

MESSIANISMO, DESENVOLVIMENTO E PODER TUTELAR ENTRE OS RAMKOKAMEKRA-CANELA

Adalberto Luiz Rizzo de Oliveira*
UFMA / Maranhão / Brasil

INTRODUÇÃO

Esse texto versa sobre a relação entre o *desenvolvimento* e a emergência de movimentos sócio-religiosos entre povos indígenas no Brasil. A pesquisa subsidia esse trabalho¹ foi realizada entre meados das décadas de 80 e 90, durante a implantação de *programas e projetos de desenvolvimento* na Amazônia oriental, mais especificamente no centro-sul maranhense. Os desdobramentos desse processo ainda se fazem sentir junto aos grupos indígenas e aos segmentos regionais ali localizados².

Considero o *desenvolvimento* e suas adjetivações - *regional, comunitário, étnico, auto-sustentável, local* e outras - como um conjunto de discursos e práticas que pretendem naturalizar processos de mudança econômica e social contemporâneos. É necessário desconstruir o *desenvolvimento* (Escobar, 1996) em relação aos povos indígenas, especialmente em relação aos Ramkokamekra-Canela e demonstrar sua vinculação a outros processos de mudança..

O contexto de relações consideradas nesse trabalho é formado pelo *campo indigenista* do centro-sul maranhense, que envolve grupos indígenas, segmentos locais de população e agentes tutelares relacionados pela dinâmica intersocietária nos municípios de Barra do Corda e Fernando Falcão e outros³. Nesse *campo* também atuam agências federais e estaduais na implementação de ações relativas ao meio ambiente e ao “desenvolvimento rural” na região.

* Antropólogo. Doutor em Políticas Públicas. Departamento de Sociologia e Antropologia, UFMA.

¹ Essa comunicação sintetiza alguns temas da tese de doutorado “Messianismo Canela: entre o Indigenismo de Estado e as Estratégias do Desenvolvimento” apresentada ao PPG em Políticas Públicas (UFMA), em dezembro de 2006. Trata-se de um estudo sobre movimentos sócio-religiosos dos Ramkokamekra-Canela e processos intersocietários ligados ao *desenvolvimento*.

² Os programas e projetos de *desenvolvimento* aqui considerados foram formulados no final dos anos 70 início da década de 80, em decorrência da política *desenvolvimentista* assumida pelo Estado brasileiro tendo, em alguns casos, continuidade até o momento atual. Além de projetos de desenvolvimento regional foram implementados, nesse período, “projetos comunitários”, de “ajuda humanitária” e, mais recentemente, de “desenvolvimento local” e “combate à pobreza”, junto a populações indígenas e camponesas no Maranhão.

³ Os municípios de Barra do Corda e Fernando Falcão localizam-se na região central do Maranhão, na Microrregião do Grajaú e Alto Mearim. A expressão centro-sul maranhense é aqui utilizada com referência à região de cerrados situada ao sul desses municípios, na qual se situam a Terra Indígena Kanela (Ramkokamekra-Canela) e a Terra Indígena Porquinhos (Apaniekrá), núcleos populacionais e fazendas de criação tradicionais, em processo de re-ocupação pelo agro-negócio.

Os Ramkokamekra-Canela tem se expressado diante dos impactos gerados pelo *desenvolvimento*, através da emergência de *movimentos sócio-religiosos*. Esses movimentos relacionam-se, de um lado, a processos *econômicos* e *administrativos* decorrentes da ação do Estado, implementados através da agência tutelar e de outras agências de desenvolvimento, os quais atingem diferentes grupos indígenas e segmentos da sociedade brasileira no centro-sul maranhense. De outro lado, esses movimentos estiveram relacionados à atuação de pesquisadores e instituições científicas internacionais e os recursos por estes mobilizados junto a agências de fomento ao *desenvolvimento*.

1. Desenvolvimento e Dominação

A *análise processualista* é aqui utilizada como recurso para a descrição e análise dos dados, o que consiste em considerar o *objeto*, a partir de uma visão histórica e processual (Feldman-Bianco, 1989). Isso implica na adoção de uma perspectiva dinâmica na compreensão dos fenômenos sociais fundada nas idéias de *campo social* (Gluckman, 1989), *campo político* (Swartz, Turner & Tuden, 1966; Swartz, 1968) e *campo intersocietário* (Oliveira Filho, 1988)

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

As políticas e ações indigenistas implementadas especialmente pelas agências republicanas (SPI e FUNAI) são formas de estabelecimento da *dominação* sobre os povos indígenas no centro-sul maranhense. Da mesma forma são consideradas as ações oficiais e particulares voltadas à ocupação econômica e ao “povoamento” dos territórios tradicionais dos grupos timbira, especialmente os Ramkokamekra, desde as frentes de expansão históricas às políticas voltadas ao *desenvolvimento* implantadas a partir de meados do século XX.

De acordo com a perspectiva adotada, os fenômenos do contato devem ser tratados como objetos teóricos e a *dominação* como processo social, que deve ser descrita e analisada de acordo com métodos das ciências sociais⁴. Isso possibilita a análise do campo de interações que envolve os Ramkokamekra-Canela, segmentos de população *sertaneja*⁵ e outros agentes

⁴ Trata-se de desenvolver “...uma teoria sobre os fundamentos internos da dominação evidenciando a forte e íntima articulação que criam entre si as instituições nativas e as instituições coloniais.” (Oliveira Filho, 1988: 10).

⁵ Utilizo *sertanejo* (a) como uma categoria de identificação social da população rural que vive em povoados e fazendas no entorno da Terra Indígena Kanela, historicamente estabelecida pela frente de expansão pastoril.

regionais, além de agências tutelares e de desenvolvimento, em torno das respectivas demandas econômicas e políticas.

Os *Ramkokamekra* e outros grupos timbira localizados no centro-sul maranhense foram envolvidos em uma *situação histórica* específica, a *situação pastoril*,⁶ gerada e consolidada por suas relações junto aos agentes da administração colonial e aos segmentos da sociedade brasileira regional estabelecidos a partir das frentes de expansão tradicionais, especialmente a frente pastoril, os quais se organizaram a partir de grupos dominantes, no caso, os criadores do sertão maranhense.

A compreensão do processo de *dominação* dos *Ramkokamekra-Canela* e de outros grupos indígenas pela sociedade regional no centro-sul maranhense passa, ainda, pela *territorialização*, vista como o processo pelo qual esses grupos foram inseridos na *situação colonial*. Historicamente, a sujeição desses grupos e a nova relação que estabeleceram com o território foram determinadas pela presença colonial. (Oliveira, 1998: 54-55)

Como ocorreu com outros grupos indígenas contemporâneos, o surgimento dos *Ramkokamekra-Canela* enquanto grupo étnico específico deu-se no bojo de um processo de *territorialização*. A pesquisa histórica realizada em trabalho anterior permitiu recompor os momentos iniciais da *territorialização* dos grupos timbira no Maranhão, e especificamente dos atuais *Ramkokamekra-Canela*, até meados do século anterior (Oliveira, 2002).

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

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

O *desenvolvimento* tem sido implementado no centro-sul maranhense através das frentes de expansão contemporâneas presentes na Amazônia brasileira, cujo impacto alcança as sociedades e culturas indígenas na região, nas últimas décadas. Dentre essas, destacam-se as

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

frentes governamentais, tanto na sua manifestação “política-administrativa”, representada pelo órgão tutelar e outras agências oficiais, como na manifestação “desenvolvimentista” representada pelos *projetos de desenvolvimento*.

As frentes *desenvolvimentistas* são representadas, sobretudo pelos chamados grandes projetos, como o Projeto Ferro-Carajás, o Polonoroeste e o Projeto Calha Norte⁷, cujas trajetórias são relativamente recentes (dos anos 70 em diante). Essas frentes “envolvem uma multiplicidade de ações e atores, fazendo delas as frentes mais heterogêneas e complexas” (Schröder, 2003: 74).

Os impactos das *frentes desenvolvimentistas* sobre as economias indígenas são considerados semelhantes aos das frentes mineradoras industriais⁸ e se expressam em uma multiplicidade de impactos indiretos, já que costumam envolver ou atrair agentes de outras frentes econômicas. Um exemplo atual é dado pela implantação de fornos destinados à produção de carvão vegetal em áreas de cerrado do centro-sul maranhense.

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

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

Em relação às *frentes desenvolvimentistas* deve-se considerar, ainda, o surgimento de um “mercado de projetos”⁹ voltado ao *desenvolvimento local* ou *étnico*, o qual tem se constituído como uma atividade crescente. Envolvendo diretamente os grupos indígenas da região às agências financiadoras e ao próprio indigenismo oficial, esses projetos geram impactos acentuados não apenas na organização econômica desses grupos, mas como indutor da mudança social em sua *totalidade*.

2. Territorialização e o Regime Tutelar

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

⁸ Categoria na qual se enquadra também o Projeto Ferro-Carajás.

⁹ Cf. Albert, 2000.

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

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

Como resultado da *territorialização* desses grupos timbira gerou-se um grupo étnico, os Ramkokamekra-Canela e suas relações junto à sociedade emergente e ao respectivo poder local. Essa relação baseou-se em uma nova “aliança” junto a agentes coloniais¹⁰ baseada no engajamento dos Canela nas campanhas e expedições voltadas à sujeição de outros grupos timbira, alguns dos quais seriam transferidos para aldeias “Canela”, sob o controle de diretores parciais e outros agentes coloniais.

O terceiro momento desse processo se deu a partir do início do século XX, pela ação do SPI¹¹, através da qual os povos indígenas no Maranhão foram inseridos no *regime tutelar*. Atuando como “mediador” nas relações entre os Ramkokamekra e os criadores do sertão pastoril, o SPI mostrou-se, por vezes, incapaz de impedir a eclosão de conflitos, que em alguns casos significaram tentativas de eliminação étnica desse grupo e de apropriação do seu território pelos criadores locais¹².

A articulação de elementos associados do poder tutelar somado à presença de novos “aliados”, como foi o caso do próprio Nimuendajú¹³ – fato ainda não devidamente investigado entre os grupos indígenas – configurou uma transformação na “aliança” junto aos agentes coloniais estabelecida ainda no século XIX, a qual constituiu a base do que Crocker designa como o “pacto da aculturação” (Crocker, 1976 e 1990).

¹⁰ Uma “aliança” inicial foi estabelecida em 1814, entre os então *Capiekan* e o “líder” de uma bandeira vinda de Caxias, com vista a um ataque conjunto contra os *Sakamekan*, então inimigos dos *Capiekan*. Cf. Oliveira, 2002.

¹¹ O Serviço de Proteção ao Índio (SPI), agência indigenista oficial criada no início do período republicano passou a atuar no centro-sul maranhense a partir de 1913. Cf. Oliveira, 2002.

¹² O processo de territorialização de grupos timbira que deu origem aos Ramkokamekra-Canela constitui o tema de minha dissertação de mestrado. Vide Oliveira, 2002.

¹³ Curt Nimuendajú desenvolveu trabalho de pesquisa e atuação indigenista entre os Ramkokamekra e outros grupos timbira, entre 1929 e 1936 tendo realizado o primeiro levantamento para a demarcação oficial do território Canela. Cf. Oliveira, 2002.

As décadas de 40 e 50 foram de redefinição nos termos da “aliança” estabelecida entre os Ramkokamekra e o “homem branco” encarnado agora no poder tutelar do SPI, sobretudo na figura emblemática de Cândido Rondon, tido como o “pai dos índios”. A morte de Rondon em 1958 teve impacto entre os Ramkokamekra, especialmente em função do simbolismo dessa presença, muito próxima do papel atribuído ao “branco” pelo mito de Aukhê¹⁴.

Os conflitos nas relações entre os Ramkokamekra e os criadores do sertão cordino, extensivos a toda sociedade regional do centro-sul maranhense, embora sujeitos à mediação do SPI estiveram na base dos processos geradores do “movimento messiânico de 1963” e da reação dos criadores locais a esse movimento.

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

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

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

Inspirados em referências mítico-religiosas comuns aos demais grupos *timbira*, os movimentos sócio-religiosos Canela constituíram respostas às compulsões advindas do contato. Os movimentos sócio-religiosos dos Ramkokamekra intrigam, ainda, pela sua persistência. Assim, cerca de duas décadas após a eclosão do “clássico” movimento messiânico Canela de

¹⁴ O mito de Aukhê constitui a mais importante referência cosmológica dos grupos *timbira* sobre a presença do “homem branco” e a condição de desigualdade nas relações intersocietárias. Cf. Crocker, 1976; Carneiro da Cunha, 1986.

1963, novos movimentos e manifestações sócio-religiosas¹⁵ emergiram junto a esse grupo até o final século XX, o que sugere a presença da perspectiva “messiânica” como modelo de compreensão e atuação nas relações intersocietárias.

3. O Movimento Messiânico Canela de 1963

Entre janeiro e julho de 1963 ocorreu um movimento sócio-religioso, que resultou no conflito mais significativo na história recente dos Ramkokamekra-Canela, conhecido na literatura antropológica como “movimento messiânico Canela de 1963”¹⁶. Esse processo sócio-religioso foi desencadeado a partir das revelações de uma *profetiza* chamada Kee-Kwey, mulher Canela também conhecida pelo nome regional de “Maria Castelo”, em alusão a um agente do SPI que havia exercido a função de encarregado de posto indígena junto a esse grupo, cerca de duas décadas antes da eclosão do movimento.¹⁷

O movimento de 1963 teve como referência o mito de Aukhê, que na cosmologia timbira explica a origem do “homem branco” e a relação de desigualdade que este mantém com os indígenas. Esse mito constituiu, ainda, a referência básica das manifestações messiânicas que ocorreram posteriormente entre os Ramkokamekra-Canela, bem como do “messianismo Krahô”, que se ocorreu no início dos anos 50¹⁸. (Melatti, 1972)

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

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

¹⁵ Estabeleço uma distinção entre *movimentos* e *manifestações* sócio-religiosas, uma vez que nem todas manifestações do messianismo Canela chegaram a organizar-se em um movimento, com a adesão de parte significativa do grupo em torno de um líder e a execução de um “enredo” próprio a esses movimentos.

¹⁶ O movimento messiânico Canela de 1963 foi descrito pelo antropólogo William Crocker que esteve junto aos Ramkokamekra poucos dias após o desfecho desse movimento. Foi analisado comparativamente por Melatti, a um movimento similar ocorrido entre os Krahô, e por Carneiro da Cunha. Cf. Crocker, (1967) 1976; Melatti, 1972 e Carneiro da Cunha, (1972) 1986.

¹⁷ Orículo Castelo Branco foi encarregado do Posto Indígena Capitão Uirá entre 1938 e 1941 e ficou conhecido por suas atitudes de enfrentamento à população regional na defesa do território indígena, que se encontrava em demarcação. Durante o movimento messiânico, “Maria Castelo”, com a qual ele teria convivido, reviveria algumas das atitudes desse agente.

¹⁸ A versão mais conhecida desse mito, colhida por Nimuendaju foi apresentada em Oliveira, 2006.

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

Nesse período o SPI realizava “os encargos de Aukhê”, que ao possibilitar aos “civilizados” as vantagens materiais e tecnológicas de sua escolha deveriam agir com generosidade em relação aos índios.¹⁹ Mudanças operadas a partir de 1957, quando o órgão assumiu uma postura menos “paternalista”, agravada pela morte do Marechal Candido Rondon (1958), cuja imagem de “grande pai” dos índios fora cuidadosamente forjada durante décadas conforme os atributos colocados pelo mito de Aukhê, teriam levado os Canela à consciência de perda de sua posição de protegidos do SPI.

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

A economia dos Ramkokamekra era considerada “deficiente”, mas em 1963 estaria ocorrendo uma “melhora razoável”, através de uma relação estabelecida entre um líder emergente, o “jovem” Kaapel-tük, junto a um criador regional, a qual possibilitava a troca de trabalho dos Canela por carne e outras mercadorias²⁰. Crocker considera que essa “pequena melhora econômica” poderia suscitar entre os Ramkokamekra, o “desejo” de obter muitos outros bens, o que constituiria em um fator de geração do movimento messiânico.

Entretanto, uma outra “leitura” pode ser feita sobre esse fato, pois a medida em que um grande número de índios participava dessa prestação de serviços ao poderoso criador local, as

¹⁹ No “mito de Aukhê”, a certo momento o herói cultural oferece aos timbira a escolha entre os recursos materiais (arco x espingarda) e os elementos simbólicos (maracá x sanfona) respectivos dos povos indígenas e dos “civilizados”. Ao optar pelos ítems de sua cultura tradicional (arco e maracá), os timbira possibilitaram que seu herói cultural entregasse aos “cristãos” os outros recursos (espinarda e sanfona) estabelecendo a desigualdade entre os “povos”. Cf. Carneiro da Cunha, (1972) 1986.

²⁰ Existem outras versões sobre esse “acordo” entre Kaapel-tük e o fazendeiro José Messias, depois considerado o principal mandante dos ataques de julho de 1963 contra os Canela. Uma delas considera que o criador, com a oferta de “emprego” aos Canela, estaria apenas criando as condições para a futura tentativa de massacre ocorrida após alguns meses.

roças familiares estariam sendo relegadas a um segundo plano fragilizando ainda mais a auto-sustentação dos Ramkokamekra.

O movimento messiânico de 1963 tem sido compreendido como uma tentativa de abandono de vida tradicional pelos Canela para se tornar “civilizados”, embora se reconheça a presença de alguns elementos *milénaristas* no movimento. Exemplos dessa orientação seriam a alternância entre danças Canela e sertanejas; a reprodução pela profetiza do padrão regional do “grande homem” e seu grupo de seguidores; a utilização de símbolos para a distinção de graus de estratificação social; a valorização de cantos e rezas do catolicismo popular. A conversão do sexo de fonte de prazer em forma de punição; a redução do número de parentes por meio do incesto atuariam, ainda, na transformação dos Canela em “civilizados”. (Crocker, [1967] 1976: 525-526)

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

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

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

4. Messianismo e Indigenismo

Inspirados em referências mítico-religiosas comuns aos demais grupos *timbira*, os movimentos sócio-religiosos Canela respondem às compulsões do contato. Entre os Ramkokamekra-Canela, esses movimentos intrigam, ainda, pela sua persistência. Cerca de duas décadas após a eclosão do “clássico” movimento messiânico Canela de 1963, novos movimentos e manifestações sócio-religiosas²¹ emergiram junto a esse grupo até o final século XX sugerindo que a perspectiva “messiânica” constitui um modelo de compreensão e atuação nas relações intersocietárias.

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

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

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

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

²¹ Estabeleço uma distinção entre *movimentos* e *manifestações* sócio-religiosas, uma vez que nem todas manifestações do messianismo Canela chegaram a organizar-se em um movimento, com a adesão de parte significativa do grupo em torno de um líder e a execução de um “enredo” próprio a esses movimentos.

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

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

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

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

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

Conclamava todos os Canela a abandonar o trabalho nas roças e outras atividades, como a caça e a coleta, para que se reunissem na Aldeia Velha, local onde se originou também o

messianismo de 1963. Kaapel-tik afirmava que um “Anjo” lhe falara trazendo notícias de “Jesus Cristo”, o qual prometia vir à Terra para “enriquecer” o “seu povo”, isto é, os Ramkokamekra. Para isso, os Canela deveriam deixar o trabalho nas roças para aguardar a chegada de “Jesus Cristo” (Aukê).

As roças foram abandonadas e os Canela se reuniram na área da Aldeia Velha, onde construíram uma aldeia menor do que as que normalmente fazem, junto ao setor de roças do líder messiânico. Apenas a roça de Kaapel-tic teria sido utilizada para a manutenção do movimento, o que pode estar associado a uma estratégia de manutenção do prestígio do líder messiânico²².

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

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

Uma interpretação desse movimento procura vincular o messianismo de 1980 à decepção coletiva dos Ramkokamekra com a agência tutelar, e em especial com o então chefe de posto, o qual após uma década de trabalho “construtivo” junto ao grupo estaria ingressando em um processo de decadência pessoal e profissional, abandonando os preceitos de Aukhê, em relação ao papel do “civilizado” para com os índios²³. Outros fatores podem ser apontados como possíveis motivações dessa manifestação messiânica:

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

²² Cf. Silva Júnior, 2006.

²³ O então chefe do Posto Indígena Kanela teria assumido essa função durante o retorno dos Canela do “exílio” na Aldeia Sardinha e participado da reorganização do grupo na nova Aldeia Escalvado. Durante cerca de uma década, esse agente teria tido uma atuação considerada “positiva”, com ênfase nas atividades produtivas, onde organizou os ‘setores agrícolas’ levando o grupo a ocupar as porções de terra mais férteis e limítrofes à terra indígena. Em um momento seguinte, esse agente teria ingressado em um processo de decadência pessoal e profissional frustrando as expectativas do grupo.

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

A retomada de alguns procedimentos que vigoraram no período anterior ao messianismo de 1963, especialmente a “autorização” para o abate do gado dos criadores, caso entrasse na Terra Indígena demarcada e destruísse as roças indígenas²⁴. Esse procedimento relembra, ainda, o “tempo de Castelo Branco”, o agente tutelar que teria “influenciado” o messianismo de 1963.

A existência de um líder potencial ao messianismo, que além de seus atributos cerimoniais e políticos havia desempenhado papel crucial no messianismo de 1963, do qual surgiu como a nova liderança Canela. Reforçando essa posição, a ascensão de seu grupo de idade ao Prokham²⁵, principal instância de decisões políticas e cerimoniais, atribuiria maior credibilidade ao seu discurso.

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

4. Messianismo de 1984 e Projetos de Desenvolvimento

Em meados dos anos 80 eclodiu um movimento sócio-religioso entre os Ramkokamekra-Canela, com clara vinculação a um projeto desenvolvimentista que se implantava no Maranhão²⁶. Novas manifestações emergiram junto aos Canela nos anos seguintes, associados a projetos de *desenvolvimento* “local” ou “comunitário” implementados por pesquisadores, com recursos viabilizados por instituições científicas e agências internacionais de cooperação.

Esse movimento emergiu em do ano de 1984 e estendeu-se por um período de três meses. As “condições externas” à sociedade Canela tiveram importância fundamental na

²⁴ Essa autorização teria sido dada pelo então administrador da FUNAI em Barra do Corda, caso o gado dos sertanejos ingressasse na terra indígena, como uma demonstração de força dos Canela respaldada pelo indigenismo militarizado.

²⁵ O Prokhaman é um conselho de homens representantes das classes de idade que passaram por todos os grandes ritos de iniciação. Sua composição formal se restringe aos membros da metade de idades Harã'kateyê, mas informalmente participam praticamente todos os homens maduros e ex-líderes dos Canela.

²⁶ Trata-se do Projeto Ferro-Carajás (PFC) um mega empreendimento voltado à exploração, beneficiamento e exportação mineral implantado na década de 80, com impactos evidentes sobre os grupos indígenas e camponeses de toda Amazônia oriental. A partir de 1984, os Ramkokamekra e outros grupos indígenas da região tornaram-se objeto de investimentos do “CVRD-FUNAI: Apoio às Comunidades Indígenas”, um projeto voltado à implementação de obras de infra-estrutura e serviços aos grupos indígenas impactados pelo PFC. Cf. CEDI, 1991, Oliveira, 2004.

deflagração do movimento tendo em vista as acentuadas transformações econômicas e sociais que se verificaram em todo o Estado do Maranhão nesse período, com reflexos na região centro-sul.

O “impacto” do Projeto Ferro-Carajás e do Programa Grande Carajás e, especificamente, do Convênio CVRD-FUNAI sobre os Ramkokamekra-Canela se deu mais em função das expectativas internas ao grupo em relação à chegada desses recursos, do que propriamente do investimentos de recursos e seus resultados. Essas expectativas contribuíram de forma intensa para a eclosão do movimento messiânico de 1984.

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

Nesse contexto, diante das “notícias” da chegada em breve dos recursos do Convênio CVRD-FUNAI aos Canela veio à tona o movimento messiânico Canela de 1984, ou “o movimento de Mirandy”²⁷. A se buscar os fatores, causas ou motivações que teriam levado ou contribuído para a eclosão desse processo messiânico, alguns fatos e processos devem ser levados em conta.

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

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

²⁷ Mirandy Miikrô é vinculado à metade cerimonial Kuy’kateyê, também conhecida como “partido de Pedro Gregório”, numa referência ao velho líder Caara-crê. Possuía elevado status cerimonial, como ‘manxetí’, um dos líderes de seu grupo de idade. Além disso, Miikrô era filho de Paulo Adriano Krôôtô, por sua vez primo de Kee-kwey, a profetiza do messianismo de 1963.

Determinante em relação ao messianismo de 1984 foram as informações e notícias sobre a existência desses recursos, muito antes destes serem realmente implementados junto aos Ramkokamekra. Nesse sentido o Convênio CVRD-FUNAI e as “notícias” de que esses recursos chegariam até os Canela, passaram a constituir uma “boa-nova”. Poderia sugerir que durante os anos de 1982-83, os Ramkokamekra elaboraram o “messianismo”, isto é a esperança ou expectativa messiânica, a qual passou a se constituir como movimento a partir da eminência de concretização da “boa nova”, ou seja, quando os Ramkokamekra tornaram-se “beneficiários” desses recursos, em 1984.

As relações entre a expectativa messiânica e os recursos vinculados ao PFC são óbvias: o líder messiânico discursava sobre a futura chegada de uma caixa de dinheiro, que conteria “dólares”, os quais posteriormente seriam trocados por “cruzeiros”. As informações sobre o Convênio CVRD-FUNAI referem-se á existência de “milhões de dólares”²⁸ a serem investidos junto aos povos indígenas “atingidos” pelo PFC. De outro lado, a “solução” apontada pelo líder messiânico, em “buscar” o dinheiro em uma agência bancária em Barra do Corda, também se aproxima bastante do modo pelo qual esses recursos, em um primeiro momento, eram transferidos às comunidades indígenas.

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

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

A demarcação oficial de seu território, a presença de um órgão tutelar “forte” que se opunha ao poder dos criadores e implementava projetos econômicos e a assistência à saúde dos Canela possibilitaram um rápido crescimento demográfico do grupo, o qual se manteve unificado

²⁸ O “Convênio CVRD-FUNAI” previa um aporte de cerca de U\$ 13,6 milhões investidos através do Projeto “Apoio às Comunidades Indígenas”. Cf. CEDI, 1991.

criando condições favoráveis ao seu fortalecimento étnico nesse período. O messianismo de 1980 reflete, em parte, esse otimismo, embora alguns associem esse movimento à decadência das condições favoráveis que até então prevaleciam.

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

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

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

Nesse movimento, os Canela não queriam apenas tornar-se “civilizados”, ou viver como “civilizados”, proposta do messianismo de 1963, mas pretendiam ter uma série de bens. Suas aldeias se transformariam em fazendas e cidades e eles teriam uma fonte inesgotável de “dinheiro”, com o qual iriam adquirir um novo veículo e todos os bens desejados. Não receberiam, como no messianismo Krahô, uma “lança” ou uma “tropa” carregada de mercadorias, mas disporiam do “dinheiro” necessário para comprar todas as mercadorias desejadas²⁹.

²⁹ Mellati considera o movimento sócio-religioso ocorrido entre os Krahô em 1950-51, como um movimento de “cargocult”, na medida em que os Krahô almejavam obter os bens dos “civilizados”, analise que também se enquadra ao messianismo Canela de

Finalmente, deve-se considerar que o messianismo de 1984 não se encerrou com a decepção dos Canela diante do “fracasso” do líder messiânico, uma vez que Mii-krô organizou novas investidas no sentido de ir em busca do “dinheiro” mágico proposto pela promessa messiânica, o qual seria buscado em Brasília e, depois no Rio de Janeiro. Ora, Brasília e Rio de Janeiro são os locais, as “cidades”, onde se localizam, respectivamente, as sedes administrativas da FUNAI e da CVRD, parceiras do Convênio CVRD-FUNAI, de onde partiram todos os recursos sobre os quais se falava nas cidades (Barra do Corda, por exemplo) e nas aldeias por esse tempo. São também, os locais de moradia terrestre de Aukhê, em suas manifestações transfiguradas do SPI, especialmente através da figura do Marechal Rondon, o “pai dos índios”, e da FUNAI, sua herdeira atual.

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

Conclusão

Ao longo desse trabalho descrevi a construção do campo intersocietário, que envolve os Ramkokamekra-Canela e a sociedade brasileira regional no centro-sul do Maranhão. Nesse sentido, o trabalho percorreu uma trajetória histórica situada entre o final do século XVIII e a década de 80 do século XX abordando os diferentes momentos desse processo, da formação à dinâmica atual relações intersocietárias.

Os processos que levaram ao estabelecimento desse campo intersocietário envolvendo os grupos timbira no centro-sul do Maranhão e os agentes das frentes de expansão agrícola e pastoril tradicionais e a administração colonial no Maranhão, partiram da *territorialização* dos antigos *Capiekran* e *Sakamekran* e outros grupos timbira tendo levado à emergência dos atuais Ramkokamekra-Canela. Como marca da especificidade desse processo

1984, com uma diferença: nesse último movimento, o acesso aos bens ocidentais – via uma mala de dinheiro – se daria de forma inesgotável. Cf, Melatti, 1972: 21-32.

destaca-se a “aliança” desse grupo junto ao poder *colonial*, o que levou à incorporação aos Canela, de outros grupos timbira sujeitados.

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

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

Os conflitos nesse campo indigenista, especialmente no âmbito da então Ajudância de Barra do Corda e as ações voltadas à demarcação dos territórios indígenas no Maranhão nesse período, associados à implementação do Projeto Ferro-Carajás e do Programa Grande Carajás foram considerados como fatores de transformação nesse campo indigenista e de expectativas entre os grupos indígenas tendo em vista os recursos a serem implementados nessas áreas.

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

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

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

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

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

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

Referências Bibliográficas

- ALBERT, Bruce. Na Amazônia Brasileira: Entre a Nova Constituição e o “Mercado de Projetos”. In: www.sociambiental.org.br/ISA.htm. (06/10/03)
- BALANDIER, G. “A Noção de Situação Colonial”. In *Cadernos de Campo*. São Paulo, FFCL-USP, 1996.
- BARABAS, Alicia. *Utopias Indias. Movimentos Sociorreligiosos em Mexico*. Editorial

- Grihalbo S.A., México, 1989.
- BROWN, Michael. "Beyond Resistance; A Comparative Study of Utopian Renewal in Amazônia". In: *Ethnohistory*, 38:4, pp. 389-413, 1991.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. *Antropologia do Brasil. Mito, História, Etnicidade*. São Paulo, Brasiliense-EDUSP, 1986.
- CEDI. *Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil – 85 / 86*. São Paulo, 1986.
- _____. *Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil - 1987 / 88 / 89 / 90*. São Paulo, 1991.
- CVRD-FUNAI. *Projeto Ferro-Carajás: Apoio às Comunidades Indígenas* (mimeo). Rio de Janeiro-Brasília, janeiro de 1982.
- CROCKER, William. "O Movimento Messiânico Canela. Uma introdução" (1967). In: Shaden, E. *Leituras de Etnologia Indígena*. São Paulo, C.E.N., 1976.
- _____. *The Canela (Eastern Timbira). I. An Ethnographic Introduction*. Washington, Smithsonian Contributions to Anthropology, no. 33, 1990.
- ESCOBAR, Arturo. *La Invención del Tercer Mundo. Construcción y Desconstrucción del Desarrollo*. Bogotá, Editorial Norma, 1996.
- FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo, Global, 1987.
- GLUCKMAN, Max. *Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna*. In: Bela Feldman-Bianco, O, pp 227-344.
- MELATTI, J. Cezar. *O Messianismo Krahó*. São Paulo, Herder-EDUSP, 1972.
- NIMUENDAJU, Curt. *The Eastern Timbira*. University of California Press, Berkeley e Los Angeles, 1946.
- OLIVEIRA, Adalberto L. R. de. *Ramkokamekra-Canela. Dominação e Resistência de um Povo Timbira no Centroeste Maranhense*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. (mimeo) Campinas, IFCH – UNICAMP, 2002.
- _____. *Projeto Carajás, Práticas Indigenistas e os Povos Indígenas no Maranhão*. In: Peter Schröder (org): *Revista Antropológicas*, Ano 8, Vol. 15 n.2, 2004. UFPE-CFCH (PPGA). Recife: Ed. da UFPE, 2005.
- _____. *Messianismo Canela: entre o Indigenismo de Estado e as Estratégias do Desenvolvimento*. Tese de Doutorado. São Luís, PPGPP-UFMA, 2006.
- OLIVEIRA FILHO, J. P. *O Nosso Governo. Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo / Marco Zero – Brasília / CNPq, 1988.
- _____. (Org) *Indigenismo e Territorialização: Poderes, Rotinas e Saberes Coloniais no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 1998.
- _____. *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro, Ed UFRJ, 1999.
- SCHRÖDER, Peter. *Economia Indígena. Situação Atual e Problemas Relacionados a Projetos Indígenas de Comercialização na Amazônia Legal*. Recife, Ed. UFPE, 2003
- SILVA JÚNIOR, Jonaton A. da. *Awkhê Ressignificado: Os Movimentos Messiânicos Canela*. Monografia de Bacharelado. São Luís, UFMA, 2006. .
- SWARTZ, Marc L. *Local Level Politics. Introduction*. Michigan State University, 1968.
- SWARTZ, M.L.; TURNER, V. & TUDEN, A. *Political Anthropology*. Introduction. Chicago, Aldine, 1966.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Vol. 1. 3ª ed., Brasília, Editora UnB, 1994, pp. 139-198.
- WORSLEY, Peter. *Elle sonera, la trompette. Le cult du Cargo en Melanésie*. Paris, Payot, 1971.