Entre o romance e a História: Perpetinha e a questão indígena

Between novel and history: Perpetinha and the indigenous issue

Ana Cecília Maria Estellita Lins
Mestranda em Literatura e Interculturalidade pela Universidade Estadual de Goiás, https://orcid.org/0000-0003-0678-6801, linsanacec@gmail.com

Recebido em: 19/04/2024 / **Aceito em:** 01/07/2024
DOI: 10.12660/rm.v16n25.2024.91089

Resumo

Neste artigo apresentam-se duas Perpetinhas: a personagem do romance de Carmo Bernardes e uma personagem histórica maranhense que era chamada por esse mesmo diminutivo. Explora-se a correlação entre ambas, considerando-se os acontecimentos que as vincularam à questão indígena. Verifica-se, a par disso, o papel das instituições religiosas nesses acontecimentos ocorridos no sertão. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica de caráter intercultural que congrega teoria literária e estudos históricos. Conclui-se que o autor do romance *Perpetinha: um drama nos babaçuais* se serviu dessa conexão entre a protagonista e a personagem histórica para representar a conturbada história da interação dos povos indígenas com sertanejos e igreja católica.

Palavras-chave: Frades Capuchinhos; Intertextualidade; Tenetehara-Guajajara; Transtextualidade.

Abstract

This paper introduces a fictional character from a Carmo Bernardo's novel and a historical figure from Brazilian State of Maranhão, both known as Perpetinha. It explores the correlation between them and the events that link both of them to the indigenous issue. It also considers the role of religious institutions in these occurrences that took place in Brazilian hinterland. It is bibliographic research of intercultural character that combines literature theory and historical studies. It concludes that the author of the novel *Perpetinha: um drama nos babaçuais* used the connection between its main character and the historical character to picture the troubled relationship between indigenous people, countryfolk and catholic church.

Keywords: Capuchin friars; Intertextuality; Tenetehara-Guajajara; Transtextuality.

Introdução

Perpetinha: um drama nos babaçuais (1991) é um romance de Carmo Bernardes (1915-1996), escritor goiano que retratou o Centro-oeste, evidenciando inúmeros aspectos de sua cultura e história. A fonte que esse autor costumava utilizar-se, era a história oral, repassada pela contação de causos que poderiam se referir a algum acontecimento passado de relevância local. Assim foi com essa ficção do rapto de Perpetinha, ocorrido de fato no sertão maranhense, na passagem do século XIX para o século XX, e recriado por Bernardes como um acontecimento ambientado um pouco mais a sudoeste, no sertão do antigo norte de Goiás, atual Estado de Tocantins, em meados do século passado.

A literatura produzida no centro do país no século XX, surge da conscientização sobre a condição existencial do sertanejo. É uma literatura autóctone, centrada nos problemas locais, "realçando a desencantada condição de vida do interior brasileiro" (Souza, 1998, p. 57), porém posterior às fases de romantização do sertanejo "pelo modo de vida admirável, pela destreza, simplicidade e valores que dignificariam o Brasil" (Souza, 1998, p. 57). Essa literatura também lança luz sobre as relações de brancos com indígenas permeadas pelo poder religioso.

Obras como a de Carmo Bernardes (1991), com essas características, têm "aproximado solidariamente o leitor da cidade do homem pobre do campo, auxiliando-nos a vencer preconceitos, respeitar a diferença e alargar nossa sensibilidade ao descobrir a humanidade do outro de classe e de cultura" (Chiappini, 1995, p. 154). Também auxiliam a desvendar a História oculta, distante dos manuais, que revela os acontecimentos que impactaram as vidas e os destinos dos povos autóctones.

O romance *Perpetinha: um drama nos babaçuais* (1991), tece um retrato histórico da formação da cidade de Boa Vista, atual Tocantinópolis, abrangendo um amplo período da ocupação de Goiás, sob a perspectiva da primeira metade do século passado: "A sociedade ainda anda meio escabreada. Já vai por mais de dez anos que o mandão maior do lugar é falecido. Não há divergência política nenhuma. A ditadura de 1937 vai firme. [...] no geral, todos estão com o ditador e o interventor" (Bernardes, 1991, p. 99). Nesse cenário, surgem os povos indígenas Apinayé, Avá-Canoeiro e Guajajara, perseguidos, agredidos, mas cujas personagens demonstram ser mais hábeis para lidar com o espaço do que as não-indígenas: "Na toada que ia, o caboclo socou no mato, rasgou saroba no peito, foi-se cos diabos. O vaqueiro titubeia, demora

um instante embasbacado, sem dar conta de romper a maravalha em sua frente" (Bernardes, 1991, p. 234).

Busca-se neste artigo, refletir sobre os diferentes contextos culturais em que se situam duas histórias: a da personagem fictícia Perpetinha, moradora de Boa Vista, em Goiás (Bernardes, 1991), e a de Maria Perpétua dos Reis Moreira, filha de regionais (não indígenas), que teria por volta da mesma idade, à época que se encontrava no internato feminino dos capuchinhos, que fora criado na colônia indígena de Alto Alegre, sítio da zona rural que ficava nas imediações de Barra do Corda, no Maranhão, e foi sequestrada pelos indígenas Tenetehara-Guajajara, quando estes se revoltaram e invadiram o local para reaver suas filhas que também estavam lá (Vasconcelos, 1940).

Em ambas situações – ficcional e histórica, evidencia-se o papel da igreja católica, seja pelas atitudes do padre responsável pela paróquia de Boa Vista, seja pela relação de poder que a igreja detinha junto ao governo e à população maranhense, na transição entre os séculos XIX e XX.

Recorreu-se aos teóricos da literatura Antonio Candido (2004), Alfredo Bosi (1995; 2021), Gérard Genette (2006), Lígia Chiappini (1995) e Janaína Amado (1995), entre alguns outros, para identificar relações entre as personagens ficcionais e sua inserção no ambiente do sertão, bem como para correlacionar ficção e História.

Para comparar as diferentes interpretações do drama que envolveu Perpetinha no mundo real, foram examinados os artigos *Missão capuchinha e resistência Tentehar: releituras do conflito de Alto Alegre* e *O Instituto de Índias de Alto Alegre: catequese, instrução e reinvenção indígena (Maranhão, século XIX/XX)*, de Maria Aparecida Corrêa Custódio (2020; 2021); excertos das dissertações de Mestrado *Políticas Tenetehara e Tenetehara na política: um estudo sobre as estratégias de uma campanha eleitoral direcionada a uma população indígena*, de Florbela Almeida Ribeiro (2010), e *'Hoje e amanhã celebrai a história para encarnar-vos no povo': os embates de memória sobre o Conflito do Alto Alegre*, de Carlos Eduardo Penha Everton (2016); e o romance *Cauiré Imana: o cacique rebelde*, de Olímpio Cruz (1982), o qual levou à ficção a história de Perpetinha poucos anos antes do romance de Carmo Bernardes (1991). Desse modo, ao cotejar-se os acontecimentos que ligam a Perpetinha carmobernardiana a Maria Perpétua dos Reis Moreira, mescla-se às fontes históricas utilizadas a versão ficcional de Cruz (1982).

Perpetinha, uma protagonista carmobernardiana

A epígrafe do romance *Perpetinha: um drama nos babaçuais* (1991) consiste de um trecho extraído do prólogo ao leitor da *História da Província de Santa Cruz*, constante do *Tratado da Terra do Brasil* (2008), do historiador e cronista português Pero de Magalhães Gandavo (1540 – 1580). Para expressar a intenção de se buscar uma linguagem acessível a todos, portanto, popular, Gandavo (2008) informa: "Somente procurei escrever esta na verdade por um estilo fácil, e chão, como meu fraco engenho me ajudou, desejoso de agradar a todos os que dela quiseram ter notícia. Pelo que devo ser desculpado das faltas que aqui me podem notar" (Gandavo, 2008, p. 90). Ao escolher essa epígrafe, Bernardes (1991) indicou que, de igual forma, tencionava uma escrita que reproduzisse a fala simples, o que implicaria nas "faltas" com relação à norma culta, dessa maneira vinculando seu romance à literatura oral, baseada nos causos que ouvira. Por outro lado, essa epígrafe gera uma intertextualidade com o documento histórico do qual foi extraída que pode representar a intenção do romancista de também dar aos acontecimentos do seu texto ficcional a credibilidade dos fatos históricos. Assim, mesmo o romance sendo uma construção ficcional, a epígrafe pode provocar o efeito de verdade.

Essa inscrição inicial do livro é reforçada por mais um traço intertextual, que se constitui da advertência do autor, a qual se encontra na mesma página, pouco abaixo: "Estes escritos, assim como os nomes dos lugares, os nomes das pessoas, os acontecimentos e tudo o mais que eles contêm, são da pura inventividade do autor. Não se devem misturar as aparências com o real" (Bernardes, 1991, p. 4). Esse preâmbulo informa ao leitor que ele de fato irá encontrar na linha de acontecimentos fictícios, semelhanças com situações relacionadas a personagens da vida real, ocorridas em espaços geograficamente identificáveis.

A fábula de *Perpetinha: um drama nos babaçuais* (1991), traz Perpetinha como a protagonista que é sequestrada por indígenas do povo Avá-Canoeiro – na trama denominados Cara-Preta –, juntamente com Dadá e Dadinha, duas meninas indígenas de uma aldeia Apinayé estabelecida nas proximidades de Boa Vista. As três são resgatadas por Condorim e Sororema – dois dos membros dessa aldeia à qual pertencem as indígenas sequestradas (Bernardes, 1991).

Contudo, ao longo de pouco mais de duzentas páginas do romance de Carmo Bernardes (1991), as únicas menções que o narrador faz de Perpetinha ressaltam

suas qualidades de menina exemplar. Sobre ela, diziam: “Perpetinha era a cara da mãe, cortada e pregada. Tanto na meiguice, em como nos encantos do riso luminoso que também inundava a cara dela toda, uma era a figura da outra” (Bernardes, 1991, p. 125). Trata-se, pois, de uma personagem construída como um modelo de virtude: “Perpetinha... Quanto ela aprecia e sabe fazer uma serembeba!... A do cajazinho, do murici, do cajuí. [...] Era de ver o capricho que ela empregava no preparar as bebidas” (Bernardes, 1991, p. 184).

A mãe dela nutria a expectativa de que se casasse: “Lindalva pensava muito na filha Perpetinha, de 13 anos. Ela ia ficando moça, já era hora de arrumar um moço trabalhador para fazer ela casar” (Bernardes, 1991, p. 128). No entanto, esse comentário não leva a um desenrolar de acontecimentos na construção do romance, permanecendo como elemento de reflexão sobre o contexto cultural da época e lugar, em que, conforme relatam Cunha e Silva (2013, p. 5), “o casamento representava o objetivo mais importante na vida das mulheres. Ser mãe, esposa, dona de casa, era este o destino natural das mulheres”.

Perpetinha é filha de uma quebradeira de coco babaçu. Sua rotina de trabalho está ligada à da mãe:

> No começo da semana, as quebradeiras de coco arribam cedinho pro babaçual e levam os meninos com as criações. Para encurtar a conversa, elas vão é mesmo de mudança, por uma semana. Os meninos maiorzinhos vão caminhando, levando alguma coisa, forante a capanga de pedra e o bodoque. No jegue cargueiro montam os pequenos que ainda não dão conta de andar maiores distâncias. As mães ajeitam eles de dobro por cima das bruacas de mantimento. Os ranchos delas, nas pontas de rua, ficam fechados, com os terreiros desertos (Bernardes, 1991, p. 81).

Nos capítulos finais do romance, surge o clímax do enredo quando Perpetinha é sequestrada juntamente com Dadá e Dadinha. Se esse episódio tivesse acontecido apenas com as meninas indígenas, se mostraria pouco digno de nota, mas ao atingir uma menina sertaneja, mesmo que pertencente à base da estrutura social, torna-se um drama porque demonstra que uma menina branca pode ser tocada e retirada de seu espaço por indígenas.

A personagem histórica Perpetinha

O elo entre o romance e os acontecimentos históricos, encontra-se, desde logo, em seu título, que inicia com o nome “Perpetinha”. Este carrega uma transtextualidade que, embora pouco explícita para leitores de épocas mais recentes e de outros espaços – que não o babaçual –, gera uma alusão, figura de linguagem definida por Gérard Genette (2006, p. 8) como “um enunciado cuja compreensão plena supõe a percepção de uma relação entre ele e um outro”. Ao buscar seu sentido analógico, o leitor se depara com um resumo da representação histórica dessa personagem:

> Reproduzo o nome popular em função da narrativa relativa a Maria Perpétua dos Reis Moreira, a “Perpetinha”, filha de uma rica família de comerciantes de Grajaú [...]. Ela teria sido raptada com outras meninas internas pelos Tenetehara-Guajajara em fuga. A expedição do Capitão Goiabeira (enviada para combater os insurretos) resgatou as outras, mas Maria Perpétua teria sido levada por um dos chefes da rebelião. Diz-se que tiveram vários filhos (Everton, 2016, p. 81, nota de rodapé 83).

O romancista Olímpio Cruz (1982), oriundo da cidade de Barra do Corda, certamente ouvira algumas versões da história de Perpetinha. Ao transpô-la para o papel, assim começa a detalhá-la:

> [...] Perpétua ou Perpetinha era filha de Francisco e Eva dos Reis Moreira, ricos fazendeiros no município de Grajaú. De olhos verdes, cabelos louros, rosto oval, ela estava com 14 ou 16 anos na época do ataque a Alto Alegre, na verdade uma comunidade em crescimento, com colonos de Barra do Corda, Grajaú, Pastos Bons, Riachão e Santo Antonio de Balsas, todos atraídos pela fertilidade das terras e por notícias sobre os planos de trabalhos da Missão (Cruz, 1982, p. 47).

Esse romance *Cauiré Imana: o cacique rebelde* (1982), cumpre a função de preencher ficcionalmente os hiatos deixados pela História, por desconhecimento, esquecimento ou exclusão de alguns detalhes relativos aos acontecimentos aqui pesquisados.

O antropólogo Julio Cezar Melatti (2021), oferece o seguinte relato sobre o contexto que envolve a história de Perpetinha:

> Os capuchinhos italianos criaram em 1895 um Instituto Indígena em Barra do Corda, Maranhão, para índios de idade inferior a 14 anos, recebendo meninos teneteharas e timbiras (canelas e mateiros), que em 1900 alcançavam o número de 58. Como os brasileiros regionais amedrontavam os índios, dizendo-lhes que os alunos do Instituto seriam recrutados pelo exército, e como os missionários estavam

> impedidos por um decreto de ensinarem catecismo nas escolas públicas, os capuchinhos compraram 36 km^2 de terra junto a várias aldeias teneteharas e fundaram em [1896] a missão de Alto Alegre para jovens acima de 14 anos de idade, embora a maioria dos arrebanhados parecessem de idade inferior à prescrita. Aos três capuchinhos (um dos quais leigo) juntaram-se de cinco a sete irmãs da mesma ordem. Três aldeias teneteharas e uma de mateiros (txocamecrás) instalaram-se por perto. O regime capuchinho era muito severo, negando o batismo a qualquer índio que julgassem propenso a voltar a seu tradicional modo de vida, combatendo a poliginia e o casamento não-católico, regendo a missão com uma agenda diária de atividades e exercícios religiosos, com aplicação de castigos corporais e recompensas em dinheiro para os alunos aplicados, que somente o receberiam no final do curso (Melatti, 2021, p. 5).

Os frades capuchinhos haviam também criado em Alto Alegre, um instituto de educação em regime de internato para meninas indígenas que, contudo, aceitavam as demais meninas da região. Desejosos de dar-lhes uma educação católica e sem outras opções naquela região, seus pais, fossem proprietários ou trabalhadores, colocaram-nas nesse estabelecimento do convento das freiras (Custódio, 2020; 2021). Entre elas estava Perpetinha.

As famílias indígenas, por outro lado, não haviam optado por levar suas filhas para lá. Eram as freiras que retiravam as meninas das aldeias, para afastá-las de sua cultura e educá-las como católicas. Vasconcelos (1940), baseando-se no livro *Na terra das palmeiras*, de Sílvio Fróes Abreu (1931), registrou que indígenas idosos que haviam presenciado esses fatos contaram: “Dizem que houve índias que enlouqueceram, entrando pelos matos, chorando a perda dos filhos que os frades enclausuravam no convento e nunca mais apresentavam aos pais” (Vasconcelos, 1940, p. 61).

Os indígenas Tenetehara revoltaram-se contra essa situação e uniram-se para invadir o convento e reaver suas filhas e parentes. “Em 13 de [março] de 1901, João Caboré, acompanhado de 34 chefes de família e homens jovens, matou todos os que estavam em Alto Alegre, frades, freiras e brasileiros, quiçá umas duzentas pessoas” (Melatti, 2021, p. 5).

A ficção de Olímpio Cruz (1982) carrega essa cena de emoção:

> [...] Naquele momento, as saídas das estradas que iam de Grajaú a Barra do Corda e vice-versa, bem como a outros lugares, fazendas e pequenas povoações, já estavam também obstruídas pelos índios, de modo que ninguém pudesse escapar àquele cerco. Por toda a parte repercutia a voz de João Caboré, que em tom irado e forte, incitava seus companheiros, pedindo: — Morte aos cristãos! Morte, mais

> morte! Num relance, sob um forte alarido, tiros e flechadas, centenas de índios saltaram sobre os civilizados ou cristãos, como ali eram chamados (Cruz, 1982, p. 21).

O indígena tuxaua Jauarauhu, contra a vontade do chefe da rebelião Cauiré Imana, ao invés de matar as adolescentes cristãs Perpetinha, Úrsula e Isabel, sequestrou-as e abrigou-as em uma choupana de palmeiras de babaçu (Cruz, 1982). Perpetinha, na esperança de ser resgatada, buscava uma maneira de indicar o caminho que tomavam:

> Desde o começo da aventura Perpetinha escrevia com a ponta de um batim de flecha alguma coisa sobre a casca de árvores de caule não muito endurecido. Eram profundas angústias que emergiam.
> — O que será que esta caraiuzu está deixando escrito nestas árvores? Não será algum recado para homem branco que um dia possa vir passar por aqui? (Cruz, 1982, p. 100).

A intenção desses indígenas que se desgarraram de Cauiré Imana era afastar-se do embate. “O grupo se preparava para enfrentar uma longa viagem rumo às bandas de Monção, sem suspeitar que logo mais estaria sendo atacado pela tropa do capitão Goiabeira, cuja fama de matador de índios corria de aldeia em aldeia” (Cruz, 1982, p. 79). Esses nativos foram então surpreendidos em sua improvisada taba, mas o sequestrador de Perpetinha conseguiu mais uma vez fugir com ela: “Muitos feridos fugiram quando Jauarauhu agarrado a Perpetinha, corria desesperado com esta, a fim de livrá-la daquele tiroteio infernal” (Cruz, 1982, p. 80).

Para combater os Tenetehara-Guajajara, as autoridades locais recorreram à ajuda de outros povos indígenas, conforme relata Melatti (2021):

> Apesar de haver indícios de participação de timbiras no massacre, índios canelas foram recrutados para se juntarem às forças policiais que reprimiram os índios de Alto Alegre. João Caboré, condenado à prisão [...], morreu no mesmo ano na cadeia. Um outro líder, Manuel Justino, aprisionado, foi morto numa alegada tentativa de escapar. A perseguição aos teneteharas durou poucos meses (Melatti, 2021, p. 5).

Contudo, Perpetinha não pode ser resgatada. Assim transmite o romance de Olímpio Cruz (1982) a nostalgia de sua protagonista:

> Poucos anos depois da revolta de Alto Alegre contaram que seringueiros, caçadores ou vaqueiros, leram em diversos lugares, ao meio da mata, os seguintes dizeres gravados na casca de certas árvores: "Por aqui passou a infeliz Perpetinha Moreira", e noutras:

> "Ainda existe a infeliz Perpetinha dos Reis Moreira" (Cruz, 1982, p. 103).

Ao considerar-se nesta pesquisa o romance *Cauiré Imana: o cacique rebelde* (1982), utiliza-se uma possível analogia com o testemunho:

> O testemunho vive e elabora-se em uma zona de fronteira. As suas tarefas são delicadas: ora fazer a mímese de coisas e atos apresentando-os "tais como realmente aconteceram" [...], e construindo, para tanto, um ponto de vista confiável ao suposto leitor médio; ora exprimir determinados estados de alma ou juízos de valor que se associam, na mente do autor, às situações evocadas (Bosi, 1995, p. 310).

Logo, a fim de dar consistência ao relato dos acontecimentos que atingiram Maria Perpétua dos Reis Moreira, para contrastá-los com aqueles vivenciados pela Perpetinha carmobernardiana, assume-se o papel testemunhal de "ouvir dizer" do narrador de Olímpio Cruz (1982).

A igreja no sertão

A imagem do Brasil ainda é de um grande sertão, tanto geográfica e culturalmente, quanto "especialmente no conjunto de nossa historiografia. Está presente desde o século XVI, nos relatos dos curiosos, cronistas e viajantes que visitaram o país e o descreveram" (Amado, 1995, p. 145-146). Num país "com área total de 8.514.876,599 km^2 [cujas] fronteiras atuais estendem-se por 26.580 quilômetros" (Araujo, 2012, p. 22), difícil de ser cruzado para a maioria de seus habitantes, toda área desconhecida pode incluir um imaginário sertão. Entre os distintos elementos que se identificam com o sertão, estão os indígenas, a flora e a fauna das regiões interioranas, hábitos localizados ou até generalizados relacionados a seus biomas, atividades tipicamente rurais.

O sertão é o amplo cenário da história do Brasil: "Vivido como experiência histórica, "sertão" constituiu, desde cedo, por meio do pensamento social, uma categoria de entendimento do Brasil, inicialmente na condição de colônia portuguesa e, após o século XIX, como nação" (Amado, 1995, p. 146). É uma história de conflitos até hoje não totalmente desvendados, que abrangem indígenas e a parcela da população desprovida de privilégios, que se estabelece longe dos grandes centros urbanos: "Descoberto e nascido da expansão bandeirante, o deserto chamado sertão

ainda preenche os espaços entre cidades (pouco mais que vilas), [...] aldeias, arruados e outros minúsculos agrupamentos de moradias e moradores" (Proença, 1998, p. xxiii).

Para o brasileiro, o espaço ficcional do sertão se constitui como um estado anímico que o conecta ao conceito de nação. "Sertão. O senhor sabe: sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias" (Rosa, 2019, p. 21). O sertão reflete a estrutura nacional, com suas desigualdades socioeconômicas, suas injustiças, seus preconceitos, mas também com suas resistências e combates.

Antonio Miranda de Oliveira (2016), ressalta a importância da literatura para a formação do ser humano, ao esclarecê-lo e prevenir que, por exemplo, não aceite o "modo de pensar que acredita que o rural, o sertão, já acabou e que no processo de modernização da sociedade brasileira as práticas da escravidão, do coronelismo já foram superadas" (Oliveira, 2016, p. 104). O sertão brasileiro continua presente na realidade e, portanto, na ficção, cumprindo seu papel questionador.

Maria Lúcia Levy Candeias (2012) posiciona-se "no sentido de perceber cada processo dentro do seu próprio contexto de época, pois [...] a consciência do processo histórico é vital, e é o cerne da cultura" (Candeias 2012, p. xi). No século passado, "a Inquisição havia acabado; havia sido posto limite à intromissão da igreja em assuntos do Estado; o índex católico não mais ditava a consciência do continente europeu" (Candeias 2012, p. xiv). No Brasil, contudo, a população acolhia a influência da igreja e se subordinava a seu poderio.

Assim, ao investigar-se em *Perpetinha: um drama nos babaçuais* (1991) a relação entre o papel da igreja católica e a evolução da questão indígena, no ambiente do sertão, distinguem-se diferentes momentos.

Os relatos dos narradores dessa ficção remontam aos primeiros séculos da colonização do país, quando a caça aos indígenas era apoiada pelos governos e pela igreja, que fazia um padre acompanhar as bandeiras e benzer as armas. Isso era vantajoso, na medida em que esses padres também ficavam com alguns dos indígenas sobreviventes (Bernardes, 1991). Mas esse método não se limitou aos primórdios da invasão do território brasileiro, e as disputas com indígenas para posse de terras agravaram-se no século XIX, no interior do país. Conforme ressalta Gilberto Freyre (2003), impunha-se um processo de aculturação por choque que visava ao controle dos povos indígenas e das terras que habitavam:

> No Maranhão e no Pará as crueldades contra os indígenas não foram menores do que as exercidas no Sul pelos paulistas: estes chegavam a incumbir-se de "guerras contra os índios" como de uma especialização macabra. O resgate, ou fosse a venda de índios, capturados e trazidos dos sertões às fazendas em condições tais que só chegava a metade ou a terça parte, praticava-o o próprio governo em benefício da construção de igrejas (Freyre, 2003, p. 226).

A par disso, a transposição de crenças e elementos religiosos católicos desestruturava suas comunidades, tornando os indígenas vulneráveis. Conforme explica Bosi (2021, p. 73): "O processo colonial impedia que a aculturação simbólica se fizesse livre, lisa e horizontalmente sem desníveis e fraturas de sentido e valor". Pois, para garantia da conquista e usufruto da terra, os povos originários deveriam ser subjugados, quando não eliminados.

Ao relacionar-se a personagem romanesca Perpetinha com a personagem histórica Maria Perpétua, está-se, ao mesmo tempo, levantando questionamentos sobre essa versão oculta do tratamento dado aos indígenas pela igreja.

Mary Douglas (1998) assevera:

> Qualquer instituição que vai manter sua forma precisa adquirir legitimidade baseando-se de maneira muito nítida na natureza e na razão. Então ela propiciará a seus membros um conjunto de analogias por meio das quais se poderá explorar o mundo e com as quais se justificará a naturalidade e a razoabilidade dos papéis instituídos, e ela poderá manter sua forma contínua, identificável. Assim qualquer instituição começa a controlar a memória de seus membros; ela os leva a esquecer experiências incompatíveis com aquela imagem de correção que eles têm de si mesmos e traz para suas mentes acontecimentos que apoiam uma visão da natureza que lhe é complementar (Douglas, 1998, p. 131).

Foi assim que a Ordem dos capuchinhos tentou criar sua própria versão dos fatos que atingiram Maria Perpétua dos Reis Moreira, ressaltando-os com a criação de mártires a eles associados, mas o Vaticano nunca levou adiante e nem aprovou, na lista dos mártires, a inclusão de freiras, frades e leigos(as) mortos em Alto Alegre. No entanto, essa representação perdura na história da Ordem capuchinha e no imaginário popular católico, sobretudo, na região de Barra do Corda.

A resistência dos indígenas Tenetehara no sertão

A influência e ingerência da igreja católica na gestão da sociedade e de seu relacionamento com os povos autóctones, com aval do poder político, ainda era

bastante visível à época que ocorreu o drama com Maria Perpétua: “o indigenismo brasileiro se identificava com a missão católica, levando o Estado a recorrer às ordens religiosas, especialmente a Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, para com elas dividir as responsabilidades [...]” (Custódio, 2020, p. 321).

No entanto, vivia-se um período conturbado de mudança na forma de governo, que estava gerando uma redução no papel das forças eclesiásticas:

> Na transição do Império para a República houve significativas transformações na política indigenista brasileira. Com a Proclamação da República e o Decreto n.7º, § 12, 20 de novembro de 1889, a questão indígena passou a ser responsabilidade dos estados. Contudo, com a criação do Ministério da Agricultura em 1906, essa temática passou à jurisdição do governo federal. Em virtude da evidência e incidência de conflitos entre brancos e índios suscitando discussões nacionais e internacionais na imprensa, nos círculos políticos e científicos, o Estado brasileiro criou o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) (Almeida; Nötzold, 2013, p. 3).

Diversas opiniões divergiam quanto ao modelo de catequização de indígenas, espelhando-se nos *Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil* que José Bonifácio (Senado Federal, 1973) apresentara à Constituinte em 1° de julho de 1823, nos quais ressaltara serem os brasileiros usurpadores das terras indígenas. A corrente filosófica positivista que nesse período começara a influenciar os pensadores brasileiros, levara-os a refletir sobre o papel da igreja no Estado e percebiam-se distorções decorrentes das negociações de poder.

Foi nesse período histórico que ocorreu a revolta indígena organizada por “Caiuré Imana (João Manuel Pereira da Silva, mais conhecido como Caboré), considerado o principal líder do movimento que pôs fim à Colônia de Alto Alegre” (Custódio, 2020, p. 319). Ele pertencia ao povo Tenetehara-Guajajara – denominação esta indicada pelo historiador Everton (2016, p. 81). Esses indígenas também eram conhecidos como apenas Tenetehara ou Guajajara, embora Custódio (2021, p. 412) explique que atualmente eles se autodenominam Tentehar, cujo significado é “ser íntegro”, enquanto Guajajara teria sido uma designação anteriormente dada a eles pelos Tupinambá.

Na perspectiva historicista eurocêntrica, esse acontecimento é denominado “O massacre de Alto Alegre”, conforme as notas históricas do padre Bartolameo da Monza (2018), mas para os indígenas foi um ato de resistência ante a atitude da igreja, referido pelos próprios indígenas como “O tempo de Alto Alegre” (Custódio, 2020).

Agredir a cultura indígena constituía-se à época de uma estratégia para "implantar a religião como caminho de civilização mesmo que isso afetasse a estrutura sociocultural nativa" (Custódio, 2021, p. 411). Mas tal política desumana terminava por afetar os próprios perpetradores, conforme constatado por Bosi (2021): "Como nas cruzadas e nas guerras santas, a religião e a moral coletiva degradam-se rápida e violentamente a pura ferramenta do poder; e o que se ganha em eficiência tática perde-se em qualidade no processo de humanização" (Bosi, 2021, p. 93).

Os Tenetehara não se esquivavam do contato interétnico, pois não pretendiam sair da região em que viviam. A pesquisa antropológica de Ribeiro (2009, p. 22), indica que "Barra do Corda, cidade situada no interior do Maranhão, foi fundada em 1840 à margem do Rio Corda, afluente do rio Mearim [...]. Constitui um município onde a presença indígena é permanente". Os Tenetehara, que até hoje vivem lá, são, no entanto, um povo indígena hostilizado na região devido ao conflito com missionários ocorrido no início do século passado (Ribeiro, 2010).

Para tais indígenas, essa foi uma época conturbada, em que os frades capuchinhos e as freiras retiravam crianças das aldeias para interná-las em seus estabelecimentos, o que para o Padre Bartolameo da Monza (2018) era indicativo de sucesso:

> No início do ano 1901, havia 84 meninos no instituto dos filhos dos selvagens, e 44 meninas no de São José da Providência. Esses dois institutos eram a esperança da Missão. O futuro da Missão dependia deles. Eles deveriam ser os verdadeiros colonizadores, porque educados desde a infância para conhecer e amar a Deus, e ser fiéis aos próprios deveres, pios e morigerados, formariam verdadeiras famílias cristãs (Monza, 2018, p. 85).

Os indígenas não concordavam com as práticas dos religiosos de interferir em sua estrutura e organização familiar:

> No relatório de 1896, que contém a descrição da visita canônica de frei Carlo ao Instituto de Índios de Barra do Corda (atividade anual de caráter avaliativo, como é de praxe ocorrer nas ordens e congregações religiosas), já havia vestígios de um conflito que se acirraria no decorrer do tempo: é mencionado que os indígenas das aldeias entre Barra do Corda e Grajaú – a grande maioria Tentehar! – "eram os mais renitentes para dar os filhos para o Instituto, não queriam saber de Governo nem de frades, tanto que tentaram flechar Fr. Celso", encarregado de visitar as aldeias e recrutar as crianças (Custódio, 2020, p. 325).

Foi então que, em decorrência de um surto de sarampo: “Em poucos dias, morreram no instituto da Barra do Corda 28 garotos, e no de São José da Providência 22 meninas” (Monza, 2018, p. 85). Mas ainda assim, os religiosos não permitiram que as famílias retirassem seus filhos do local.

Gilberto Freyre (2003), aponta o malefício da política jesuítica, a qual se vê que, de igual forma, foi posteriormente aplicada pelos frades capuchinhos:

> O que se salvou dos indígenas no Brasil foi a despeito da influência jesuítica; pelo gosto dos padres não teria subsistido à conquista portuguesa senão aquela parte mole e vaga de cultura ameríndia por eles inteligentemente adaptada à teologia de Roma e à moral europeia. Nem podia ser outra a sua orientação de bons e severos soldados da Igreja; tocados mais que quaisquer outros na vocação catequista e imperialista (Freyre, 2003, p. 178).

Porém, os frades capuchinhos foram além dos jesuítas no seu afã de amoldar os indígenas, já que adotaram a prática da mistura cultural, com prevalência do padrão europeu e apagamento do indígena. “O discurso, no entanto, voltava-se à ‘proteção fraternal’ desses povos e à criação de ‘condições adequadas’ para sua respectiva ‘evolução lenta e natural rumo à civilização’” (Ferreira; Miguel, 2021, p. 14).

Custódio destaca que a intenção política, tanto do governo quanto da igreja, continuava mascarando os reais interesses de usurpação das terras indígenas, que os Tenetehara percebiam:

> Em suma, os principais interesses e objetivos do movimento eram resgatar as meninas para educá-las segundo a tradição e reaver a posse de suas terras em Alto Alegre e redondeza. Os assassinatos de frades, freiras, agregados e vizinhos da missão, assim como a destruição de equipamentos e ferramentas agrícolas da colônia e o ataque aos fazendeiros e seus familiares, ficaram por conta da grande indignação que acometeu esse povo no momento da revolta (Custódio, 2020, p. 336).

Criado o SPI, sua função continuou a ser – igual ao que já fora a prática anterior de aldeamento de indígenas –, controlar a existência dos povos indígenas, sua localização, seus movimentos. Também buscava absorvê-los e inseri-los na base da estrutura social preponderante, assim como fizera a ordem dos frades capuchinhos:

> [...] as práticas para “civilização” e “integração” dos índios adotadas pelo SPI e, posteriormente pela FUNAI, assim como os mecanismos de controle social imputados pelos chefes de Posto, foram ameaçadores, coercitivos e, muitas vezes, agressivos e violentos, com

> a utilização de armas de fogo, instrumentos de punição e castigo, como o suplício no chamado “tronco”, ou mesmo com a criação da “polícia indígena” e da “cadeia” dentro das terras indígenas (Almeida; Nötzold, 2013, p. 3).

Cada agente, fosse de instituições religiosas, fosse governamental, agia em interesse próprio e de seu grupo, considerando-o legítimo. Por isso, o Padre Bartolameo da Monza (2018) concluiu seu relato da destruição de Alto Alegre com o seguinte lamento de indignação:

> Iniciou-se o processo. Os índios mantiveram-se sempre impassíveis, cientes como já estavam do resultado. Tratados como seres sem razão, imbecis e irresponsáveis por seus atos, foram postos em liberdade. Decerto aquilo não foi um ato de justiça nem de misericórdia. Simplesmente, eles foram declarados incapazes de qualquer responsabilidade. Diz-se que de cima viera ordem para soltá-los, e, para os componentes do júri, fora imposta obediência cega às ordens superiores. O sangue dos inocentes ficou sem punição. Seu sangue ainda no presente se vê, e lá ficará para clamar contra a injustiça humana. Mas, enquanto clama contra a injustiça humana, implora o perdão para aqueles que foram causa de sua morte, aqueles que serviram de instrumento para que eles obtivessem a coroa do martírio (Monza, 2018, p. 96).

A cidade de Barra do Corda até hoje reforça esse posicionamento, fazendo com que seja o “fato este relembrado constantemente, seja pela Igreja católica, com as fotos na entrada da matriz dos frades e freiras assassinados, seja através dos versos das cantigas da cidade” (Ribeiro, 2010, p. 28).

O Coronel Vicente de Paulo Vasconcelos, que em 1940 era Diretor do Serviço de Proteção aos Índios/SPI, em seu artigo *O Problema da Civilização dos Índios* (1940), publicado na Revista do Serviço Público, referiu-se ao conflito de Alto Alegre destacando a observação extraída de Sílvio Fróes Abreu (1931):

> Sempre se descreve a carnificina falando somente dos mortos cristãos, sem a mais leve menção ao massacre que estes, em represália, fizeram aos índios. Também nunca mencionam as verdadeiras causas que deram origem ao lutuoso fato, causas que atenuam sobremodo e, até certo ponto, justificam o levante dos índios contra os frades (Vasconcelos, 1940, p. 60).

Vasconcelos (1940), não se atém às diferenças étnico-culturais e ressalta as semelhanças nesses embates, o que, numa visão simplista, se resumiria a dois conceitos apriorísticos: ação gera reação e violência gera violência.

O romance *Perpetinha: um drama nos babaçuais* (1991) veio à luz algumas décadas depois, mas nem por isso, a política indigenista se tornara mais justa.

Persistia a discriminação e o conflito de interesses: “A nossa herança cultural, desenvolvida através de inúmeras gerações, sempre nos condicionou a reagir depreciativamente em relação ao comportamento daqueles que agem fora dos padrões aceitos pela maioria da comunidade” (Laraia, 2001, p. 64). Continuava a reger o senso comum que os indígenas deveriam ser absorvidos pela sociedade brasileira ou então excluídos.

Ao inserir em sua ficção os Cara-Preta, que constituem o povo Avá-Canoeiro, como os responsáveis pelo sequestro de Perpetinha, Carmo Bernardes (1991) traça um paralelismo entre estes e os Guajajara. “Os Avá-Canoeiro ficaram conhecidos na literatura histórica e na memória oral dos antigos goianos como o povo indígena que mais resistiu ao colonizador, recusando-se terminantemente a estabelecer o contato pacífico” (Rodrigues, 2013, p. 84). Ciosos de seus direitos à terra em que viviam e à sua própria cultura, eles resistiram às violências dos colonizadores.

Em vista disso, os Cara-Preta foram perseguidos e dizimados com furor. “Os Avá-Canoeiro evitavam andar e acender fogo de dia, para que não fossem vistos e para que a fumaça não denunciasse o seu esconderijo. Uma alternativa era acender o fogo com uma técnica especial que não produzia fumaça” (Rodrigues, 2013, p. 92). Essas atitudes extremas para garantir a própria sobrevivência foram desmoralizando-os. “A caça aos índios teve seu auge do fim dos anos 40 a meados dos anos 60, quando centenas de “Cara Preta” foram assassinados individualmente ou em massacres de aldeias inteiras que foram queimadas” (Rodrigues, 2013, p. 86). Seu aniquilamento ainda seguiu após esse período, durante a ditadura militar.

Na ficção de Bernardes (1991), Leobino, bugreiro, matador de índio que conduzia a expedição de boa-vistenses para resgatar Perpetinha, justifica essa atitude:

> Esses caboclos – dizendo ele -, hoje em dia, estão encantoados num lugar muito soturno, na Serra da Pimenta, escaramuçados por um senhor Martim Cabeça Seca, que até é aparentado com os Cunha, do Pará. Seo-Martim é situado lá, com criatório de gado nos varjões do rio Formoso, e vem matando neles, já faz uns anos. Nem rancharia eles têm mais. Vivem desaldeados, sem morada certa. Na seca, costumam pular pra dentro da Ilha do Bananal e escaramuçam o Javaé, um caboclo molódio e medroso que só jacu de tapera. O Canoeiro toma as mulheres dele, dão prejuízo nas roças, frecham os cachorros, é o Capeta escrito (Bernardes, 1991, p. 236).

A transtextualização desse comentário sobre os Avá-Canoeiro pegarem mulheres de outro povo também leva à história de Maria Perpétua dos Reis Moreira.

Semelhanças e diferenças entre as duas Perpetinhas

Duas adolescentes de famílias sertanejas da região dos babaçuais, são sequestradas por indígenas de povos distintos, em épocas e circunstâncias diferentes. Uma delas, cuja existência é historicamente comprovada, de família maranhense abastada, pelo resto de sua vida permanece com os Tenetehara, possivelmente numa situação de "limbo cultural", não podendo mais se identificar com sua cultura de origem, mas sem capacidade para adotar com plenitude a cultura indígena. A outra menina – personagem criada por Carmo Bernardes –, filha de uma quebradeira de coco do norte goiano, em poucos dias é resgatada por indígenas Apinayé aldeados nas imediações de sua cidade, podendo com isso manter suas raízes culturais e ampliá-las, para estender esse olhar aos povos indígenas da região.

Ao descrever Perpetinha como uma menina exemplar e que no início da adolescência se torna casadeira, Carmo Bernardes (1991) a aproxima da menina de fins do século XIX, que tradicionalmente seria descrita da mesma maneira.

A personagem histórica é identificada por seu nome completo, Maria Perpétua dos Reis Moreira, enquanto a Perpetinha ficcional mantém-se com esse apelido, que a par de aludir àquela, pode tanto derivar do nome de sua mãe – Lindalva de Melo do Perpétuo Socorro – como pode indicar o diminutivo de Perpétua, um nome próprio que evoca denominações religiosas e está também relacionado ao adjetivo "perpétuo", significando permanente. "É de realçar que os nomes próprios das personagens de Carmo Bernardes são invulgares ou mesmo exclusivos do seu universo ficcional" (Paul, 2008, p. 79-80). Logo, embora Bernardes tenha mantido o nome Perpetinha para auxiliar o leitor em seu trabalho mnemônico de relações intertextuais, essa escolha também está relacionada à maneira como a personagem é representada.

Além disso, uma vez que a história de Perpetinha vincula-se a um acontecimento histórico, dentre vários outros que também são relatados no mesmo romance, o nome da personagem pode ter mais outro sentido, que vem a ser o da perpetuidade da documentação: "Deste modo, há um empenho do autor em registar

a importância de suas narrativas como meio de perpetuar todo um acervo de conhecimentos sobre os quais quase não há registos escritos" (Paul, 2008, p. 82).

Gregory MacNab (1989) trata da relevância do "romance histórico inventado" na representação de "gente ignorada nas histórias oficiais" e ressalta que "esse passo significa um reconhecimento da presença decisiva no processo da história das massas, cuja existência e importância as relações e romances históricos convencionais tendem a esconder ou reduzir a um mínimo" (MacNab, 1989, p. 135). Bernardes (1991), ao transpor Perpetinha para um novo contexto cultural - não só por situá-la em um tempo mais recente, com uma diferença de umas cinco décadas, mas com uma condição social distinta – pode demonstrar que o conflito dramático vivenciado por ambas Perpetinhas não é um fato isolado, mas reflete confrontos sociais arraigados na estrutura da nação brasileira. Dessa forma, entre as massas ignoradas pela história oficial estariam os sertanejos e indígenas que viveram nessa região entre norte de Goiás (atual Tocantins) e Maranhão, ao longo dos séculos XIX e XX e posteriormente.

A transtextualidade do romance *Perpetinha: um drama nos babaçuais* (1991) traz dois elementos que remetem à ação dos Tenetehara em Alto Alegre: a menção a esse povo, bem como as inscrições que Perpetinha deixava pelo caminho quando foi sequestrada. Identifica-se, assim, como possível inter-relação entre a Perpetinha ficcional e a histórica a reflexão que o narrador do romance de Carmo Bernardes (1991) tece sobre os Guajajara do Maranhão:

> Também não se pode esquecer do guajajara, o mais vezado nessas malvadezas de furtar mocinhas e rapazinhos, pra misturar com a raça deles. O que empata é que o guajajara assiste é nas terras do Estado do Maranhão, e não tem como atravessar o Tocantins do lado de cá. Mas... vamos e venhamos. Quem sabe? Esse caboclo é danado. Ele para inventar fazer balsinhas de braços de buriti e enfrentar a travessia, pouco custa. É um caso que há de se ver (Bernardes, 1991, p. 214).

Enquanto Maria Perpétua dos Reis Moreira foi efetivamente sequestrada pelos Guajajara, a Perpetinha ficcional o foi pelos Avá-Canoeiro. Mas o narrador levanta a dúvida acima, que, ao mesmo tempo que faz referência ao povo indígena responsável pelo destino da personagem histórica, também iguala a cultura dos dois povos, demonstrando que para o brasileiro em geral o indígena é apenas um estereótipo.

A par disso, Bernardes (1991) estende aos Guajajara o comentário que seu narrador já havia feito sobre os Cara-Preta, com relação a se misturarem com outros povos, dando a entender que quaisquer desses indígenas poderiam sequestrar meninas para conviver e procriar com elas. Esse escritor se vale frequentemente do recurso da ironia, de sorte que ele pode estar querendo trazer à tona, por inversão de papéis, a reiterada prática de violência contra mulheres indígenas ao longo da história do Brasil, com sequestros e estupros. Darcy Ribeiro (1995) pondera:

> A própria miscigenação deve ser analisada em relação à circunstância de que todos os contingentes alienígenas eram constituídos principalmente por homens que tinham de disputar as mulheres da terra, as índias. É sabido quanto foi insignificante a proporção de mulheres brancas vindas para o Brasil. Nessas condições, recaiu sobre a mulher indígena a função de matriz fundamental, geralmente fecundada pelo branco (Ribeiro, 1995, p. 229).

Entretanto, o grande elo entre os conflitos dramáticos contidos no acontecimento fictício de *Perpetinha: um drama nos babaçuais* (1991) e no histórico de Alto Alegre encontra-se nas inscrições que ambas Perpetinhas foram deixando pelo caminho, ao serem sequestradas. Maria Perpétua dos Reis Moreira raspava as cascas das árvores para deixar indícios de seu trajeto, com uma mensagem muito específica: “Conta-se em Barra do Corda que após aqueles acontecimentos era possível encontrar escrito nos caules de algumas árvores ‘por aqui passou a infeliz Perpetinha’” (Everton, 2016, p. 81, nota de rodapé 83). No entanto, seu intento de deixar pistas não resultou no seu resgate. Em contrapartida, no romance, a protagonista é mais detalhista em seus chamados de socorro: “Ela escreveu muito, riscou o pau todo em roda: AQUI DORMIU PERPETINHA... VENHAM ME BUSCAR... DEUS É GRANDE... SODADE... SODADE... DADÁ E DADINHA VÊM COMIGO...” (Bernardes, 1991, p. 242, grifo do autor). A partir daí, Carmo Bernardes (1991) construiu o enredo de sua ficção mudando o destino de Perpetinha, fazendo valer a sua vontade de ser restituída à sociedade a que pertencia.

No entanto, uma vez que à época da produção desse romance os acontecimentos históricos relacionados à Perpetinha poderiam estar ainda vividamente presentes na memória dos leitores, o sentimento destes, ao vincular as duas histórias – social e ficcional – poderia ser de revolta pela atitude dos indígenas, reforçando o processo de adesão à política que levou ao genocídio de indígenas ao longo da história do Brasil. Por isso, o narrador de *Perpetinha: um drama nos*

babaçuais (1991) faz questão de advertir que “o gentio furta mocinhas é para judiar não. Fazer mal a elas não. Furtam é para incluí-las nas famílias deles. E quem fica tomando conta delas é a velha que chefia a maloca. Aquela que anda na frente com o caco de fogo” (Bernardes, 1991, p. 229).

Em seu romance *Cauiré Imana – O Cacique Rebelde*, Olímpio Cruz (1982) inclui uma mulher indígena que passa a cuidar de Maria Perpétua dos Reis Moreira: “Perpetinha, quando caminhava, era sempre junto à bondosa índia Urumana, agora transformada em sua fiel guardiã. A jovem aos poucos ia se adaptando [...], já respondia a algumas perguntas daquela índia” (Cruz, 1982, p. 98).

Ao examinar as características das duas personagens de nome Perpetinha, há portanto que vinculá-las ao elemento indígena, que se faz importante tanto no romance quanto na história, seja como deflagrador dos acontecimentos que as envolvem, seja como confrontador da cultura dominante. O autor do romance *Perpetinha: um drama nos babaçuais* (1991) optou, nesse aspecto, por desconstruir os acontecimentos históricos, pois ao mesmo tempo em que o clímax do enredo não traz marcas de violência por parte dos sequestradores, ele também leva a um desfecho que valoriza as atitudes e condutas do indígena, em confronto com as do sertanejo, o que contribui para evidenciar outro lado do relato, comumente oculto, sobre o destino de Maria Perpétua dos Reis Moreira. Percebe-se com isso como:

> Os valores que a sociedade preconiza, ou os que considera prejudiciais, estão presentes nas diversas manifestações da ficção, da poesia e da ação dramática. A literatura confirma e nega, propõe e denuncia, apoia e combate, fornecendo a possibilidade de vivermos dialeticamente os problemas. Por isso é indispensável tanto a literatura sancionada quanto a literatura proscrita; a que os poderes sugerem e a que nasce dos movimentos de negação do estado de coisas predominante (Candido, 2004, p. 175).

Há ainda como um componente desses dois dramas a interferência dos religiosos. Se na história de Maria Perpétua dos Reis Moreira eles foram o elemento originário desencadeador do conflito com os indígenas, no romance seu papel é sutil:

> Fazia uns pares de dias que Padre Egídio não vinha, porque estava envolvido na fazenda dando sorte aos vaqueiros e ferrando crias. Não sabia de nada dos ocorridos por cá. Ficou muito assustado quando dona Merência o informou daquele destranque havido com Lindalva. Ele chega e é só o tempo de tirar as botas e desarregaçar a batina, caminha direto para a igreja. Gente ajuntou, ele fez uma oração à Santa Catarina, advogada dos perdidos, rogando a intercessão da santa em favor de Perpetinha. [...] Depois da reza, Padre Egídio veio

> cá onde Armantino estava e deu a ele mais Lindalva um consolo, dizendo:
> – Nada não, meus filhos, a providência agora é esparramar gente pelos gerais. Panhar a batida desses caboclos. [...].
> Padre Egídio franqueou tudo que estava ao alcance dele. Mandava um bilhete ao vaqueiro, na Água Branca, com ordem, que ele dispusesse dois camaradas para enturmarem com a gente de Leobino. E que eles não retornassem enquanto não alcançassem os caboclos que iam levando Perpetinha. [...] Dissera ainda que esses homens rastejam muito melhor do que qualquer cachorro. E num entrevero são o que há de mais afoitos e destemidos (Bernardes, 1991, p. 228-229).

O padre vaqueiro, “coronel”, reúne suas funções eclesiásticas de celebrar a missa e de apoiar a comunidade, reforçando o grupo de caçadores de indígenas para reaver Perpetinha.

Com isso, o relato histórico que foi denominado “Massacre de Alto Alegre” para reforçar os valores religiosos da sociedade, é esvaziado na ficção, cuja ação dramática manteve apenas a semelhança que permitisse identificar o tema, mas que o intuito foi o de, em sua interpretação, poder relativizar as questões sociais que o justificaram. Dessarte, confere-se que ao abordar a questão indígena sob o aspecto cultural, que decorre do cenário histórico e interage com o enfoque político, assume importância a produção literária que a contempla e que aporta reflexões sobre como ela vem sendo ficcionalizada e recepcionada pelo leitor.

Considerações finais

P*erpetinha: um drama nos babaçuais* (1991), mostra a violência contra os povos indígenas, inserida na narração da história ficcionalizada de Boa Vista (atual Tocantinópolis), que evidencia os conflitos decorrentes dos encontros culturais entre a população local e os indígenas e externa avaliações sobre essas personagens.

Esse romance apresenta, em primeiro plano, uma representação ficcional do sequestro de Perpetinha, como alusão ao drama que evoca o sequestro de Maria Perpétua dos Reis Moreira durante o embate entre indígenas e religiosos ocorrido em Alto Alegre, no Maranhão, consequente à imposição aos indígenas de um processo de aculturação violento, com conflitos por território e por diferenças culturais. Assim, a par de ser um romance sobre a ocupação do antigo norte de Goiás – atual Estado do Tocantins, é também um romance que aborda alguns aspectos da questão indígena.

Conclui-se que Carmo Bernardes é um escritor que se serve de acontecimentos históricos para, através de sua obra, abordar temas de cunho político, social e ambiental, como o são as relações sociais entre não indígenas e indígenas brasileiros.

Referências

ALMEIDA, Carina Santos de; NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. Como 'civilizar' o índio?! O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e a integração dos Kaingang no sul do Brasil: o Posto Indígena Xapecó (SC) entre práticas de desenvolvimento e controle social. *In*: **XXVII Simpósio Nacional de História**. Conhecimento histórico e diálogo social. 22 a 26 jul. 2013. Natal, RN: ANPUH Brasil, 2013. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1371150990_ARQUIVO_TEXTOCOMPLETOCarinaSantosdeAlmeidaDOC.pdf. Acesso em: 16 abr. 2024.

AMADO, Janaína. Região, sertão, nação. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 145-151, 1995. Disponível em: https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/1990/1129. Acesso em: 13 abr. 2024.

ARAUJO, Regina Celia Correa de. Geografia do Brasil: formação territorial e padrões espaciais. **Rede São Paulo de Formação Docente/REDEFOR**. Módulo III, disciplina 5. São Paulo: UNESP, 2012. Disponível em: https://acervodigital.unesp.br/handle/123456789/41583?mode=full. Acesso em: 13 abr. 2024.

BERNARDES, Carmo. **Perpetinha**: um drama nos babaçuais. Goiânia: CEGRAF/UFG, 1991.

BOSI, Alfredo. A escrita do testemunho em *Memórias do Cárcere*. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 9, n. 23, p. 309-322, 1995. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ea/a/NvFwJgfQCBspVFkrWztbpfK/. Acesso em: 16 abr. 2024.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

CANDEIAS, Maria Lúcia Levy. **A fragmentação da personagem**: no texto teatral. São Paulo: Perspectiva, 2012.

CANDIDO, Antonio. **Vários escritos**. 4. ed. reorganizada pelo autor. São Paulo: Duas Cidades; Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2004.

CHIAPPINI, Lígia. Do beco ao belo: dez teses sobre o regionalismo na literatura. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 153-159, 1995. Disponível em: https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/1989/1128. Acesso em: 13 abr. 2024.

CRUZ, Olímpio. **Cauiré Imana**: o cacique rebelde. Brasília: Thesaurus, 1982.

CUNHA, Tânia Rocha Andrade; SILVA, Ivana Patrícia Almeida da. Casamento: representações, mudanças e permanências a partir do olhar feminino. *In*: **Fazendo**

gênero 10: desafios atuais dos feminismos. Instituto de Estudos de Gênero. Florianópolis, SC: UFSC, 2013. Disponível em: http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1371407079_ARQUIVO_ARTIGOCASAMENTOFAZENDOGENERO10rtf.pdf. Acesso em: 07 abr. 2024.

CUSTÓDIO, Maria Aparecida Corrêa. Missão capuchinha e resistência Tentehar: releituras do conflito de Alto Alegre. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, v. 50, n. 175, jan./mar. 2020, p. 316-342, 2020. Disponível em: https://publicacoes.fcc.org.br/cp/article/view/6414. Acesso em: 16 abr. 2024.

CUSTÓDIO, Maria Aparecida Corrêa. O Instituto de Índias de Alto Alegre: catequese, instrução e reinvenção indígena (Maranhão, século XIX/XX). **Historia de la Educación**, Salamanca, ES, v. 40, p. 409-427, 2021. Disponível em: https://gredos.usal.es/bitstream/handle/10366/148839/O_instituto_de_Indias_de_Alto_Alegre_cat.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 16 abr. 2024.

DOUGLAS, Mary. **Como as instituições pensam**. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

EVERTON, Carlos Eduardo Penha. **"Hoje e amanhã celebrai a história para encarnar-vos no povo"**: os embates de memória sobre o Conflito do Alto Alegre. 2016. Dissertação (Mestrado em História, Ensino e Narrativas) - Universidade Estadual do Maranhão, São Luiz, MA, 2016.

FERREIRA, Rebeca Campos; MIGUEL, Alexandre Ismail. Justiça de transição e povos indígenas: um assunto ainda não concluído. *In:* BRASIL. **Povos indígenas**: prevenção de genocídio e de outras atrocidades. 6. Câmara de Coordenação. Ministério Público Federal. Brasília: MPF, 2021. Disponível em: https://www.academia.edu/50894808/Justi%C3%A7a_de_transi%C3%A7%C3%A3o_e_a_viola%C3%A7%C3%A3o_de_direitos_humanos_ind%C3%ADgenas_na_ditadura_militar_brasileira. Acesso em: 16 abr. 2024.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48. ed. rev. São Paulo: Global, 2003.

GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil**: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil. Edições do Senado Federal; v. 100. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/188899/Tratado%20da%20terra%20do%20Brasil.pdf. Acesso em: 16 abr. 2024.

GENETTE, Gérard. **Palimpsestos:** a literatura de segunda mão. Tradução de Luciene Guimarães e Maria Antônia Ramos Coutinho. Belo Horizonte, MG: FALE/UFMG, 2006.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MACNAB, Gregory. A interface história-invenção em três romances de José Saramago. **Letras**, Curitiba, v. 38, p. 134-143, 1989. Disponível em: https://revistas.ufpr.br/letras/article/download/19187/12485. Acesso em: 16 abr. 2024.

MELATTI, Júlio Cezar. **Áreas etnográficas da América Indígena**. Capítulo D2. Amazônia Oriental. Brasília: UnB, 2021. Disponível em: http://www.juliomelatti.pro.br/areas/00areas.pdf. Acesso em: 04 mar. 2024.

MONZA, Bartolameo da. **O massacre de Alto Alegre**: notas históricas. Tradução de Sebastião Moreira Duarte. Edições do Senado Federal; v. 215. Brasília: Senado Federal, 2018. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/574645/001139300_Massacre_Alto_Alegre.pdf. Acesso em: 16 abr. 2024.

OLIVEIRA, Antonio Miranda de. O mundo rural na literatura regional de Goiás e Tocantins. **Baru**, Goiânia, v. 2, n. 1, p. 93-111, 2016. Disponível em: https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/baru/article/view/4882. Acesso em: 16 abr. 2024.

PAUL, Junia Bernardes da Silva Schaefers. **A recriação do universo goiano por Carmo Bernardes nos contos de a ressurreição de um caçador de gatos**. 2008. Dissertação (Mestrado em Estudos Românicos: Área de Especialização em Estudos Brasileiros e Africanos) - Departamento de Literaturas Românicas, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, PT, 2008. Disponível em: https://repositorio.ul.pt/handle/10451/392. Acesso em 07 abr. 2024.

PROENÇA, Manuel Cavalcanti. Literatura do chapadão. Prefácio. *In*: RAMOS, Hugo de Carvalho. **Tropas e boiadas**. Coleção Belamor. 8. ed. Goiânia: UFG; Fundação Cultural Pedro Ludovico Teixeira, 1998.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Florbela Almeida. **Políticas Tenetehara e Tenetehara na política**: um estudo sobre as estratégias de uma campanha eleitoral direcionada a uma população indígena. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-03052010-102616/pt-br.php. Acesso em: 16 abr. 2024.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. Os Avá-Canoeiro do Araguaia e o tempo do cativeiro. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 38, n. 1, p. 83-137, 2013. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6875/6946. Acesso em 22 jul. 2023.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão**: veredas. 22. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SENADO FEDERAL. **Obra política de José Bonifácio**. (Comemorativa do Sesquicentenário da Independência), v. 2. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1973. Disponível em: https://www2.senado.gov.br/bdsf/handle/id/588276. Acesso em: 13 abr. 2024.

SOUZA, Candice Vidal e. Fronteira no pensamento social brasileiro: o sertão nacionalizado. **Sociedade e Cultura,** Goiânia, v. 1, n. 1, p. 55-61, 1998. Disponível em: https://revistas.ufg.br/fcs/article/view/1779/2140. Acesso em: 15 abr. 2024.

VASCONCELOS, Vicente de Paulo T. F. O problema da civilização dos índios. **Revista do Serviço Público**, Rio de Janeiro, v. 2, n.1, p. 59-67, 1940. Disponível em: https://revista.enap.gov.br/index.php/RSP/article/view/9122/6153. Acesso em: 15 abr. 2024.