído, em 1996, por Dom Aparecido Dias, presidente do Cimi até 1999.

indígenas através da revisão do Estatuto do Índio, feita pelo governo do General Geisel. Estas associações, formadas por indigenistas, profissionais liberais, jornalistas, antropólogos, em suma, por intelectuais engajados na luta contra a ditadura militar, agregaram o apoio internacional à causa defendida, qual seja, a da supervisão das políticas indigenistas oficiais. Posteriormente, estas associações, concebidas inicialmente como entidades civis de apoio ao índio⁷¹, transformaram-se nas atuais ONGs.

No final dos anos oitenta, segundo Bruce Albert (1997), às questões que já eram enfrentadas pelos movimentos indigenistas acrescentaram-se as preocupações relativas ao meio-ambiente, movidas por discussões ocorridas sobre o efeito-estufa, a biodiversidade, enfim questões relativas ao meio-ambiente global. Neste contexto, os índios da Amazônia transformaram-se em símbolos do estado de natureza. Posteriormente, os povos autóctones ganharam o reconhecimento político de agências multilaterais como a das Nações Unidas e União Européia.

Em face deste novo quadro, ainda de acordo com Albert (1997), as ONGs mudaram seus discursos e práticas, passando a atuar também em projetos de etno-desenvolvimento sustentável. Estes projetos, em sua maior parte, tiveram financiamentos internacionais, sobretudo, de organizações não-governamentais. Após os anos noventa, eles passaram a ter também financiamentos governamentais bi ou multilaterais, além de financiamentos através de crédito público nacional. Em suma, a importância da Amazônia no seio das discussões sobre a biodiversidade e o meio-ambiente global possibilitou às ONGs indígenas e solidárias aos

⁷¹ Além destas associações foram criadas, a partir dos anos oitenta várias organizações indígenas, dentre as quais, a União das Nações Indígenas, o CIR, a COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, a CAPOIB – Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil.

indígenas, que trabalham na região, ampliem sua visibilidade e capacidade operativa.

No caso de Roraima, a entrada em cena de ONGs indígena – CIR - e solidária aos indígenas – CCPY, por exemplo - trouxe, para a Igreja Católica, novos parceiros na luta pela demarcação das terras indígenas. De acordo com as concepções das ONGs e dos religiosos católicos em Roraima, demarcar as terras indígenas significaria dar aos índios condições de manterem seus modos de vida tradicionais e de se preservarem enquanto grupos étnicos distintos, além de protegê-los das violências impetradas pelos brancos que invadem as áreas indígenas⁷².

Em Roraima, existem várias as terras indígenas, algumas já demarcadas e outras cujo processo de demarcação ainda não foi concluído⁷³. Dentre estas, o caso paradigmático é o da área indígena Raposa/Serra do Sol, cujo processo de demarcação se arrasta desde 1977. Após a instituição de quatro Grupos de Trabalho - GT para identificar esta área que não apresentaram resultados conclusivos, em 1992 foi instituído um quinto GT para realização de novos estudos de identificação e levantamento fundiário desta área, que apresentou uma proposta conclusiva, aprovada pela Comissão Especial de Análise da Funai, através do Parecer 036/DID/DAF, de 12 de abril de 1993. Esta proposta, realizada a partir do cumprimento de todos os requisitos constantes do processo administrativo de reconhecimento de terras indígenas, elegeu uma área de 1.678.800 hectares. Entretanto, apesar de ter sido aprovada pela

⁷² Além das já relatadas violências praticadas contra indígenas, por fazendeiros, a chegada de garimpeiros ao território agravou ainda mais o quadro, atingindo grupos indígenas que até meados de 1980 tinham conseguido viver com uma certa tranquilidade, como os Yanomami. Bruce Albert (1995: 6), dá conta que, em 1987, “os garimpeiros assassinaram quatro líderes indígenas que lhes bloqueavam o acesso às jazidas de ouro da região”. A violência da agressão direta soma-se à violência da disseminação de doenças como malária, gripe, sarampo, tuberculose, coqueluche, entre outras, que provocaram, segundo o autor, mais de mil mortes.

⁷³ Ver listagem no Povos indígenas no Brasil 1996/ 2000.

Comissão Especial de Análise da Funai, esta proposta ficou retida no gabinete do ministro da Justiça a espera de sua decisão (ABA, 1997).

Em 1996, foi editado o Decreto 1775/96 que garante o direito ao contraditório e à defesa a todos os acusados em processos judiciais e administrativos. Este abriu a possibilidade de apresentação de contestação, pelos afetados, de todas as áreas indígenas do país cujo processo de regularização fundiária não tivesse ainda encerrado e com registro no Serviço de Patrimônio da União (Santilli, 2001b).

O governo de Roraima apresentou então uma proposta contestatória, que propõe a demarcação de lotes de terra, que não englobem com as fazendas, estradas e vilas de garimpeiros existentes no interior da área indígena. Para tanto, nomeou uma comissão técnica especial, que elaborou um relatório contestando os argumentos apresentados pelo GT que elaborou a proposta aprovada pela Comissão Especial de Análise da Funai.

Em primeiro lugar, este relatório tenta provar que os Macuxi não têm direito sobre as terras que reivindicam, por não fazerem delas uso imemorial:

“Os Maaxi não são originários da terra que atualmente habitam: são Índios Carib, que como outros grupos do mesmo tronco lingüístico, empreenderam sucessivas migrações até atingirem a região que atualmente ocupam. Inicialmente, passaram a ocupar as margens do rio Rupununi, na região do lago Pirara, na época pertencente aos portugueses. Em 1772, os frades Espanhóis Benito de Lagarrida e Tomaz de Mataró, após realizarem expedição na região do rio Branco, a mando de Juan Manuel Centuriön, descreveram em detalhes os diversos grupos indígenas existentes na região, não fazendo, entretanto, qualquer referência ou citação aos Maaxi. A mais antiga referência explícita a eles, foi feita pelo

diretor geral do Essequibo, em 1753, enquanto no lado brasileiro, Monteiro Noronha (1856), é o primeiro a referi-los, em 1770” (Governo do Estado de Roraima, 1996: 12).

Dessa forma, segundo as concepções que nortearam a elaboração do documento acima citado, os índios Macuxi, por terem chegado ao território brasileiro em época conhecida não poderiam ter o direito de ocupar as terras em que habitam e que reivindicam.

O segundo argumento do citado relatório é o de que a Raposa/Serra do Sol não constitui área única, mas trata-se de duas regiões distintas, uma na região da serra, na fronteira com a Venezuela e Guiana, e a outra na região do lavrado. Além disso, é ressaltado pelo relatório o fato de que os Ingarikó, habitantes da região da serra do Sol, mantêm relações intermitentes com não-índios enquanto que os Macuxi e Wapixana que habitam o lavrado encontram-se “plenamente integrados à comunhão nacional” (p. 56), o que significa dizer que eles não necessitam de demarcação de uma área específica para eles, posto que já não têm mais uma cultura específica para preservar.

O último ponto do relatório fundamenta-se no argumento de que a demarcação em área contínua provocaria uma segregação dos índios em relação à sociedade nacional, segregação esta incentivada pela Igreja Católica.

A proposta apresentada pelo governo de Roraima, de demarcação em ilhas, não foi aprovada, embora tenha havido uma tentativa, por parte do ministro da Justiça, Nelson Jobim, de elaborar uma proposta conciliatória entre as duas existentes, através do Despacho 80, que regulamentou a aplicação específica do Decreto 1775/96. O sucessor de

Jobim, Renan Calheiros, assinou, em dezembro de 1998, a demarcação desta área de acordo com a proposta aprovada pela Comissão Especial de Análise da Funai. Entretanto, a homologação desta demarcação continua sem a assinatura do Presidente da República que, segundo Santilli (2001a), cede a interesses políticos, particularmente aqueles veiculados pela bancada roraimense no Congresso e no Senado.

O campo da demarcação de terras indígenas, em Roraima, é pantanoso, pois toca, basicamente, em três tipos de interesse: a) dos fazendeiros que se instalaram em terras indígenas; b) dos garimpeiros, que alcançaram o território na segunda metade dos anos setenta; c) e, dos militares, por se tratar de uma região de fronteira, sob o argumento de defesa da segurança nacional.

Os fazendeiros argumentam que têm direito a permanecer na área por desenvolverem “atividades produtivas”, coisa que, segundo eles, os índios não fazem. Já os garimpeiros pautam-se na idéia de que têm que explorar as riquezas minerais existentes no subsolo daquelas terras, antes que os estrangeiros o façam. Ao menos é isso o que é dito pelo senso em Roraima, o que consta do documento enviado, em 1985, por José Altino Machado ao ministro da Justiça Ibraim Abi-Ackel, intitulado “Pesquisa e garimpagem em áreas presumivelmente indígenas: estudo sobre a situação atual, no Território Federal de “Roraima”, e alternativa legal para sua solução”, bem como o que se pode depreender dos artigos publicados pela revista *virtual bv-online* (<http://www.bv-online.com.br/especiais/qindigena8.htm>).

A permanência de fazendeiros e garimpeiros em área indígena não é permitida por lei. Assim sendo, eles tentam, em conjunto com o governo de Roraima que não só incentiva, mas também participa de atividades de

mineração, impedir que seja finalizado o processo de demarcação da área indígena Raposa/Serra do Sol.

A organização dos índios habitantes destas terras em torno de sua demarcação foi suscitada inicialmente pela Igreja Católica de Roraima e tem o apoio desta instituição, além daquele das ONGs solidárias à causa indígena e ambiental. No caso das ONGs, muitas delas, como vimos acima, são financiadas por organismos internacionais. Além disso, os missionários católicos que trabalham em Roraima são, em sua maioria estrangeiros, além de ser a Igreja Católica uma instituição transnacional. Estes fatos somados às possibilidades de mobilização da opinião pública internacional em torno de questões relativas aos índios - particularmente aquelas relativas ao desrespeito de seus direitos constitucionais e/ ou humanos, através do uso da violência ou da disseminação de doenças contra as quais eles não têm imunidade -, levam aqueles cujos interesses são atingidos pela demarcação das terras indígenas a disseminarem o argumento de que os índios servem de pretexto para a exploração da Amazônia pelas potências internacionais.

O argumento de que os índios são um pretexto para a invasão das fronteiras nacionais por estrangeiros ou de que a demarcação de terras indígenas representaria uma forma de separação de parte do território nacional, que ficaria sob o domínio de potências internacionais faz pensar sobre o lugar ocupado por estes mesmos índios nas disputas territoriais ocorridas na região. Em 1904, na arbitragem de fronteiras entre Brasil e Inglaterra, tanto um quanto outro país justificaram como sendo sua a área em questão em virtude das relações mantidas com os índios que lá habitavam: os ingleses, segundo Nádya Farage (1991a), construíram seu arrazoado em torno da história de Manariwan, que de acordo com a versão apresentada, teria sido chefe de todos os grupos indígenas do alto

Essequibo e aliado dos ingleses. Já no caso brasileiro, assinala Manuela Carneiro da Cunha (1995), o Barão do Rio Branco e Joaquim Nabuco fundamentaram a reivindicação brasileira na disputa de limites com a então Guiana inglesa através da presença dos índios, entre os quais figuravam os Macuxi e Wapixana, e das relações que eles mantinham com os portugueses.

Entretanto, nas atuais circunstâncias os índios são vistos como um empecilho para o desenvolvimento dos interesses do governo de Roraima, assim como aquele de mineradores, madeireiros e fazendeiros. Os índios, bem como a Igreja Católica e as ONGs que atuam junto aos povos indígenas, agora são tomados como aqueles que “atrapalham o desenvolvimento de Roraima”. Este tipo de argumento pode ser visto diariamente nos jornais Folha de Boa Vista e Brasil Norte, além de constantemente fazerem parte de emissões radiofônicas e televisivas. Além da veiculação desse tipo de argumento através dos meios de comunicação acima citados, um bom exemplo de como ele é utilizado são os outdoors espalhados pelas ruas de Boa Vista, em abril de 2000, às vésperas das comemorações dos 500 anos de descobrimento do Brasil⁷⁴.

Nós também achamos!!!

A DIOCESE É NOCIVA A SOCIEDADE DE RR

ASSOCIAÇÃO DOS ARROZEIROS

⁷⁴ Há toda uma discussão acerca do termo “descobrimento”. Para alguns, o termo mais apropriado seria “invasão”. No entanto, não entrarei no mérito desta discussão.

Na Europa a igreja catequiza

Em Roraima aterroriza

Demarcação em ilhas já!

Movimento por Roraima

Funai. Fundação nacional de quem?

Para quem? De qual país?

Demarcação em ilhas já!

Movimento por Roraima

ONGs – elas não querem o nosso bem!

Elas querem nossos bens!!!

Demarcação em ilhas já!

Movimento por Roraima

Além destes outdoors, havia outros de igual teor espalhados pelas principais avenidas de Boa Vista. Estes outdoors foram elaborados⁷⁵ num contexto específico, em que havia o boato de que o presidente Fernando

⁷⁵ Num primeiro momento, os outdoors foram assinados ora pela Assembléia Legislativa ou Câmara de Vereadores, ora pelas Associações dos Arrozeiros, Madeireiros, etc. Posteriormente, eles passaram a ser assinados pelo “Movimento por Roraima”. Isso se deu em decorrência das ações impetradas pela Diocese de Roraima contra os autores dos referidos outdoors. O tal “Movimento por Roraima” não existe enquanto associação ou pessoa jurídica que possa ser penalizada judicialmente.

Henrique Cardoso assinaria a homologação da Área Indígena Raposa/Serra do Sol durante a celebração dos 500 anos em Porto Seguro.

Na tentativa de impedir a homologação da Área Indígena Raposa/Serra do Sol em área contínua, o governo de Roraima conjuntamente com os vereadores, deputados estaduais e federais, senadores, arroteiros, madeireiros e mineradores organizaram um movimento para, de um lado, pressionar o governo federal e, de outro, intimidar as instituições e/ou organizações que apoiavam a demarcação em área contínua. Este movimento constituiu-se de várias frentes, uma delas, uma grande passeata, no dia 13 de abril, culminando com um comício no centro cívico de Boa Vista, no qual se juntaram personalidades que tradicionalmente se opõem nas disputas pelas prefeituras e governo do Estado. Após o comício houve um show com a apresentação de bandas locais, uma das quais já havia sido processada por compor músicas cujas letras agrediam os índios⁷⁶.

Outra estratégia foi a utilização da imprensa para divulgação de opiniões contrárias à demarcação em área contínua. Nos jornais locais, *Folha de Boa Vista* e *Brasil Norte*, boa parte das matérias publicadas nesse período foi dedicada ao tema da demarcação de terras indígenas, especialmente a Raposa/Serra do Sol, e à relação da Diocese de Roraima, Funai e ONGs, com os índios. Todas as matérias falavam da impossibilidade de se sair do impasse criado frente às propostas de demarcação em área contínua ou em ilhas devido à interferência da Igreja Católica junto aos índios.

Além disso, uma semana antes da referida passeata, houve um ataque a um grupo composto por duas missionárias e aproximadamente 10 índios,

⁷⁶ Uma delas, a que foi motivo do processo, intitula-se “Macuxi esperto”.

quando estes se dirigiam a uma assembléia numa aldeia indígena. O carro das missionárias, uma caminhonete D-20, foi lançado num rio e o grupo foi obrigado a andar sob a mira de revólveres por quase 30Km. Um outro exemplo de intimidação foi a ameaça de morte sofrida pela antropóloga e professora da Unicamp, Nádia Farage, que preparava o laudo para demarcação da área indígena do Anaro (Wapixana). Nádia foi retirada às pressas da área, pela Funai, pois o risco de que ela fosse assassinada era iminente⁷⁷.

Outra frente foi a organização de uma comitiva para falar com o Ministro da Justiça e o Presidente da República. Esta comitiva era composta por deputados e senadores roraimenses, mas também por um grupo de índios que se posicionava favoravelmente à proposta do governo do Estado de Roraima, de demarcação da Raposa/Serra do Sol em ilhas. Estes são ligados à SODIUR – Sociedade de Defesa dos Índios Unidos de Roraima, ARIKON – Associação Regional Indígena do Kinô, Cotingo e Monte Roraima e ALIDICIR – Associação para a Integração e o Desenvolvimento das Comunidades Indígenas de Roraima, organizações criadas com o apoio de políticos e missionários evangélicos de Roraima⁷⁸.

Enquanto isso, organizava-se e colocava-se a caminho de Porto Seguro a comitiva roraimense para a “Marcha dos 500 anos”, composta principalmente por índios ligados ao CIR – Conselho Indígena de Roraima, além de representantes Yanomami, e por missionários católicos que defendem a homologação da Raposa/Serra do Sol em área contínua. Este

⁷⁷ Eu mesma fui convidada, pelo Secretário de Saúde do Estado, a retirar-me de Roraima, além de ter sido abordada por um vereador do Uiramutã, um dos organizadores da “comitiva” que visava assassinar Nádia Farage. Escapei dele graças aos índios que estavam próximos e levaram-me para um lugar mais seguro.

⁷⁸ Ser evangélico ou católico em Roraima é definido pela posição em relação à demarcação da Raposa/Serra do Sol, respectivamente, em ilhas ou em área contínua. Antropólogos e militantes de ONGs são de antemão classificados como católicos por serem, geralmente, simpáticos à demarcação em área contínua.

grupo saiu de Boa Vista e foi-se juntando a outras comitivas em Manaus, Parintins, Santarém, Belém, Imperatriz, Palmas, Brasília, Bom Jesus da Lapa, Vitória da Conquista até, finalmente, alcançar o Monte Pascoal. Houve manifestações pelo respeito aos direitos dos índios⁷⁹ em cada uma destas cidades, culminando na malfadada manifestação a caminho de Porto Seguro em que os manifestantes foram recebidos por tropas da polícia militar⁸⁰.

Concomitantemente, em Boa Vista, a Diocese tentava processar os autores dos outdoors acima referidos e o Conselho Diocesano de Leigos e Leigas Católicos de Roraima escreveu duas cartas abertas, nas quais falava da importância das atividades desenvolvidas pela Igreja, como a manutenção de escolas e hospitais, quando a presença do poder público nestas áreas era praticamente inexistente⁸¹. Nestas cartas, denunciava-se o caráter difamatório dos outdoors, bem como das mensagens veiculadas através dos meios de comunicação, “feitos por setores de uma elite capitalista, que tentam de todas as formas e maneiras macular a imagem da Diocese – Igreja particular – por esta defender arduamente a causa dos excluídos, pobres e marginalizados” (*II Carta aberta ao povo de Roraima*) e assinalava-se que, como “testemunha do Evangelho, a Diocese de Roraima jamais se calará diante das injustiças praticadas contra os mais fracos” (*Carta aberta ao povo de Roraima*).

Neste contexto, quando a comitiva que fora participar da “Marcha dos 500 anos” estava ainda a caminho de Boa Vista, foi publicada, pela revista *Isto É*, uma matéria intitulada “Roraima em pé de guerra”, na qual o

⁷⁹ Em algumas cidades houve manifestação conjunta com o movimento negro, de sem-terra, etc.

⁸⁰ É bastante complexa a gama de acontecimentos que ocorreu por ocasião da comemoração dos 500 anos em Porto Seguro. Como este não é o objetivo do texto em questão, não me estenderei sobre o assunto.

⁸¹ A primeira escola, assim como o primeiro - e por algumas décadas o único - hospital de Roraima foi construído e mantido por missionários católicos.

padre Giorgio Dal Ben de era acusado de ensinar táticas de guerrilha aos índios para que estes “invadissem” fazendas e de apropriar-se do ouro e diamantes extraídos nas aldeias.

A publicação desta matéria gerou reações entre os religiosos no Brasil e também fora daqui. Foram veiculadas, pela Internet, cartas de apoio ao padre citado, assim como à Igreja de Roraima como um todo, além da publicação de matérias repudiando o ocorrido em revistas católicas como, por exemplo, na *Missões: a missão no plural*, de junho de 2000. Nesta foram publicados depoimentos de índios, que declaram não ser verdade o que foi dito sobre o padre; da advogada indigenista Ana Paula Souto Maior, que afirma que, ao contrário do que foi dito, são os índios e a Igreja os que sofrem ação terrorista por parte dos fazendeiros; assim como trechos do parecer da 6ª. Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal que afirmam o caráter tendencioso, leviano, preconceituoso e racista da matéria publicada pela *Isto É*. Em virtude dessa matéria, o Grupo de Comunicação Três, que edita a *Isto É*, foi condenado, em agosto de 2002, ao pagamento de dez mil reais para cada um dos ofendidos (padre Giorgio Dal Ben e tuxaua Jacir de Souza) e a dar um espaço de trinta linhas para a divulgação de um informe por eles redigido (*Missões: a missão no plural*, dezembro de 2002).

Até o momento, a homologação da demarcação da terra indígena Raposa/Serra do Sol permanece sem ser assinada. Enquanto isso, índios, missionários e profissionais vinculados a entidades indigenistas continuam a ser ameaçados. Além disso, mais um Macuxi, Aldo da Silva Mota, foi encontrado morto e enterrado em cova rasa, no dia 9 de janeiro último, a 1500 da sede da Fazenda Retiro, localizada no interior da Terra Indígena Raposa/Serra do sol, após ter ido buscar um bezerro de sua propriedade. O corpo de Aldo foi levado ao Instituto Médico Legal de Boa Vista para que

fosse determinada a *causa mortis*. O laudo emitido por este instituto atestou morte “por causa natural e indeterminada”. O CIR contestou o laudo e o corpo foi encaminhado para o Instituto Médico Legal de Brasília, onde foi submetido a novos exames. O laudo deste instituto revelou que a morte foi causada por projétil de arma de fogo e que, no momento em que as lesões foram produzidas, a vítima estava com os dois braços levantados (Comunicado do CIR).

* * *

Neste capítulo, analisamos as mudanças na atuação missionária católica em Roraima em decorrência das discussões acerca do tipo de relação que a Igreja Católica mantinha com os povos junto aos quais desenvolvia missões. Como vimos, a implementação destas mudanças pôs em ação um processo de conversão dos missionários à causa indígena. Ou seja, no processo de autocrítica que culminou na mudança da percepção que os missionários tinham sobre os índios e sobre as relações que estes mantinham com os brancos foi operada uma transformação radical no modelo missionário que vigorava a partir dos pressupostos ultramontanos: passou-se da conversão dos indígenas pelos missionários à conversão dos próprios missionários à causa indígena ou ao indigenismo.

A conversão dos religiosos católicos à idéia de que a forma como orientavam o trabalho junto aos índios não era correta foi fundamental para que a elaboração de um novo modelo de atuação missionária pudesse ser tentada. No caso da missão de Roraima, o exemplo mais visível e que melhor ilustra essa passagem foi a mudança de posição de Dom Aldo frente às relações existentes entre índios e brancos. Quando ele foi convencido de que estas relações não eram pacíficas e de que os índios

eram vítimas da violência dos não-índios, imediatamente passou a ser um aguerrido defensor da causa indígena. Esta conversão trouxe como consequência, como vimos, uma transformação nas relações que estes mantinham anteriormente com os índios e com os não-índios em Roraima. Desde então, os missionários tornaram-se alvo de críticas e ameaças daqueles cujos interesses são questionados na luta pela demarcação das terras indígenas.

Nesse processo ocorreu uma transformação na natureza da mediação exercida por estes missionários. Antes da “opção pela causa indígena” eles atuavam no sentido de interceder junto aos índios para que estes aquiescessem aos interesses dos não-índios – através da educação, da imposição do português como língua que deveria ser falada e também através da não intercessão nas relações mantidas entre índios e brancos. Posteriormente eles passaram a atuar no sentido de ouvir os índios e transmitir aos não-índios aquilo que lhes era narrado (ou que era interpretado como o que era relatado pelos índios).

Em suma, a análise neste capítulo recaiu sobre a mudança de posição da Igreja de Roraima no que concerne à intermediação das relações entre índios e não-índios. No próximo capítulo, nos debruçaremos sobre as transformações das práticas missionárias junto aos índios, postas em ação no mesmo contexto, ou seja, a partir das novas exigências colocadas pelos desdobramentos das discussões ocorridas no Concílio Vaticano II.

Capítulo 3:

“Isso é da cultura deles?”

Como vimos no capítulo anterior, as práticas missionárias católicas passaram, no decorrer das últimas três décadas, por um processo de reformulação no qual os pressupostos que a orientavam anteriormente foram abandonados e outros pressupostos de atuação missionária, em contraposição aos anteriores, foram elaborados. Vimos que, em decorrência da readequação das práticas missionárias postas em ação pelos missionários da Consolata, em Roraima, a partir dos novos pressupostos elaborados neste contexto, a sua posição frente às relações entre índios e não-índios sofreu mudanças substanciais, que resultaram na chamada “opção pela causa indígena”.

Posicionar-se favoravelmente à causa indígena, particularmente no que diz respeito à demarcação de terras indígenas significou, no contexto roraimense, colocar-se contrariamente aos interesses de fazendeiros, garimpeiros, madeireiros e do governo de Roraima, que defende e engloba estes setores. Este tipo de posicionamento foi influenciado, como foi discutido no capítulo anterior, pelas transformações pelas quais passava a Igreja Católica em virtude dos questionamentos que afloraram, sobretudo, a partir dos movimentos de descolonização em África e Ásia, que marcaram as discussões ocorridas no Concílio Vaticano II.

Apesar do posicionamento da Igreja de Roraima ter tido influências das experiências que alguns missionários tiveram nas missões africanas do IMC, ele foi também marcado pelas discussões que ocorriam no contexto brasileiro e latino-americano, particularmente aquelas que perpassavam os setores ligados às missões com povos indígenas, representados pelo Cimi. A partir da influência do Cimi através das discussões que ocorriam no

contexto nacional e, particularmente, às discussões ocorridas no contexto local, por ocasião do curso de formação ministrado por um padre do Cimi para os religiosos que trabalhavam na missão de Roraima, como já foi discutido no capítulo anterior, foi adotada, em 1977, uma nova metodologia de organização das reuniões de tuxauas – antigos cursos de instrução religiosa. Além disso, uma pauta de reivindicações de direitos indígenas passou a fazer parte das atividades dos missionários da Consolata, em Roraima. Nesta pauta, a questão da demarcação das terras indígenas era um dos principais quesitos.

A importância da luta pela demarcação das terras indígenas e o posicionamento contrário à forma como se davam as relações entre índios e brancos, que, nesse contexto, passaram a ser vistas, pelos missionários, como marcadas por relações de exploração, violência e humilhação foi, certamente, reflexo dos desdobramentos das decisões do Vaticano II, que, na América Latina, teve como principal consequência a elaboração da teologia da libertação. Esta dava a tônica para setores da Igreja Católica mais identificados aos movimentos populares e de esquerda.

A teologia da libertação deu a tônica dos setores indigenistas da Igreja Católica no Brasil, nos anos setenta. No entanto, a partir dos anos oitenta começaram a ser introduzidos princípios de uma outra teologia, a teologia da inculturação, mais preocupada em responder questões relativas aos movimentos de afirmação de identidades culturais e à identificação entre o cristianismo e a ocidentalização que às relativas às estruturas sociais e políticas responsáveis, segundo os teólogos da libertação, pelas injustiças e opressões.

A teologia da inculturação, de acordo com Marcos Rufino (2002), ao contrário da teologia da libertação, é um evento transcontinental e sua produção teórica partiu da experiência missionária em lugares os mais

diversos. Ainda segundo este autor, a inculturação é singularmente elaborada pela igreja a partir das trocas culturais realizadas em cada contexto, já que a missão inculturada pretende enfrentar o desafio de resgatar a diversidade e singularidade de cada povo junto ao qual atua.

A partir da preocupação, suscitada pelas proposições da teologia da inculturação, de consideração das singularidades culturais, o trabalho missionário passou a ter que se deparar com o problema da identificação daquilo que seria a “cultura do outro”, bem como quais seriam os valores, rituais e práticas abandonados em virtude do contato com os brancos – incluindo os missionários. Nesse contexto de busca de identificação do que seria a “cultura do outro” para que fosse possível “respeitá-la”, já que, de acordo com os pressupostos da teologia da inculturação, seria necessário que os missionários passassem a ver nas outras culturas e modos de vida outras formas da manifestação de Deus, foi-me feita uma pergunta que ajuda a pensar sobre algumas inquietações que passaram a fazer parte da prática missionária contemporânea. Trata-se de uma das perguntas que mais ouvi dos missionários durante minha pesquisa de campo - “isso é da cultura deles?” –, cuja formulação relaciona-se ao contexto no qual está envolvida a missão atualmente, em que pressupostos missionários vigentes até muito recentemente estão sendo repensados e um novo paradigma de orientação da prática missionária está sendo elaborado.

“Isso é da cultura deles?”

Como veremos no decorrer deste capítulo, na tentativa de elaboração de uma prática missionária que levasse em conta as diferenças culturais, os missionários passaram a buscar na antropologia instrumentais que pudessem ajudá-los a adequar o projeto missionário à conjuntura pós-

colonial contemporânea. Nesse novo contexto, o conceito de cultura tornou-se chave, pois se o que está em questão é o respeito à diferença, é preciso saber como identificá-la. Identificar a autenticidade da cultura nativa torna-se, pois, um problema da prática missionária que, tendo em vista sua pouca formação lingüística e antropológica, nem sempre é possível resolver. Isto justifica não só a recorrência da pergunta “isso é da cultura deles?”, mas também o fato de que era dirigida à “especialista da diferença”, uma antropóloga. Ou seja, neste caso, a antropóloga – ou a antropologia – assumiu, sob o ponto de vista missionário, o papel de árbitro sobre as atitudes que podem ser tomadas sem que se coloque em questão a “cultura dos índios”.

A preocupação de não interferir na “cultura dos índios”, como vimos acima, nem sempre fez parte das orientações de como conduzir o trabalho missionário. Com efeito, esse tipo de preocupação, no que tange a essa congregação em particular, é bastante recente – da última década - e relacionado às reflexões que tiveram lugar em meio à interpretação, no âmbito local, de pressupostos contidos na teologia da inculturação.

Como já vimos no capítulo anterior, a posição da igreja de Roraima⁸² passou por uma grande mudança no decorrer dos anos setenta, com a mudança de percepção dos missionários no que se refere às relações entre índios e não-índios. Em decorrência desta percepção, a pastoral foi readequada “para que atingisse o povo indígena e fizesse dele um cristão corajoso, capaz de enfrentar a sociedade que o oprimia” (Mongiano, 1990:

⁸² Entre 1948 e 1993, em Roraima atuavam apenas os missionários da Consolata. Após este período, começaram a atuar religiosos de outras congregações – padres verbitas e franciscanos, irmãs vicentinas e servas do Espírito Santo. No entanto, mesmo com a entrada destas novas congregações e a mudança na direção desta Igreja, como a substituição de D. Aldo Mongiano por D. Aparecido Dias, a posição oficial da Igreja de Roraima, em relação à questão indígena, continua a mesma.

166). Em decorrência desta nova percepção, cinco critérios pastorais foram estabelecidos para orientar a prática missionária. São eles⁸³:

1. *“Partir das ‘malocas’ e não das ‘fazendas’”;*
2. *“ ‘Ouvir’ os índios e não logo ‘falar’ a eles”;*
3. *“ ‘Índio’ e não ‘caboto’”;*
4. *Trabalhar primeiro para a maloca, depois para o fazendeiro;*
5. *Não enfrentar o branco sozinho.*

Analisando estes critérios pastorais em conjunto com informações colhidas no decorrer do trabalho de campo é possível compreender o que mudou no posicionamento da igreja local, bem como o sentido dos investimentos feitos pelos missionários da Consolata entre os povos indígenas de Roraima. Tomemo-los ponto por ponto.

O primeiro ponto diz respeito à transferência de ponto de referência para o trabalho missionário da fazenda para a maloca. A partir desse momento, os missionários decidiram que, em terras indígenas, deveriam partir das malocas e não das fazendas. Esta atitude, tomada num contexto de mudança de percepção acerca das relações entre brancos e índios, marcou uma profunda transformação nos rumos da atuação missionária em Roraima, visto que anteriormente o ponto de apoio dos missionários em seu trabalho evangelizador eram as fazendas situadas no interior das terras indígenas. Segundo relatos de missionários, antes da “opção pela causa indígena” as missas, batizados e casamentos eram realizados nas fazendas. Os padres, em suas viagens de desobriga, hospedavam-se em casas de fazendeiros e daí partiam em visitas aos índios e demais trabalhadores das

⁸³ Os critérios pastorais acima citados encontram-se na síntese sobre a atuação da Igreja em Roraima publicada pelo Comunicado Mensal da CNBB, n. 472, de junho/julho de 1993.

fazendas, não se manifestando sobre as relações entre brancos e índios. Desde então, como vimos no capítulo anterior, essas relações passaram a ser vistas como marcadas pela exploração dos índios pelos brancos e a prática missionária passou a adotar uma perspectiva de defesa dos índios em relação aos não-índios que os exploravam. Este critério pastoral fez, portanto, parte da metodologia para colocar em prática os novos pressupostos que orientavam o trabalho missionário.

Já o segundo critério pastoral, “ouvir os índios e não logo lhes falar”, relaciona-se à mudança na concepção das reuniões de tuxauas, as quais, como já vimos anteriormente, a partir de 1977, com a incorporação de orientações advindas do Cimi, deixaram de ser os antigos cursos de instrução religiosa, em que os tuxauas dispunham apenas dos intervalos entre uma palestra e outra para conversarem entre si, e foram transformadas em reuniões cujo tempo integral passou a ser dedicado aos relatos, pelos tuxauas, dos problemas enfrentados nas malocas. A implementação deste critério pastoral tinha por objetivo viabilizar uma forma de compreensão do mundo indígena e, particularmente, do que se passava nas relações entre índios e brancos, a partir do que eles próprios diziam, invertendo o posicionamento que marcava o modelo de prática missionária anterior, no qual eram os religiosos os que possuíam não apenas o direito à palavra, mas também o conhecimento. A partir dessa nova forma de perceber o outro, fazia-se necessário adotar uma postura de abertura para o outro, no sentido de ouvi-lo e ser solidário com ele.

Inicialmente, a adoção do critério pastoral “ouvir os índios e não logo lhes falar” previa a suspensão de todo proselitismo entre os índios, bem como da administração dos sacramentos. No entanto, de acordo com o relato de missionários, isso não foi possível entre os povos indígenas do leste de Roraima em virtude destes terem exigido a continuidade das

atividades que já vinham sendo realizadas entre eles desde o início da missão, em 1909, pois estes já se consideravam católicos e não queriam privar-se da possibilidade de receber os sacramentos e continuar a realizar as atividades religiosas que já vinham sendo desenvolvidas há mais de meio século. Assim, a atuação destes missionários junto aos povos indígenas do leste de Roraima (Macuxi, Wapixana, Taurepang), onde a missão havia sido iniciada em 1909 e entre os Yanomami, cuja missão teve início em 1966, apresenta algumas diferenças.

De acordo com alguns missionários, entre os Yanomami, a atuação restringe-se quase que exclusivamente ao atendimento a pequenas demandas dos índios e às atividades de cura, não tocando em assuntos relacionados à religião e/ou conversão. Já entre os Macuxi, apesar das atividades assistenciais fazerem parte do trabalho missionário, manteve-se o trabalho de formação de uma rede de catequistas indígenas, bem como as atividades religiosas constantes do calendário litúrgico.

Dessa forma, o critério pastoral de “ouvir os índios antes de lhes falar” teve que ser readequado, de acordo com missionários, face às exigências dos índios, recebendo então a conotação de abrir um espaço para que os índios pudessem se expressar. A abertura deste espaço era uma forma de dar aos índios a possibilidade de “denunciar a dominação a que estavam sujeitos, (...) reforçando a consciência coletiva” (*Comunicado Mensal CNBB*, 472: 1140). Ou seja, a implementação deste critério pastoral relacionava-se à idéia de criação de uma “consciência coletiva” e, conseqüentemente, à formação de uma organização política capaz de lutar pela conquista de seus direitos.

Este, assim como os dois últimos critérios pastorais, “trabalhar primeiro para a maloca, depois para o fazendeiro” e “não enfrentar o branco sozinho”, relaciona-se essencialmente à formação de uma

organização indígena, a partir da qual os índios pudessem organizar-se coletivamente para lutar pela demarcação das terras e pela garantia de outros direitos constitucionais. O investimento neste critério pastoral teve como resultado, como vimos no capítulo anterior, a formação do CIR, em 1987⁸⁴.

Estes critérios pastorais dizem, pois, respeito à organização política dos índios, relacionada à idéia da garantia de condições físicas e materiais de subsistência. Esta foi uma questão que, nos anos setenta, perpassou discussões muito mais amplas, que ultrapassam os limites da igreja de Roraima, como já vimos no segundo capítulo. Neste período, estava em curso em parte da América Latina as discussões acerca da teologia da libertação, que propunha, entre outras coisas, que os religiosos tivessem uma atuação politicamente mais próxima de setores da esquerda.

As transformações implementadas na forma de condução das relações dos missionários com os índios e com a sociedade envolvente relacionaram-se ao contexto pelo qual passava a Igreja Católica nos anos setenta, em que sua posição frente ao sistema colonial e, conseqüentemente, aos povos indígenas, era questionada. Um dos desdobramentos destes questionamentos que fizeram parte das discussões ocorridas no Concílio Vaticano II foi a formulação da teologia da libertação. Esta realizou uma crítica ética ao capitalismo, considerando suas contradições um “pecado estrutural”⁸⁵ e adotou a “opção preferencial pelos pobres”. Fazendo um paralelo entre a “opção preferencial pelos pobres”, defendida pelos teólogos da libertação, e a “opção preferencial

⁸⁴ No início, o CIR denominava-se CINTIER. A mudança da sigla deveu-se à transformação do Território de Roraima em Estado.

⁸⁵ Os discípulos da teologia da libertação envolveram-se com as lutas pela conquista de direitos para as camadas mais pobres e excluídas da população.

pelos índios”, feita pela igreja de Roraima, pode-se supor que, no contexto roraimense, os pobres ganharam a feição dos índios.

Como vimos no 2º capítulo, a partir da mudança de percepção dos missionários acerca das relações existentes entre índios e brancos, que possibilitou a “opção preferencial pelos índios”, a igreja de Roraima passou a empenhar-se na luta pelos direitos indígenas – particularmente na campanha pela demarcação da Área Indígena Raposa/Serra do Sol. Como uma forma de pressionar o Estado a executar suas obrigações no que concerne ao cumprimento do estava estabelecido legalmente no que se refere aos direitos indígenas, a Igreja de Roraima empenhou-se na execução de empreendimentos pastorais de apoio à “organização e autogestão” indígena (Mongiano, 1992). Estes empreendimentos pastorais consistem basicamente, entre os Macuxi, no projeto do gado e na formação de lideranças e agentes indígenas de saúde.

A escolha destas três áreas de atuação relaciona-se, entre outras coisas, às atividades anteriormente já desenvolvidas pelos missionários e/ou pelos índios. No caso do projeto do gado, que consiste na doação de reses aos índios para que possam criar seu próprio rebanho, a questão de fundo é a formulação de um contra-argumento aos invasores de terras indígenas que afirmavam: “terra com gado, terra com dono”. Há muito tempo a existência de gado em terras indígenas invadidas servia como argumento para garantir sua posse por fazendeiros. Além disso, os índios eram muitas vezes empregados no trabalho de cuidado do rebanho dos fazendeiros. Com a experiência adquirida no manejo do gado dos fazendeiros e utilizando-se do mesmo argumento dos fazendeiros, os índios, com o apoio da igreja⁸⁶, passaram a investir na criação de seu próprio rebanho.

⁸⁶ A igreja, até 1993, havia doado 6.000 cabeças de gado aos índios (Comunicado Mensal CNBB, 472).

Já a formação de lideranças indígenas relaciona-se à idéia, já discutida anteriormente, de formação de uma consciência, por parte dos índios, de que eles são capazes de gerir seu próprio destino, dominando os conhecimentos da sociedade nacional. Na implementação da formação de lideranças indígenas foi utilizada a estrutura já existente na missão, na qual funcionava escola-internato indígena. Esta deixou de existir enquanto tal, nos anos setenta, quando o governo do Território assumiu a responsabilidade pela educação, fundando escolas nas malocas. A estrutura existente na missão do Surumu passou a ser utilizada para a formação de professores e catequistas indígenas (CIDR, 1990). A partir de meados dos anos noventa, os missionários passaram a hospedar cerca de vinte alunos indígenas que vinham das malocas para cursar o segundo grau na escola da vila do Surumu, que funcionava no período noturno. Durante o dia estes alunos tinham aulas de técnicas agrícolas e de zootecnia. No final de 2000, após a decisão, tomada numa assembléia indígena coordenada pelo CIR, de tentar erradicar as vilas existentes no interior da área indígena Raposa/Serra do Sol, os alunos indígenas deixaram de freqüentar a escola da vila e os missionários passaram a ministrar-lhes os cursos que constam do currículo básico do ensino médio e a aplicar-lhes provas concernentes ao sistema supletivo.

A formação de agentes indígenas de saúde também passou a existir nesse contexto de mudança de percepção de como os índios eram tratados pelos brancos. Irmã Augusta, uma das pioneiras na formação de agentes indígenas de saúde, afirmou que ela, “sensibilizada pela problemática indígena”, observando a forma como eles eram tratados nos hospitais de Boa Vista e como permaneciam após receberem alta, resolveu reunir algumas mulheres (em torno de sete, uma de cada maloca) para ensinar-lhes rudimentos sobre o tratamento das doenças que mais comumente atingiam

os índios, como diarreia, vômito e gripe. O objetivo da irmã era o de que as doenças mais simples pudessem ser tratadas na aldeia, sem a necessidade de transportar os doentes para os hospitais.

Os critérios pastorais até aqui discutidos dizem respeito quase que exclusivamente à organização política dos índios e dos missionários em torno das questões relacionadas ao indigenismo. Só posteriormente, no decorrer dos anos noventa, a preocupação com as diferenças culturais foi incluída na elaboração de uma linha pastoral indigenista específica⁸⁷ e a questão da preservação das diferenças culturais começou a se consolidar na prática missionária latino-americana.

É neste novo contexto que se insere o terceiro critério pastoral, “índio e não caboclo”, que tem como ponto fundamental a valorização da identidade étnica. O termo “caboclo” tem uma conotação pejorativa e é geralmente utilizado pela população não indígena para designar os Macuxi. Este termo também expressa a idéia de que o “caboclo” não é mais índio, pois está mais próximo dos “civilizados” que dos “silvícolas”⁸⁸ e já foi praticamente incorporado à sociedade nacional. Como uma forma de valorizar a identidade étnica, os missionários da Consolata têm-se empenhado na recuperação de tradições indígenas, incentivando a confecção e comercialização de objetos tais como peneira, tipiti, jamaxim, jiqui, o aprendizado das línguas nativas e a realização de rituais, inclusive no interior das missas.

⁸⁷ Uma discussão acerca das teologias da libertação e inculturação, as indagações que cada uma pretende responder e a forma como se configuraram no interior do debate teológico da Igreja Católica foi feita por Marcos Rufino em sua tese de doutoramento, *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*. Sua análise é um tanto diferente da que é feita aqui por ele ter privilegiado o plano global, enquanto neste trabalho o foco está centrado numa missão específica, na qual a incorporação de teses defendidas pela teologia da inculturação foi filtrada por posições tomadas a partir da adoção da teologia da libertação.

⁸⁸ Em Roraima é comum se ouvir que “índio mesmo não usa roupa, mora no meio da mata e não fala o português”.

Os rituais indígenas passaram a ter um espaço em celebrações católicas a partir das transformações do modo de ver a “cultura indígena” por parte dos missionários da Consolata que, como já dissemos anteriormente, estão relacionadas às mudanças ocorridas no modelo católico de missão, que chamam a atenção para a necessidade de consideração das diferenças culturais dos povos com os quais as missões são desenvolvidas. Além de propor que sejam respeitadas as diferenças culturais, o novo paradigma que passou a ser formulado a partir destas preocupações, sugere que os missionários trabalhem na “recuperação” de rituais e práticas que foram abandonadas em decorrência do contato.

Um outro ponto que merece ser ressaltado é a discussão acerca da inclusão de elementos de outras culturas nas práticas católicas. Esta questão estaria relacionada a uma dimensão inovadora da teologia da inculturação que permitiria, segundo Marcos Rufino (2002: 306), “uma consciência mais viva do caráter dialógico da relação entre Igreja e cultura”, o que pressuporia um processo de mão dupla em que seria suprimida a distinção entre evangelizador e evangelizado.

Com o intuito de analisar este processo na prática missionária, descreveremos uma missa celebrada no natal de 1999, em que teve lugar, entre outras coisas, o aleluia, um ritual considerado tradicional entre os Macuxi.

O aleluia

Quando da realização da primeira etapa da pesquisa de campo fui informada que o principal ritual dos Macuxi é o aleluia, que é realizado com maior frequência entre a segunda quinzena de dezembro e o primeiro decênio de janeiro. Esta é uma época em que os missionários da Consolata

geralmente visitam as aldeias com o intuito de celebrar o advento⁸⁹ e o natal. De acordo com o que me informaram alguns índios, o *aleuia* geralmente ocorre no interior de celebrações católicas, por ter um caráter mais religioso, ao contrário do *parixara* e do *tukui*. Como tinha interesse em observar como eram realizadas as celebrações católicas nas aldeias, programei uma segunda etapa da pesquisa de campo para o referido período, durante a qual acompanhei os missionários em suas viagens às aldeias.

Como são muitas as aldeias e poucos os missionários⁹⁰, estes se dividem de forma a poder celebrar o natal nas malocas em que foram convidados. Por outro lado, como também não há missionários suficientes para ir a todas as malocas cujas lideranças – tuxaua, segundo tuxaua, catequista, vaqueiro, professor, agente indígena de saúde, representantes da OMIR (Organização das Mulheres Indígenas de Roraima) - manifestaram o desejo de receber sua visita, é feita uma organização no sentido de que a missa e/ou os festejos de natal sejam realizados numa determinada maloca, que se propõe receber os *parentes*⁹¹ das malocas vizinhas. Estes arranjos são feitos no decorrer do segundo semestre de cada ano e costuma haver uma certa rotatividade entre as aldeias que organizam a celebração do natal e, conseqüentemente, a recepção dos *parentes* das malocas vizinhas.

No período em questão, após terem sido feitos todos os arranjos necessários, tanto da parte das lideranças quanto dos missionários, iniciou-

⁸⁹ Período de quatro semanas antes do natal.

⁹⁰ São três as missões católicas em território Macuxi: Surumu, Maturuca e Normandia. A primeira é a maior e a que dispõe de um maior número de missionários e de uma melhor infra-estrutura, que inclui hospital, fazenda, escola. Nestas estão alocados missionários das congregações masculina e feminina. Em Maturuca há apenas missionários, enquanto em Normandia, atuam somente missionárias da Consolata. Normandia é também atendida pelos padres franciscanos.

⁹¹ Em Roraima utiliza-se o termo parente para designar os índios. Este termo é utilizado correntemente por índios e não-índios. O surgimento deste termo está relacionado à categoria genérica índio e à formação de uma organização política que os representasse, não os separando pelo pertencimento a um grupo específico, mas os unindo em torno da noção de que todos pertencem, em última instância a um mesmo grupo, aquele que habitava as Américas antes da chegada dos europeus.

se o primeiro passo para a celebração do natal que acompanharia: a viagem à maloca do Cumanã II. Esta começou no domingo, dia 19 de dezembro, tendo como guias Ulisses, catequista e professor indígena, e sua esposa. O roteiro previa visitas a algumas malocas localizadas no trajeto da viagem⁹² e cujos habitantes participariam das celebrações de natal no Cumanã II. O trajeto teve início na maloca do Beija-Flor, em território venezuelano, seguindo para São Miguel da Cachoeira, já em território brasileiro, onde a comitiva⁹³ passou a noite e a manhã do dia seguinte. À tarde, rumamos para Cachoeirinha do alto Myang e, no dia seguinte, para Cumanã II, onde seria realizada a celebração do natal⁹⁴. Em cada maloca visitada, reunia-se a comunidade e realizava-se um culto, que consistia da leitura de alguns textos bíblicos e sua interpretação pelo padre, catequista e demais presentes que desejassem se pronunciar. A orientação, dada pelos missionários e catequistas, para a interpretação dos textos bíblicos era a de que esta fosse feita tomando por base os problemas vividos pela comunidade. Temas como a demarcação da área indígena Raposa/Serra do Sol e a “bebedeira” tiveram presença constante nos cultos que assisti.

Na maloca: preparativos para a recepção dos visitantes e realização do ritual

Os dias que antecederam o ritual e, conseqüentemente, a chegada dos convidados à maloca foram repletos de trabalho e da preocupação de que tudo saísse da melhor maneira possível para que os visitantes ficassem satisfeitos com a recepção oferecida. O tuxaua chamou os membros da

⁹² O percurso foi feito a pé.

⁹³ Esta era composta pelo padre Eduardo, Ulisses, sua esposa, seu filho e eu. Martinho, que na época era professor na escola da missão, nos acompanhou até São Miguel da Cachoeira.

⁹⁴ Padre Eduardo e Ulisses continuaram a viagem no dia seguinte, visitando as malocas do Cumanã I e Pedreira. Permaneci no Cumanã II, pois queria acompanhar os preparativos para a festa.

comunidade para ajudar nos preparativos, solicitando às lideranças que assumissem a responsabilidade pela coordenação de determinadas atividades.

Assim, por exemplo, a esposa do tuxaua, que é a coordenadora, na maloca, da recém-criada OMIR, solicitou a participação de outras mulheres para preparar o caxiri, o que significava colher e transportar mandioca e batata doce da roça à maloca, descascar e ralar a mandioca, cozinhar o caxiri. Além do caxiri, as mulheres também prepararam farinha e beiju. Enquanto isso, um grupo de homens e meninos se encarregava de buscar lenha, ao passo que o vaqueiro mais outros dois homens foram até o retiro⁹⁵ buscar uma rês do rebanho comunitário, para ser abatida na véspera da festa. Depois desta ser abatida e esartejada, foi a vez das mulheres prepararem a carne, salgando uma parte e cozinhando outra.

Mais outros dois grupos ajudaram no preparo do ritual: um sob a coordenação da catequista indígena e outro do tuxaua. O primeiro, que congregava jovens e crianças, foi encarregado de confeccionar cartazes com motivos natalinos e sobre a campanha contra a “bebedeira” – os últimos tendo por base uma cartilha distribuída pelo padre aos catequistas indígenas para que estes conduzissem uma discussão sobre o tema -, bem como escolher e ensaiar os cânticos a serem entoados durante a celebração. Já o segundo teve como atribuição a capina e limpeza do terreno próximo ao malocão, a construção de um sanitário novo e a colocação de estacas para que fossem afixados os cartazes preparados pelo grupo coordenado pela catequista.

Nas primeiras horas da manhã do dia 24 de dezembro, os últimos detalhes eram observados: os cantos de recepção dos convidados foram

⁹⁵ Lugar onde se cria e mantém o gado comunitário, oriundo do projeto “uma vaca para o índio”, vulgo “projeto do gado”.

repassados e um jovem foi enviado a um ponto em que poderia visualizar a aproximação dos visitantes que vinham junto com o padre das malocas da Pedreira e Cumanã I. Quando o jovem deu o sinal de que os visitantes já se aproximavam, os anfitriões rapidamente colocaram-se a postos para receber seus convidados, cantando em uníssono.

Pouco depois da chegada do padre e dos *parentes* de outras aldeias foi realizado um culto, coordenado pelos catequistas. Neste culto, foram lidos dois trechos da Bíblia, entoados vários dos cantos ensaiados e abriu-se um espaço para manifestações individuais, como se faz normalmente em todos os cultos e missas realizados nas áreas de atuação da missão.

Após a leitura do Evangelho, padre Eduardo teceu alguns comentários e perguntou aos presentes que outras interpretações faziam do texto lido, com base no cotidiano da comunidade. Várias pessoas falaram. Depois foi a vez da realização de jogos e brincadeiras, coordenadas pelo padre, envolvendo as crianças e alguns adultos, que visavam discutir de maneira lúdica alguns dos problemas, sob o ponto de vista dos missionários e lideranças indígenas presentes, que atingiam as comunidades indígenas, tais quais a falta de apoio aos tuxauas nas malocas, cuja autoridade nem sempre era respeitada, a grande mobilidade dos índios, que trocavam constantemente de maloca, e a demarcação da Raposa/Serra do Sol.

Encerradas as brincadeiras, o almoço foi servido. À tarde, na igreja, houve uma reunião com os pais e padrinhos das crianças que seriam batizadas no dia seguinte e, no malocão, grupos das várias malocas se revezavam na apresentação de músicas compostas por eles mesmos ou versões de letras de forró. No final da tarde houve uma partida de futebol, como aconteceu durante todos os dias de preparação da festa.

À noite, foi servido o jantar e depois foi realizado outro culto, falando do nascimento de Jesus. Após o término das manifestações dos que desejaram falar, foram apresentadas duas dramatizações, coordenadas pela professora Deonícia⁹⁶. A primeira dramatização foi sobre o nascimento de Jesus e a segunda sobre o que acontecia normalmente nas festas dos Macuxi, quando o caxiri, pajuaru e mocororó eram muito fortes, causando embriaguez, brigas conjugais e desentendimentos entre os *parentes*. Todos riram muito, particularmente na segunda dramatização.

Terminadas as dramatizações, foi a vez de se dançar o *tukui*, cujos cantos foram conduzidos por Juvêncio, um dos poucos dentre os presentes que sabia muitos cantos do *tukui*, do *parixara* e do aleluia. Segundo Juvêncio, estes cantos deveriam ser acompanhados por um tipo de tambor típico, mas como no Cumanã não existe nenhum desses tambores e também não há lá ninguém que saiba tocá-lo, o *tukui* foi acompanhado por um teclado eletrônico⁹⁷. Enquanto se dançava o *tukui*, uma mulher servia caxiri aos dançarinos.

No dia 25 pela manhã, a missa iniciou-se na igreja, seguiu para o igarapé, onde quatro crianças foram batizadas, e terminou no malocão. A missa contou com a participação, além dos catequistas, de dois rezadores, que, após solicitação do padre - que afirmou ser importante, para os Macuxi, o *maruai*⁹⁸ para afastar os maus espíritos - acenderam *maruai*, saíram pelo malocão lançando a fumaça sobre os presentes e proferindo encantamentos. Depois retornaram ao altar e lá ficaram ao lado do padre.

⁹⁶ Ela apresentou ao padre a idéia de que fosse representada uma dramatização sobre o nascimento de Jesus. O padre sugeriu que fosse feita uma dramatização sobre uma família cujo comportamento era exatamente o oposto daquele que reinava na família de Jesus, Maria e José.

⁹⁷ Para fazer funcionar o teclado, os índios o conectaram a uma bateria de moto, que por sua vez foi conectada à placa de captação de energia solar do posto de saúde.

⁹⁸ Tipo de resina largamente utilizada em sessões de cura conduzidas por pajés ou rezadores. Vi algumas vezes o *maruai* sendo queimado debaixo da rede de bebês que iam viajar para que sua alma acompanhasse seu corpo e não se perdesse.

Não estava prevista, pelos catequistas, a apresentação do aleluia, mas o padre pediu que o apresentassem. O senhor Juvêncio conduziu, então, os cantos do aleluia, bem como a dança que normalmente os acompanha. O aleluia, assim como o *tukui* e o *parixara*, tem um puxador ou mestre de cerimônia - responsável pela condução dos cantos e passos da dança – e, à medida que ao mestre de cerimônia vão-se juntando outras pessoas, vai-se conformando um círculo. A coreografia do aleluia consistia de vários círculos concêntricos, sendo os círculos menores – e, conseqüentemente, interiores – formados por crianças. Já os círculos exteriores eram compostos pelos adultos. Os passos, ritmados pelo canto entoado pelos participantes, eram dados sempre num mesmo sentido, sendo que a perna que estava à frente dobrava-se ligeiramente até que a outra a acompanhasse, provocando um ligeiro balanço no corpo. Esses passos repetiram-se até o término da música⁹⁹.

Logo depois do aleluia, a missa terminou. Acabada a missa houve mais uma sessão de músicas criadas pelos índios e forró. As atividades do restante do dia seguiram a seguinte ordem: almoço, futebol, jantar, *tukui* e forró. Padre Eduardo contou-me, num tom em que havia uma certa reprovação, que não dançava forró – ele dançou o *tukui* do começo ao fim - para não incentivar os índios a fazê-lo, já que forró não é da “cultura deles”. Apesar da reprovação do padre, dancei com os índios até a festa terminar. Padre Eduardo se recolheu cedo. Quando cheguei ao posto de saúde, onde parte das pessoas dormiu naquela noite, o padre ainda estava

⁹⁹ Em relação à coreografia do aleluia, Stela Abreu (1995), afirmou que entre os Kapon ela é desenvolvida de forma circular e, ao final, divide-se o grupo em duas metades que se opõem – uma, formada por um casal e, outra, pelo restante dos participantes dispostos em forma de coluna -, dançando em sentido contrário, chocando-se e juntando-se posteriormente, simbolizando o encontro entre os imortais e os mortais. Não encontrei, nas performances que vi em aldeias macuxis, divisão tal qual descrita por esta autora entre os Kapon.

acordado. Comentei que os índios dançavam forró, mas que o faziam com o passo de *parixara*. Ele riu satisfeito.

É importante ressaltar que a insistência do padre para que o aleluia fosse encenado relaciona-se à sua classificação como sendo um ritual macuxi. O mesmo ocorreu em relação ao *parixara* e ao *tukui* e o contrário no que se refere ao forró. Entretanto, assim como o forró, o aleluia passou a existir em decorrência do contato com os brancos. De acordo com Geraldo Andrello (1993 e 1999), Paulo Santilli (1994 e 1997) e Stela Abreu (1995), o aleluia é um movimento religioso surgido no final do século XIX, entre os Macuxi do rio Rupununi, a partir da influência de missionários anglicanos que atuaram na Guiana Inglesa. Segundo esta versão, que os autores acima tomaram de A. Butt Colson, um profeta Macuxi, Bichiwung, permaneceu por um algum tempo junto a um pastor inglês. Neste período teria tido uma revelação na qual sua alma, liberada do corpo, encontrou-se com o “pai celeste” do qual falavam os brancos. Neste encontro, Bichiwung teria recebido um livro com os cantos do aleluia e bons ensinamentos.

O padre, no entanto, não fez referência ao fato de que o aleluia teria surgido a partir do contato com missionários anglicanos, o que eliminaria a necessidade de tentar preservá-lo ou resgatá-lo, como ocorreu, por exemplo, na sua recusa em dançar forró por esta dança ter sido aprendida com os brancos.

Por outro lado, de acordo com os próprios Macuxi, o aleluia é um costume “que vem dos antigos”, que sempre existiu, foi dançado e cantado regado com muito caxiri. De acordo com esta versão, o aleluia seria normalmente realizado no natal, ano novo e na festa do *chama-djuva*, em meados de abril. Nas versões macuxis que me foram narradas, a origem do

aleluia remonta a um tempo mítico, atestada por expressões como, por exemplo, “é do tempo dos antigos”, “sempre existiu”, “é coisa da vida dos macuxi”. Não aparece, pois, nestas versões, quaisquer referências ao surgimento do aleluia como resultante do contato com missionários cristãos.

O fato dos Macuxi classificarem o aleluia como algo pertencente a um tempo mítico poderia ser interpretado, a partir das proposições de Hill (1988), como o entrelaçamento entre história e mito, que são, segundo o autor, modos de consciência social através dos quais os povos constroem estruturas¹⁰⁰ interpretativas entrelaçadas. Ainda conforme Hill (1988), a consciência mítica organiza as ações passadas como uma forma de interpretação do processo histórico. Dessa forma, sendo interpretado a partir da consciência mítica, o aleluia teria deixado de ter como referência original o contato com missionários cristãos e passaria a ser tomado como algo que remonta aos tempos de Makunaima.

Assim como para os missionários, há por parte das lideranças indígenas, particularmente aquelas ligadas ao CIR, uma grande preocupação em torno da preservação daquilo que consideram fazer parte de sua tradição. O aleluia é um dos rituais que os Macuxi afirmam ter de mais tradicional e, segundo dizem, estava sendo esquecido e passou a ser retomado a partir do momento em que começaram a perceber que deviam “cuidar do que é deles”.

Evidentemente, esta percepção não surgiu espontaneamente, mas está relacionada à mudança na forma de considerar a “cultura indígena” pelos missionários. Como já dissemos anteriormente, o que no modelo de

¹⁰⁰ A noção de estrutura empregada por Hill diferencia-se daquela cunhada por Lévi- Strauss. Enquanto para este a estrutura relaciona-se a um modelo abstrato, para aquele a estrutura é um conjunto de relações incorporado na atividade social de construção de esquemas interpretativos, que orienta a ação social.

missão ultramontano não tinha nenhuma importância, no modelo que começou a se conformar pós Vaticano II passou a ser visto como algo merecedor de atenção. Desde então, os missionários passaram a se empenhar no “resgate” e “preservação” da “cultura indígena”.

Um dos primeiros passos para que isso pudesse se concretizar foi a organização e publicação, pela Diocese de Roraima, a partir dezembro de 1981, do *Boletim*, dirigido aos missionários e às lideranças indígenas. O *Boletim* consiste numa compilação de artigos ou excertos de livros de etnólogos, historiadores, viajantes e missionários, entre outros. Esta seria uma forma de auxiliar os interessados – missionários ou índios – a ver como eram os índios antes, que rituais possuíam, o que produziam, etc. Ou seja, o material publicado no *Boletim* poderia ser um parâmetro para a compreensão e “recuperação” da “cultura indígena”.

Além disso, um ponto importante na prática missionária adotada após a “opção pela causa indígena” foi o esforço no sentido da valorização étnica. Os índios, segundo os missionários, deveriam se orgulhar de serem índios e deveriam se esforçar para manter viva a “cultura indígena”. O empenho para que os índios retomassem rituais que já não realizavam foi incentivado através da demanda de que eles os realizassem no interior das celebrações católicas e na inclusão de cânticos em língua macuxi na liturgia.

O interesse de alguns missionários em aprender a língua nativa e de conhecer a mitologia indígena poderia ser vista como uma forma de incentivo, pois esta seria uma maneira de demonstrar que o que é indígena é também digno de admiração e respeito. Como uma maneira de facilitar o aprendizado da língua macuxi, assim como de alguns de seus mitos, foram elaborados um dicionário e guia de aprendizagem da língua macuxi, além de algumas coletâneas de mitos¹⁰¹.

¹⁰¹ Ver bibliografia.

Os métodos de incentivo à valorização étnica incluem também a realização eventual de cursos de antropologia para os alunos da escola da missão do Surumu¹⁰². Estes são particularmente voltados para os jovens, que seriam, de acordo com os missionários, os mais propensos a abandonar a “cultura indígena”. Os cursos de antropologia seriam uma maneira de mostrar-lhes que as suas tradições têm importância para um grupo seletivo da sociedade nacional, os antropólogos. Estes, por serem representantes de uma camada produtora de saber, teriam uma certa ascendência sobre os jovens indígenas, sedentos pelo aprendizado de outras formas de conhecimento além daquelas aprendidas na aldeia.

Os exemplos poder-se-iam multiplicar. Entretanto, o que interessa ser ressaltado é que se, de um lado, houve a preocupação de incluir rituais indígenas no seio de celebrações católicas, além da existência de um esforço de valorização étnica, de outro, rituais ou elementos católicos foram incluídos em festas macuxi.

O movimento de trazer rituais indígenas para o seio das celebrações católicas abriu um espaço para a inclusão de personagens católicos em festas ou rituais indígenas. Um exemplo deste tipo pode ser observado na inclusão do personagem “coelho da páscoa” em meio ao parixara que tinha sido programado para o período da páscoa, em abril de 2001, na maloca do Canta Galo (ver foto). Além disso, a inclusão de elementos católicos pode ser observada na inclusão de santos católicos em rituais xamanísticos ou na elaboração de um tipo de ritual xamânico que prevê a utilização de velas e a solicitação da intervenção de santos na resolução de processos de cura.

Certa feita, quando acompanhava um missionário numa visita a aldeias, fui convidada, juntamente com o padre, para conhecer a casa de um

¹⁰² Numa das etapas de pesquisa de campo fui convidada a ministrar um curso de antropologia para estes alunos. Na ocasião, padre Antônio pediu-me que tentasse fazer com que eles refletissem sobre a importância dos mitos.

pajé. Tratava-se de Felipe, um rapaz que acabara de passar pelo processo de iniciação xamânica e começava sua carreira como xamã. A casa em que trabalhava era um apêndice da casa de seus pais. Havia lá uma mesa com uma toalha branca. Havia também uma outra toalha branca estendida na parede em frente à mesa, na qual foram afixadas uma gravura de Nossa Senhora da Consolata e dois crucifixos, além de algumas outras gravuras menores de outros santos. Sobre a mesa havia uma vela branca, duas cuias pequenininhas e algumas raízes.

A existência da mesa, da vela, das imagens de santos e dos crucifixos me chamaram a atenção, pois ainda não havia visto estes objetos em casas onde se executam rituais xamanísticos. Perguntei o porquê da presença daqueles objetos ali. A mãe do pajé nos explicou que a mesa e todo o seu aparato ali estavam porque Felipe trabalha com vela e no escuro, ou seja, nos processos curativos ele recorre ao Deus cristão, santos e anjos e também realiza o processo de negociação com os espíritos das serras, de animais e de outros pajés¹⁰³.

Além disso, outro fato que me chamou a atenção foi a solicitação de que o padre abençoasse o local de trabalho do jovem pajé. Ora, esta solicitação pode ser um sinal de que um diálogo está sendo travado, pois incide numa questão que historicamente se configurou como um ponto de disputa entre missionários e indígenas e não seria feita se o padre não fosse considerado como alguém que dispõe de uma certa disposição para aceitar as práticas indígenas.

O reconhecimento das especificidades indígenas e, mais que isso, o incentivo para que continuem existindo ou que sejam retomadas práticas

¹⁰³ Há estudos sobre as práticas ligadas às concepções cristãs e indígenas no que se refere à cura e à religião como, por exemplo, Galvão (1951, 1976), Brandão (1994), Maués (1985, 1990) e Tassinari (1999). Entretanto, como o objetivo deste capítulo não é discutir a relação entre o xamanismo e o cristianismo, esta questão não será analisada.

anteriormente abandonadas faz parte de um processo que reflete algumas transformações pelas quais passou a Igreja Católica nos últimos anos. Estas transformações, como já foi dito anteriormente, implicaram e foram implicadas pela elaboração de teologias que têm como foco a atuação dos membros da igreja junto a seus fiéis, dentre os quais figuram os indígenas.

No que tange especificamente à missão conduzida pelos missionários da Consolata junto aos Macuxi, poder-se-ia dizer que as mudanças implementadas no que se refere à pastoral indigenista constituíram um processo que trouxe modificações em ambos os lados: indígena e missionário. Já no que concerne à introdução de elementos católicos no cotidiano ou em rituais indígenas, esta não apresenta o caráter de uma imposição tal qual se dava a partir de um modelo de missão em que estava em pauta transformar os índios em civilizados, mas apresenta características que sugerem uma tentativa de corresponder ao esforço feito pelos missionários para se adequarem ao modo de vida indígena e defenderem sua continuidade. Nesse sentido, a dedicação dos missionários na organização política dos índios, que resultou na formação e consolidação do CIR, é, de uma forma ou de outra, lembrada como um símbolo de que eles são parceiros dos índios, principalmente daqueles que partilham da posição de que a Raposa/Serra do Sol deve ser demarcada em área contínua. Evidentemente, tudo isso implica complexos processos de negociação nos quais nem sempre tudo é explicitado ou conscientemente executado com a finalidade de corresponder à expectativa do outro.

Já no caso missionário, as implicações dessas mudanças podem ser vistas não apenas na introdução de rituais indígenas em celebrações católicas, mas também nas práticas cotidianas dos missionários, particularmente naquelas cujo foco de ação imediato é o índio. Para ficar em consonância com os pressupostos da teologia da inculturação ou, nos

termos utilizados pelos missionários da Consolata, para “inculturar”, é preciso saber quais traços pertencem à “cultura dos índios”. Por este motivo, faz sentido a pergunta “isso é da cultura deles?”, dirigida a uma antropóloga.

No entanto, se no campo dos rituais e aprendizado da língua e mitologia indígenas o esforço de identificação de elementos culturais indígenas encontra eco, há um espaço no qual este tipo de esforço não consegue realizar-se e de onde afloram os dilemas relativos à implementação de uma prática missionária inculturada. Este espaço refere-se, particularmente, à prestação de serviços de cura, ou dito de outro modo, na tentativa das irmãs/enfermeiras de, ao mesmo tempo, respeitar a “cultura dos índios” e cuidar de sua saúde.

No intuito de não interferir “na cultura deles”, elas tentam estabelecer parâmetros de classificação para as doenças consideradas “doença de branco”¹⁰⁴, passível de ser tratada com os instrumentos da medicina de origem científica, e “doença de índio”, que requer a interferência de pajés ou rezadores. No entanto, estabelecer critérios de classificação desses dois tipos de doença a partir dos instrumentais da biomedicina nem sempre é factível, dado às diferenças entre as concepções indígenas e biomédicas acerca dos fenômenos mórbidos.

Há, entre os povos indígenas do leste de Roraima, uma doença, classificada como “doença de índio”, que se constitui no eixo do dilema dos missionários na implantação de uma prática missionária inculturada: a doença causada por ataque de *kanaimé*. A compreensão do fenômeno das doenças causadas por ataque de *Kanaimé* exige um tipo de operação lógica que não se encaixa nas concepções advindas das teorias culturalistas, a

¹⁰⁴ Uma discussão acerca das classificações de “doenças de branco” e “doenças de índio” será feita no capítulo 6.

partir das quais torna-se possível pensar a cultura como um agregado de traços ou elementos culturais passíveis de serem identificados. Antes, no entanto, de entrarmos na análise das implicações das tentativas de compreensão, pelos missionários, deste tipo de fenômeno, passemos à discussão sobre o *kancaimé*.

Capítulo 4:

Kanaimé ou a lógica da predação

Ao perguntar pela primeira vez a uma índia Macuxi o que era *kancaimé* obtive por resposta que era algo como o bandido dos brancos. Esta pergunta foi feita num contexto particular: acabara de ocorrer, em Boa Vista, a prisão de oito *kancaimés*¹⁰⁵ que haviam atentado contra a vida de alguns tuxauas. Isso ocorreu nos meus primeiros dias de pesquisa de campo, quando não estava nem um pouco familiarizada com as longas histórias sobre *kancaimé* e tampouco com o terror que esta figura causava entre os índios. Pouco depois passei a perceber que as conversas sobre este tema são alvo de grande interesse, particularmente porque ao *kancaimé* são atribuídas as causas de inúmeras mortes.

O *kancaimé*¹⁰⁶ está presente na literatura antropológica sobre os Macuxi e/ou outros grupos Caribe e Arawak do vale do rio Branco (extremo noroeste do Brasil, fronteira com a Venezuela e República da Guiana) há muito tempo¹⁰⁷. Koch-Grünberg (1979 [1924]) refere-se ao *kancaimé* como assassino e espírito maligno. Também por ser considerado um causador de malefícios que conduzem à morte, o *kancaimé*¹⁰⁸ foi incluído nas reflexões de Métraux (1944a; 1944b). Em seu texto “La causa y el tratamiento mágico de las enfermedades entre los indios de la región tropical sud-americana” Métraux atribuiu ao *kancaimé* a função de causador

¹⁰⁵ Este fato foi noticiado pelos dois jornais de Boa Vista – a Folha de Boa Vista e o Brasil Norte – em julho de 1999.

¹⁰⁶ Muitas vezes este termo aparece grafado de outras formas, entretanto tentarei manter a forma *kanaimé* por ser a atualmente utilizada na região tanto pelos indígenas quanto pela população envolvente.

¹⁰⁷ Nádía Farage (1988) observa que o conceito de *kanaimé* aparece nas crônicas de viajantes do século XIX sobre a região das Guianas.

¹⁰⁸ Métraux refere-se ao que atualmente se denomina *kanaimé* como *kanaima*. Para não confundir o leitor, manterei a grafia *kanaimé*, salvo em casos de citação literal de textos que utilizem outra grafia.

de enfermidades. Já em seu texto sobre o xamanismo, ao *kanaimé* foi conferido o lugar que deveria – ou poderia – ser ocupado pela magia negra. Ao enumerar as funções do xamã – medicinais, de feitiçaria, de guardião das tradições religiosas, etc - o autor argumentou que o fato de não haver encontrado entre os índios rituais de magia negra poderia estar relacionado à atribuição ao *kanaimé* dos atos criminosos que recobrem todo o seu campo.

Ao tentar encontrar rituais do que ele denomina magia negra, Métraux parece estar buscando – embora não explicita - entre os índios sul-americanos algo que se assemelhe a rituais de feitiçaria encontrados em África ou entre afro-descendentes nas Américas. Além disso, Métraux se utiliza também de informações acerca de rituais xamânicos de outros povos indígenas americanos como, por exemplo, os Bororo. Ao fazer isso, o autor faz um esforço para estabelecer algumas regularidades entre as práticas de cura e a atribuição de causalidades às doenças.

O esforço comparativo empenhado por Métraux circunscreve o *kanaimé*, assim como o xamã e os rituais encontrados entre os povos indígenas por ele citados, no campo de uma especialidade, a de causar malefícios. Esta forma de abordar o tema não é, certamente, exclusiva de Métraux, mas inclui um conjunto de autores informados por um quadro conceitual que tinha por preocupação encontrar atribuições mais ou menos circunscritas para os atores, rituais etc encontrados entre os grupos pesquisados. Esta forma de pautar os estudos não deixa margem para que se possa pensar a existência de posições que não possam ser inteiramente encaixadas em determinados lugares, mas que perpassam um modo de pensar o mundo e o ser no mundo.

Diferentemente do que fez Métraux, as perspectivas mais recentes, como, por exemplo, aquela da qual faz parte Joanna Overing e outros

etnólogos que realizam suas pesquisas com populações indígenas das terras baixas sul-americanas, têm cada vez mais abandonado a idéia de especialistas e se debruçado mais atentamente sobre as teorias nativas a respeito da constituição do(s) mundo(s) e à posição dos seres no(s) mundo(s), bem como à observação de práticas rituais e/ou cotidianas.

Eduardo Viveiros de Castro (1984/5), na proposta para o II Encontro Tupi, afirma ser necessário abandonar dois tipos de postura bastante comuns no campo de estudos Tupi, quais sejam, o “confinamento monográfico” e “a aceitação superficial de que existe uma ‘cosmologia Tupi’, substantiva e idêntica” (p. 404), e passar a um diálogo no qual sejam analisados comparativamente alguns temas cosmológicos que perpassam os grupos Tupi. Já Joanna Overing (1984) amplia o quadro comparativo para as terras baixas sul-americanas. O tipo de comparação proposto pela autora apenas pode ser realizado tendo por base um tema e uma questão comum que possa ser discutida a partir de material oriundo de vários grupos indígenas da referida área.

Esta forma de análise congrega a observação e um maior aprofundamento acerca de um determinado grupo à comparação com materiais advindos de outros estudos sobre temas semelhantes. Seguindo estes pressupostos, poder-se-ia analisar o *kanaimé* no interior de uma lógica que inclui a explicação para a causa de doenças, o xamanismo, a caça, o canibalismo e a guerra. É o que tentarei fazer a seguir.

Kanaimé: causador de doença seguida de morte

De acordo com as descrições que me foram feitas sobre as vítimas atingidas por *kanaimé*, estas apresentam características específicas cuja

observação constitui-se num importante argumento para a afirmação de que foi *kanaimé* o causador de sua doença e, conseqüentemente, de sua morte.

O *kanaimé* mata de uma forma peculiar. De acordo com as descrições que ouvi, ele, após surrar sua vítima, quebra seu pescoço, retira suas vísceras e enfia-lhe folhas pelo ânus até que a barriga esteja repleta. A vítima de *Kanaimé* sempre tem febre, vômito verde (por causa das folhas introduzidas através do ânus), o pescoço roxo e o corpo todo quebrado. Além disso, após o falecimento, seu pescoço continua mole, não apresentando o enrijecimento normal dos cadáveres.

O que mais parece aterrorizar os Macuxi é que para alguém atacado por um *kanaimé* nada mais resta senão a morte. Não há nada a ser feito. Diferentemente do que ocorre normalmente quando alguém é atingido por uma doença, em que se buscam causalidades e formas de tratamento (cuidados domésticos, ajuda do rezador, do agente indígena de saúde ou do pajé, etc), no caso de doença decorrente de um ataque de *kanaimé* sequer o xamã pode interceder em busca da cura.

Aquele que é atacado por um *kanaimé* tem morte rápida – geralmente não sobrevive mais que dois ou três dias. Uma outra característica das vítimas de *kanaimé* é que elas adoecem rapidamente. Em todos os casos que me foram relatados, as vítimas gozavam de boa saúde quando deixaram sua casa ou a companhia de outrem e, ao retornar, apresentavam os sinais da doença. Entretanto, apesar de se encontrarem visivelmente machucadas, essas pessoas não pronunciaram uma única palavra sobre o ocorrido¹⁰⁹. Elas abandonaram as atividades rotineiras, mesmo aquelas já iniciadas, deixaram de se alimentar e em seguida apresentaram um estado febril

¹⁰⁹ Segundo me disseram, para que a vítima de *kanaimé* relate o ocorrido faz-se necessário lavar um pilão e dar-lhe a água com a qual se lavou o pilão para beber.

acompanhado de vômito, além de serem observados hematomas espalhados por seu corpo, sinal de uma provável agressão física.

Segundo meus informantes, assim que a vítima de *Kanaimé* falece, ouvem-se gritos de animais: são os *Kanaimés* que entram nos bichos (macaco, onça, etc). Eles aguardam o sepultamento e então remexem o túmulo, pois desejam comer suas vítimas.

Nesse sentido, o *kanaimé* parece aproximar-se do *añã/ãñi*¹¹⁰/ *anhanga/ ãñây* dos Tupi que apresenta, entre outras características, uma relação com a necrofagia. De acordo com Dominique Gallois (1988:240), em algumas sociedades Tupi-Guarani “*añã* tem um caráter necrófago, às vezes jocoso, mas sempre maligno. Tem uma relação privilegiada com os mortos, com as doenças. Para certos grupos, *añã* é também a materialização da doença, do mal: o objeto que o xamã retira durante a cura”. *Añã* também pode apresentar-se como uma categoria que define inimigos vencidos, caracterizando-os como seres brutais e selvagens. Ainda segundo esta autora, *añã* é uma das categorias mais abrangentes do mundo sobrenatural, para os Waiãpi, englobando todas as definições acima descritas, podendo assim ser definida a partir da noção de “efeito-espírito” proposta por Viveiros de Castro para os Araweté.

Segundo Viveiros de Castro (1986), para os Araweté os *ãñi* são espíritos devoradores de cadáveres, de coisas encontradas mortas. São também uma espécie de espíritos da mata, são ferozes, canibais, assassinos de homens e raptos de mulheres. São fedidos, andam sem adornos e cantam uma cantiga feia. Além disso, são definidos como inimigos, bárbaros, selvagens, necrófagos e seres que têm uma relação essencial com

¹¹⁰ Viveiros de Castro (1986) grafava este termo com ~ no i. Entretanto não encontrei forma para fazer isso com os recursos de que disponho para digitar. Por este motivo o termo está grafado *ãñi*.

os mortos. Em resumo, como ãñi são designados uma variedade de espíritos da mata, sintetizando este termo o “efeito-espírito terrestre”.

As descrições feitas das vítimas do *kancaimé* permitem afirmar que há entre ele e a noção de añã/ãñi/anhanga/ãñãy algumas semelhanças. Em primeiro lugar, poder-se-ia destacar suas características necrófagas. Tanto um quanto outro consomem cadáveres com a diferença de que os ãñi dos Araweté consomem todos os cadáveres e o *kancaimé* apenas aqueles cujas mortes foram por eles causadas.

Aliás, o canibalismo do *kancaimé* parece iniciar-se antes da necrofagia. A forma como ataca suas vítimas lembra um espírito canibal, voltado à caça, ao abate e consumo de suas presas. De acordo com os Macuxi, os *kancaimés* quando querem atacar uma pessoa lançam sobre ela uma reza, um feitiço, algo que faz com que a pessoa deixe o que está fazendo ou o caminho que está trilhando para ir ao encontro dele. A descrição que me foi feita por Benildo, parece ilustrar o caráter predador do *kancaimé*

“des atraem gente assim, como jibóia atrai passarinho para comer: passarinho encosta perto e da pega mesmo. Esses parentes atraem gente assim mesmo, desse mesmo jeito. A gente pode estar no meio de duas, três pessoas, eles chamam a gente sozinho, a gente sai sozinho, quando não fica para trás, inventa de fazer alguma coisa”.

Esta descrição permite a visualização de um quadro em que se desenrola uma cena de caça e abate: o *kancaimé* escolhe sua presa, a atrai e então dá o bote. Entretanto, ele não mata nem consome suas presas de imediato, embora inicie, nesse momento, o processo de morte e consumo

da vítima. Recordemos que o *kancaimé* começa a devorar suas vítimas ainda vivas, retirando suas vísceras. Durante o ataque executado pelo *kancaimé*, as vísceras são substituídas por folhas num sentido contrário ao do alimento. Enquanto este é inserido no corpo a partir da boca, as folhas são introduzidas no corpo da vítima através de seu ânus. Nesse sentido, as folhas são anti-alimento, algo que não traz nenhum nutriente e que, ao contrário, faz com que a vítima passe a expelir, pela boca, através do vômito, o que ainda há de sustento em seu corpo. Além disso, as folhas servem para preencher o espaço das vísceras já devoradas.

Porém, o *kancaimé* apenas pode consumir seu canibalismo após o sepultamento. Assim, parece haver um desejo, por parte do *kancaimé*, de consumo de alimento em decomposição, posto que, ao invés de consumir todo o corpo após o ataque, em que retira somente as vísceras¹¹¹, deixa para consumir o restante do corpo quando este já estiver meio apodrecido, após o processo de adoecimento, morte e sepultamento. Assim, ao mesmo tempo em que o *kancaimé* se distancia do ãñi também se aproxima, posto que mesmo comendo uma parte da vítima ainda viva, encerra o consumo com um ato necrófago.

Faz-se necessário observar que a própria doença advinda do ataque de *kancaimé* pode ser pensada como um estado em que o corpo está sendo consumido. No entanto, apesar da doença causada pelo *kancaimé* sintetizar e exacerbar os atributos consumidores da doença, estes não se restringem a um tipo de doença específico, estendendo-se às concepções sobre a doença de uma forma geral. Nesse sentido, Joanna Overing (1984) afirma que, para os Piaroa, estar doente significa estar sendo comido.

¹¹¹ Cabe observar que ele consome justamente o intestino, lugar em que são depositados temporariamente, no interior do corpo, os dejetos, o que mais se aproxima da podridão.

A noção de doença como algo que come ou consome o corpo sugere um imbricamento entre as concepções de doença e de predação. Predação esta que atinge não só o corpo e o ânimo, mas também as plantações e demais atividades de subsistência, as relações no interior da comunidade e desta com os de fora. Num trecho de meu diário de campo encontrei um relato sobre uma situação mórbida que pode ilustrar este raciocínio:

Conversava com Fátima sobre doenças e seus tipos de tratamento. Ela contou-me que seu pai está com câncer no estômago. Este diagnóstico foi feito por um pajé que afirmou ter sido a doença de José, o pai de Fátima, causada por feitiço, por inveja da esposa de seu irmão, porque ele tinha plantação e criação bonitas. Ela, a esposa do irmão do pai, “estragou” José. A lém de ele ter ficado doente, também adoeceram as bananeiras e laranjeiras¹¹². Está tudo secando.

Esta certamente não é uma concepção de doença exclusiva dos Macuxi, abrangendo outras sociedades. Dominique Gallois (1988) afirma que entre os Waiãpi a doença engloba os distúrbios biológicos, bem como os infortúnios que atingem as atividades sociais, rituais e de subsistência da comunidade.

A doença está pois, para estas sociedades, vinculada a um sistema de retaliação e vingança que pressupõe a existência de um desequilíbrio nas relações com os outros, sendo estes outros - animais, inimigos, mortos etc – os que remetem as doenças. Assim, o *kancaimé*, enquanto emissor de doenças, é um ser com o qual se tem uma relação de reciprocidade negativa. Neste ponto, a negatividade da reciprocidade com o *kancaimé*

¹¹² As laranjeiras e bananeiras fornecem frutas para toda a comunidade, formada por José, sua esposa, filhos, filhas, maridos das filhas, esposas dos filhos e netos, além de abrigar um dos irmãos de José, sua esposa e filhos.

parece ser maior que aquela atribuída aos *ãñi* dos Araweté, posto que apesar de ambos terem a prerrogativa de lançar doenças, *ãñi* parece não assustar muito, chegando a ser até burlesco, enquanto o *kancaimé* causa imenso pavor.

Isto poderia ser interpretado pelo fato de que o *kancaimé* traz morte certa. Além disso, com *kancaimé* não há negociação, o xamã nada pode fazer contra ele, não há possibilidade de empreender uma contra-retaliação no intuito de alcançar a cura. Já os *ãñi* podem ser mortos pelos xamãs e parecem não ser tão perigosos quanto os *kancaimés*.

A doença causada pelo *kancaimé* certamente não é a única tida como incurável¹¹³. Entretanto, o que intriga neste caso é o fato de não existir uma forma de retaliação ou mesmo a possibilidade de impedir a continuidade da predação efetuada pelo *kancaimé*. Talvez isto se deva justamente por estar o *kancaimé* inscrito na mesma lógica do xamanismo, a lógica que orienta a caça e a guerra, entre outras coisas¹¹⁴.

Entretanto, o xamã, assim como o guerreiro, está inserido no lugar de mediação com o outro - o mundo sobrenatural, os inimigos, os de fora. Se assim for, o *kancaimé* deve representar algo que está além das possibilidades de controle e talvez seja esta a causa do tamanho terror que infunde.

Os *kancaimés*, assim como os *ãñi*, são lançados para o outro lado da fronteira: são outros. São descritos como selvagens, sujeitos, pertencentes a um povo de um outro tempo – “do tempo em que os ‘parentes’ comiam

¹¹³ Chaumeil (2000) fala de uma categoria de doenças incuráveis entre os Yagua.

¹¹⁴ Roberte Hamayon (1985) defende a idéia de que xamanismo e caça são sustentados por uma mesma estrutura ideológica. Esta autora retira o foco do xamã como indivíduo e defende a posição de que há uma estrutura lógica, o xamanismo, que sustenta não só a atuação dos xamãs, mas também daqueles que o procuram e de todo um modo de pensar e atribuir causalidades às coisas.

gente” -, que fala uma língua diferente e tem um outro modo de morar¹¹⁵. O *kanaimé* é também definido como um ser multiforme: é ao mesmo tempo gente, bicho e espírito que encarna nos animais. Noutras vezes o *kanaimé* aparece como inimigo político, pertencente ao grupo que discorda da demarcação da Área Indígena Raposa/ Serra do Sol em área contínua, concordando com o governo de Roraima de que a demarcação deve ser feita em ilhas, o que permitiria manter onde estão os fazendeiros invasores de terras indígenas. Em alguns casos os *kanaimés* parecem pertencer ao povo que mora na região da Serra do Sol, ou seja, aos Ingaricó, povo com o qual os Macuxi já guerrearam no passado e por quem nutrem atualmente um certo receio¹¹⁶.

Neste sentido, a definição do *kanaimé* assemelha-se àquela proposta por Nádia Farage (1988) que o vincula a um sistema acusatório, podendo ser atribuída a um indivíduo ou a um povo belicoso. Esta definição toma como pressuposto que a acusação de *kanaimé* é sempre feita a um indivíduo ou grupo de outra etnia ou a um outro grupo local.

Entretanto, ao contrário do que afirma Farage (1988), presenciei acusações de *kanaimé* feitas por netos a seus avós e também entre indivíduos da mesma maloca. Assim sendo, sob o meu ponto de vista, a noção de *kanaimé* não pode ser aplicada somente como uma designação de um inimigo de fora, seja ele de outra etnia ou grupo local, mas pode incluir pessoas do mesmo grupo familiar, vivendo na mesma maloca.

Já a noção de “efeito-espírito” cunhada por Viveiros de Castro (1986) é bastante abrangente e permite pensar o *kanaimé* de uma maneira

¹¹⁵ Frequentemente se diz que *kanaimé* mora nas serras, em locas.

¹¹⁶ Nos encontros promovidos pelo CIR ou por quaisquer outras organizações que congregam os povos indígenas do leste de Roraima, em que é destinado um único lugar para que todos os índios durmam, se houver Ingaricó os Macuxi não ficam tranqüilos. Geralmente os Macuxi se juntam e fazem uma escala de revezamento para que sempre tenha uma pessoa acordada cuidando daqueles que estão dormindo, pois temem ser atacados pelos Ingaricó.

profícua. Entretanto, a analogia com os *ãñi* tem, como vimos, algumas limitações, posto que a noção de *kanaimé* apresenta alguns aspectos que extrapolam esta noção. A minha hipótese é a de que mais que sintetizar o outro, o inimigo, a explicação para a morte, o *kanaimé* seria uma linguagem, um modo de expressão para falar da violência, das forças predatórias existentes no mundo, do canibalismo, enfim, seria uma linguagem que expressa situações nas quais não há possibilidade de mediação e contenção da destruição.

Vejam, pois, algumas narrativas sobre o *kanaimé* para que eu possa explicitar melhor o que estou pensando quando afirmo acreditar ser o *kanaimé* uma linguagem para falar da violência. A primeira, fala do medo que advém do selvagem, do canibal, de gente que, apesar de contemporânea, é de um outro tempo.

“Eles não sabem de nada, esses parentes, para eles matarem uma pessoa é igual matar um animal: eles dizem, quando matam uma gente, eles dizem que estão matando um veado, qualquer caça assim para eles, é o que a gente é para eles. (...) Diz o vovô que esse pessoal aí são daqueles antepassados que tinha, que um parente comia o outro. Vovô gosta de contar que aqui mesmo por esses pedaços, Wapixana com Maaxi não se davam bem, Wapixana brigava muito com Maaxi, não podiam se encontrar, um Maaxi com Wapixana, que brigavam mesmo. A gora hoje não, Wapixana já casa com Maaxi, Maaxi casa com Wapixana e hoje já estão quase morando tudo junto, mas de primeiro eles brigavam, quem fosse mais vencia o outro, matava e comia o outro ainda. (...) Não tem esses panelões aí no pé dessas serras? Isso tudo, vovô diz que é do tempo dessas brigas. Parente brigava muito, aí matava o outro e comia o outro. Colocava o osso dentro da panela e deixava por aí. Então, esses ainda são desse tempo, por isso que eles fazem isso com a gente. Ninguém se revolta contra eles,

ninguém sabe... Se a gente for para lá, a maioria deles é assim, mata a gente tudinho. (...) Para lá dessa serra [na Serra do Sol], (...) a maioria dos parentes de lá não sabe falar assim como a gente, a língua deles só é aquela que só eles mesmo entendem para lá. E assim também nas malocas, eles não sabem de higiene, são tudo sujos mesmo. (...) É um povo lá que... assim... não sabe, parece, que é vida de um e do outro” (Benildo).

Nesta narrativa, além dos elementos de canibalismo, há uma certa indicação de que os índios que vivem mais próximos das estradas e das cidades, com um contato mais intenso com os “brancos”, aprenderam a se portar de outra maneira, não mais matando os “parentes”, nem os consumindo. As referências aos panelões nos quais se cozinhava (?) gente são sempre remetidas a um passado remoto, a antepassados com os quais apenas se tem relação através da memória dos velhos, que contam essas histórias aos mais jovens.

Quando ouço os relatos sobre os panelões e o canibalismo que justifica sua existência, não percebo qualquer tentativa de negar a ascendência desses “parentes”, mas, ao se falar do *kancaimé* como no caso acima, parece haver uma tentativa de distinguir os “de antigamente” e os “de hoje” através de uma evolução histórica. Ou seja, ao mesmo tempo em que são todos “parentes”, com uma origem comum, uns estão mais próximos da civilização e outros da selvageria. Nesse sentido, a interpretação de Peter Gow (1991) sobre a *Comunidade Nativa* no que diz respeito à existência de um tempo estrutural - que rege as relações de descendência e ascendência - e de um tempo histórico - que ordena as mudanças promovidas pelos intercassamentos entre raças - ajuda a pensar sobre a separação entre dois tempos e duas formas de relacionamento entre aqueles que mantiveram maior ou menor contato com a sociedade

envolvente e, conseqüentemente, absorveram dela algumas instituições, abandonando antigos costumes como, por exemplo, o de guerrear e comer os inimigos mortos em combate.

Assim, o *kanaimé*, gente da região das serras, que “não sabe o que é vida de um e de outro – de gente e de bicho -”, apesar de ser “parente” continua a pertencer a um tempo histórico já ultrapassado pelos “parentes” do lavrado¹¹⁷. Além disso, o *kanaimé* também é descrito como pertencente a um outro tipo de gente, que tem hábitos noturnos e se alimenta de sangue humano.

“Os kanaimé encontraram uma criança assim como Jardel [uma criança de aproximadamente três anos], a mãe dele foi buscar água e de ficou sozinho na casa - o pai dele tinha ido para a roça. Aí lá passaram e carregaram a criança. Essa criança cresceu, cresceu. Ela via toda a armação deles, como é que eles faziam, como é que eles viviam. Até que ela cresceu e se lembrou de vir embora. “Eu vou-me embora agora”. Diz que lá eles têm uma panela, um tipo de uma tigela (...), quando eles matam a gente, eles tiram o sangue da gente e colocam dentro, aí eles ficam tomando o sangue da gente. E eles falaram para esse menino: “olha, fica abanando aqui, não vai deixar mosca cair dentro, não pode deixar cair nenhuma mosca dentro, se você deixar cair uma mosca dentro, nós vamos morrer”. (...) Eles ficavam dentro de uma loca, de uma loca grande. Eles embarcaram a loca e moravam lá dentro. Eles estavam lá de dia, porque eles passam o dia dormindo, agora, de noite, eles saem para fazer kanaimé para a gente. Aí diz que o parente estava lá abanando, ele já estava pensando: “eu vou me embora”. Lá para onde eles carregaram ele, era ali perto da casa dele, ficava assim como essa serra aqui, por exemplo, a casa do parente era aqui e lá onde os

¹¹⁷ Há uma distinção entre a região das serras e a região do lavrado, mais plana, com uma topografia que permite um acesso mais fácil tanto entre aldeias como destas às cidades.

rabudos moravam era em cima da serra. De lá ele via o lavrada. “Eu vou-me embora”, o parente falou. (...) A í diz que ele saiu de lá e deixou a pinda toda aberta e veio embora. Quando ele chegou na casa dele, diz que eles não reconheciam mais ele. A í de disse para eles: “você não estão se lembrado mais de mim, não? Faz tempo, o pessoal me carregou daqui, eu era pequeno”. A mãe dele reconheceu que era ele, mas ele não sabia mais o nome dele, porque ele não falava mais direito também não, só o que ele tinha quando levaram ele, falava pouco, lá só falava aquela língua deles. A í, ele disse: “papai, mamãe, lá em cima tem muita gente. E eles passam o dia dormindo, só de noite que eles vem para cá, eles andam de noite. Tem caxiri deles lá, eles disseram que não era para eu deixar cair mosca dentro que eles iam morrer. Eu vim-me embora de lá e deixei assim mesmo”. “Você sabe onde é?” “Eu sei”. Foram embora para lá, foram olhar. Chegaram lá, eles estavam todinhos mortos, o pessoal que ele tinha deixado lá. Diz que a mosca sentou dentro da tigela deles, morreram tudinho”.

A partir desta descrição, poder-se-ia aproximar o *kanaimé* de não-humanos. Outra alternativa seria a de seguir a trilha de Viveiros de Castro e afirmar que da perspectiva do *kanaimé*, nós somos caça e nosso sangue é caxiri. Entretanto, não estou certa de que esta seja uma via interessante, além de não ter elementos suficientes para empenhar-me numa interpretação deste tipo.

O *kanaimé* é também descrito como um ser que adentra o corpo de animais.

“O kanaimé entra em qualquer bicho, entra numa galinha, entra num cavalo, num cachorro, em qualquer animal ele entra, para ninguém ver ele, para ninguém dizer que é uma pessoa”.

Aqui não fica claro se é o espírito de uma pessoa-*kanaimé* que adentra o corpo de um animal – ouvi vários relatos dando conta de que o *kanaimé* fica na serra com os olhos abertos, completamente imóvel, enquanto seu espírito entra num animal e vai fuçar na cova de uma de suas vítimas recém-mortas ou fazer maldade a uma nova vítima - ou se ele próprio se transforma em animal. Também ouvi outros tantos relatos de “parentes” *kanaimé* que se transformaram em bichos e foram surpreendidos nesta situação.

“De noite também de virava kanaimé. Isso foram os netos dele mesmo que entregaram: “você está virando o rabudo, vovô?” “É mentira, rapaz, onde você já viu rabudo andar no meio dos outros?” Não, vovô, é que o pessoal está falando demais do senhor”. “É nada”. Aí, diz que um dia ele foi para a roça com o neto dele. Ele disse: “vai embora, meu filho, na frente, que eu ainda vou ficar aqui defecando”. Diz que ele ficou para trás e o neto dele já ia, com pedaço de lenha no ombro. Na hora que o neto dele virou para lá, o espírito dele, sei lá, entrou dentro do tamanduá. Aí ele saiu correndo, assim querendo cercar o neto dele lá na frente. Quando o neto dele viu aquela armação, ele olhou para trás e não viu mais o avô dele. Ele estava dentro do tamanduá. Ele seguiu por uma trilha, aí diz que o velho disse: “ei, rapaz, você não me conhece mais não? Está com medo?” O velho disse para ele. Diz que ele se levantou e se transformou em velho de novo. Ele não tinha mais nada, nem couro de tamanduá. O velho estava perfeitinho já nessa hora. Aí ele disse para o pai dele que o avô era Kanaimé mesmo”.

Apesar de haver uma certa insistência em dizer que o espírito entrou no animal, fica uma pergunta: onde estava o corpo do velho quando seu espírito entrou no tamanduá? O relato diz que quando o neto olhou para trás, o avô não estava mais lá. Talvez esse tipo de afirmação esteja

relacionado a uma dificuldade na tradução ou a uma dificuldade para expressar esse tipo de transformação. Digo isto levando em consideração algumas das recentes teorias acerca das concepções de corpo entre os povos indígenas das terras baixas sul-americanas, dentre as quais a de Viveiros de Castro (1996), que afirma que, ao contrário dos ocidentais que tomam como ponto de partida que todos somos animais e o que diferencia os humanos dos outros seria o espírito, os ameríndios partiriam do pressuposto de que o espírito é o que há de comum e o que diferencia uns dos outros são os corpos.

Independentemente de ser espírito entrando em corpo animal ou uma transformação de corpo humano para corpo animal, ambos os casos supra relatados, parecem falar de uma viagem xamânica. No primeiro caso, posto que somente o xamã tem a capacidade de sair do seu corpo e viajar pelas serras e outros domínios espaciais e/ou temporais. Já no segundo, porque também ele parece ser o único que tem a possibilidade de mudar de corpo, pois domina conhecimentos de outros modos de ser. Entretanto, nas diversas vezes em que indaguei sobre a possibilidade de *kancaimé* ser xamã, obtive por resposta que pode haver pajé *kancaimé*, que os *kancaimés* têm os seus pajés, mas que *kancaimé* não é pajé, nem pajé é *kancaimé*.

Em suma, o que parece haver em comum entre as várias descrições do *kancaimé* é que ele é um ser com capacidades xamânicas altamente desenvolvidas, com o detalhe de que, ao contrário dos xamãs, apenas age destruindo a vida dos outros. Acima de tudo, o *kancaimé* sintetiza o medo e o terror, já que com ele não há negociação nem mediação possíveis. Sua atuação é única – a de caçador –, apesar das suas múltiplas formas e motivos atestados para o ataque.

O dilema do respeito à “cultura deles”

Como algo que se metamorfoseia constantemente, ou seja, algo sobre o que não é possível dar uma definição única, nem restringir sua ação num único plano o fenômeno do *kanaimé* é de difícil compreensão. Noutros tempos, em que não havia, por parte dos missionários, uma preocupação no que tange ao respeito das diferenças culturais, a classificação do *kanaimé* numa determinada categoria teria sido mais fácil.

Uma dessas classificações é aquela associada à sua denominação como “rabudo”¹¹⁸. Esta denominação possivelmente advém de traduções feitas por missionários¹¹⁹ que provavelmente aproximaram o *kanaimé* da idéia de demônio ou de coisa demoníaca, já que este somente causa malefícios. Entretanto, vale notar que o termo macuxi escolhido pelos missionários para traduzir a palavra demônio é *makui* e não *kanaimû*, termo nativo que designa o *kanaimé*. *Makui*¹²⁰ é um termo que pode ser utilizado para designar o mal de uma forma geral, enquanto que *kanaimû* trata especificamente de um ser que causa malefícios que têm a morte como decorrência inevitável. Talvez por este motivo o termo *makui* tenha-se mostrado mais apropriado para expressar a idéia de demônio que *kanaimû*, já que este último refere-se a algo que apresenta conformações múltiplas, que nem sempre encontram parâmetro nas concepções ocidentais.

A partir das novas concepções que passaram a orientar a prática missionária, das quais o respeito à “cultura do outro” é um ponto

¹¹⁸ “Rabudo” é um termo extremamente utilizado para designar o *kanaimé*. Criancinhas que mal sabem falar, falam do “rabudo”, demonstrando medo em relação a ele. As crianças maiores por vezes se utilizam do terror causado pela idéia da existência do *kanaimé* para fazer com que os menores não saiam da proximidade da casa ou que silenciem o choro.

¹¹⁹ Não tenho nenhum dado que me permita fazer esta afirmação, apenas as expressões fortemente ancoradas nas concepções do catolicismo popular, que designam o demônio como “diabo”, “satanás”, “esquerdo”, “rabudo”, “chifrudo”, etc.

¹²⁰ Há também o termo *iri* para designar o mal ou qualidades ruins. Geralmente, nos cantos do Aleluia também utilizados nas missas, os termos *makui* e *iri* aparecem juntos para expressar a idéia de demônio ou do mal.

importante, a classificação do *kancaimé* como demônio ou coisa demoníaca não é mais aceitável. Da mesma forma, após a adoção de princípios que apontam para o reconhecimento e respeito pelas diferenças culturais, também o pajé mudou de estatuto frente aos missionários. O que anteriormente era considerado como algo a ser combatido, agora passou a ser não apenas tolerado, como incentivado.

A luta dos missionários com os pajés ou com o xamanismo de forma geral tem sido largamente descrita seja por antropólogos, entre os quais poder-se-ia citar, Sylvia Caiuby Novaes (1993)¹²¹ e Stephen Hugh-Jones (1996). Esta luta assumiu formas diferenciadas dependendo do período histórico, do modelo de missão em questão e das estratégias de evangelização empregadas por missionários de ordens e congregações específicas. Em alguns casos, os padres tentavam substituir os xamãs nos papéis relativos à pregação e à mediação entre os mundos humano e sobrenatural. Noutros, a disputa dar-se-ia no campo da cura¹²². Em ambos os casos, a idéia que perpassava essas disputas era a de provar a existência de um Deus único, cujos poderes eram superiores a quaisquer outros.

Entretanto, como já foi dito anteriormente, a percepção que os missionários têm dos indígenas passou por transformações decorrentes dos desdobramentos das discussões que tiveram lugar no Concílio Vaticano II. Uma destas transformações diz respeito à positivação do que é indígena. O movimento de positivação do que é indígena trouxe como uma de suas

¹²¹ Esta autora descreve as lutas entre os padres salesianos e o bari (xamã bororo), mostrando que a luta dos missionários situava-se entre os pólos morte/vida, saúde/doença e que, através do tratamento das doenças asseguravam sua presença entre os índios e pretendiam inculcar-lhes novos valores e hábitos de vida.

¹²² Neste caso vale destacar, particularmente, a atuação de religiosos no tratamento de doenças que surgiram após o contato.

conseqüências a desdemonização do xamã e sua classificação como o “médico dos índios”¹²³.

Classificado como um especialista da cura, ou como “médico dos índios”¹²⁴, o xamã não só deixou de ser perseguido, como passou a ser figura-chave para a “recuperação”¹²⁵ de rituais ou conhecimentos terapêuticos tradicionais. Neste caso, é preciso ressaltar que no processo de respeitar a “cultura dos índios” é marcante a existência de uma necessidade de se fazer analogias entre traços culturais indígenas e ocidentais. O mecanismo de se fazer analogias entre traços culturais indígenas e ocidentais também fazia parte das práticas missionárias orientadas pelos modelos anteriores, no entanto, enquanto antes a analogia era utilizada no sentido de se encontrar uma forma de introduzir elementos ocidentais, nessa nova perspectiva a direção é inversa.

O esforço de positivação do que é indígena, no qual a elaboração de analogias entre elementos indígenas e ocidentais é ponto importante, deveria, a princípio, possibilitar a inclusão do *kancaimé* no rol dos elementos indígenas a serem respeitados. No entanto, ele desestabiliza este tipo de tentativa, pois ao mesmo tempo em que não pode mais ser incluído na categoria das superstições, da qual fazia parte anteriormente, deve, ao contrário, ser dotado de uma positividade.

Na tentativa de entender a “cultura dos índios” e, particularmente a posição ou função do *kancaimé*, os missionários às vezes classificam-no como o causador de doenças, na medida em que o pajé seria aquele que

¹²³ A classificação do xamã enquanto especialista da cura pode ser também encontrada em trabalhos antropológicos, dentre os quais poder-se-ia citar a *Encyclopédie des Caraïbes* (Ahlbrinck, 1956), que designa o xamã como “l’homme-médecine”, os estudos de Métraux (1967) e aqueles realizados por Audrey Butt (1965/66).

¹²⁴ Vale lembrar que como “médico dos índios” o xamã deveria ocupar-se das chamadas “doenças de índio”, que, diferentemente das “doenças de branco”, incluem malefícios causados por agressões xamânicas, de seres da natureza, etc.

¹²⁵ Uma das propostas da teologia da inculturação diz respeito à recuperação de costumes e rituais indígenas que deixaram de ser praticados por interferência dos brancos, entre os quais figuram os próprios missionários.

cura as doenças, o “médico dos índios”. Numa cartilha elaborada pela Pastoral Indigenista da Diocese de Roraima, em fevereiro de 1996, há a seguinte afirmação:

“Nosso povo índio tem muita tradição, tem histórias que os mais antigos conhecem. Tem os pajés que rezam para mandar as coisas ruins embora. Eles chamam o espírito bom” (Nossa organização começa aqui. Nossa vida. Nossa cultura, p. 9).

Em suma, o pajé seria aquele que faz o bem. No entanto, para os índios, o pajé pode ao mesmo tempo curar, identificando a origem do mal e neutralizando as fontes causadoras, e matar, enviando doenças a seus inimigos. Ele é o ser que talvez melhor sintetize a junção do bem e do mal, pois sua própria constituição depende do conhecimento de vários domínios e da capacidade de transitar entre eles. Isso implica dizer que nas concepções indígenas bem e mal não são opostos nem necessariamente separados, mas co-existem nos mesmos seres¹²⁶.

No entanto, se na busca de equivalências é possível uma analogia entre o *kanaimé* e o mal, o mesmo não ocorre quando, no campo da doença, as freiras/enfermeiras¹²⁷ procuram estabelecer um quadro composto por sintomas e sinais no qual se possa definir a doença causada por *kanaimé*. Pensar a doença como algo que consome o corpo e o *kanaimé* como um agente consumidor requer um esforço interpretativo diferente daquele que busca uma posição intercambiável com uma pertencente às

¹²⁶ Um exemplo de interpretação sob a chave da separação do bem e do mal pode ser vista no Macunaíma de Mário de Andrade. Este autor, ao tomar como protagonista de seu texto um dos fundadores míticos dos Macuxi, Taurepang e outros povos Carib, Makunaimi, transforma-o no “herói sem nenhum caráter”.

¹²⁷ O mesmo ocorre com os médicos, pois ambos partem dos mesmos pressupostos, os da biomedicina.

concepções biomédicas de doenças. Assim sendo, o *kanaimé* representa um dilema para a implementação de uma missão inculturada.

O dilema representado pelo *kanaimé* encontra-se justamente no seio de um dos setores mais atingidos pela implementação de práticas missionárias baseadas nas reformulações pelas quais passou o modelo missionário católico após os anos setenta, o setor da prestação de serviços de cura. Este é um dos campos fundantes da missão católica de maneira geral que, ao contrário do que ocorreu com os internatos, por exemplo, jamais deixou de fazer parte dos serviços prestados pelos religiosos.

Na próxima seção trataremos especificamente da prática missionária no que se refere aos cuidados voltados para o tratamento das doenças que atingem os índios. Isso será feito a partir de uma discussão acerca das concepções de corpo, alma, pessoa e doença que orientam este tipo de prática entre os católicos e, posteriormente, através de uma etnografia dessas atividades na missão conduzida pelos missionários da Consolata em Roraima.

Capítulo 5:

Do corpo à alma

“L’homme n’est pas une âme et un corps ou une âme doublée d’un corps, mais un corps animé et une âme incarnée” (Guillaume, 1990: 19).

A prestação de serviços de cura ou o tratamento de doenças foi e continua sendo uma das principais portas de entrada de missionários para o trabalho com os povos indígenas. Na verdade, as habilidades terapêuticas dos missionários sempre representaram um instrumento crucial para a difusão do cristianismo pelo mundo e lhes assegurou, mesmo nos momentos políticos mais difíceis para a expansão religiosa, a permanência da prestação dos serviços de saúde sob a égide da igreja. Na França pós-revolucionária, por exemplo, onde as ordens religiosas haviam sido proibidas, as congregações femininas que se ocupavam dos enfermos foram as primeiras - e por algum tempo as únicas - cujo funcionamento foi oficialmente autorizado (Cholvy, 2001). Já no Brasil, de acordo com Lycurgo Santos Filho (1991), essa “vocação” encontrou espaço para sua realização desde o início da colonização pelos portugueses. Segundo este autor, os padres jesuítas mantiveram enfermarias que, por muito tempo, constituíram-se nos únicos hospitais à disposição da população – nativa e colonial – na maioria dos centros populacionais.

A prestação religiosa de serviços na área de saúde sempre dependeu (e ainda depende), no Brasil, do espaço relativo que o Estado nacional foi capaz de ocupar neste campo. Desde a república, o Estado brasileiro assumiu oficialmente essa responsabilidade, mas delegou, em parte, essas

tarefas para a igreja. No caso das áreas indígenas, o Estado só começou a ter presença contínua para a prestação deste tipo de serviço em 1999, após a edição da Portaria nº 1163/GM, de 14 de setembro de 1999, que estabeleceu a responsabilidade da Fundação Nacional da Saúde pela implantação dos distritos sanitários especiais indígenas, retirando da Funai a co-responsabilidade pelas ações de assistência à saúde dos índios.

Até aquele momento, os missionários detinham praticamente o monopólio deste tipo de serviço¹²⁸. Apesar da portaria, o Estado brasileiro não se mostrou suficientemente ágil para formar quadros e organizar os serviços de saúde dessas regiões periféricas. Assim, no espaço deixado pela inoperância do Estado, os missionários continuaram ocupando-se do tratamento das doenças que atingiam os índios. Muitos deles continuam este trabalho até os dias de hoje, servindo inclusive como um ponto de apoio para a prestação dos serviços oficiais de saúde, como é o caso dos missionários da Consolata em Roraima.

* * *

A elaboração deste texto exigiu um enorme esforço de leitura de toda uma literatura (vide bibliografia) relacionada às concepções de corpo no ocidente, à história da igreja e do cristianismo, às relações entre medicina e igreja. Do emaranhado de informações constantes nesta bibliografia, pincei as informações que pudessem ajudar-me a reconstituir, mesmo que em grandes linhas, concepções que ancoram ou ancoraram, ao longo da história da igreja, o esforço católico de cuidado dos doentes.

O nível de informação constante na bibliografia utilizada é bastante desigual e, talvez por não ter por objetivo traçar uma história das

¹²⁸ O início da prestação de serviços curativos varia em função do estabelecimento da missão.

concepções que ancoram as atividades de cura na igreja, existe pouca precisão acerca dos períodos, bem como dos debates que operaram nas diferentes correntes de pensamento sobre este tema. Uma das dificuldades para datar a emergência de determinadas concepções deve-se ao fato de não ter havido uma sucessão claramente definida de posições, mas a coexistência de concepções diversas e muitas vezes contraditórias.

Assim, traçar um quadro preciso do desenvolvimento de determinadas concepções e do debate que existiu em torno delas exigiria a realização de uma pesquisa de fontes e um espaço de sistematização de uma história intelectual que está muito além do escopo deste trabalho. Infelizmente a literatura histórica recente, por ser extremamente dispersa e pouco focada nesse tema, nos serve de frágil suporte para uma reconstrução dessa natureza. De qualquer modo, para que se possa melhor compreender o quadro mental que orienta a atuação dos missionários católicos nas atividades de atenção aos enfermos, é importante empreender um esforço de sistematização, a partir da bibliografia existente, das idéias que norteiam a delimitação da noção cristã de pessoa.

Pessoa, corpo e alma

Mauss, em seu ensaio sobre a noção de pessoa, salienta que a noção de pessoa ocidental está estreitamente ligada à de pessoa cristã. Esta está fundada na idéia de uma unidade composta de duas naturezas: corpo e alma, substância e modo, consciência e ato. A definição da pessoa como um ser uno composto de corpo e alma foi sacramentada pelo Concílio de Trento (1545 -1563).

Nesse sentido, vale observar que esta concepção de pessoa foi responsável por uma elevação do estatuto do corpo, já que ele deixou de

ser concebido a partir da noção platônica que pensava o corpo como apenas “um envelope miserável da alma”. Segundo Bynum (1989:188), o novo estatuto atribuído ao corpo deve-se ao fato de que os filósofos da alta idade média (com exceção dos escolásticos e místicos), apesar de não rejeitarem a idéia paulina da carne como algo que rebaixa o espírito¹²⁹, não viam o corpo como inimigo ou escravo da alma, mas como parte integrante da pessoa.

Um fator que parece ter importância na adoção desta concepção de pessoa foi o acordo sobre o caráter imanente de Deus, também resultado das discussões do Concílio de Trento. A aceitação da imanência divina está pautada no reconhecimento de que Jesus Cristo, filho de Deus e uma das pessoas da santíssima trindade, veio à terra sob a forma humana. Assim, Deus não era apenas espírito, mas tinha um corpo. Corpo este que, apesar de gerado a partir do espírito divino, foi gestado por uma mulher, ou seja, nasceu da mesma forma que todos os outros homens. Caroline Bynum (1989: 185) salienta que, nas concepções medievais, Cristo não apenas tornou-se carne através da carne de uma mulher, sua mãe, mas seu próprio corpo tomou características femininas.

O corpo de Cristo flagelado e portando um ferimento sangrando na altura do peito foi, segundo Bynum (1989), nas práticas pietistas femininas da alta idade média, associado à mãe que alimenta, sendo feita uma analogia entre esse ferimento e o seio que amamenta, entre o sangue que jorra da ferida e o leite que jorra do seio de uma mulher. Ao mesmo tempo, este sangue foi também pensado como o responsável por dar uma nova vida aos humanos, a vida eterna. O caráter de dádiva de uma nova vida foi

¹²⁹ Thomas de Aquino considerou a pessoa como um composto de corpo e alma. Segundo ele, apesar desta sobreviver à morte do corpo, no final dos tempos este ressuscitaria e ambos se reencontrariam formando novamente a pessoa em sua completude.

também, segundo essa autora, associado ao parto, em que a mulher derrama e dá seu sangue para fazer nascer um novo ser.

Nutrir e dar vida nova são características também atribuídas à eucaristia. Neste caso, a “nutrição” seria muito mais espiritual que carnal. Ela rememora, sobretudo, o caráter sacrificial do corpo do Cristo morto. Nesse sentido, a representação do Cristo flagelado é tomada ora como um modelo a ser seguido, ora como fonte de identificação de categorias de pessoa que se assemelham a ele. Como modelo a ser seguido, a representação do Cristo flagelado pode tomar a forma do autoflagelo ou da doação de si ao cuidado dos outros. Como fonte de identificação, são os doentes aqueles que mais se assemelham às representações do Cristo sofredor.

As representações deste Cristo que é, sobretudo, corpo, que sofre e dá vida tiveram uma forte influência na aceitação, pelo Concílio de Trento, do caráter imanente de Deus. Como já foi dito antes, este foi um importante quesito na elevação do estatuto do corpo em relação à alma. No entanto, apesar disso, os cuidados que deveriam ser dispensados aos doentes foram objeto de reflexões e passaram por diversas mudanças no decorrer dos debates teológico-filosóficos da Igreja Católica. Em função destas reflexões o corpo foi alternativamente considerado menos ou igualmente digno de cuidados do que a alma. Vale ressaltar, entretanto, que o tipo de tratamento dispensado aos doentes variou em função da concepção de doença prevalecente. Vejamos, pois, algumas destas concepções.

Segundo Petrucelli (1987), no início da Igreja Cristã, a doença foi interpretada como um sinal da punição divina para os pecados cometidos. Assim sendo, sua cura dependeria exclusivamente da intervenção divina.

Este foi um tipo de interpretação herdado do pensamento judaico, que logo foi desencorajado pelos cristãos. Estes, baseados nas idéias desenvolvidas nos evangelhos, passaram a interpretar a divindade e a doença a partir da noção da missão curativa de Cristo.

Apesar disso, a idéia de que a doença é fruto da punição divina serviu como explicação para a ocorrência de grandes epidemias. Um exemplo deste tipo de explicação pode ser encontrado nas representações sobre a peste que atingiu a Europa ocidental no século XVII. Analisando uma iconografia que teve como motivo a peste, Chevé e Boëtsch (2000), afirmam que a catástrofe causada pela peste é claramente ligada à cólera divina, ao castigo pelas faltas cometidas. Esta mesma representação foi reativada contemporaneamente com o advento da aids. Neste sentido, é preciso lembrar que ligada à idéia da doença como sinal do castigo enviado por Deus está a noção de que o corpo, como carne, é o lugar da corrupção, do pecado e da falta.

Uma concepção de doença que se opõe à acima citada, segundo Guillaume (1990), é a de que as doenças são obra do diabo. Assim, caberia aos emissários de Deus se ocuparem de curá-las. Esta concepção ancorou a prática do exorcismo como um meio de curar os enfermos. Outra consequência desta concepção foi a interpretação de que, sendo as doenças obra do demônio, caberia aos religiosos cuidar da cura e da promoção do bem-estar físico dos doentes. Esta foi uma posição que interferiu enormemente na organização e construção de locais para receber e tratar os doentes.

Um argumento que também fundamentou a dedicação dos religiosos ao cuidado dos doentes foi a discussão teológica acerca da “missão de cura” de Cristo. De acordo com o médico e historiador da medicina, Joseph

Petrucci (1987), os evangelistas, primeiros seguidores do cristianismo, defenderam que a “missão” deixada por Cristo estaria relacionada ao cuidado dos doentes. Ainda segundo este autor, o argumento utilizado pelos evangelistas é o de que a vida de Jesus Cristo estaria repleta de casos em que ele se dedicou às atividades de cura, incluindo males visivelmente físicos, além da expulsão de demônios e espíritos malignos.

A noção de caridade cristã, desenvolvida a partir da parábola do Bom Samaritano (Lucas 10: 25-37) ¹³⁰, é um elemento importante para a compreensão do lugar privilegiado que ocupa a questão do tratamento dos doentes. Nessa parábola Jesus conta o caso de um homem que, tendo sido assaltado e ferido, foi deixado quase morto à beira da estrada. Vários religiosos passaram por ele sem o socorrer. Quem lhe deu socorro foi um samaritano que cuidou de suas feridas, levou-o a uma hospedaria e pagou sua hospedagem. Esta representação é atualmente considerada chave para a inserção dos cristãos nas atividades de atenção à saúde, pois se configura num fundamento ético para o cuidado dos doentes. Assim, ao cuidar dos enfermos estar-se-ia cumprindo o mandamento “amar o próximo como a si mesmo”. De acordo com as concepções cristãs, cumprir este mandamento significaria ver nos outros a presença divina. A interpretação dada atualmente à parábola do Bom Samaritano pelos religiosos envolvidos com a questão da prestação de serviços de saúde é a de que Jesus afirmou que quem amou o próximo e teve compaixão foi aquele que cuidou do doente. Amar a Deus estaria, então, relacionado ao cuidado dos doentes e miseráveis. Nesse sentido, a cura dos doentes está diretamente associada à possibilidade de salvação do próprio missionário.

¹³⁰ O teólogo, professor de Teologia Moral e Bioética e membro da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP/MS), Leonard Martin, afirmou que a conquista da saúde é uma preocupação constante na teologia cristã, ancorada na atuação de Jesus de Nazaré, que anunciava a salvação e curava os doentes. Acrescentou que a exigência ética de atenção ao doente é expressa pela parábola do Bom Samaritano (Martin, 1998).

Ver nos doentes a presença de Deus e o caminho da salvação é um tipo de interpretação que lança os religiosos fervorosamente à tarefa de cuidar dos enfermos. Impulsionados por este tipo de noção, eles se ocupam do cuidado dos doentes em situações de graves epidemias, pondo em risco a sua própria vida. Dedicar-se ao cuidado dos doentes sem se importar com os perigos que podem daí advir, constitui-se também numa forma de entrega de si ao Cristo. Neste sentido, faz-se necessário lembrar que além da interpretação que vê nos doentes a presença de Deus, é acionada a concepção que vê o sofrimento vivido pelos religiosos como um meio de expurgação dos seus próprios pecados. Assim, cuidar dos enfermos é interpretado como uma forma de doação do próprio ser a Deus, sendo o tratamento das feridas de outrem uma maneira de cuidar das feridas do próprio Cristo.

Pensado como uma forma de aliviar os próprios pecados, o sofrimento é concebido como algo que deve ser suportado e acolhido de bom coração. Há aqui a idéia de que suportar o sofrimento é uma prova da resignação aos desígnios divinos, mas há também a interpretação do sofrimento relacionada à doação de si em prol dos outros. O primeiro caso é mais aplicável à aceitação da dor advinda da doença ou de uma grande perda afetiva ou material, sem se revoltar contra Deus. Já o segundo caso aplica-se, sobretudo, aos religiosos, para quem se doar é sacrificar-se e, segundo Nicole Laurin (1999), a instituição religiosa é o lugar privilegiado do discurso sobre o sacrifício. No cristianismo, continua a autora, “le sacrifice de soi se réalise pour le croyant par l’identification amoureuse au Christ, c’est-à-dire la communion à ses souffrances, à sa mort, et ultimement à sa gloire” (p. 233).

Dor, sofrimento e redenção

Segundo Guillaume (1990), a diminuição da dor sempre foi, historicamente, um ponto polêmico nas discussões teológicas acerca dos cuidados que se devem dar aos doentes, pois entram em conflito duas interpretações sobre a dor e o sofrimento. A primeira parte da afirmação de que a doença e a dor são meios de purificação e educação do homem¹³¹. Já a segunda parte do princípio de que a mensagem de esperança deixada por Cristo está na ressurreição e não no sofrimento, sendo o alívio da dor o melhor a ser feito pelos cristãos. Desta reflexão sobre o sofrimento, segundo este autor, emergiu uma nova legitimação do papel profissional dos médicos no combate à dor. Ao mesmo tempo, essa especialização das atividades terapêuticas trouxe consigo a exigência, por parte da igreja, de que os serviços médicos fossem destinados a todos os homens, não importando sua condição, nem sua cultura¹³².

O modo como as diferentes correntes teológico-filosóficas foram construindo as representações cristãs sobre o corpo, o sofrimento e a salvação orientaram a “missão de cura” de Cristo e ancoraram o investimento feito pelos religiosos, ao longo da história, para organizar meios que viabilizassem o tratamento dos enfermos, particularmente daqueles destituídos de bens materiais. Intimamente relacionadas a esse universo de representações foram construídas as casas de misericórdia, precursoras dos nossos atuais hospitais. De acordo com Amundsen (1986), nos séculos XVI e XVII os hospitais eram normalmente anexos de

¹³¹ A manutenção da dor foi particularmente defendida no que diz respeito ao parto, segundo Amundsen (1986). Trata-se aqui de garantir o preceito bíblico de que as mulheres devem dar a luz na dor. Esta seria uma possibilidade de expiação do pecado original.

¹³² A exigência de atenção a quaisquer doentes em situação de emergência faz parte do código de ética médica brasileiro. Este é um ponto que também figura do Juramento de Hipócrates, elaborado no século V a.C., proferido até os dias atuais pelos formandos do curso de medicina.

uma catedral ou igreja. É bem verdade que as casas anexas às igrejas, construídas e mantidas a partir da organização dos religiosos, surgiram como um lugar para receber os doentes e também os pobres. Posteriormente os hospitais e as outras instituições de acolhimento de pobres e desvalidos - asilos, orfanatos, etc - foram separadas, embora as categorias pobre, doente e sofredor continuem a ter sentidos muito próximos no imaginário católico.

Faz-se necessário ressaltar que, hoje, são, sobretudo, as mulheres que se dedicam ao cuidado dos doentes, embora os homens tenham se dedicado a este tipo de atividade no caso das primeiras missões estrangeiras. Isto certamente se deu em decorrência da inexistência de missionárias antes do século XIX, quando houve uma verdadeira explosão de institutos missionários femininos, a maioria deles voltada ao tratamento dos doentes e à educação das crianças.

É por este motivo que as congregações religiosas femininas detêm o quase monopólio desses dois tipos de atividade dentro da igreja. Na verdade as mulheres foram progressivamente tornando-se centrais nesse campo com a expansão das sociedades urbano-industriais na Europa. Apesar de haver inúmeros relatos sobre a questão da piedade feminina durante a idade média, a atuação das mulheres nas atividades de cura relacionou-se, certamente, às transformações pelas quais passaram as sociedades européias após as revoluções francesa e industrial. De acordo com Donzelot (1977), havia, nesse período, uma alta mortalidade infantil e, para diminuir o número de crianças que morriam nos primeiros anos de vida, era necessário fazer com que as mães se ocupassem de seus rebentos. Assim, houve, segundo este autor, um grande investimento, por parte dos médicos e do Estado, no sentido de formar as mulheres como *garde-malades*. Neste caso, elas não tinham acesso aos mesmos conhecimentos, nem

tinham o mesmo estatuto que os médicos, mas atuavam como suas ajudantes. Esta atuação transformou pouco a pouco a mulher na responsável pelo bom estado de saúde da família¹³³.

Este investimento surtiu efeitos no que se refere ao cuidado da prole. No entanto, havia ainda o problema do funcionamento dos hospícios onde eram internados os doentes pobres. Estes, de acordo com Cholvy (2001), existiam em grande número na França pós-revolucionária e sua existência, bem como a necessidade de seu funcionamento, foi um dos motivos que permitiu que as congregações religiosas femininas fossem toleradas, mesmo durante o período pós-revolucionário, em que eram oficialmente proibidas. Ainda segundo este autor, na França do século XIX as congregações femininas voltadas à formação de moças para o cuidado dos doentes, para educação e para as missões estrangeiras foram, desde 1800, oficialmente autorizadas, enquanto o funcionamento das congregações masculinas – mesmo aquelas voltadas às atividades laicas - tivessem apenas uma permissão de fato.

A onda de criação de congregações missionárias

Como já vimos no primeiro capítulo, no século XIX houve uma multiplicação de congregações religiosas, sendo que as femininas e francesas¹³⁴ estiveram na dianteira deste processo. Estas congregações tinham por finalidade maior formar missionárias para as missões estrangeiras. Essas religiosas iam para o estrangeiro, particularmente para o chamado novo mundo, com o objetivo de propagar a “boa nova”. Para

¹³³ A noção de família tal qual a conhecemos atualmente foi uma invenção recente. Como este não é um tema caro à discussão que ora desenvolvo, não me ocuparei desta questão. Sobre este tema ver Donzelot (1977).

¹³⁴ Segundo Cholvy (2001), antes de 1820 foram 35 por decênio e entre 1820 e 1860, foram fundadas 6 congregações por ano.

tanto, elas se dedicavam especialmente, tal como o faziam na Europa, à educação das crianças e ao cuidado dos enfermos. O número de congregações francesas –femininas e masculinas - foi seguido pelo das congregações italianas e espanholas (Cholvy, 2001).

A formação de congregações femininas e, mais que isso, a formação de mulheres para as missões estrangeiras foi uma novidade do século XIX. Além disso, um fator que, de acordo com Bruls (1976), possibilitou a existência dessa onda de congregações missionárias foi a expansão colonial européia, particularmente na África. Num período em que os Estados europeus rejeitavam a influência da Igreja, a colonização ofereceu uma espécie de laboratório para testar uma possibilidade de colaboração entre eles. O papa Leão XIII, ainda de acordo com estes autores, defendia a posição de que para formar uma “sociedade harmoniosa” seria necessária a congregação dos poderes do Estado e da Igreja. Assim, a expansão missionária da segunda metade do século XIX foi pautada pelo acordo da Igreja com os Estados coloniais.

O caso do Instituto da Consolata para Missões Estrangeiras em Roraima

Também surgido em meio a essa expansão da formação de congregações missionárias, o Instituto da Consolata para Missões Estrangeiras, como já vimos no capítulo 1, foi fundado em 1901, em Turim. Pensado para agregar padres e irmãos dispostos ao trabalho de evangelização, este instituto iniciou suas atividades enviando missionários para o Quênia e depois expandiu suas missões para outros países e continentes. Atualmente tem missionários na Europa (Itália, Portugal, Espanha, Suíça e Inglaterra), África (Etiópia, Quênia, Moçambique, Tanzânia, Somália, Libéria e Guiné Bissau) e América (Estados Unidos,

Venezuela, Colômbia, Bolívia, Argentina e Brasil). Este é um instituto cujo carisma é essencialmente missionário, sendo o empenho pela “promoção da pessoa humana integral” seu lema.

Ter como lema a “promoção da pessoa humana integral”, segundo o que ouvi dos missionários no decorrer da pesquisa, significa dedicar-se não apenas ao trabalho de evangelização, mas também aos trabalhos que possam incidir na melhoria da qualidade de vida dos povos entre os quais desenvolvem a missão. Nesse sentido, as atividades assistenciais têm um lugar preponderante nas missões conduzidas por esse instituto, particularmente aquelas relacionadas à saúde e à educação.

Cuidar apenas da evangelização seria ocupar-se apenas da alma, deixando de lado uma das dimensões da pessoa humana, o corpo. Assim, tratar as doenças dos índios seria uma forma de considerá-los como pessoas. Nesse sentido, é interessante o depoimento de uma missionária sobre o seu envolvimento na questão da atenção à saúde indígena: ela afirmou ter observado no hospital público a morte de muitos índios em virtude de seu tratamento ser muito desprezado e deles serem tratados como “bichos do mato”. Ou seja, eles não recebiam os tratamentos que normalmente eram destinados às pessoas. Assim, como os índios eram tratados como não gente, fazia-se necessário iniciar um trabalho para dar-lhes a dignidade humana.

Como humanos e, mais que isso, como homens sofredores, os índios são facilmente relacionados à figura do Cristo. Eles o são quando estão doentes, mas também quando são descritos em suas longas caminhadas entre a maloca (particularmente aquelas da região das serras) e a missão, aonde vão a busca de medicamentos, mantimentos e/ou para participar de reuniões de catequistas, tuxauas, agentes indígenas de saúde, entre outras.

Esses relatos por vezes assemelham-se às narrativas bíblicas sobre o “povo de Deus” que caminha pelo deserto em busca da terra prometida. Aqui a idéia de terra prometida às vezes assemelha-se ao paraíso, mas noutras à de uma vida mais tranqüila, sem os problemas com os fazendeiros e garimpeiros.

Sendo os índios aproximados à figura do Cristo sofredor, dedicar-se ao tratamento de suas doenças seria uma forma de ajudar no cuidado das chagas de Jesus Cristo. Baseados nessa associação entre o índio e o sofredor, a quem prioritariamente dever-se-ia, de acordo com as concepções católicas, dispensar cuidados, os missionários da Consolata passaram a investir cada vez mais na construção de um sistema de atenção à saúde indígena.

Uma outra face da idéia de sofrimento que sustenta a dedicação dos missionários ao cuidado das doenças dos índios relaciona-se ao sacrifício pessoal feito por cada um deles ao escolher ser missionário. Esta opção faz parte de um projeto de sagração da vida a Deus, cuja representação é a do abandono da idéia de conforto e segurança pessoal e de doação de sua vida ao cuidado dos outros. Assim, deixar sua terra natal para ir para lugares ermos e, além disso, aceitar as tarefas que lhe são dadas sem se queixar, faz parte do ideal do bom missionário, daquele que verdadeiramente consagra sua vida ao serviço dos outros. Um fato que me ajudou a observar esse tipo de concepção ocorreu quando, após voltar de uma viagem à maloca do Cumanã II, na qual, após caminhar por aproximadamente 12 horas, perder duas unhas, pegar uma forte gripe e chegar à missão queimando em febre, comecei a ouvir de alguns religiosos que eu era uma verdadeira missionária. Como ouvi isso, pela primeira vez, de uma freira bastante idosa, pensei que

ela não havia entendido que eu não era postulante¹³⁵, mas uma antropóloga que não tinha nenhum interesse em ser missionária. Disse isso a ela, mas ela rebateu dizendo: não é preciso ser uma religiosa para ser missionária, mas lutar por esse povo sofredor.

A ida à maloca do Cumanã II foi cercada por cuidados especiais desde o período em que estava ainda em preparação. Durante a programação das atividades que cada missionário deveria cumprir para a celebração do advento, havia um certo receio de ser designado a ir ao Cumanã II, que podia ser apreendido através de sutis comentários como “eu fui lá na última celebração que fizemos naquela região”. Percebi também que nunca me designavam para ir para lá¹³⁶, indicando-me sempre para os lugares de mais fácil acesso e para aqueles onde eu já havia ido ou conhecia alguns de seus moradores. Justamente pelo fato da ida ao Cumanã II estar cercada por um certo mistério é que pedi para ir para lá.

Só após a viagem é que fui perceber o porquê do receio de ser designado para ir lá. O trajeto até a aldeia é difícil. Para se chegar até lá se faz necessário subir e descer várias serras por trilhas repletas de pedras, muitas delas soltas. Isso tudo é piorado pela vegetação de savana, onde raramente se tem árvores suficientemente altas para fazer sombra e proteger do sol os caminhantes.

O fato de ter ido à maloca do Cumanã II acompanhando o padre Eduardo para as celebrações de natal e, apesar de ter adoecido durante o trajeto de volta, não ter reclamado da viagem fez com que eu fosse vista como alguém que se resignava aos desígnios divinos, que suportava o sofrimento para ajudar os outros. Embora eu não tivesse a intenção de ser

¹³⁵ Pessoa que se apresenta dizendo desejar seguir a vida religiosa.

¹³⁶ Eu havia solicitado a permissão de acompanhar um grupo de missionários durante as celebrações do natal nas malocas.

enquadrada nessa categoria, a minha disposição de ir ao Cumanã II foi interpretada como uma forma de dedicação aos índios. Este tipo de interpretação é certamente sustentado por uma concepção que pensa a dedicação como algo que não se restringe à execução de ações que tragam uma contribuição material ou física, mas relaciona-se, sobretudo, ao estar próximo ou mostrar-se solidário. Nesse sentido, a noção de dedicação aproxima-se da noção de caridade, uma ação que só pode ser desenvolvida na relação com o sofrimento alheio¹³⁷.

Nesse caso, o sofrimento foi localizado nos índios que habitam no Cumanã II, pois além de partilharem com os índios de malocas situadas noutras regiões uma série de problemas como aqueles relativos aos conflitos com fazendeiros e garimpeiros, serem atacados por epidemias de malária e outras doenças, têm maiores dificuldades para buscar socorro em decorrência do difícil acesso à região onde moram. Assim, ir até lá e experimentar o sacrifício que eles fazem a cada viagem significa mostrar-se solidário com eles, contribuir para a diminuição de seu sofrimento através da demonstração de uma afetividade/proximidade. Ao mesmo tempo, a observação - ou a idéia - de que a ida à maloca traz contentamento aos índios, enobrece aquele que se dispôs a ir até lá.

Vale ressaltar que a dedicação ou a caridade não pode ser direcionada a qualquer um, mas sua existência só é possível numa situação em que haja alguém que necessite de cuidados. Uma outra característica da caridade é que o único cálculo que ela permite fazer é aquele referente ao engrandecimento do espírito e à conquista de um lugar no céu. Esse caráter de dom da caridade a diferencia, segundo Donzelot (1977), da filantropia, em que há todo um cálculo de onde, o quê e em quem investir. Ainda de

¹³⁷ Donzelot (1977: 65- 6) afirma que a caridade é fundada na existência de um sofrimento a ser consolado e no sentimento de magnificência que sua diminuição traz ao doador.

acordo com este autor, durante o século XIX houve uma luta entre a caridade e a filantropia, luta esta vencida pela última. Com a hegemonia da filantropia, não sobrou muito espaço para o sentimento caridoso, que ficou praticamente restrito aos incuráveis, sofredores e miseráveis.

Mesmo nos dias atuais este é um dos espaços em que a caridade pode ser manifestada. Assim, a caridade é uma das motivações que impele os missionários para a construção e manutenção de hospitais e serviços de saúde de forma geral. A dedicação às atividades de cura é também relacionada às atividades desenvolvidas pelo próprio Cristo. Dessa forma, ser enfermeira além de freira seria uma forma de continuação da “missão de Cristo”. Nesse sentido há todo um esforço das irmãs missionárias da Consolata por bem cumprir essa “missão”: a irmã responsável pelo hospital do Surumu fica lá 24 por dia, estando disponível a qualquer hora, para atender qualquer demanda. Este é, certamente, um tipo de dedicação que dificilmente poderia ser encontrado entre os não-religiosos.

Apesar de configurarem-se como parte da “missão de Cristo”, as atividades concernentes à prestação de serviços de cura por vezes ganham características particulares, relacionadas ao contexto em que são desenvolvidas. No próximo capítulo nos debruçaremos sobre a maneira como estes serviços foram organizados pelos missionários da Consolata na missão de Roraima.

Capítulo 6:

Da alma ao corpo

Como vimos nos capítulos anteriores, o modo de percepção dos missionários da Consolata referente aos índios e às relações que estes mantinham com os não-índios passou por consideráveis transformações no decorrer dos anos setenta. Estas foram responsáveis por mudanças radicais na condução da missão, refletidas no posicionamento desses missionários, sintetizado pela “opção pela causa indígena”, e pela implementação de atividades e projetos que visavam a autodeterminação indígena, assim como a valorização étnica. Um dos setores atingidos por estas mudanças foi o de prestação de serviços de saúde. Neste, os missionários passaram de um tipo de atendimento idêntico ao que ofereciam aos brancos a um sistema fortemente baseado na formação de índios para o tratamento das doenças que os atingiam.

Neste capítulo interessa, pois, analisar o processo de implementação dessas mudanças. Estas, como veremos no decorrer do capítulo, foram influenciadas pelas discussões que marcaram o campo da saúde pública, particularmente nos anos oitenta e noventa, além de o serem pelas transformações que marcaram a Igreja Católica a partir do final dos anos sessenta e, de forma especial, os setores que lidavam diretamente com a questão indígena na Igreja brasileira.

A centralidade dos hospitais na atividade dos missionários da Consolata em Roraima

Desde 1948, quando se encarregaram da missão do Rio Branco, os missionários da Consolata dedicaram-se particularmente à atividades

assistenciais, de educação e cuidado dos enfermos (Barra, 1960; Pessatti, 1976). A dedicação a essas atividades, como vimos no capítulo anterior, perpassa a maioria das congregações missionárias católicas. Além disso, o desenvolvimento das atividades relacionadas à educação e saúde encontrou terreno fértil no então Território do Rio Branco, posto que, excetuando-se os serviços prestados pelos religiosos, sua oferta era rara e não executada de maneira contínua.

Os missionários da Consolata, ao assumirem a missão de Roraima, herdaram um posto antes já ocupado pelos beneditinos que os precederam na condução da Igreja Católica local: estes foram os responsáveis pela construção do primeiro hospital de Boa Vista, o Hospital Nossa Senhora de Fátima, onde, antes das irmãs missionárias da Consolata, trabalharam as monjas beneditinas. Esses continuaram, pois, a investir nas atividades já iniciadas por seus predecessores, ampliando o hospital Nossa Senhora de Fátima e construindo, posteriormente, outros, como o Hospital São Camilo, na Missão do Surumu, em 1964; o Hospital Bom Samaritano, em 1976, na região do Taiano; e, mais recentemente, em 1993, a Casa de Cura Hekura Yano, em Boa Vista.

O Hospital Nossa Senhora de Fátima foi fechado, em 1985, em decorrência de dificuldades financeiras e pressões políticas (*Histórico do trabalho da Igreja de Roraima no campo da saúde*, s.d.). O encerramento de suas atividades deu-se num contexto em que as relações entre os missionários da Consolata e os grupos políticos locais chegaram a um impasse. Esse impasse vinculou-se à configuração de um contexto que colocou em xeque interesses relacionados à não demarcação das terras indígenas e a conseqüente manutenção das fazendas e garimpos existentes em território indígena. Como vimos nos capítulos 2 e 3, as relações entre os missionários da Consolata e os grupos políticos locais começaram a se deteriorar a partir

da mudança de percepção, no decorrer dos anos setenta, por parte dos missionários, no que se refere às relações entre índios e não-índios. Esta mudança de percepção foi expressa pela Igreja local através da “opção pela causa indígena”. Esta opção, como já foi discutido anteriormente, tem raízes em acontecimentos que marcaram a Igreja Católica nos planos global, nacional e local.

O processo de mudança que perpassou a Igreja Católica nestes contextos propiciou a implementação de mudanças no que diz respeito ao tipo de atendimento oferecido nos hospitais da Diocese, além de outras já discutidas anteriormente. O Hospital São Camilo que fora concebido para atender a toda população da região do Surumu, índios e não-índios, com a nova orientação do trabalho missionário no sentido de defender os direitos dos índios sobre a terra e as possibilidades de que deixassem de ser empregados dos brancos, deixou de servir como ponto de referência para o tratamento das doenças que atingiam a população não indígena habitante na região do Surumu, passando a oferecer aos indígenas um tratamento especial, diferente daquele que era oferecido anteriormente, quando, de acordo com a Irmã Augusta, eram reservados os melhores quartos para os pacientes que podiam pagar pelo tratamento. Desde então o hospital atendia preferencialmente os índios e os quartos particulares deixaram de existir.

Continuando as atividades concernentes à oferta de uma atenção especial aos índios, a Diocese de Roraima iniciou, em 1992, os procedimentos – envio de memorial descritivo e justificativo ao Serviço de Arquitetura e Engenharia em Saúde do Ministério da Saúde - para a construção de um novo hospital especificamente para o tratamento de indígenas portadores de doenças infecto-contagiosas: a Casa de Cura Hekura Yano. Em outubro de 1993 a Casa de Cura foi oficialmente

inaugurada e em junho de 1994 começou a receber seus primeiros pacientes, após a assinatura de um convênio entre a Diocese de Roraima e Coordenação de Saúde Indígena – COSAI, firmado em maio do mesmo ano (*Histórico do trabalho da Igreja de Roraima no campo da saúde*, s.d.).

A Casa de Cura recebia¹³⁸ somente indígenas portadores de doenças infecto-contagiosas, encaminhados pela Casa do Índio, que foi administrada pela Funai e Fundação Nacional da Saúde – FUNASA até 1999, quando passou a ser administrada pela Diocese de Roraima, através da assinatura de um convênio entre esta e a FUNASA, que havia sido designada a prestar parte dos serviços de saúde para a população indígena após a implantação do Sistema Único de Saúde - SUS, no início dos anos noventa.

Quando comecei minha pesquisa de campo, em julho de 1999, este convênio ainda não havia sido assinado e a comparação entre os dois hospitais, ambos construídos num mesmo período e dedicados ao tratamento exclusivo de índios, era gritante. A arquitetura dos dois hospitais, inspirada nas malocas indígenas, é semelhante. No entanto, a qualidade da construção é completamente diferente, sendo visível a má qualidade do material utilizado na construção da Casa do Índio, bem como o fato de que ela não foi totalmente acabada, faltando parte do telhado e piso das passagens entre alguns ambientes e parte dos móveis e equipamentos hospitalares. Já a Casa de Cura sobressaía-se pelo cuidado de

¹³⁸ A Casa de Cura foi desativada em 2001, em virtude da não renovação do convênio que mantinha com a FUNASA. Segundo Verônica Figueiredo (comunicação pessoal), o convênio não foi renovado porque, de acordo com as novas concepções que orientam a prestação de serviços de saúde para populações indígenas, os índios não devem ser mantidos em hospitais por longos períodos, mas tratados na própria aldeia. Entretanto, algumas doenças infecto-contagiosas exigem um longo período de tratamento. A tuberculose, por exemplo, requer um tratamento cuja duração é de aproximadamente seis meses. Na maior parte deste período, este poderia ser continuado fora do hospital, porém o que é bastante comum é que os índios deixem de tomar os medicamentos desde que parem de sentir os sintomas da doença, o que acarreta seu agravamento. Para que o tratamento fosse completamente realizado, os índios portadores desse tipo de doença eram mantidos na Casa de Cura até sua finalização.

sua construção, limpeza, organização e, sobretudo, pelos cuidados dedicados aos índios, garantido não apenas pela vigilância concernente aos aspectos técnicos, mas também pelo treinamento do pessoal que lá trabalhava no sentido de compreender e respeitar as diferenças culturais dos pacientes com os quais trabalhavam.

A construção da Casa de Cura, bem como as concepções que orientaram sua organização e tipo de atendimento dispensado aos índios, foi resultado de um processo de mudança de percepção das relações mantidas entre índios e brancos, assim como da posição que deveria ser adotada pelos missionários frente ao quadro configurado. Nos capítulos 2, 3 e 4 vimos como estas mudanças foram implementadas de forma geral. A seguir, veremos como estas atingiram o campo da prestação de serviços de saúde e suas conseqüências no que concerne à organização de um novo sistema de atenção à saúde indígena.

As irmãs missionárias da Consolata e a questão da saúde indígena

Como vimos no capítulo anterior, as atividades de cura são partes constitutivas de toda atividade missionária cristã. Nesse sentido, a missão conduzida pelos missionários da Consolata em Roraima não constitui exceção: também lá este tipo de trabalho sempre foi um dos mais importantes. No entanto, apesar de constituir-se como um setor chave, as mudanças nas práticas missionárias concernentes a esse tipo de trabalho começaram a ocorrer um pouco mais tarde que aquelas que atingiram outros setores, como a organização política dos índios e as campanhas pela demarcação das terras indígenas. Enquanto as atividades referentes à formação de lideranças indígenas começaram no final dos anos sessenta – apesar de terem alcançado sua hegemonia, entre os missionários, a partir da

segunda metade dos anos setenta – foi necessário esperar até o começo dos anos oitenta para que o mesmo movimento atingisse o campo da prestação de serviços de saúde.

O descompasso entre a mudança de percepção ocorrida noutros setores da missão e naquele concernente às atividades curativas relaciona-se, provavelmente, à divisão sexual do trabalho na missão na qual às mulheres eram destinadas as atividades de educação e, sobretudo, de cuidado dos enfermos e, aos homens, aquelas ligadas à política e às relações com o mundo laico.

Nos relatos sobre as atividades de fomento de uma organização indígena, assim como nas denúncias acerca de ameaças e agressões a missionários em virtude de sua ligação com questões relacionadas às reivindicações de demarcação de terras indígenas, até os anos oitenta, figuram apenas os padres e, por vezes, irmãos leigos ou assessores do Cimi. Até então, a ala feminina da missão parecia não se envolver com o que ocorria no restante da missão, particularmente na intervenção nas relações existentes entre índios e não-índios.

Irmã Augusta, pioneira no processo de formação de agentes indígenas de saúde, que culminou no convênio firmado entre o CIR e a FUNASA, no final de 1999, afirmou que somente se empenhou em oferecer um tratamento diferenciado para os índios após longos e calorosos debates com padre Giorgio, que é conhecido pela adoção de uma postura contundente no que se refere à reivindicação da demarcação das terras indígenas.

“Eu brigava muito com o padre Giorgio, porque naquela época o padre Giorgio já era questionador sobre a terra, ele lutava para os índios terem suas terras, e já

era muito mal visto pelos fazendeiros. Eu, irmãzinha, assim muito alheia ao assunto, lhe dizia: porque que você se mete? E eu repreendia muito o padre Giorgio” (Irmã Augusta).

Ainda de acordo com o relato de Irmã Augusta, as discussões entre ela e padre Giorgio ocorriam no hospital do Surumu, onde ela trabalhava e para onde ele levava os índios acometidos por doenças como malária, gripe, leishmaniose, diarreia, etc. Ela, assim como várias outras freiras, embora acolhesse esses doentes, não tinha uma preocupação particular com os indígenas: até aquele momento, no hospital do Surumu, era oferecida uma atenção especial aos fazendeiros, que dispunham de apartamentos individuais, enquanto aos indígenas eram destinadas as enfermarias.

Irmã Augusta, missionária da Consolata e enfermeira, chegou a Roraima, em meados dos anos setenta, sem ter, segundo ela, nenhuma experiência no trabalho com populações indígenas. Começou a atuar no Hospital Cândido Mota, em Boa Vista, destinado à população em geral e que, por força das contingências, atendia também indígenas. Tendo trabalhado em vários hospitais, inclusive naqueles situados em áreas indígenas, mantidos e coordenados pela Diocese, Irmã Augusta afirmou que apenas começou a ver diferentemente a situação em que se encontravam os índios após ter desenvolvido uma nova sensibilidade, provocada, particularmente, pelo que lhe dizia padre Giorgio. Este, segundo ela, certa vez disse-lhe que ela, “tratando das doenças, cuidava das folhas, enquanto ele, ao se preocupar em garantir melhores condições de vida para os índios, cuidava da raiz”. Estas palavras teriam sido responsáveis por desencadear nela uma sensibilidade para a problemática indígena.

Ainda de acordo com seus relatos, além do que lhe dizia padre Giorgio, outro fator que colaborou para o desenvolvimento da referida sensibilidade foi a observação da situação em que permaneciam, na cidade, os índios que haviam concluído seu tratamento e aqueles que os acompanhavam. Não dispo de transporte para retornar à aldeia, permaneciam na cidade, onde se embriagavam e ficavam caindo pelas ruas, sem ter o que comer nem onde dormir.

O quadro descrito por Irmã Augusta, ao se reportar à situação destes índios, tornou-os semelhantes aos mendigos e despossuídos, ou seja, colocou-os no interior de uma categoria que, segundo Pierre Sanchis (1998), sempre foi envolvida por uma ressonância sagrada: o pobre. Esta categoria dispõe de imagens bíblicas para descrevê-la e, como vimos no capítulo anterior, esta é, por excelência, a categoria de pessoa que deve ser alvo dos gestos caridosos, sendo geralmente relacionada às categorias de doente e sofredor. Dessa forma, o equivalente simbólico entre o pobre/doente e o índio possibilitou a emergência de um repertório discursivo que tornou evidente e legitimou, para Irmã Augusta, a necessidade de um envolvimento com a causa indígena.

Por outro lado, nesse mesmo período, começavam a acontecer os *Encontros de Saúde* promovidos pelo Cimi. O primeiro deles ocorreu em 1978 e a tônica da discussão foi a denúncia da depopulação indígena causada em virtude das doenças contraídas pelos índios no processo de expansão das fronteiras coloniais na Amazônia, nos anos setenta. Além disso, foi expressa a preocupação em relação à desconsideração da “medicina indígena” e sua influência no abandono de práticas de cura tradicionais pelos índios. Uma das resoluções deste encontro foi a de se elaborar material de orientação para que os missionários pudessem

entender e ajudar a fazer um levantamento sobre as práticas de cura tradicionais indígenas (Cimi, s.d.).

Irmã Augusta não se referiu, na entrevista que me concedeu, às discussões organizadas pelo Cimi como propulsoras da sua mudança de sensibilidade em relação à causa indígena, nem ao seu empenho na formação de agentes indígenas de saúde. No entanto, as preocupações relativas ao processo de expansão das fronteiras coloniais expressas nos *Encontros de Saúde* eram as mesmas que permeavam as discussões do Cimi de uma forma geral, incluindo os missionários que trabalhavam em Roraima, sendo a ocorrência de endemias ou epidemias causadas em virtude do contato classificadas no interior do quadro geral das violências praticadas contra os indígenas neste processo.

Por outro lado, ocorriam, nesse período, embora ainda de forma praticamente restrita aos meios acadêmicos de esquerda vinculados aos departamentos de medicina preventiva, discussões acerca das condições de saúde que as vinculavam às condições materiais de existência. De acordo com esses profissionais de saúde, formuladores e/ou seguidores da epidemiologia social, para garantir boas condições de saúde seriam necessárias reformas estruturais no sistema de produção e distribuição de riquezas (Araújo, 2002).

Se retomarmos os argumentos utilizados pelo padre Giorgio para convencer a Irmã Augusta a mudar de posição, podemos observar que estes eram fundamentados na idéia de que ele, ao se preocupar com a questão da demarcação das terras indígenas, buscava garantir melhores condições de subsistência para os índios que, dessa forma sofreriam menos com as doenças e outros males advindos da exploração a que estavam sujeitos. Esta idéia era expressa, de acordo com a Irmã, através da imagem de uma árvore que necessitava de cuidados para crescer. Agindo como ela

fazia, dizia, segundo Irmã Augusta, o padre Giorgio, cuidando apenas do tratamento das doenças, ela estava oferecendo um tratamento superficial, cuidando apenas das folhas. Já ele, ao se preocupar em garantir melhores condições de vida para os índios, cuidava da raiz”. Uma árvore bem nutrida, tem garantida uma bela copa, assim como a produção de bons frutos, ao passo que os cuidados dispensados apenas às folhas oferecem uma melhora imediata, mas que pode ser rapidamente desfeita.

Os argumentos utilizados pelo padre Giorgio para convencê-la a mudar sua forma de perceber as relações entre índios e brancos e a adotar uma postura de defesa dos índios integravam o vocabulário e as preocupações que perpassavam as discussões indigenistas no interior da Igreja brasileira, cujo setor que as dirigia era, como vimos no segundo capítulo, o Cimi. Este contava com uma Coordenação de Saúde, cujas discussões aproximavam-se daquelas que ocorriam entre os setores de esquerda vinculados aos departamentos de medicina preventiva, como se pode ver pelas atas dos *Encontros de Saúde* por ela promovidos (Cimi, s.d.). Assim, apesar de não ter participado e possivelmente não ter tomado conhecimento do *I Encontro de Saúde* ocorrido em 1978, Irmã Augusta teve como propulsores para uma mudança de sensibilidade frente à questão indígena elementos de uma discussão que ocorria no meio indigenista e da saúde pública nacional.

O resultado do desenvolvimento da sensibilidade a que se referiu Irmã Augusta foi, num primeiro momento, o seu empenho no treinamento de indígenas para se ocuparem eles próprios, nas aldeias, de doenças que os atingiam com maior frequência. O treinamento de indígenas para ajudar no trabalho de tratamento dos índios doentes já fazia parte das atividades das irmãs que eram responsáveis pela organização de serviços de cura oferecidos pelas missões católicas em Roraima e também noutros lugares.

Cláudia Menezes (1999) referiu-se à existência desse tipo de treinamento pelas Irmãs salesianas na missão de Mato Grosso. No entanto, este treinamento restringia-se praticamente à noções de higiene e era dedicado a indígenas que iriam trabalhar nos hospitais ou dispensários das missões que eram, sobretudo, encarregados das tarefas de limpeza e/ou preparo dos alimentos para os doentes.

Já o treinamento iniciado por Irmã Augusta, após o processo de mudança de sensibilidade face à questão indígena, pretendia qualificar índios para o tratamento das doenças mais comuns entre eles, na própria aldeia. Ela contou-me que, antes de iniciar os cursos de formação de agentes indígenas de saúde, em 1980, discutiu a idéia com lideranças indígenas e, observando que a idéia obteve uma boa receptividade, passou a organizar reuniões com cerca de sete mulheres, uma de cada maloca, para ministrar-lhes rudimentos sobre o tratamento de doenças comuns entre os índios.

O treinamento dos auxiliares de enfermagem indígenas, precursores dos atuais agentes indígenas de saúde, começou a ser feito em reuniões de dois ou três dias, durante as quais a Irmã buscava transmitir aos indígenas algumas noções sobre saúde e sobre as doenças que mais comumente atacavam os índios e foram consideradas, por ela, como fáceis de tratar. Irmã Augusta afirmou que passou a perceber que o seu trabalho estava surtindo resultados quando começou a diminuir o número de índios nos hospitais a procura de tratamento para pequenos vômitos, diarreia e gripe. Os resultados surtidos pelo treinamento dos primeiros auxiliares de enfermagem indígena – expressos na diminuição da procura por tratamento nos hospitais - encorajaram, segundo ela, os índios de algumas

comunidades a se organizarem para construir casas onde deveriam funcionar os mini-postos de saúde.

Ao iniciar o treinamento dos indígenas como agentes de saúde e a investir na construção dos mini-postos de saúde a partir do trabalho coletivo dos índios das aldeias em que seriam implantados, Irmã Augusta certamente sabia que deveria se pautar num modelo que pudesse ter fôlego para ser inicialmente implantado sem depender da participação governamental, nem da atuação de profissionais de saúde não-índios, posto que estes, além de serem escassos no Território, dificilmente se disporem a trabalhar permanentemente nas áreas indígenas. Assim, ela deveria trabalhar com os recursos de que dispunha: o seu próprio conhecimento concernente ao tratamento de doenças, que poderia ser repassado aos índios através dos cursos de formação, e a ajuda que poderia obter através dos outros religiosos envolvidos com a questão indígena.

O apoio de outros missionários da Consolata na implementação do processo de treinamento dos agentes indígenas de saúde foi expresso através do envolvimento de membros da congregação no sentido de angariar fundos para a estruturação de postos de saúde em área indígena e possibilitou a ampliação do treinamento dos agentes indígenas de saúde. Com a obtenção de recursos para comprar alguns equipamentos, os postos começaram a ser equipados. Irmã Augusta lembra, no entanto, que como os recursos eram escassos, recolhia sucata dos hospitais, como cadeiras, mesas e macas que já haviam sido dispensadas. Consertava o que fosse necessário, passava uma mão de tinta e levava para os postos de saúde nas aldeias. Dessa forma, foram construídos e equipados, em 1980, os primeiros postos de saúde nas malocas da Raposa, Guariba e Santa Cruz,

todos nas proximidades da missão de Normandia, onde trabalhava irmã Augusta¹³⁹.

Assim, pouco a pouco a construção dos postos de saúde nas malocas foi aumentando e, em 1985, foram implantados mais cinco postos de saúde nas aldeias de Maturuca, Willemon, Pedra Branca, Barreirinha e Piolho. Nesse mesmo ano, com o apoio da Cáritas Suíça começaram a ser realizados cursos de preparação de auxiliares de enfermagem no hospital do Surumu, ministrados, num primeiro momento, pela irmã Aquilina e depois pela irmã Maria Theresa. A formação dos auxiliares de enfermagem indígenas bem como a construção de postos de saúde nas malocas foi sendo paulatinamente ampliada. Em 1990, também com apoio da Cáritas Suíça, foram construídos mais quinze postos de saúde (*Histórico do trabalho da igreja de Roraima no campo da saúde, sd*).

Nesse ínterim, os *Encontros de Saúde*, organizados pela Coordenação de Saúde do Cimi, continuaram a acontecer. Em 1981, em Cuiabá, houve o *II Encontro de Saúde*. Neste encontro, as discussões ocorreram em torno da preocupação em compreender as concepções indígenas de saúde, da reflexão sobre maneiras de interferir o mínimo possível nas práticas indígenas de cuidado das doenças e da elaboração de um programa de capacitação para os agentes de saúde não-indígenas para o tratamento das doenças com maior número de incidência nas aldeias. Além disso, apareceu pela primeira vez, nas atas dos encontros, o tema do agente indígena de saúde. No entanto, a discussão girou em torno da possibilidade de desagregação cultural que esta figura poderia ter no interior das aldeias, em virtude da possibilidade de recebimento de salário e do controle de um tipo de conhecimento não partilhado pelo grupo. A realização de cursos de

¹³⁹ Irmã Augusta trabalhou na missão do Surumu, depois foi transferida para a missão de Normandia e, posteriormente, em 2000, voltou à missão do Surumu.

formação de agentes indígenas de saúde só posteriormente passou a fazer parte das linhas de ação definidas pelos encontros.

As linhas de ação definidas pelo *II Encontro de Saúde* visavam criar condições para um melhor entendimento acerca das práticas indígenas de cura. Talvez como uma forma de implementar as diretrizes definidas no encontro, foi para Roraima, em 1981, para realizar uma pesquisa sobre as ervas e plantas medicinais utilizadas pelos Macuxi, a médica Sandra Maria Cardoso, que estava envolvida na organização dos *Encontros de Saúde* do Cimi. Ela permaneceu em Roraima até 1982 e publicou, no *Boletim* n. 6 da Diocese de Roraima, um relatório sobre as atividades lá desenvolvidas. Neste, ela fez uma exposição sobre o que denominou “medicina indígena”, na qual discorreu sobre o estudo que realizou. Além disso, no mesmo relatório, ela afirmou ter-se dedicado à criação de uma “roça medicinal” no hospital da missão do Surumu, com a ajuda de pacientes, que, segundo ela, chegou a congregar 33 espécies de plantas medicinais, e a ministrar um curso de enfermagem no qual prevaleceu a orientação nos “Estudos Básicos de Saúde e na Medicina Naturalista” (Cardoso, 1983).

Curiosamente, no *III Encontro de Saúde*, ocorrido em 1983, a questão do agente indígena de saúde voltou à pauta, desta vez tendo sido definida como linha de ação a realização de cursos para atendentes indígenas de saúde (Cimi, s.d.). Infelizmente, não disponho de dados para afirmar que houve uma relação entre a permanência de uma das organizadoras dos *Encontros de Saúde* em Roraima e a mudança no tipo de reflexão feita sobre o agente indígena de saúde que, dois anos antes, tinha sido pensado como uma figura problemática e agora passava a ser alvo de um programa de formação. No entanto, é possível que a experiência de formação de agentes indígenas de saúde iniciada em Roraima tenha contribuído para relativizar a

idéia de que sua existência pudesse transformar-se num problema para os grupos indígenas. Lá, ao invés de causar problemas de desestruturação, os agentes indígenas de saúde ajudavam a diminuir o trânsito entre as aldeias e a cidade provocado pela busca de tratamento. Além disso, estes agentes não recebiam salário, o que foi pensado como um possível causador de problemas no encontro de 1981.

O treinamento de agentes indígenas de saúde, assim como o incentivo a encontros intertribais destes agentes, também fez parte das linhas de ação definidas no *Encontro de Saúde* ocorrido em 1984. Desde então, este tema passou a ter presença constante nos encontros, como se pode perceber através de suas atas, embora alguns outros elementos tenham sido agregados à discussão. Questões como a necessidade de formar indígenas para “libertá-los” da dependência da assistência prestada por missionários e/ou pela Funai foram levantadas e, como resolução deste tipo de problema, foi definida como linha de ação a expansão de conhecimentos sobre o tratamento de doenças para mais de uma pessoa por comunidade, bem como a revalorização da “medicina nativa”.

Um ponto importante a ser ressaltado nos *Encontros de Saúde* ocorridos em 1984, 1986 e 1988 foi o estabelecimento de relações entre o que foi denominado “medicina indígena” e a chamada “medicina natural”. No encontro de 1986 foi proferida uma palestra pela médica Sandra Maria Cardoso Barbosa que estabelecia um paralelo entre a “medicina indígena” e a “medicina natural”. Neste, a médica salientou que o ser humano começou a utilizar plantas medicinais a partir da observação da natureza e dos animais e que os índios americanos seriam, na atualidade, os depositários desse saber acumulado no decorrer da história da humanidade, visto que o homem urbano, ao afastar-se da natureza perdeu esse tipo de

conhecimento. Ela salienta também que na “medicina natural”, assim como na “medicina indígena”, o corpo é tratado como um todo e não em fragmentos como o faz a medicina alopata. Nessas medicinas, continua, corpo e espírito são inseparáveis e os tratamentos propostos por elas consistem no restabelecimento da harmonia quebrada pela doença¹⁴⁰ (Cimi, s.d.).

A utilização das chamadas medicinas alternativas¹⁴¹, particularmente entre índios e pobres, recebeu uma moção de apoio através do incentivo à utilização de “terapias tradicionais” nos países do terceiro mundo, contido no relatório 622 da OMS, publicado em 1976. Neste relatório, não está explícito se a recomendação de utilização destas terapias foi motivada por parâmetros de valorização de outras formas de tratamento das doenças ou se foi motivada, sobretudo, pela inexistência de serviços de saúde baseados nas normas da biomedicina capazes de atender à demanda existente nestes países (Araújo, 2002). Caberia ressaltar que, junto a esse tipo de população, o controle exercido pelos representantes e defensores do campo de atuação dos biomédicos é bem mais fluido que entre as populações urbanas que têm acesso às terapias biomédicas. Dessa forma, o uso de outras terapias não causaria problemas no que tange à disputa pela manutenção da hegemonia da biomedicina.

Além disso, no momento em que foi escrito o relatório 622, começavam a aparecer correntes, no interior do campo da saúde pública, que chamavam a atenção para a necessidade de se conciliar os aspectos biológico e social, assim como a dimensão cultural dos fenômenos de

¹⁴⁰ As concepções de tratamento do doente e não apenas da doença, expressa pela idéia de tratamento do corpo e do espírito, foram – e ainda são – defendidas pelos partidários das chamadas medicinas alternativas.

¹⁴¹ São chamadas alternativas as formas de cura não legitimadas no interior da medicina oficial e que se diferenciam, em alguns aspectos, da visão de organismo, saúde e doença propostas pela medicina de origem acadêmica.

adoecimento, morte e vida. Estas discussões ganharam fôlego, sobretudo, nos anos oitenta e perpassaram o movimento sanitário brasileiro, tendo sido sistematizadas no relatório da 8ª. Conferência Nacional de Saúde, que propôs um modelo assistencial que pudesse levar em consideração esses aspectos (Araújo, 2002).

Juntamente com a 8ª. Conferência Nacional de Saúde, em 1986, ocorreu a 1ª. Conferência Nacional de Saúde do Índio. O Cimi elaborou uma proposta que foi apresentada nesta conferência. Nela, além da crítica à ineficiência da Funai na prestação de serviços de saúde e da necessidade de implementação de uma medicina preventiva, chamou a atenção para a importância da compreensão acerca das formas nativas de tratamento das doenças e do respeito às especificidades relacionadas às identidades étnicas (Cimi, s.d.).

Em 1987, a Coordenação de Saúde elaborou uma proposta para ser apresentada na VII Assembléia Nacional do Cimi. Nela foi ressaltada a concordância, dessa coordenação, com as discussões ocorridas na 8ª. Conferência Nacional de Saúde, e sugeridas linhas de atuação que se conformassem às decisões da conferência, particularmente no quesito respeito às especificidades culturais (Cimi, s.d.).

Como dissemos acima, a chamada “medicina indígena” foi constantemente associada à “medicina natural”. Uma consequência desse tipo de associação foi a adoção de práticas terapêuticas oriundas das medicinas alternativas para o tratamento dos índios. Algumas destas terapias tiveram boa recepção entre as missionárias que se ocupavam da questão da saúde indígena em Roraima, particularmente aquelas relacionadas ao uso de plantas medicinais. Também foram incluídas no rol

de tratamentos prestados terapias a base de argila e o uso da pedra preta no tratamento de picadas de cobra e demais animais peçonhentos.

A pedra preta, elaborada a partir de osso animal envolto num tipo específico de argila, geralmente é preparada em grande quantidade e armazenada no hospital da missão, distribuída para alguns mini-postos de saúde nas aldeias e/ou para os índios que as solicitam. O tratamento com pedra preta, pelo que pude observar durante a realização da pesquisa de campo, é bastante procurado, principalmente nos períodos de grandes secas¹⁴², nos quais aumenta o número de pessoas atacadas por cobras. Num desses períodos, no ano de 2001, era impressionante a quantidade de índios que chegavam ao hospital da missão buscando tratamento para picada de cobra. Nestes casos, a Irmã responsável pelo hospital ou o agente indígena de saúde que lá trabalhava fazia uma pequena incisão sobre o ferimento e depois aplicava sobre ela um pedaço de pedra preta. Esta imediatamente colava-se ao ferimento, soltando-se, de acordo com as informações que recebi das Irmãs e agentes indígenas de saúde, apenas quando o veneno havia sido completamente sugado por ela. Vi pessoas chegarem ao hospital prostradas em virtude do efeito do veneno e saírem, algumas horas mais tarde, andando, sem necessidade de auxílio.

Não cheguei a ver o uso da argila, mas alguns índios contaram-me que ela era geralmente utilizada em casos de dores lombares ou problemas de coluna. Relataram-me também um episódio no qual a Irmã Maria Theresa utilizou argila no tratamento de uma gestante, cujo bebê não se encontrava na posição de nascer através de parto normal. Segundo eles, após a aplicação da argila, o bebê encaixou-se e nasceu normalmente.

¹⁴² Num período de seca intensa que passei em Roraima, entendi o significado da expressão “água morro abaixo e fogo morro acima ninguém segura”. Neste período, os incêndios eram constantes e as tentativas de controlá-los, inglórias. Buscando proteger-se dos incêndios, os animais, entre os quais as cobras, desciam das serras e instalavam-se nas áreas não atingidas pelo fogo, boa parte delas próximas às habitações ou roças.

Já a utilização de ervas e plantas medicinais constitui-se num dos pontos mais valorizados pelas Irmãs, por pensarem que a sua utilização representa uma forma de incentivo e valorização das práticas de cura tradicionais. Dessa forma, elas passaram a preparar canteiros de ervas medicinais nas dependências do hospital do Surumu, onde são cultivadas plantas trazidas das malocas, assim como advindas de outras regiões. Nestes canteiros são produzidas mudas de plantas medicinais e também mudas de árvores frutíferas para serem levadas às malocas.

No impulso de valorizar as práticas indígenas de cura, a partir do final dos anos oitenta, pajés e rezadores começaram a ser convidados a participar de encontros realizados com os agentes indígenas de saúde, com o objetivo de estabelecer trocas de conhecimento sobre o uso de plantas medicinais no preparo de remédios. Além disso, rituais de cura envolvendo pajés e rezadores passaram a ser valorizados (*Histórico do trabalho da igreja de Roraima no campo da saúde, sd*).

À preocupação com a valorização das formas tradicionais indígenas de concepção e tratamento das doenças somava-se um outro tipo de preocupação, o incremento das possibilidades de alimentação dos índios. Esta motivou a produção de mudas de árvores frutíferas, além de plantas medicinais, no terreno em torno do hospital¹⁴³. Isso ocorria porque o incremento das possibilidades de alimentação, segundo a Irmã Maria Theresa, em muito influencia as condições de saúde.

A noção de saúde enquanto também determinada pelas condições de alimentação e de existência de um modo geral coincide com a concepção de

¹⁴³ A produção de mudas, assim como o ensino de técnicas agrícolas e pecuárias, faz parte de um dos projetos de auto-sustentação indígena implementados pelos missionários na missão do Surumu.

saúde definida pela 8ª. Conferência Nacional de Saúde, em 1986, segundo a qual o conceito de saúde

“define-se no contexto histórico de determinada sociedade e num dado momento de seu desenvolvimento, devendo ser conquistada pela população em suas lutas cotidianas. Em seu sentido mais abrangente, a saúde é resultante das condições de alimentação, habitação, educação, renda, meio ambiente, trabalho, transporte, emprego, lazer, liberdade, acesso e posse da terra e acesso aos serviços de saúde. É assim, antes de tudo, o resultado das formas de organização social da produção, as quais podem gerar grandes desigualdades nos níveis de vida” (Ministério da Saúde, 1987, apud Vilaça Mendes, 1999, p. 43).

No processo de formação dos agentes indígenas de saúde, além das formas de tratamento de doenças como verminoses, diarreia, etc foram incluídas preocupações em torno da alimentação que incluíam o envio de mudas de plantas medicinais e frutíferas, particularmente o coco, cuja água pode ser usada no tratamento da desidratação, para serem cultivadas nos arredores dos postos de saúde das aldeias.

Desse modo, o propósito de garantir o tratamento das doenças dos índios na própria aldeia, bem como a prevenção de doenças através do estímulo à produção de alimentos e noções de assepsia, baseado na formação de nativos contempla as mais recentes recomendações para organização de sistemas públicos de saúde.

* * *

A formação dos agentes indígenas de saúde, aliada à organização política dos índios em Roraima, contribuiu para a elaboração de uma proposta, discutida e aprovada na etapa estadual da II Conferência Nacional de Saúde Indígena, de criação de dois Distritos Sanitários Especiais Indígenas no Estado – um para os Yanomami e Yekuana e outro para os Macuxi, Wapishana, Ingaricó, Taurepang, Patamona e Wai-wai.

A proposta de criação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas - DSEI insere-se na reformulação do sistema de atenção à saúde dos povos indígenas, cujos princípios foram definidos na I e II Conferências Nacionais de Saúde do Índio, ocorridas em 1986 e 1993 (*Ministério assume a saúde das comunidades indígenas*, 1999). O modelo de atenção à saúde baseado em distritos sanitários pretende garantir aos índios o direito universal e integral à saúde garantido pela Constituição de 1988.

No que se refere à saúde, o texto constitucional de 1988 expressa as resoluções da 8ª. Conferência Nacional de Saúde, acontecida em 1986. O relatório final desta conferência, a primeira convocada após o golpe militar, expressa o projeto de reforma sanitária que vinha sendo debatido nos meios acadêmicos e sindicais da área de saúde, a partir do final dos anos setenta, como alternativa ao modelo médico-assistencial privatista vigente naquele momento (Araújo, 2002; Vilaça Mendes, 1999). Este projeto de reforma sanitária pautava-se sobre três princípios fundamentais: um conceito de saúde como resultante de concepções e condições de vida; saúde como um direito de cidadania e dever do Estado; a reformulação do sistema nacional de saúde com a implantação de um Sistema Único de Saúde, que tenha como princípios a universalidade – todos devem ter direito de acesso aos serviços de saúde -, a integralidade da assistência – realização de ações curativas e preventivas – e a descentralização.

Neste último princípio é que se encaixa a criação dos distritos sanitários. A concepção de distrito sanitário no contexto do SUS diz respeito não só à delimitação de um espaço burocrático-administrativo, mas à uma mudança de práticas sanitárias que incorporam intervenções inclusive em instâncias por vezes não vinculadas ao sistema de saúde, mas que interferem nas condições de saúde da população que vive ou trabalha no espaço de um determinado distrito (Vilaça Mendes *et alli*, 1999).

No que diz respeito à atenção à saúde dos povos indígenas, uma das reivindicações de sanitaristas/indigenistas foi a de garantir a possibilidade de criar distritos sanitários diferenciados (Varga, 1992). Ou seja, que a distritalização, no caso de populações indígenas, não obedecesse às delimitações geopolíticas de estados e municípios, mas os espaços tradicionalmente habitados por estas populações; que fosse garantida aos índios a participação direta na gestão e planejamento dos serviços de saúde e sejam respeitadas e reconhecidas as especificidades culturais, incluindo as particularidades no que concerne às práticas de saúde. Essas reivindicações foram aprovadas pela 8ª. Conferência Nacional de Saúde e constam de seu relatório final. Restava, no entanto, definir como seriam organizados esses distritos sanitários. Este foi um dos pontos de discussão da II Conferência Nacional de Saúde do Índio, em 1993.

Nesta conferência, os representantes dos povos indígenas de Roraima levaram a proposta, já mencionada anteriormente, de criação dos distritos sanitários Yanomami e do Leste. A participação desses representantes na conferência, segundo Paulo Daniel, coordenador médico do Distrito Sanitário do Leste de Roraima – DSL, demonstrava que, em Roraima, o processo de implantação de um sistema de atenção à saúde do índio já estava mais adiantado que em outros lugares onde não havia sido iniciada nenhuma experiência nesse sentido.

Em 1994, justamente no período em que estava em discussão a elaboração de um modelo de sistema de atenção básica à saúde para os povos indígenas, chegou a Roraima uma equipe da Organização Não-Governamental Médicos Sem Fronteiras, fundada por médicos franceses, em 1971, para atuar em locais onde as situações de saúde sejam precárias, onde haja conflitos armados ou violação de direitos humanos.

Segundo Irmã Augusta, os Médicos Sem Fronteiras, ao chegarem a Roraima e conhecerem o trabalho que estava sendo realizado pelas Irmãs Missionárias da Consolata, desenvolveram um tipo de atuação pautado na continuidade deste trabalho, ampliando-o.

“Passaram (por aqui) os Médicos Sem Fronteiras, fazendo uma visita por aqui tudo (...). Naquela época, fomos visitar comunidade por comunidade. E les, então, viram a roça que eu já tinha feito, quer dizer, o terreno já pronto. E les endossaram e começamos a fazer os cursos. E les vieram dar os cursinhos. Então, fazíamos um curso por região, e ali começaram os cursos de formação. Todo esse mesmo pessoal que eu tinha, pegamos mais alguns novatos e começamos a dar os cursos (...) não só na minha região, mas nas outras regiões. (...) Pegavam um pouco (de novatos) em cada região e faziam um curso grande, era em Surumu, de mais de 20 dias. Em cada região se fazia um curso de reciclagem, para quem já estava trabalhando. É o que nós estamos segurando” (Irmã Augusta).

O apoio dos Médicos Sem Fronteiras ao trabalho iniciado pelas Irmãs Missionárias da Consolata deve-se, sobretudo, ao fato de que a linha de atuação desenvolvida pelas missionárias encaixava-se na proposta desta ONG, já que os programas por ela desenvolvidos incluem a formação de agentes de saúde, além da reconstrução em casos de catástrofes naturais,

vacinação e atendimento a refugiados de guerras. A filosofia dos Médicos Sem Fronteiras propõe uma atuação a partir de um plano de operação com início, meio e fim. Ou seja, a proposta desta ONG não é a de se perpetuar junto a uma população, mas a de atuar numa situação emergencial e construir uma base de serviços que possa ser assumida posteriormente pelo poder público (*Médicos Sem Fronteiras ganha o Nobel*, 1999).

Com a chegada dos Médicos Sem Fronteiras, o trabalho de formação de agentes indígenas de saúde e de estruturação de postos de saúde nas aldeias, principiado pelas irmãs missionárias da Consolata, ganhou mais consistência e visibilidade. Objetivando dar continuidade ao processo de construção de um sistema de saúde indígena e adequá-lo às diretrizes da II Conferência Nacional de Saúde Indígena, ocorrida em 1993, o bispo D. Aldo Mongiano, convidou o médico sanitário e membro do Cimi, Paulo Daniel para coordenar o programa de saúde do índio na Diocese de Roraima.

Paulo Daniel chegou a Roraima em 1994, pouco depois da chegada dos Médicos Sem Fronteiras. Ele elaborou o projeto de implantação do DSL e é o seu coordenador-médico¹⁴⁴. Ao falar sobre a constituição do DSL, da qual participou ativamente, reconhece, no entanto, que quando chegou a Roraima alguns passos já haviam sido dados no sentido de preparar o terreno para a implantação de um distrito sanitário nos moldes propostos pela II Conferência Nacional de Saúde do Índio.

“(...) Eu vim através da Diocese para ajudar a estruturar o sistema de saúde já na linha de formação dos Distritos Sanitários Indígenas. Eu já vinha participando dessa discussão na Conferência de 93 através do CIME, e a gente viu que aqui em Roraima era onde já havia um processo um pouco mais

¹⁴⁴ Há também um coordenador indígena, o senhor Clóvis Ambrósio.

amadurecido, já de uma atuação de alguns anos com a formação de agentes indígenas de saúde, mas de uma forma ainda muito desintegrada. Então a própria Diocese, foi um convite do Bispo D. Aldo, do Padre Lírio, para que eu viesse com o intuito de ajudar a organizar esse Distrito Sanitário, que já era uma proposta aprovada na Conferência de 93. Quem deu o arcabouço mais técnico para isso foi o projeto dos Médicos Sem Fronteiras, que teve sensibilidade (...), se mostrou totalmente aberto a essa idéia de estruturação de um programa nos moldes de distrito sanitário, sistema local de saúde. Então, foi basicamente uma parceria entre a Diocese, a equipe que a Diocese tinha - um bom número de Irmãos trabalhando na área de saúde -, eu estava na coordenação desse setor de saúde da Diocese, os Médicos Sem Fronteiras, e a gente conseguiu envolver pessoas da Funai, da própria Fundação Nacional de Saúde, da SESAL, eventualmente da Missão Evangélica. Conseguimos agregar um grupo de instituições. As organizações indígenas, desde o início, já estavam bastante envolvidas. Então aí começou a se estruturar, a partir de 94. 94 foi um ano de discussão e em 95 nós já estávamos com os programas que até hoje vêm se desenvolvendo. Eles já estão implantados todos desde 95. Seja o Programa de Formação de Agentes Indígenas de Saúde, com diretrizes bem claras, o Sistema de Informações que já está estruturado desde 95, todas as linhas principais do que é hoje esse Distrito Sanitário, e que serviu, de certa forma, como um piloto para essa proposta de reestruturação do Brasil, que era a área onde havia uma ação um pouco mais consistente nessa linha de formação de Distritos Sanitários, se deu um pouco a partir dessas vertentes que aconteceram, mais ou menos, nessa época, 93/94”.

A organização referente à adequação do sistema de saúde indígena aos princípios definidos pela II Conferência Nacional de Saúde Indígena garantiu, de acordo com Paulo Daniel a assinatura do primeiro convênio entre o Conselho Indígena de Roraima e o Ministério da Saúde, através da

Fundação Nacional de Saúde, em 1996. Nesse período ainda não havia uma definição de como operacionalizar os distritos sanitários especiais indígenas e, segundo Paulo Daniel, numa reunião para discutir o assunto, em que estavam presentes o então Ministro da Saúde, Adib Jatene, representantes de universidades e organizações indígenas, parecia estar-se chegando a um impasse, já que não havia ainda uma proposta concreta para colocá-lo em funcionamento, quando Clóvis Ambrósio, representante do CIR, afirmou que o que eles precisavam era de bolsas para os agentes indígenas de saúde, de cursos de formação e recursos para medicamentos. Após a intervenção de Clóvis Ambrósio, o ministro chamou seus assessores e ordenou que fosse estabelecido um convênio com o CIR.

Dessa forma, foi firmado o primeiro convênio entre o CIR e a Fundação Nacional da Saúde, que se pautava basicamente no pagamento de bolsas para os agentes indígenas de saúde. A partir da assinatura deste convênio, foi organizada uma pequena equipe técnica no CIR para gerenciar a aplicação dos recursos. Esta equipe contava com a assessoria de Paulo Daniel, através da Diocese. Em 1997, o convênio foi renovado e redimensionado, incluindo alguns técnicos e investimentos em cursos de formação. Neste ano, Paulo Daniel passou a fazer parte da equipe do CIR, embora se mantendo ligado à Diocese. O convênio entre a Fundação Nacional de Saúde e o CIR foi novamente renovado em 1998 e, em 1999, foi firmado um novo convênio após ter sido editada a Portaria n° 1163/ GM, de 14 de setembro de 1999, que estabelece que a Fundação Nacional da Saúde é a responsável pela implantação dos distritos sanitários especiais indígenas, retirando da Funai a co-responsabilidade pelas ações de assistência à saúde dos índios.

Com este último convênio foi possível implementar uma série de ações antes impossíveis em face da escassez de recursos, como a

contratação de médicos, dentistas, enfermeiros e outros profissionais de saúde que prestam serviços exclusivamente à população indígena, bem como ampliar o pagamento de bolsas para a quase totalidade dos agentes indígenas de saúde e continuar investindo em sua formação. O convênio com o CIR tem sido renovado anualmente e, dessa forma, esta organização indígena tem-se responsabilizado pela prestação de serviços de saúde para os índios que habitam na circunscrição do DSL.

Conclusão:

**As irmãs/enfermeiras e os agentes indígenas de
saúde**

O empenho das irmãs-enfermeiras na implementação de um sistema de atenção à saúde indígena baseado na formação de agentes indígenas de saúde foi inicialmente motivado, como vimos, pela percepção dos índios como explorados pelos fazendeiros, pobres e doentes que não recebiam tratamento adequado nos hospitais de Boa Vista, Normandia e Pacaraima. A percepção de que, além disso, os índios tinham concepções de doença e de formas de tratá-las que mereciam ser respeitadas e motivadas só foi incluída posteriormente.

A inclusão da preocupação com a questão da diferença trouxe complicações para a atuação das missionárias da Consolata no campo da cura. Tendo antes em seu repertório de justificativas para a construção de um sistema de atenção à saúde indígena principalmente a inclusão desse grupo na categoria *pobre*, tiveram que passar a considerar a existência de um outro sistema de cura baseado em concepções diferentes daquelas com as quais sempre trabalharam. Colocou-se, a partir de então, a necessidade de limitar a sua interferência aos tratamentos de doenças consideradas pelos índios como “doenças de branco”, não interferindo em tratamentos conduzidos por pajés ou rezadores.

No entanto, essa disposição fica ameaçada quando o caso em questão envolve risco de vida, posto que o campo da saúde é um lugar de disputa em torno da definição do que é a vida, a morte, o conhecimento e o poder da cura. Aquele que conseguir provar ser mais eficiente na execução da cura, certamente terá mais chances de impor o seu modo de curar e, conseqüentemente, seu modo de conhecer e perceber o mundo. Assim,

apesar de haver a disposição de não interferir na condução de tratamentos conduzidos por pajés e rezadores, essa prática é envolta por alguns dilemas. Uma situação que envolvia dilemas desse gênero foi-me narrada pela Irmã Augusta.

Nas visitas que regularmente fazia às aldeias, a irmã geralmente era informada pelos agentes indígenas de saúde - ou por outros índios - sobre quem estava doente. De posse dessas informações, normalmente ia até a casa onde este se encontrava para vê-lo. Quando a doença era classificada como “doença de branco” e não havia recursos para tratá-la na aldeia, os índios solicitavam que a irmã levasse o enfermo para o hospital. No entanto, quando o diagnóstico atribuído à doença não a incluía entre as *doenças de branco*, a ação de outras pessoas além do pajé ou rezador não é bem-vinda.

Assim, numa dessas situações de visita a doentes, Irmã Augusta deparou-se com uma criança que, segundo ela, estava completamente desidratada, necessitando urgentemente de hidratação intravenosa. Esta criança estava sob os cuidados de um pajé e, portanto, não poderia receber outro tipo de tratamento. Porém, observando os sinais de desidratação na criança, como a boca seca, a pele sem elasticidade e o olhar vago ela não se conteve e pediu aos pais que a deixassem cuidar daquela criança. Os pais não concordavam, mas ela insistiu muito até que eles disseram que ela poderia levar a criança, mas se esta morresse a culpa seria sua. Irmã Augusta assumiu o risco e levou a criança para o hospital. Ela se recuperou e foi posteriormente entregue aos pais.

A partir desta narrativa, podemos observar alguns níveis em que perpassam dilemas nas práticas rotineiras de prestação de serviços de saúde pelas irmãs e enfermeiras da Consolata, em Roraima. Num plano, poderíamos pensar sobre as possibilidades de explicação da doença que,

enquanto no meio biomédico é pensada como uma desordem biofisiológica, adquire dimensões mais amplas entre os indígenas, englobando a interferência de seres da natureza e de pessoas com as quais se travam relações como suas possíveis causas.

A intervenção, a partir do ponto de vista biomédico, no tratamento de enfermidades classificadas pelos índios como não pertencentes ao rol das *doenças de branco* pode ter interpretações diversas. Assim, se esta intervenção tem um resultado positivo, ou seja, se o doente foi curado, pode ser interpretada, sob o ponto de vista da enfermeira, como uma prova de que o seu modo de curar é mais eficiente que o do pajé. Porém, isto pode ganhar outra conotação a partir da interpretação indígena como, por exemplo, a de que a irmã-enfermeira tem poderes xamânicos, sendo sua reza mais forte que a do pajé que estava ministrando a cura.

Seguindo este mesmo raciocínio, caso a intervenção tivesse resultado negativo, com a morte do doente, sua autora poderia ser incluída no rol das pessoas acusadas de feitiçaria. Neste caso, sua situação tenderia a se complicar, particularmente se outras pessoas viessem a falecer sob seus cuidados.

As interpretações possíveis para o caso em questão poderiam multiplicar-se. No entanto, gostaria apenas de chamar a atenção para um dilema que perpassa a ação das missionárias que lidam com a questão da cura: se como missionárias que se propõem a respeitar as diferenças, elas são orientadas para não interferir em casos como o descrito acima, como enfermeiras, imbuídas de uma formação segundo a qual salvar uma vida está acima de tudo, não podem furtar-se ao dever de usar todos os meios possíveis para a recuperação de um doente. Dessa forma, elas têm suas práticas constantemente submetidas aos critérios de atuação profissional

advindos da biomedicina e àqueles pertencentes à missão inculturada, segundo os quais é necessário respeitar a “cultura dos índios”.

Entretanto, se a posição das irmãs-enfermeiras é ambígua, aquela ocupada pelos agentes indígenas de saúde também o é. Estes, apesar de receberem uma formação que os ensina a tratar as doenças de acordo com os padrões ocidentais, foram socializados no interior de uma sociedade que pensa o corpo, a doença e a cura de uma forma completamente diferente daquela em que são treinados para serem agentes indígenas de saúde.

Os agentes indígenas de saúde

A implantação de um sistema de atenção à saúde indígena baseado na formação de agentes indígenas de saúde trouxe um elemento novo no que se refere às práticas curativas utilizadas cotidianamente pelos índios e, principalmente, concernentes àqueles responsáveis pelo seu emprego. Enquanto anteriormente o emprego de terapias não tradicionais era vinculado a profissionais não-índios, a partir da formação de indígenas para que o tratamento das doenças que os atingiam na própria aldeia, de acordo com os moldes da biomedicina, este passou a ser aplicado também por índios.

A inclusão deste tipo de terapia no cotidiano da aldeia demandou a criação de mecanismos de tradução entre as concepções tradicionais indígenas e aquelas advindas da biomedicina de corpo, doença e cura. Nesse sentido, o agente indígena de saúde, além da obrigação de tratar seus companheiros à moda ocidental, foi imbuído da responsabilidade de realizar mediações entre as duas formas de conceber os fenômenos mórbidos e seus tratamentos. Como responsável pela realização de mediações, o agente indígena de saúde passou a ocupar uma posição antes

ocupada particularmente por duas outras categorias, tuxaua e xamã. No entanto, sua posição distingue-se tanto daquela ocupada pelo tuxaua quanto pelo xamã e, ao mesmo tempo, é investida de qualidades pertencentes, às vezes, a um ou a outro.

Antes de abordar os pontos de coincidência ou afastamento entre as posições dos agentes indígenas de saúde, tuxauas e xamãs faz-se necessário sublinhar que a posição do agente indígena de saúde transformou-se, pouco a pouco, com a ampliação do sistema de saúde indígena. Se no princípio, como já dissemos anteriormente, a ocupação deste cargo era feita através de uma decisão voluntária –sugerida, é preciso ressaltar, pelas missionárias envolvidas no processo de sua formação -, posteriormente, eles passaram a ser escolhidos em reuniões das quais participam – ou são convidados a participar – todos os habitantes da maloca.

Como ocupantes de um cargo eletivo, os agentes indígenas de saúde passaram a ser controlados por seus co-habitantes que podem substituí-lo a qualquer momento, caso não estejam contentes com a sua atuação. Normalmente, as insatisfações com a atuação de um determinado agente indígena de saúde começam a ser manifestadas através de reclamações dirigidas ao próprio agente, às pessoas mais próximas e às lideranças da aldeia. Estas reclamações às vezes são expostas durante a missa ou culto, quando o padre - ou catequista - abre espaço para que os presentes falem sobre os “problemas da comunidade”. Caso ele não mude sua forma de atuar, as lideranças acionam os missionários e/ou os coordenadores do DSL. Em último caso, as lideranças da maloca começam a procurar um possível substituto para o cargo. Após uma longa negociação em que são discutidas as qualidades daquele que está sendo indicado para ser um futuro agente indígena de saúde, as lideranças convocam uma reunião com todos os habitantes da aldeia. Nesta, a indicação geralmente é ratificada, mas pode

haver um outro candidato ao cargo. Quando isso ocorre, a reunião estende-se até a definição de quem será indicado para ser treinado como agente indígena de saúde¹⁴⁵.

No que diz respeito ao caráter eletivo do agente indígena de saúde, ele aproxima-se do tuxaua, que passa por processo idêntico de eleição, também podendo ser substituído caso os habitantes da maloca não estejam satisfeitos com a sua atuação. Nesse sentido há, no entanto, uma diferença entre tuxaua e agente indígena de saúde, pois enquanto este, no caso de atuação não condizente com os anseios e exigências daqueles a quem deve prestar serviços, é necessariamente substituído, no que se refere ao tuxaua, se ele porventura se recusar a abandonar o cargo, a parcela da população descontente com sua atuação abandona a aldeia, indo habitar numa outra aldeia já existente ou fundando uma nova. Em alguns casos, o tuxaua fica sozinho ou apenas acompanhado de sua família nuclear, o que restringe suas possibilidades de sobrevivência, fazendo com que ele também deixe a maloca e procure um outro lugar para viver.

Um outro quesito em que diferem tuxaua e agente indígena de saúde diz respeito à introdução da preferência do domínio da leitura e escrita como critério de escolha. Este critério não consta das regras oficiais de escolha¹⁴⁶, nem é obedecido rigidamente, mesmo porque o nível de escolaridade entre os índios não é alto. Apesar disso, ele vem sendo cada vez mais apreciado na escolha daqueles que deverão ocupar-se, na aldeia, do tratamento das *doenças de branco*.

¹⁴⁵ Às vezes aquele que foi indicado para ser agente indígena de saúde não concorda com a indicação e pede para ser liberado. Na maioria das vezes, dada a insistência dos parentes e lideranças, ele acaba aceitando. No entanto, não é raro ver agentes que, tendo aceitado a indicação, abandonam os cursos de formação antes de sua conclusão ou abandonam o cargo logo após assumi-lo.

¹⁴⁶ Paulo Daniel, coordenador médico do DSL disse-me que a escolaridade não era exigida como critério para a escolha de agentes indígenas de saúde porque, além do fato dos índios não terem um alto grau de escolarização, eles têm uma capacidade de memorizar incomparavelmente superior aos brancos. Ainda segundo ele, enquanto os brancos têm a necessidade de anotar tudo e de recorrer a cada instante às anotações, os índios lembram-se de tudo.

A idéia de que alguém que saiba ler e escrever possa ser melhor como agente indígena de saúde relaciona-se ao fato de que os médicos, que assim como os agentes indígenas de saúde tratam as *doenças de branco*, são formados na escola. Dessa forma, tratando do mesmo gênero de doenças que os médicos, os agentes indígenas de saúde deveriam ter o mesmo tipo de conhecimento que eles. A exigência de que os agentes indígenas de saúde tenham o mesmo tipo de conhecimento que os médicos é uma forma de dizer que eles devem apropriar-se dos códigos do mundo dos brancos. Nesse sentido, ele aproxima-se do tuxaua, que também é responsável pela mediação entre o mundo dos brancos e o mundo indígena. Porém, ao contrário do tuxaua, o agente indígena de saúde lida com o domínio do tratamento e cura dos doentes e, assim, aproxima-se de uma outra categoria, o xamã.

Da mesma forma que o xamã, o agente indígena de saúde deve passar por um período de formação. Para tornar-se xamã, é necessário inicialmente ser iniciado nas rezas e cantos e tornar-se rezador. Para tanto, faz-se necessário ter uma excelente memória e ser capaz de uma grande concentração, pois uma palavra mal pronunciada numa reza pode fazer com que o efeito obtido não seja o desejado. Após o aprendizado das rezas, o rezador que desejar tornar-se xamã deve procurar um xamã mais velho e experiente para iniciá-lo. O processo de iniciação é complexo e termina quando o aprendiz é considerado capaz de controlar as relações com os seres não-humanos.

O processo de formação do agente indígena de saúde também implica na aquisição de conhecimentos específicos. Primeiramente, o candidato faz um curso no qual aprende algumas noções fundamentais, de acordo com as concepções da biomedicina, como normas de higiene, preparação de soro para diarreia e tratamentos para a gripe. Depois, faz um

segundo curso para aprender a fazer exames para detectar a malária e/ou verminoses. Posteriormente, ele pode fazer outros cursos como, por exemplo, para aprender a detectar a tuberculose.

De acordo com o tipo de aprendizado adquirido, estabelece-se uma certa hierarquia entre os agentes indígenas de saúde, da mesma forma que há uma hierarquia entre rezadores e xamãs, estes, detentores de conhecimentos e, conseqüentemente, de poderes que aquele não possui. Existe, no entanto uma diferença entre o xamã e o rezador, de um lado, e o agente indígena de saúde, de outro: enquanto este trata as *doenças de branco*, aqueles cuidam das *doenças de índio*. Tradicionalmente, o xamã é aquele que se ocupa do tratamento das doenças mais graves entre os indígenas. Nesse caso, a cura é obtida através de um processo de negociação com o ser que enviou a doença. Esta negociação é possível porque o xamã é detentor de conhecimentos sobre a linguagem, hábitos e de maneiras de convencer esses seres deixarem de fazer mal ao doente, além de poderem transformar-se num ser semelhante àqueles com os quais negocia.

Apesar de ter noções sobre as *doenças de índio* e da maneira de tratá-las, o agente indígena de saúde não é treinado para negociar com seres não-humanos. Por outro lado, o agente indígena de saúde encarrega-se das relações com os não-índios, particularmente com os médicos e enfermeiras.

Além disso, uma diferença essencial entre o agente indígena de saúde e o xamã diz respeito ao controle sobre suas atividades. O primeiro, tendo sido escolhido por aqueles que habitam a mesma maloca que ele, pode ser destituído e substituído quando aqueles que o escolheram acharem por bem fazê-lo. Estes podem também solicitar que trabalhe melhor, que aprenda corretamente os conhecimentos dos não-índios concernentes às terapias utilizadas, que explique melhor o significado do que disse o médico ou a enfermeira, etc. No que concerne ao xamã, esse gênero de demanda não

pode sequer ser cogitado. Quando seu trabalho é considerado insatisfatório, procura-se um outro xamã, evitando, no entanto, que o primeiro o saiba. Se o xamã em questão é muito poderoso e é suspeito de ter enviado doenças a pessoas da mesma maloca onde habita, normalmente procura-se um lugar distante dele para morar.

Outro ponto de diferenciação entre xamãs e agentes indígenas de saúde refere-se ao tipo de conhecimentos com os quais trabalham, apesar de ambos partilharem um mesmo campo de atuação, o campo da cura. Ao contrário do xamã, cuja formação, como já dissemos acima, é iniciática, o agente indígena de saúde utiliza um tipo de conhecimento adquirido e transmitido na escola¹⁴⁷. Sob esta perspectiva, ele se aproxima do médico. Entretanto, segundo as concepções indígenas, ao contrário do médico, ele têm a capacidade de ver quando uma doença não pode ser tratada pelos instrumentos da biomedicina. Ou seja, ele tem o domínio de um tipo de conhecimento que o médico não tem. Este, por não saber diferenciar as *doenças de branco* das *doenças de índio*, não envia os doentes para outros terapeutas, o que ocasiona, ainda de acordo com as concepções indígenas, a morte do paciente.

O agente indígena de saúde é responsável por cuidar dos doentes na aldeia, tendo também a responsabilidade de solicitar meio de transporte para conduzir pessoas em estado grave ao hospital ou a vinda de um médico para atendê-las no local. Além disso, é ele quem deve explicar ao

¹⁴⁷ Com a implantação do DSL, no final de 1999, quando foram contratados médicos, enfermeiras, dentistas e outros profissionais de saúde, os agentes indígenas de saúde, que até então eram voluntários ou recebiam como pagamento uma bolsa que, muitas vezes era dividida por dois ou mais agentes que trabalhavam na mesma maloca, espantaram-se com a diferença dos valores destinados ao seu pagamento e ao pagamento dos médicos, o mais alto salário do DSL. A situação tornou-se um tanto quanto tensa e só depois de muita negociação, com a utilização do argumento de que os médicos tinham ficado muito tempo na escola para que pudessem ser médicos, eles aceitaram trabalhar como agentes indígenas de saúde tendo como soldo o que fora inicialmente proposto. Como um dos desdobramentos das discussões mantidas acerca da diferença de salários de médicos e agentes indígenas de saúde, algumas lideranças indígenas começaram a manifestar a preocupação de que índios pudessem também ser formados médicos. Um ano depois, um jovem indígena foi para Cuba estudar medicina.

médico o que acontece com o enfermo e explicar ao doente o diagnóstico dado para sua doença, assim como a forma através da qual será tratado. Ele deve igualmente assegurar a continuidade do tratamento indicado pelo médico no hospital ou mesmo na aldeia. Dessa forma, o agente indígena de saúde é o responsável pela comunicação entre índios e médicos, exercendo, assim, um papel de mediação.

A possibilidade de exercer o papel de mediador é dada em decorrência da detenção de conhecimentos referentes tanto ao mundo indígena quanto ao mundo ocidental. Manco (2000) assinalou que a mediação requer qualidades específicas, dentre as quais, o domínio de conhecimentos concernentes às duas partes em questão, o que o autor denomina “competência intercultural”, e o reconhecimento, pelas partes envolvidas, de que é capaz de negociar.

No que diz respeito à segunda característica, a capacidade de negociar, o agente indígena de saúde tem, atualmente, uma importante posição no seio das comunidades indígenas. Ele participa ativamente da vida política indígena, na qual é considerado uma liderança. Além disso, ele tem também uma função representativa: representam o conjunto dos índios no Conselho do DSL e, alguns deles, escolhidos em assembléias, representam os índios nas conferências regionais e nacional de saúde indígena.

Nestas instâncias têm o reconhecimento dos gestores da saúde pública, pois as diretrizes do SUS têm como um dos princípios básicos o “controle social”, ou seja, a criação de mecanismos que possibilitem a participação popular nas ações desenvolvidas na área de saúde. No caso dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas, este controle seria exercido pelos agentes indígenas de saúde escolhidos para representar os índios nas conferências de saúde indígena. Nesses casos, Luiza Garnelo (2003: 312)

afirma que “o controle social deve ser entendido como uma forma de atividade política exercida pelas organizações indígenas em busca de obtenção, junto às instituições gestoras das políticas sanitárias, de espaços de poder a serem utilizados não apenas nas lutas pelo direito à saúde, mas também no contexto geral das relações interétnicas”.

Como uma liderança, o agente indígena de saúde deve ser um mediador entre os índios e os não-índios, devendo fazer boas proposições nas assembléias, nas reuniões do Conselho do DSL e nas conferências de saúde indígena. Ele deve também explicar aos outros índios as decisões tomadas, as posições dos indígenas de outras malocas e, particularmente, as posições dos não-índios nessas reuniões. Para fazê-lo, o agente indígena de saúde utiliza-se geralmente do espaço dado durante ou após a missa ou culto, no domingo, ou toma a palavra no decorrer de reuniões organizadas para discutir outros assuntos. Caso o assunto requeira mais tempo para exposição e discussão, uma reunião específica para tratar do tema pode ser convocada.

Já no que concerne à primeira característica, o domínio de conhecimentos relativos às práticas de cura baseadas na biomedicina e nas concepções indígenas, os agentes indígenas de saúde devem saber como os médicos classificam e tratam as doenças, além de conhecer as concepções que permeiam o grupo a que pertencem. Para tanto, alguns índios começam a sugerir que o ideal seria que alguns dentre eles pudessem obter os mesmos conhecimentos dominados pelos médicos, o que lhes permitiria ocupar, no mundo dos brancos, um reconhecimento equivalente ao dos médicos e, ao mesmo tempo, oferecer aos índios os mesmos serviços que os médicos não-indígenas. Como já disse acima, como uma forma de dar corpo a esse anseio, um jovem indígena foi enviado a Cuba para realizar seus estudos em medicina.

Este fato indica que apesar dos esforços despendidos por alguns índios para adquirirem conhecimentos acerca das formas de conceber e tratar o corpo e as doenças advindas da biomedicina, além das formas de gestão do sistema público de saúde, eles não são considerados como iguais aos médicos. Isso ocorre em virtude de ocuparem uma posição na qual faz-se necessário lidar com conhecimentos indígenas e ocidentais, mas que não é originalmente nem indígena nem ocidental. Ou seja, os agentes indígenas de saúde transitam num espaço em que concepções de origens diversas misturam-se e onde o esforço de compreender os sentidos de ações e palavras é constante e onde a definição de pertencimento é marcada pela fluidez.

Nesse sentido, o de transitar por tipos de conhecimento diversos e de tentar apreender os sentidos que estão em jogo nesse campo de relações, agentes indígenas de saúde aproximam-se das irmãs-enfermeiras e demais missionários envolvidos com a questão indígena, pois, em ambos os casos, há um esforço de compreensão da lógica do outro e uma tentativa de manter com ele um diálogo. No entanto, faz-se necessário ressaltar que os tipos de mediação exercidos pelos missionários e agentes indígenas de saúde não são idênticos. Enquanto os primeiros exercem um tipo de mediação mais centrada na elaboração de representações do que seria indígena para os brancos. Já os agentes indígenas de saúde, criados a partir da relação entre índios e missionários, ocupam-se da construção de pontes entre o mundo dos brancos e o mundo indígena.

Assim, nesse jogo de interações constitui-se um campo de relações, que inclui irmãs-enfermeiras e demais missionários envolvidos com a questão indígena, agentes indígenas de saúde e demais lideranças indígenas – tuxauas, catequistas, professores, vaqueiros, mulheres, etc. Isso não quer dizer, no entanto, que a participação de cada um desses agentes seja

idêntica. Ao contrário, apesar de haver uma certa orientação de atuação, alguns imprimem certas particularidades no modo de se relacionar, alguns mantêm as relações mais ativamente, outros guardam uma certa distância. Dessa forma, o campo de relações interculturais vai-se conformando a partir das formas pelas quais seus atores interagem.

Bibliografia

- ABA. “Despacho do ministro da Justiça retalha área indígena Raposa/Serra do Sol”. *Boletim da ABA*, n. 27, segundo semestre de 1997, p. 32-47.
- ABREU, Stela. *Aleuia: o banco de luz*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1995.
- AHLBRINCK, W. *L'Encyclopédie des Caraïbes*. Traduit du Néerlandais par Doude van Herwijnen. Paris, 1956 [1934].
- ALBERT, Bruce. “Introdução. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico”. In: ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- ALBERT, Bruce. “Territorialité, ethnopolitique et développement: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne”. In: *Cahiers des Amériques Latines*, n. 23, 1997, p. 177-210.
- ALBERT, Bruce. *O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza*. Série Antropologia, 174. Brasília: UNB, 1995.
- ALMEIDA, Rita Heloísa. *O Diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora UNB, 1997.
- ALMEIDA, Ronaldo de. *Traduções do fundamentalismo evangélico*. Tese de doutorado em Antropologia Social. São Paulo: PPGAS/USP, 2002.
- AMOROSO, Marta. *Catequese e evasão: etnografia do aldeamento indígena de São Pedro de Alcântara, Paraná (1845 – 1855)*. Tese de Doutorado em Antropologia. São Paulo: PPGAS/USP, 1998.

- AMUNDSEN, Darrel W. «The medieval catholic tradition». In: NUMBERS, Ronald L. et alli (ed.). *Caring and curing: health and medicine in the western religious traditions*. New York: Macmillan, 1986. p. 65-107.
- ANDRELLO, Geraldo, 1993. “Rumo Norte: migrações e profetismo taupépang no século XX”. In: *Ciências Sociais Hoje*.
- ANDRELLO, Geraldo. “Profetas e pregadores: a conversão taupépang à religião do Sétimo Dia”. In: WRIGTH, Robin. *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999. p. 285-308.
- ARAÚJO, Melvina A. M. *Das ervas medicinais à fitoterapia*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.
- ATHIAS, Renato e MACHADO, Marina. “A saúde indígena no processo de implantação dos Distritos Sanitários: temas críticos e propostas para um diálogo interdisciplinar”. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 17, n. 2, mar-abril 2001, p. 425-431.
- BALANDIER, Georges. “A noção de situação colonial”. *Cadernos de Campo*, n.3, 1993, p. 107-131.
- BARRA, Giovanni. “Os missionários da Consolata no Brasil”. In: *Pai de apóstolos: servo de Deus, José A llamano, fundador do Instituto das Missões da Consolata*. Fátima: Edição de Missões da Consolata, 1960.
- BARTH, Fredrik. “Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades”. In: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. p. 167-186.
- BASTIDE, Roger. *Les problèmes de la vie mystique*. Paris: Librairie Armand Colin, 1948.
- BAYARD, Florence. « Le corps à l’agonie. Attitudes autour du mourant au XVe siècle à la lumière des *Arts moriendi* ». In: *Histoire & anthropologie Corps et société*, n. 23, 2001. p. 91-103.

- BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- BHABHA, Homi. “Introdução: locais da cultura”. In: *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. p. 19-42.
- BHABHA, Homi. “O pós-colonial e o moderno: a questão da agência”. In: *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. p. 239-273.
- BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador: Ensaio de Cristologia Crítica para o Nosso Tempo*. 16ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BONA, Cândido. “Introdução: José Allamano – um mestre de vida missionária”. In: SALES, Lorenzo. *A vida espiritual: instruções ascéticas do servo de Deus José A Ilamano, fundador dos missionários e das missionárias da Consolata*. São Paulo: IMC, 1982.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. “A alma do outro: identidade, alteridade e sincretismo na ética das relações de reciprocidade entre vivos e mortos em religiões do Brasil”. In: *Somos as águas puras*. São Paulo: Papirus, 1994.
- BRAUNSTEIN, Florence e PEPIN, Jean-François. *La place du corps dans la culture occidentale*. Paris : Presses Universitaires de France, 1999.
- BRULS, J. “A atividade missionária de 1850 ao Vaticano II”. In: AUBERT, R. et alli. *A igreja na sociedade liberal e no mundo moderno*. Tomo II. Petrópolis: Vozes, 1976. p.177-228.
- BUTT, Audrey. “The shaman’s legal role”. *Revista do Museu Paulista*, v. 16, 1965/6. p. 151-186
- BYNUM, Caroline Walker. “The female body and religious practice in the later Middle Ages”. In: FEHER, M. et al (Ed.). *Fragments for a history of the human body*. Part 1. New York: Zone, 1989. p. 160-219.
- CABALZAR FILHO, Aloísio. “O templo profanado: missionários salesianos e a transformação da maloca tuyuka”. In: WRIGTH, Robin.

- Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999. p. 363-398.
- CAILLOIS, Roger. *L'homme et le sacré*. Paris : Gallimard, 1950.
- CAIUBY NOVAES, Sylvia. “A épica salvacionista e as artimanhas de resistência: as Missões Salesianas e os Bororo de Mato Grosso”. In: WRIGHT, Robin. *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999. p. 343-362.
- CAIUBY NOVAES, Sylvia. *Jogo de Espelhos: Imagens da Representação de si através dos Outros*. São Paulo: EDUSP, 1993.
- CAMPORESI, Piero. “The consecrated host: a wondrous excess”. In: FEHER, M. *et al* (Ed.). *Fragments for a history of the human body*. Part 1. New York: Zone, 1989. p.220-237.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Vingança e temporalidade: os Tupinambás”. *A nuário Antropológico* n. 85, 1986. p. 57-78.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “O futuro da questão indígena”. In: LOPES DA SILVA, Aracy e GRUPIONI, Luís Donizete. *A temática indígena na escola*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Parecer sobre os critérios de identidade étnica”. In: Comissão Pró-Índio. *O índio e a cidadania*. São Paulo, Brasiliense, 1983. p. 96-100.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Negros, estrangeiros*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Pontos de Vista sobre a Floresta Amazônica: Xamanismo e Tradução”. *Mana*, v. 4, n. 1, abril, 1998. p. 7-22.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Política indigenista no século XIX”.
In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992. p. 133-154.
- CARREÑO, Maxim Paolo Repetto. *Roteiro de uma etnografia colaborativa: as organizações indígenas de uma educação diferenciada em Roraima, Brasil.* Tese de doutorado em Antropologia. Brasília: UNB, 2002.
- CASTRO, Luiz Christiano. *A catequese dos índios.* s.l., s.d.
- CEDI. *Povos indígenas no Brasil 1980. A contaceu especial 6,* abril, 1981.
- CEDI. *Povos indígenas no Brasil 1982. A contaceu especial 12,* abril, 1983.
- CEDI. *Povos indígenas no Brasil – 85/ 86. A contaceu especial 17,* 1987.
- CEDI. *Povos indígenas no Brasil 1987/ 88/ 89/ 90. A contaceu especial 18,* 1991.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. *Voir, savoir, pouvoir.* Paris: Éditions de l’EHESS, 2000.
- CHEVÉ, Dominique et BOËTSCH, Gilles. « Le corps à l’épreuve du mal. Pour une lecture du corps épidémique au travers de l’iconographie picturale de la peste ». *In: Le corps dans tous ses états. Regards anthropologiques.* Paris: CNRS Editions, 2000. p. 115-133.
- CHOLVY, Gérard. *Christianisme et société en France au XIX^e siècle (1790-1914).* Paris : Editions du Seuil, 2001. 197p.
- CLÉMENTIN-OJHA, Catherine. “L’indigénisation du christianisme en Inde pendant la période coloniale”. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 103, juillet-septembre 1998. p. 5-19.

- COMAROFF, Jean e COMAROFF, John. "Images of Empire, contests of conscience". In: *Ethnography and the historical imagination*. Oxford: Westview Press, 1992. p. 181-213.
- COMAROFF, Jean e COMAROFF, John. *Of revelation and revolution: Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- CRUZ E SILVA, Teresa. *Igrejas protestantes e consciência política no sul de Moçambique: o caso da Missão Suíça (1930-1974)*. Maputo: Promédia, 2001.
- DALLARI, Dalmo. "Índios, cidadania e direitos". In: Comissão Pró-índio/SP. *O índio e a cidadania*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 52-58.
- DELUMEAU, Jean. *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident (XVIIe-XVIIIe siècles)*. Paris: Fayard, 1983.
- DINIZ, Edson Soares. *Os índios Makuxi do Roraima*. Marília: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília, 1972 (Coleção Teses n. 9).
- DOBBERAHN, Friedrich Erich. "O Amém do Pobre: Reflexões Bíblicas sobre a "Inculturação" do Evangelho no Mundo dos Pobres". In: *Evangelho e Culturas*. Série Estudos Bíblicos 41. Petrópolis: Vozes.
- DONZELOT, Jacques. *La police des familles*. Paris : Les Editions de Minuit, 1977. 221p.
- DOUGLAS, Mary. "Forgotten knowledge". In: STRATHERN, M. *Shifting contexts*. New York: Routledge, 1995.
- DURHAM, Eunice. "O lugar do índio". In: Comissão Pró-índio/ SP. *O índio e a cidadania*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 11-19.
- ESTENSSORO-FUCHS, Juan. "Les pouvoirs de la parole. La prédication au Pérou: de l'évangélisation à l'utopie". *Annales HSS*, n. 6, novembre-décembre 1996, p. 1225-1257.

- FAJARDO PEREIRA, M. Denise. “Catolicismo, protestantismo e conversão: o campo de ação missionária entre os Tiriyo”. In: WRIGTH, Robin. *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999. p. 425-446.
- FARAGE, Nádia. “Instruções para o presente. Os brancos em práticas retóricas Wapishana”. In: *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- FARAGE, Nádia. “O tráfico de escravos Caribe-holandês”. In: *As muralhas dos sertões*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo: PPGAS-USP, 1988.
- FARAGE, Nádia. “Os Wapishana nas fontes escritas: histórico de um preconceito”. In: BARBOSA, Reinaldo Imbrozio (ed). *Homem, ambiente e ecologia no estado de Roraima*. Manaus: INPA, 1997.
- FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991a.
- FARAGE, Nádia. “Terras indígenas no lavrado: o impasse continua”. CEDI. *Povos indígenas no Brasil 1987/ 88/ 89/ 90. A contextu especial 18*, 1991b, p. 147-155.
- FARAGE, Nádia e SANTILLI, Paulo. “Impasse na terra dos retiros e currais”. CEDI. *Povos indígenas no Brasil – 85/ 86. A contextu especial 17*, 1987, p.103-107.
- FAUSTO, Carlos. “Da inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena”. In: *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 251-282
- GALLOIS, Dominique e GRUPIONI, Luís Donisete. “O índio na Missão Novas Tribos”. In: WRIGTH, Robin. *Transformando os deuses: os múltiplos*

- sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999. p. 77-130.
- GALLOIS, Dominique T. *O movimento na cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de Doutorado em Antropologia Social apresentada ao Departamento de Antropologia da FFLCH-USP, 1988. Mimeo.
- GALVÃO, Eduardo. “Panema, uma crença do caboclo amazônico”. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, v. 5, 1951.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens. Um estudo da vida religiosa de Ita, Baixo Amazonas*. Companhia Editora Nacional, Brasileira, 1976.
- GARNELO, Luiza e SAMPAIO, Sully. “Bases sócio-culturais do controle social em saúde indígena. Problemas e questões na Região Norte do Brasil”. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 19, n. 1, jan-fev. 2003, p. 311-317.
- GARNELO, Luiza e WRIGTH, Robin. “Doença, cura e serviços de saúde. Representações, práticas e demandas Baniwa”. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 17, n. 2, mar-abril 2001, p. 273-284.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.
- GEERTZ, Clifford. “O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido identidade e poder”. In: *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 149-165.
- GEERTZ, Clifford. *Observando el islã. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonésia*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1994.
- Governo do Estado de Roraima. *Relatório final da comissão região norte/nordeste proc. FUNAI 889/93*. Boa Vista: 1996.
- GOW, Peter. *Of mixed blood: kinship and history in peruvian Amazonia*. Oxford: Claredon Press, 1991.

- GRUZINSKI, Serge. “O renascimento ameríndio”. In: NOVAES, A. A. *Outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- GRUZINSKI, Serge. *La pensée méisse*. Paris: Fayard, 1999.
- GUILLAUME, Pierre. *Médecins, Église et foi depuis deux siècles*. Paris: Editions Aubier, 1990. 270p.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. “O processo de libertação na América Latina”. In: *Teologia da Libertação: Perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- HAMAYON, Roberte. “Des chamanes au chamanisme”. *L'Ethnographie*, v. 96/97, 1985. p. 13-48.
- HILL, J. “Introduction: myth and history”. In: *Rethinking history and myth: indigenous south-american perspectives on the past*. Illinois: University of Illinois Press, 1988.
- HOORNAERT, Eduardo. “As igrejas cristãs no campo religioso latino-americano e caribenho: deslizamentos, apreensões, compromissos”. In: *História da igreja na América Latina e no Caribe: 1945-1995: o debate metodológico*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- <http://inconsolata.org.br/allamano.htm>, 13 de setembro de 2002.
- http://inconsolata.org.br/cem_anos_de_missao.htm, 13 de setembro de 2002.
- http://inconsolata.org.br/consolata_historia.htm, 13 de setembro de 2002.
- <http://www.bv-online.com.br/especiais/qindigena8.htm>
- HUGH-JONES, Stephen. “Shamans, Prophets, Priests and Pastors”. In: THOMAS, N. e HUMPHREY, C. (Ed.). *Shamanism, history, and the state*. Michigan: The University of Michigan Press, 1996.
- KAHN, Marina. “Levantamento preliminar das organizações religiosas em áreas indígenas”. In: WRIGTH, Robin. *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999. p. 19-76.

- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Del Roraima al Orinoco*. Tomo I. Caracas: Ediciones del Banco Central de Venezuela, 1979 [1924].
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Del Roraima al Orinoco*. Tomo II. Caracas: Ediciones del Banco Central de Venezuela, 1981 [1924].
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Del Roraima al Orinoco*. Tomo III. Caracas: Ediciones del Banco Central de Venezuela, 1982 [1924].
- LAURIN, Nicole. “Le sacrifice de soi. Une analyse du discours sur la chasteté dans les communautés religieuses de femmes au Québec, de 1900 à 1970”. *In: Société*, n. 20-21, été 1999. p. 231-252.
- LESTRINGANT, Frank. *Le cannibale: grandeur et décadence*. Paris : Perrin, 1994.
- LIMA, Antônio Carlos de Souza. “O governo dos índios sob a gestão do SPI”. *In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992. p. 155-172.
- LIMA, Antônio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- LOWY, Michael. *Marxismo e Teologia da Libertação*. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1991.
- MAIA, Pedro Américo. *História das congregações marianas no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- MAMMI, Lorenzo. *O espírito na carne: o cristianismo e o corpo*. Mimeo, 2002.
- MANCO, Altay. “Compétences interculturelles et stratégies identitaires”. *Agora débats jeunesse*, n. 22, 4ème. trimestre 2000, p. 49-60.
- MARTIN, Leonard. “Teologia e bioética”. *Conselho Federal de Medicina*, ano XII, n. 90, fev. 1998, p. 8-9.
- MAUÉS, Raimundo. “Catolicismo e pajelança entre pescadores da Zona do Salgado”. *Comunicações do ISER*, 4(14), 1985, p. 54-61.

- MAUÉS, Raimundo. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1990.
- MAUSS, Marcel. “Une catégorie de l’esprit humain : la notion du personne, celle de moi”. *In: Sociologie et Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960. p. 333-362.
- “Médicos Sem Fronteiras ganha o Nobel”. Folha de São Paulo, 16 de outubro de 1999, p.1-16.
- “Ministério assume a saúde das comunidades indígenas”. Jornal do CONASEMS, ano IV, n. 55, agosto/setembro 1999.
- MENEZES, Cláudia. “Missionários e guerreiros: o apostolado salesiano entre os Xavante”. *In: WRIGTH, Robin. Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999. p. 309-342.
- MENEZES, Cláudia. *Missionários e índios em Mato Grosso (os Xavante da reserva de São Marcos)*. São Paulo: FFLCH, 1984. Tese de doutoramento.
- MENGET, Patrick. “Guerres, sociétés et vision du monde dans les basses terres de l’Amérique du Sud” et “Jalons pour une étude comparative”. *Journal de la Société des Américanistes*, v. LXXI, 1985. p. 129-141
- MÉTRAUX, Alfred. “La causa y el tratamiento mágico de las enfermedades entre los indios de la región tropical sud-americana”. *América Indígena*, v. IV, n. 2, 1944a. p. 157-164
- MÉTRAUX, Alfred. “Le chamanisme chez les indiens de l’Amérique du Sud tropical I et II”. *Acta Americana*, v. II, n. 3 et 4, jul/set et out/dez 1944b. p. 197-219, 320-341
- MÉTRAUX, Alfred. *Religions et magies indiennes d’Amérique du Sud*. Paris : Gallimard, 1967.

- MIRANDA, Janira Sodré. *Maaxi Pantan: história oral e experiência religiosa maaxi*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 1999.
- MONTEIRO, John. “Armas e armadilhas”. In: NOVAES, A. (org.). *A outra Margem do ocidente*. São Paulo: Companhia Das Letras, 1999.
- MONTERO, Paula. “A universalidade da Missão e a particularidade das culturas”. In: *Entre o mito e a história: o V centenário do descobrimento da América*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- MONTERO, Paula. “Introdução: a questão colonial revisitada”. *Cadernos de Campo*, n. 3, 1993, p. 103-106.
- MONTERO, Paula. *Missões no Mundo Contemporâneo: a Geopolítica missionária e as relações interculturais*. Relatório final de pesquisa, FINEP, 2000.
- MONTERO, Paula. *Missões no Mundo Contemporâneo: a Geopolítica Missionária e as relações interculturais*. Projeto de pesquisa submetido à FINEP, 1997.
- MONTERO, Paula. *Os quadros históricos da missão e a revolução do Concílio Vaticano II*. Relatório de pesquisa, Fapesp, 2002a.
- MONTERO, Paula. “Utopias missionárias na América”. *Sexta-Feira: antropologia, artes e humanidades*, n. 6, 2002b.
- MORGADO, Paula. “O sentido das missões entre os Waiana-Aparai”. In: WRIGHT, Robin. *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999. p. 217-254.
- MOURA, Antônio Carlos. “O CIMI na CNBB: força maior”. In: *A contaceu. Povos indígenas no Brasil/ 1982*. Rio de Janeiro/São Paulo: CEDI, 1983.
- NEILL, Stephen. *A history of Christian missions*. London: Penguin Books, 1990.

- NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocáiva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1987.
- O'CONNELL, Marvin R. "The roman catholic tradition since 1545". In: NUMBERS, Ronald L. et alli (ed.). *Caring and curing: health and medicine in the western religious traditions*. New York: Macmillan, 1986. p. 108-145.
- ODDIE, Geoffrey. "Indigenization and Nationalism". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 103, juillet-septembre 1998. p. 129-152.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. "*O nosso governo*": os Tiuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.
- OVERING, Joanna. "Elementary structures of reciprocity". *Antropologia* v. 52/62, 1984 (tradução não publicada).
- OVERING, Joanna. "O xamã como construtor de mundos: Nelson Goodman na Amazônia". *Idéias*, 1(2), jul/ dez 1994. p. 81-118.
- PEDROSA, mino e STUCKERT, Ricardo. "Denúncia: Roraima em pé de guerra". *Isto É*, 1596-3, 3/5/2000, p. 28-31.
- PÉREZ-GIL, Laura. "O sistema médico Yawanáwa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica". *Cadernos de Saúde Pública*, v. 17, n. 2, mar-abril 2001, p. 333-344.
- PERÔNICO, Expedito. "A função da Igreja". In: *Brasil Norte*, 24 de julho de 1999, p. 3A.
- PESSATTI, Jordão M. "A Consolata no Brasil". In: *O servo de Deus: padre José Allamano. Fundador dos missionários e das missionárias da Consolata*. São Paulo, 1976.
- PETRICH, Perla. "Les contentieux de la mémoire". In: Becquelin, A. et Molinié, A. *Mémoire de la tradition*. Nanterre, 1993.

- PETRUCELLI, R. Joseph. "The rise of christianity". In: LYONS, Albert and PETRUCELLI, R. Joseph. *Medicine: an illustrated history*. New York: Abradale Press, 1987. p. 265-278.
- POMPA, M. Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Campinas: IFCH/Unicamp, 2001.
- PRATT, Mary Louise. *Os dhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: EDUSC, 1999.
- QUEIROZ, Ruben Caixeta. "A saga de Ewká: epidemias e evangelização entre os Wai Wai". In: WRIGHT, Robin. *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999. p. 255-284.
- Ratio formationis IMC. Projeto formativo para os seminários maiores e noviciados*. Instituto Missionário da Consolata, 1986.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 5ª. Edição. Petrópolis: Vozes, 1986.
- RIBEIRO, Darcy. *O processo civilizatório*. 6ª. Edição. Petrópolis: Vozes, 1981.
- RICARDO, Carlos Alberto (editor). *Povos indígenas no Brasil 1996/ 2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.
- RODRIGUES, Maria Guadalupe Moog. *A Igreja Católica em contextos de crise: o caso de Angola*. Dissertação de Mestrado em Ciência Política. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1989.
- RUFINO, Marcos. "A missão calada: pastoral indigenista e a nova evangelização". In: *Entre o mito e a história: o V centenário do descobrimento da América*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- RUFINO, Marcos. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: PPGAS/USP, 2002.

- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- SAHLINS, Marshall. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte I)”. *Mana*, v. 3, n. 1, abril de 1997, p. 41-73.
- SAHLINS, Marshall. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte II)”. *Mana*, v. 3, n. 2, outubro de 1997, p. 103-150.
- SALES, Lorenzo. *A vida espiritual: instruções ascéticas do servo de Deus José Allamano, fundador dos missionários e das missionárias da Consolata*. São Paulo: IMC, 1982.
- SALVAING, Bernard. *Les missionnaires à la rencontre de L’Afrique au XIXe siècle (Côte des Esclaves et pays Yoruba, 1840-1891)*. L’Harmattan, 1994. 344p.
- SANCHIS, Pierre. *O futuro da “igreja popular” no Brasil*. Texto apresentado nas VIII Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina, 1998.
- SANTILLI, Márcio. “Facada na Raposa”. In: RICARDO, Carlos Alberto (Ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 297-303.
- SANTILLI, Paulo. “Ocupação territorial Macuxi: aspectos históricos e políticos”. In: BARBOSA, Reinaldo Imbrozio (ed). *Homem, ambiente e ecologia no estado de Roraima*. Manaus: INPA, 1997.
- SANTILLI, Paulo. “Trabalho escravo e brancos canibais”. Uma narrativa histórica Macuxi”. In: *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- SANTILLI, Paulo. “Usos da terra, fusos da lei: o caso Makuxi”. In: NOVAES, Regina e LIMA, Roberto Kant (org.). *Antropologia e direitos humanos – prêmio ABA / FORD*. Niterói, EDUFF, 2001. p. 81-136.

- SANTILLI, Paulo. *Fronteiras da república: história e política entre os macuxi no vale do Rio Branco*. São Paulo: NHII/FAPESP, 1994.
- SANTILLI, Paulo. *Penogon patá: território macuxi, rotas de conflito*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- SANTILLI, Paulo e CARELLI, Vincent. “Que diabo é isso de quadrilha?”. CEDI. *Povos indígenas no Brasil – 85/ 86. A contextu especial 17*, 1987. p. 112.
- SANTOS FILHO, Lycurgo. *História geral da medicina brasileira*. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1991. 436p.
- Saúde indígena: a lei que cria o subsistema de atenção à saúde indígena*. <http://www.cimi.org.br/saude.htm>, 15/10/99.
- SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. “O direito envergonhado: o direito e os índios no Brasil”. In: GRUPIONI, Luís Donisete (org.). *Índios no Brasil*. Brasília : Ministério da Educação e do Desporto, 1994. p. 153-168.
- SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. “A cidadania e os índios”. In: Comissão Pró-índio/ SP. *O índio e a cidadania*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 44-51.
- SOUZA, Jessé. “Ignorância e atores sociais”. <http://www.folhabv.com.br/opiniao/Ignorancia15.htm>
- SPERBER, Dan. *La contagion des idées: théorie naturaliste de la culture*. Paris: Editions Odile Jacob, 1996.
- SUESS, Paulo. “Cultura e Religião”. *REB*, v. 49, fasc. 196, dezembro, 1989.
- SUESS, Paulo. “Evangelização e Inculturação: Conceitos, Questionamentos, Perspectivas”. In: ANJOS, Márcio Fabri. *Inculturação: Desafios de Hoje*. Rio de Janeiro: Vozes/ Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, 1994.

- SUESS, Paulo. “Inculturação: Desafios, Caminhos, Metas”. *REB*, v. 49, fasc. 193, março, 1989.
- SUESS, Paulo. “O paradigma da Inculturação: Em Defesa dos Povos Indígenas”. In: ANJOS, Márcio Fabri. *Inculturação: Desafios de Hoje*. Rio de Janeiro: Vozes/Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, 1994.
- TABORDA, Francisco. *Da Inserção à Inculturação: Considerações Teológicas sobre a Força Evangelizadora da Vida Religiosa Inserida no Meio do Povo*. sl: Publicações CRB, 1988.
- TASSINARI, Antonella. “Xamanismo e o catolicismo entre as famílias karipunas do Rio Curipi”. In: WRIGTH, Robin. *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999. p. 447-478.
- TAYLOR, Anne-Christine. « Les modèles d’intelligibilité de l’histoire ». In: DESCOLA, Philippe (org.). *Les idées de l’anthropologie*. Paris: Armand Colin, 1988.
- VALLET, Odon. *Qu’est-ce qu’une religion? Héritage et croyances dans les traditions monothéistes*. Paris : Albin Michel, 1999.
- VARGA, István. “Indigenismo sanitário? – Instituições, discursos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo”. *Cadernos de Campo*, n. 2, 1992.
- VIDAL, Lux. “Entrevista”. In: *Cadernos de Campo*, n. 9, 2000. p. 101-122.
- VILAÇA, Aparecida. “Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari (Pakaa Nova)”. In: WRIGTH, Robin. *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999. p. 131-154.
- VILAÇA MENDES, Eugênio *et alli*. “Distritos sanitários: conceitos-chave”. In: VILAÇA MENDES, Eugênio (org.). *Distrito Sanitário: o*

- processo social de mudanças das práticas sanitárias do Sistema Único de Saúde*. São Paulo/Rio de Janeiro: Hucitec/Abrasco, 1999, p. 159-185.
- VILAÇA MENDES, Eugênio. “As políticas de saúde no Brasil nos anos 80: a conformação da reforma sanitária e a construção da hegemonia do projeto neoliberal”. In: VILAÇA MENDES, Eugênio (org.). *Distrito Sanitário: o processo social de mudanças das práticas sanitárias do Sistema Único de Saúde*. São Paulo/ Rio de Janeiro: Hucitec/ Abrasco, 1999, p. 19-91.
- VILAÇA MENDES, Eugênio. “O processo de distritalização da saúde”. In: VILAÇA MENDES, Eugênio (org.). *Distrito Sanitário: o processo social de mudanças das práticas sanitárias do Sistema Único de Saúde*. São Paulo/Rio de Janeiro: Hucitec/ Abrasco, 1999, p. 93-158.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Proposta para um II Encontro Tupi”. *Revista de Antropologia*, v. 27/ 28, 1984/ 85. p. 403-407
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A raweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/ANPOCS, 1986.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, v. 2, n. 2, outubro de 1996, p. 115-144.
- WERNET, Augustin. “A igreja e a república: a separação entre a Igreja e o Estado”. *Anais da XI Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*. São Paulo, 1991. p. 29-34.
- WERNET, Augustin. *A igreja paulista no século XIX. A reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ática, 1987.
- WERNET, Augustin. “A vinda de congregações estrangeiras e a europeização do catolicismo no centro-sul do Brasil”. *Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, n. 6, 1991, p. 43-52.
- WERNET, Augustin. *Surto missionário no século XIX*. Mimeo, s.d.

- WHITEHEAD, Neil. "Carib cannibalism. The historical evidence". *Journal de la Société des Américanistes*, v. LXX, 1984. p. 69-88
- WRIGHT, Robin. "Apresentação". In: *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999. p. 7-18.
- WRIGHT, Robin. "O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão baniwa". In: WRIGHT, Robin. *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999. p. 155-216.
- ZUPANOV, Iñes. "Le repli du religieux. Les missionnaires jésuites du 17^e siècle entre la théologie chrétienne et une éthique païenne". *Annales HSS*, novembre-décembre 1996, n. 6, p. 1201-1223.

Documentos do Arquivo do Mosteiro de São Bento – Rio de Janeiro

- "Les Indiens du Brésil". *Le Bulletin des œuvres bénédictines au Brésil*, tome I, 1901-1905. p. 90-92.
- Bulletin des Oeuvres et Missions Bénédictines au Brésil et au Congo*. Lophem-les-Bruges, Abbaye de Saint-André par Lophem.
- D.A.K. "La mission du Rio Branco à l'heure présente". *Bulletin des œuvres et missions bénédictines au Brésil et au Congo*, tome V, n. 8, août, 1913. p. 149-156.
- Le Bulletin des Missions*. Lophem-les-Bruges, Abbaye de Saint-André par Lophem.

Documentos do Arquivo da Diocese de Roraima e missão do Surumu

“A nova missão da Consolata no Rio Branco” (artigo originalmente publicado na revista MISSIONI CONSOLATA de Turim, em maio de 1949). *In: Boletim Arquivo Setor Indigenista – Diocese de Roraima. Coordenação: Emanuele A modio*, n.4, Dez. 1982, p. 12-22.

AMODIO, Emanuele e PIRA, Vivente. *Língua Makuxi. Makusi Maimu. Guia de aprendizagem e dicionário da língua makuxi*. Boa Vista: Diocese de Roraima, 1996.

AMODIO, Emanuele. “Um lugar da saúde na cultura Makuxi”, *In: Boletim Arquivo Setor Indigenista – Diocese de Roraima. Coordenação: Emanuele A modio*, n. 6, jun. 1983, p. 43-71.

CARDOSO, Sandra Maria. “Relatório de Saúde (1981-82)”. *In: Boletim Arquivo Setor Indigenista – Diocese de Roraima. Coordenação: Emanuele A modio*, n. 6, Jun. 1983, p. 31-42.

CIDR. *Índios de Roraima*. Coleção histórico-antropológica n. 1. Diocese de Roraima, 1989.

CIDR. *Índios e brancos em Roraima*. Coleção histórico-antropológica n. 2. Diocese de Roraima, 1990.

Conselho Diocesano de Leigos e Leigas Católicos de Roraima. *Carta aberta ao povo de Roraima*. Boa Vista, 15 de abril de 2000.

Conselho Diocesano de Leigos e Leigas Católicos de Roraima. *II Carta aberta ao povo de Roraima*. Boa Vista, 30 de abril de 2000.

Histórico do trabalho da igreja de Roraima no campo da saúde. Casa de Cura Hekura Yano, digitado, sd.

Makuxi Panton. Histórias makuxi. n. 3. Boa Vista: Diocese de Roraima, 1989.

Nossa organização começa aqui. Nossa vida. Nossa cultura. Boa Vista: Diocese de Roraima/Pastoral Indigenista/CDDH, 1996.

Pastoral Indigenista/ Diocese de Roraima. *Nossa organização começa aqui. Nossa vida. Nossa cultura. Boa Vista, fevereiro de 1996.*

Documentos da biblioteca da CNBB

“50 anos de D. Aldo Mongiano”. *Comunicado Mensal da CNBB*, n. 472, junho/ julho de 1993, p. 1138-1145.

“Entidades indígenas em Roraima”. *Comunicado mensal CNBB*, n. 425, outubro de 1988, p. 1617-1618.

“Raposa Serra do sol novamente manchada de sangue”.
<http://www.revistamissoes.org.br/noticias/internas.php?ref=N1388>.

“Renúncias”. *Comunicado mensal CNBB*, n. 502, junho de 1996, p. 1389.

GRECHI, Moacyr. “Denúncia à campanha contra Igreja em Roraima”. In: *Comunicado Mensal CNBB*, n. 398, março de 1986, p. 243-246.

MACHADO, José Altino. *Pesquisa e garimpagem em áreas presumivelmente indígenas: estudo sobre a situação atual no Território Federal de “RORAIMA” e alternativa legal para sua solução*. Ofício encaminhado ao Ministro da Justiça Ibrahim Abi-Ackel. Fevereiro de 1985.

MONGIANO, Aldo. “A diocese de Roraima e seu hospital”. Carta do bispo aos fiéis da Igreja de Roraima”, 31 de maio, 1981.

MONGIANO, Aldo. “A Igreja e a questão indígena”. *Comunicado mensal CNBB*, n. 467, novembro de 1992. p. 2034-2036.

- MONGIANO, Aldo. “D. Aldo homenageado pelo Congresso. Entrevista concedida à imprensa em 9 de agosto de 1990”. *Comunicado Mensal da CNBB*, n. 443 (1990-2), p. 1164-1167.
- MONGIANO, Aldo. “Demarcação de terras”. *Comunicado mensal CNBB*, n. 488, janeiro-fevereiro de 1995, p. 183-186.
- MONGIANO, Aldo. “Evangelizar os índios?”. *In: Seboc*, v. 12, julho/ agosto 1979. p. 366-370.
- MONGIANO, Aldo. “Nota de esclarecimento ao povo de Roraima”. *In: Pão para quem tem fome. Campanha da Fraternidade 1985. Texto base*. Brasília: CNBB, 1985. p. 695-696.
- MONGIANO, Aldo. Ofício encaminhado ao Ministro da Justiça, Alexandre de Paula Dupeyrart Martins. Boa Vista, 28 de setembro de 1994.
- MONGIANO, Aldo. *Os índios no senado*. Carta pastoral. Boa Vista, 2 de março de 1995.
- MONGIANO, Aldo. *Problema dos índios em Roraima*. 1980.

Documentos do Arquivo do Conselho Indígena de Roraima – CIR

- “CIR firma convênio com Funasa para atender no DSL”. *A nna Yekaré – Nossa notícia*, ano 7, n.17, nov/99, p. 5.
- “Distritos sanitários especiais indígenas da saúde”. *A nna Yekaré – Nossa notícia*, ano 7, n.17, nov/99, p. 4.
- CIMI. *Encontros de Saúde 1978-1988*. Coordenação de saúde do Cimi, sd.
- Projeto de atenção básica à saúde indígena no leste de Roraima*. Boa Vista: CIR, 1999.

Revistas Missionárias

- “A Igreja deve se meter na luta pela demarcação das terras indígenas? Debate entre Antonio Fernandes e Bindo Meldolesi”. *Missões: a missão no plural*, n. 3, abril 2001, p. 3.
- “Isto não é não, senhor!”. *Missões: a missão no plural*, n. 5, junho 2000, p. 10.
- “Missão: diálogo e solidariedade”. *Missões: a missão no plural*, n. 8, outubro 2000, p.12-14.
- “Revista ‘Isto É’ deve pagar indenização”. *Missões: a missão no plural*, ano XXIX, n. 10, dez. 2002, p. 21.
- “Terror em Roraima”. *Missões: a missão no plural*, n. 3, abril 2000, p. 22.
- ARAÚJO, Moisés. “Do lado dos índios”. *Missões: a missão no plural*, n. 3, abril 2001, p. 16.
- BOSCH, David. “O que significa evangelizar?”. *Missões: a missão no plural*, n. 10, dezembro 2000, p. 8-9.
- CIMI. “De joelhos aos pés do opressor”. *Missões: a missão no plural*, n. 5, junho 2000, p. 9.
- CRISTOFOLINI, Hilário. “Frutos cem por um”. *Missões: a missão no plural*, n. 2, março 2001, p. 16-17.
- FRANÇA, Ronildo. “500 anos de páscoas”. *Missões: a missão no plural*, n. 3, abril 2000, p. 7.
- GONÇALVES, Joaquim. “Centenário da Missão”. *Missões: a missão no plural*, ano XXIX, n. 6, agosto 2002, p.9.
- Grupo Pró Índios de Roraima. “Queremos terra, na nossa terra!”. *Missões: a missão no plural*, 4, maio 2000, p. 9.
- HERNÁNDEZ, Eleazar Lopes. “Somos solução, não problema”. *Missões: a missão no plural*, n. 1, janeiro 2000, p. 9.

JESUS, Jerry Adriani. “O discurso na missa”. *Missões: a missão no plural*, n. 5, junho 2000, p. 9.

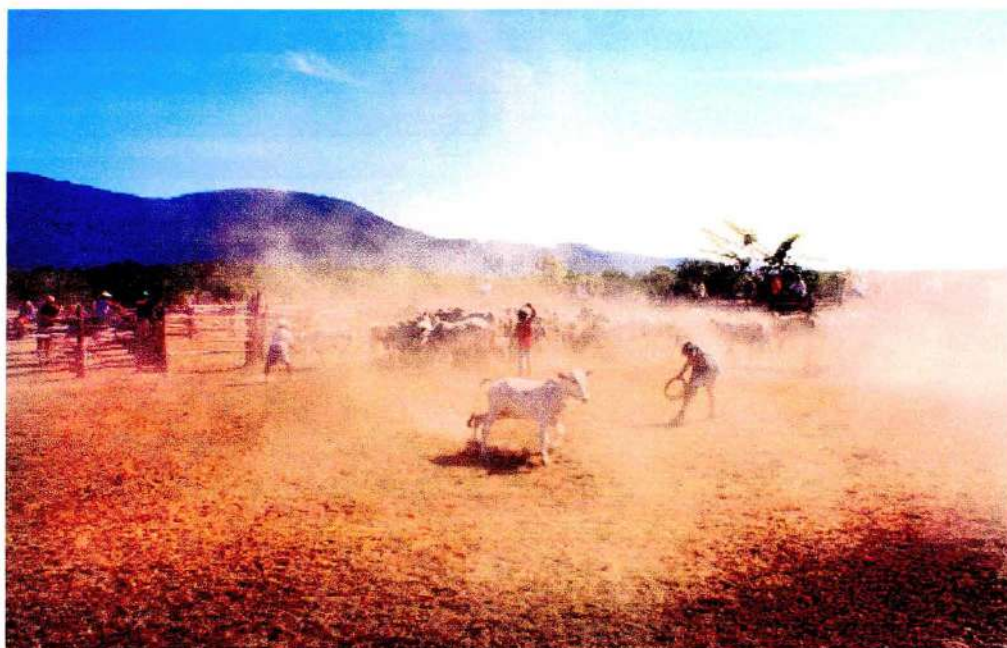
MELO, Hélder Martins. ‘ Um ‘sim’ para ser feliz’. *Missões: a missão no plural*, ano XXIX, n. 10, dez. 2002, p. 15.

Caderno de fotos

A relação com os não-índios...



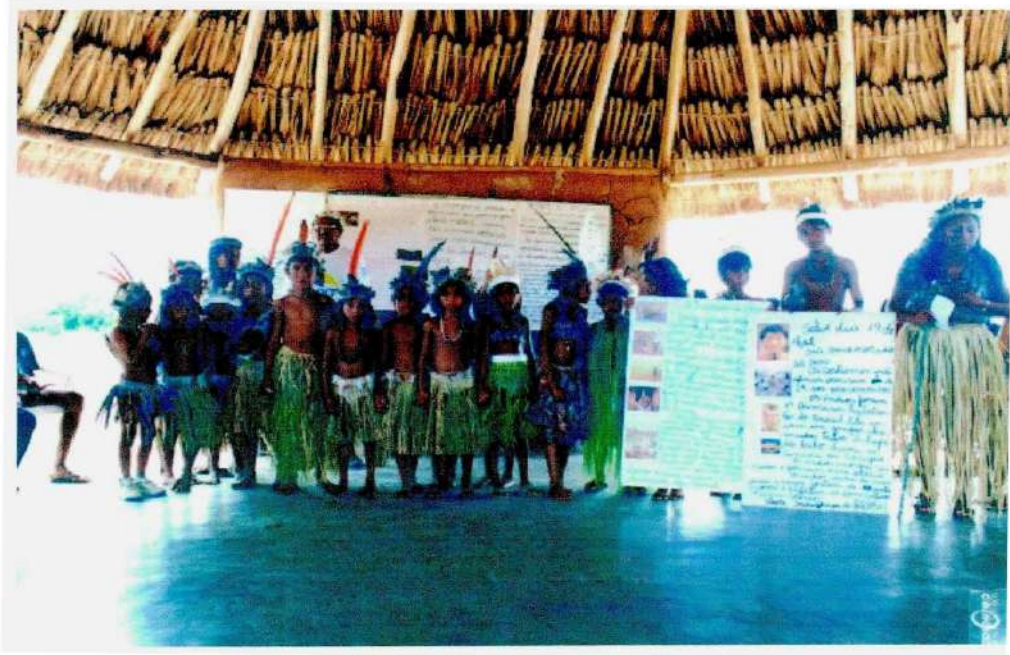
Projeto do gado



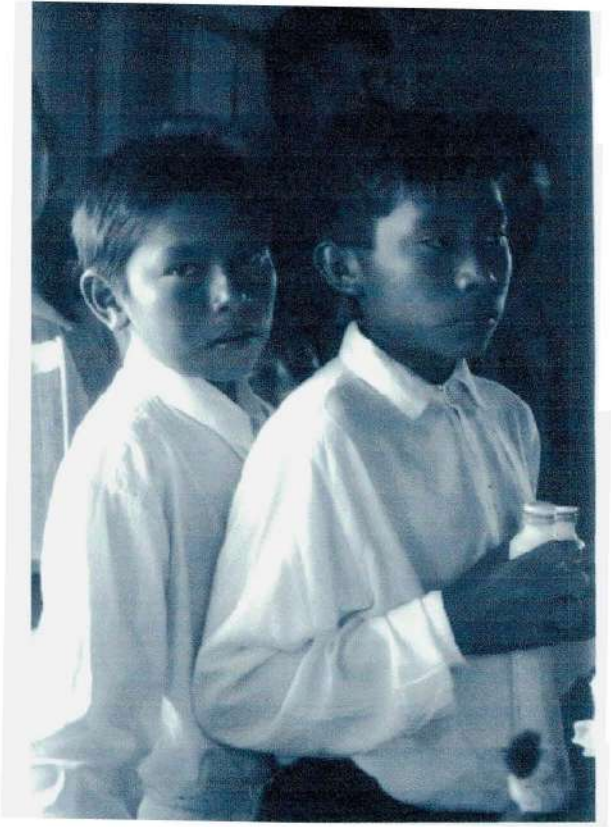




Rituais e celebrações







Visita a uma aldeia

