

ENTRE A FÉ E A VIOLAÇÃO: A EVANGELIZAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS NA TOADA “OLHAR DE CURUMIM”

Fernanda Victoria de Castro Paulino

Mestranda do Programa de Pós Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas –
PPGICH/UEA

Ernesto Renan Melo de Freitas Pinto

Professor titular da Universidade Federal do Amazonas. Atualmente é Pesquisador Visitante Nacional Sênior Amazônia, com bolsa CAPES, no Programa de Pós Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas – PPGICH/UEA

Resumo: Este estudo propõe refletir criticamente sobre o processo histórico de evangelização dos povos indígenas no Brasil, frequentemente apresentado como uma missão civilizatória e espiritual pelos jesuítas durante a colonização, mas que também pode ser compreendido como uma das mais duradouras formas de violência simbólica, apagamento cultural e patrimonial. O artigo busca analisar a toada “Olhar de Curumim” (2025), do Boi Garantido, como expressão artística que denuncia os impactos da catequese na identidade indígena. A partir da perspectiva da cultura popular, a toada é abordada como um espaço de resistência simbólica, que confronta a lógica colonizadora por meio da valorização da memória, da infância indígena e dos saberes ancestrais. Nesse sentido, a pesquisa qualitativa desenvolve-se por meio de análise documental e textual, tendo como prioridade uma leitura crítica da toada enquanto performance cultural, compreendendo-a não só como expressão artística, mas como instrumento de denúncia e de preservação da memória. Com base nas reflexões sobre identidade e patrimônio de Mario Chagas (2007), bem como nos aspectos cosmológicos apresentados pelos autores indígenas Davi Kopenawa (2015) e Ailton Krenak (2019), o estudo problematiza o papel da evangelização como instrumento de negação das cosmovisões originárias, revelando tensões entre a fé imposta e o poder de autodeterminação cultural.

Palavras-chave: evangelização; povos indígenas; cultura popular; resistência; toada.

Abstract: This study proposes a critical reflection on the historical process of the evangelization of Indigenous peoples in Brazil, often presented by the Jesuits during colonization as a civilizing and spiritual mission, but also understood

as one of the most enduring forms of symbolic violence, cultural erasure, and patrimonial loss. The article analyzes the 2025 toada “Olhar de Curumim,” performed by Boi Garantido, as an artistic expression that denounces the impacts of catechization on Indigenous identity. From the perspective of popular culture, the toada is approached as a space of symbolic resistance that challenges the colonial logic through the valorization of memory, Indigenous childhood, and ancestral knowledge. The qualitative research is developed through documentary and textual analysis, prioritizing a critical reading of the toada as a cultural performance—understood not only as artistic expression but also as an instrument of denunciation and memory preservation. Drawing on the reflections on identity and heritage by Mario Chagas (2007), as well as cosmological aspects presented by Indigenous authors Davi Kopenawa (2015) and Ailton Krenak (2019), the study problematizes the role of evangelization as a tool for denying original cosmovisions, revealing tensions between imposed faith and the power of cultural self-determination.

Keywords: evangelization; Indigenous peoples; popular culture; resistance; toada.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A perda cultural constitui uma infelicidade e pode ser compreendida também como uma forma de derrota, pois gera lacunas e suprime elementos essenciais à formação das identidades. Historicamente, essa realidade tem afetado de maneira profunda os povos indígenas. Nessa lógica, entre os diversos fatores históricos e sociais que contribuíram para o esvaziamento das culturas indígenas, a evangelização destaca-se como um dos mais recorrentes na história do Brasil. Sob o pretexto de promover o “salvamento das almas”, em autoria dos escritos do Padre Antônio Vieira (1608-1697), resultaram na desestruturação de sistemas culturais complexos, conduzindo-os à homogeneização forçada de identidades diversificadas, na qual a catequese cristã impôs valores, práticas e cosmovisões europeias, deslegitimando e apagando os saberes, crenças e modos de vida originários.

A atuação de missões – projeto de construção e um Império Cristão Intercontinental – religiosas em territórios indígenas, embora revestida de uma suposta finalidade humanitária e espiritual, pode, em muitos casos, configurar um instrumento de apagamento cultural, ao impor valores ocidentais e cristãos em detrimento das tradições ancestrais. Nesse contexto, torna-se pertinente o questionamento se tal prática configura um exercício legítimo da liberdade religiosa ou uma violação ao direito coletivo de autodeterminação, com potencial de se enquadrar como aculturação indígena.

Nessa ótica, este artigo propõe uma análise qualitativa de cunho interpretativo, fundamentando-se em pressupostos literários, históricos e antropológicos para investigar a toada “*Olhar de Curumim*”, do boi Garantido, como um artefato simbólico que tensiona as relações entre a evangelização e a identidade indígena. A toada, apresentada no contexto do Festival Folclórico de Parintins, traz à tona a sensibilidade do olhar infantil como metáfora da pureza, da ancestralidade e da resistência diante da imposição religiosa compreendendo-a não só como expressão artística, mas como instrumento de denúncia e de preservação da memória. Dessa forma, a metodologia aqui proposta permite estabelecer diálogos entre o texto, contexto e narrativas sociais que ampliam a compreensão dos processos de resistência indígena frente à imposição de valores ocidentais colonizatórios. Portanto, a escolha da obra musical como objeto de estudo justifica-se por sua potência poética e política no ramo acadêmico.

Com isso, o debate acerca da evangelização dos povos indígenas no Brasil ultrapassa a esfera religiosa, englobando também dimensões sociais, culturais e principalmente jurídicas. Desse modo, historicamente, a atuação de missões religiosas junto a comunidades indígenas esteve, diversas vezes, atrelada a processos de percepção cultural, o que acaba levando a questionamentos sobre algumas possíveis violações dos direitos humanos e, especialmente, ao direito à autodeterminação desses povos. Assim, esse estudo traz relevância ao investigar os limites entre a liberdade religiosa e o respeito à diversidade cultural, contribuindo para o debate sobre a efetivação dos direitos indígenas e a prevenção de práticas que possam configurar-se em genocídio cultural, ainda que sob o disfarce de ação missionária.

2. A EVANGELIZAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL: ENTRE MISSÃO E VIOLÊNCIA CULTURAL

2.1. Colonização e Catequese

Desde o início da colonização do território que hoje se constitui o Brasil, a evangelização dos povos indígenas esteve profundamente entrelaçada ao projeto de dominação europeu. Desse modo, as expedições que eram financiadas pelo rei de Portugal, tinham como finalidade identificar a nova terra conquistada, descrevendo as diversificadas particularidades geográficas com olhares ávidos para as possibilidades econômicas.

Os primeiros escritos sobre o Brasil, refletem o olhar e os interesses do “homem branco” relacionados aos territórios conquistados. Entende-se então que,

nessas narrativas, o encantamento do colonizador junto à paisagem dos trópicos que ali havia encontrado, traz com ele a expectativa de encontrar muitas riquezas. Com isso, em função da exploração do pau-brasil, principal matéria prima explorada no período Pré-colonial, e ameaças de piratas ingleses e franceses, Portugal iniciou o processo colonizatório do novo território conquistado.

Os missionários jesuítas tiveram um papel muito importante nesse processo, que teve origem em 1549, quando chegaram a terra tupiniquim, onde dedicaram-se exclusivamente à catequese dos povos indígenas e à formação moral do cristão europeu. A cruz caminhou ao lado da espada, consolidando uma aliança entre Estado e Igreja que legitimou a catequese como instrumento de controle e assimilação dos povos originários.

A conversão ao cristianismo foi apresentada como parte fundamental da missão civilizatória europeia, sustentada por uma visão etnocêntrica que desqualificava os modos de vida indígenas. Assim vista nas palavras de Pero de Magalhães Gandavo em sua obra *História da Provincia de Santa Cruz* em 1576:

“A língua de que usam, por toda a costa, carece de três letras; convém a saber, não se acha nela F, nem L, nem R, coisa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei, e dessa maneira vivem desordenadamente, sem terem além disto conta, nem peso, nem medida. Não adoram a coisa alguma, nem têm para si que há depois da morte glória para os bons e pena para os maus [...]” (p.13)

Gandavo julga a religiosidade dos povos originários de forma irônica, especialmente pela inexistência de um único Deus. Logo, a cultura nativa era vista como primitiva, inferior e, portanto, passível de ser substituída pelos valores, crenças e práticas do colonizador. A religião, nesse sentido, funcionou como um mecanismo eficaz de colonização subjetiva, atuando não apenas sobre os corpos, mas sobre as consciências e os imaginários dos indivíduos.

Portanto, sob o discurso da salvação espiritual, a catequização permitiu o avanço de um modelo teológico de colonização baseado na hierarquia, na propriedade privada e na moral cristã, valores alheios às cosmologias indígenas. Dessa forma, o processo catequético se estruturou como uma das primeiras formas de apagamento cultural sistemático, fundando uma lógica de exclusão que perdura até os dias atuais. A fé, nesse ínterim, não foi apenas uma crença, mas uma ferramenta de dominação e controle ideológico.

2.2. As Missões Jesuíticas e o Controle Cultural

Com o avanço da colonização portuguesa, a presença dos jesuítas assumiu um papel estratégico no processo de evangelização dos povos indígenas. A missão religiosa, Companhia de Jesus, criada no século XVI, passou a caminhar lado a lado com os interesses coloniais, promovendo a disseminação do cristianismo como parte da estrutura de dominação. No território brasileiro, os padres jesuítas estabeleceram aldeamentos denominados “missões”, com o fim de agrupar as populações indígenas em espaços controlados. Nessas unidades, buscava-se não apenas a conversão espiritual, mas também a adaptação dos indígenas aos costumes, valores e normas sociais europeias.

As missões jesuíticas impuseram uma rotina disciplinar que ia além da prática religiosa. A língua portuguesa — ou, em certos casos, o tupi adaptado à lógica cristã — era ensinada em substituição às línguas nativas, enquanto rituais e festas tradicionais eram reprimidos ou reconfigurados para se adequarem aos dogmas da fé católica.

A conversão, contudo, não dizia respeito apenas à fé: tratava-se de um projeto de transformação subjetiva, que buscava remodelar o indígena em todos os aspectos. Como afirma Darcy Ribeiro (1996):

“Através desse convívio aculturativo, porém os índios se tornam cada vez menos índios no plano cultural, acabando por ser quase idênticos aos brasileiros de sua região na língua que falam, nos modos de trabalhar, de divertir-se e até nas tradições que cultuam.” (p. 112)

Ao negar os sistemas simbólicos, espirituais e organizacionais próprios das etnias originárias, os jesuítas promoveram um processo de apagamento que teve efeitos duradouros na memória e na identidade coletiva desses povos.

Apesar de algumas leituras romantizadas sobre a atuação dos padres, que os veem como defensores dos indígenas frente à violência dos colonos, é necessário compreender que essa proteção estava condicionada à submissão total dos indígenas ao modelo cristão europeu. Assim, as missões devem ser entendidas como espaços de “violência civilizatória”, onde a fé operava como mecanismo de docilização, disciplinamento e destruição da diferença.

2.3 Marquês de Pombal e a reintrodução dos projetos missionários no Brasil

No decorrer dos séculos XVI e XVII, os jesuítas aparentemente assumiram um papel importante na “proteção”¹ dos povos indígenas contra a escravidão imposta pelos colonos portugueses. Esse comportamento frequentemente os colocava em confronto com senhores de engenho e comerciantes de escravos, que viam nas ações da Companhia de Jesus um entrave ao modelo econômico baseado na exploração forçada da mão de obra. Além de “defender” os indígenas, os jesuítas também acolhiam negros que haviam fugido da escravidão em suas missões.

No século XVIII, o Marquês de Pombal intensificou a sua política de enfrentamento aos jesuítas, com o objetivo de consolidar o poder do Estado português sobre a Igreja. Para isso, ele assumiu o controle do Tribunal da Inquisição, enfraquecendo sua autonomia e passando a utilizá-lo como ferramenta política. Sob sua liderança, a Inquisição deixou de atuar apenas contra judeus e “hereges” e passou a perseguir adversários políticos, incluindo membros da própria Igreja, como os sacerdotes, acusados de conspirar contra a autoridade real.

Nesse viés, a decisão de expulsá-los do território português atendeu aos interesses políticos e econômicos de Pombal. Ele desejava reformular o sistema colonial, fortalecer o poder central da monarquia e eliminar qualquer forma de resistência à sua agenda. Além disso, um dos fatores centrais era a necessidade de concentrar a autoridade nas mãos do rei, pois os religiosos possuíam grande autonomia e mantinham forte vínculo com o papa. Ademais, controlavam também extensas áreas de terra e recursos nas Américas, o que os tornava concorrentes dos grandes proprietários e comerciantes portugueses.

Após a expulsão dos sacerdotes sob o governo do Marquês de Pombal, sucederam lacunas em relação às práticas religiosas especialmente nas regiões de fronteira e nas áreas indígenas onde os jesuítas atuavam ativamente. Esse hiato foi parcialmente preenchido por outras ordens religiosas, como os franciscanos e capuchinhos, que tentaram dar continuidade às atividades evangelizadoras e educativas.

A priori, “a catequese é o meio mais eficaz, e talvez o único, de trazer os

1 Adota-se essa palavra entre aspas devido à descrição irônica da atuação dos jesuítas em relação aos povos originários, pois, embora o discurso religioso afirmasse que os jesuítas estavam “protegendo” os indígenas, na prática, essa proteção implicava na submissão, controle e apagamento cultural.

2 A palavra “defesa”, assim como “proteção”, também é utilizada de forma convenientemente irônica, perante o fato de que os jesuítas só consideravam digno de defesa o indígena que aceitasse a catequese, a conversão e a disciplina das missões religiosas. Desse modo, aqueles que resistiam à fé cristã ou que não se submetiam ao estilo de vida europeu eram vistos como selvagens, hereges e inimigos da fé.

índios da barbaridade de suas brenhas aos cômodos da sociabilidade”, conforme afirma Januário da Cunha Barbosa (1840 apud CUNHA, 1996). Assim, de acordo com o autor, a missão deixou de ser apenas uma frente de evangelização, tornando-se também um instrumento de controle social e de integração dos povos indígenas à lógica do Estado-nação.

2.4. O Apagamento das Cosmologias Indígenas

A imposição da fé cristã aos povos indígenas não se restringiu à transformação de práticas religiosas, mas operou como um mecanismo profundo de desestruturação das cosmologias originárias. Essas cosmologias, compostas por saberes, mitos, rituais, relações com a natureza e formas próprias de organização social, foram sistematicamente deslegitimadas e substituídas por uma visão de mundo eurocêntrica e etnocêntrica, centrada na lógica cristã e ocidental. Nesse processo, não apenas a cultura material indígena foi afetada, mas também os modos de ser, pensar e existir desses povos.

A evangelização atuou como uma forma de violência simbólica, conceito desenvolvido por Pierre Bourdieu (2012), para descrever um tipo de dominação sutil, em que os dominados acabam por aceitar como legítimos os valores e normas impostos pelos dominadores. No contexto da catequese, isso significou a interiorização da inferioridade cultural e espiritual atribuída aos indígenas, muitas vezes acompanhada da crença de que a conversão era um caminho de salvação — quando, na verdade, implicava a negação de si e do seu povo.

Como reforça Viveiros de Castro (2002), a concepção ameríndia de mundo é radicalmente distinta da visão cristã. Nas cosmologias indígenas, a natureza é animada, as relações entre seres humanos e não-humanos são horizontais, e o mundo espiritual não está separado da vida cotidiana. A substituição desse sistema complexo por uma doutrina que impõe a hierarquia entre homem e natureza, entre corpo e espírito, implicou não apenas um choque de crenças, mas uma tentativa de reprogramação existencial.

Para o escritor, filósofo e líder indígena Ailton Krenak (2019), esse apagamento equivale a uma tentativa de fazer os indígenas “deixarem de sonhar”. Ao serem afastados de suas narrativas míticas e de seus rituais, são privados daquilo que os conecta à sua ancestralidade e identidade. “Quando os brancos chegaram, nos disseram que o mundo tinha dono e que só haveria um deus. Isso foi uma violência”, afirma Krenak (2019, p. 37), ao destacar o impacto existencial da evangelização.

De forma semelhante, Davi Kopenawa (2015), em sua obra “A Queda do Céu”,

denuncia a destruição do universo xamânico yanomami como parte de um projeto que visa o silenciamento da floresta, das entidades e das vozes que não se enquadram no modelo ocidental. Para ele, os missionários atuam como “estrangeiros do espírito”, que não compreendem a riqueza da espiritualidade indígena e tentam impor um caminho único, sem escuta ou diálogo. Desse modo, Kopenawa (2015) contrapõe a epistemologia do homem branco às formas de conhecimento dos povos originários, oferecendo uma contribuição fundamental para o alargamento da compreensão acerca da Amazônia, ao evidenciar suas múltiplas missões, sentidos e perspectivas.

Assim, o apagamento das cosmologias indígenas deve ser compreendido não apenas como perda cultural, mas como parte de uma engrenagem de dominação ideológica, onde a religião desempenhou um papel estratégico. A violência simbólica, nesse caso, operou no plano da subjetividade, moldando percepções e disposições sem que o processo de dominação fosse necessariamente percebido como tal — o que reforça sua eficácia. O enfrentamento dessa violência exige, portanto, o reconhecimento da legitimidade das espiritualidades indígenas e a valorização das múltiplas formas de existir que resistem ao projeto de homogeneização ocidental.

3. A TOADA “OLHAR DE CURUMIM”: RESISTÊNCIA CULTURAL E DENÚNCIA DA EVANGELIZAÇÃO FORÇADA

A narrativa musical “Olhar de Curumim”, divulgada pelas redes sociais do Boi Garantido para a futura apresentação ao final de junho no Festival Folclórico de Parintins de 2025, representa um importante ato de denúncia contra a violência histórica sofrida pelos povos indígenas em decorrência do processo de colonização e evangelização forçada. A composição se apropria da linguagem poética e simbólica, característica das toadas para expressar, por meio da voz de um curumim, a dor, a memória e a resistência frente às violações culturais e espirituais sofridas pelos povos originários.

Logo nos primeiros versos, a toada confronta de maneira explícita a justificativa religiosa das atrocidades cometidas – “Que um dia o Deus da crença desses homens maus. Perdoe o genocídio feito a fogo e cruz”. Consequentemente, a denúncia ao “genocídio feito a fogo e cruz” estabelece um paralelo direto entre o discurso evangelizador e as práticas violentas do colonialismo, ao mesmo tempo em que questiona a moral cristã utilizada para justificar o extermínio físico e simbólico dos povos indígenas. Esse trecho expõe com clareza o que Pierre Bourdieu

(2012) denominou violência simbólica: um tipo de dominação que se impõe não apenas por meio da força física, mas pela naturalização das hierarquias culturais e espirituais.

Desse modo, a figura do curumim, protagonista da narrativa, confere à canção um ponto de vista sensível e vulnerável, mas também repleto de potência simbólica:

Eu, ainda curumim, sem nada entender
Levado a força dos braços de minha mãe
A dor é o pavor, o kariwa invasor
É isso que propaga o seu Deus de amor? (OLHAR DE CURUMIM, 2025)

O trecho acima destaca, de forma contundente, a contradição entre o discurso cristão de amor e a experiência concreta de violência imposta ao personagem indígena. O questionamento final “É isso que propaga o seu Deus de amor?” funciona como uma denúncia direta ao processo de evangelização impositiva, revelando o abismo entre a retórica missionária e as práticas colonizadoras que desconsideraram a dignidade, a espiritualidade e a autonomia dos povos originários. Ao interrogar a coerência do “Deus de amor” diante da dor e do medo, a narrativa propõe uma crítica à justificação religiosa dominadora. O uso do termo “kariwa”, que em diversas línguas indígenas amazônicas designa o não indígena ou o branco, intensifica a demarcação entre dois mundos opostos: os povos da floresta e os invasores, cujos sistemas de valores, modos de vida e cosmologias se chocam de maneira intensa. A oposição não é apenas étnica ou territorial, mas também epistemológica e espiritual, pois remete a formas distintas de conceber o mundo.

Nesse contexto histórico musical, a presença da mãe, figura arquetípica de proteção, acentua o impacto emocional da ruptura imposta pela colonização. A imagem do corpo infantil sendo levado à força dos braços maternos expressa não apenas o trauma individual, mas também a dor coletiva de comunidades desestruturadas por políticas de catequese, assimilação coerciva e destruição de seus modos de vida. Assim, a toada “Olhar de Curumim” mobiliza tanto uma memória de resistência, quanto uma denúncia ética e poética da violência simbólica sofrida pelos povos indígenas, inserindo-se no contexto mais amplo das disputas por memória, identidade e justiça histórica na Amazônia. Trata-se, portanto, de uma descrição que devolve a voz ao silenciado, que convoca o ouvinte a refletir sobre os impactos da colonização religiosa e da necessidade de valorização dos saberes originários como parte fundamental da reconstrução de uma história mais plural.

Na segunda metade da canção, a narrativa se desloca do lamento para o grito de resistência:

Erguemos nossos punhos, lutamos pela terra
Os rios e a floresta, sou dono desse chão
Não vamos sucumbir, a ordem é resistir
Marchamos de mãos dadas, temei nossa união (OLHAR DE CURUMIM, 2025)

A resistência aqui é coletiva e reafirma a profunda conexão ancestral dos povos indígenas com a terra. A concepção de que são “donos desse chão” contrapõe-se à lógica colonial de expropriação territorial e espiritual, que historicamente tenta apagar os vínculos sagrados entre os povos originários e seus territórios. Como enfatiza Davi Kopenawa (2015), a luta pela terra é indissociável da luta pela existência espiritual: os xapiri, espíritos da floresta, desaparecem com o avanço do desmatamento e o silenciamento das tradições. Assim, a toada também faz referência direta à continuidade cultural e à importância da memória:

Por curumins e cunhantãs iremos resistir
O Garantido é a bandeira do povo a lutar
É a memória e a história que não vai morrer
É a essência dos meus ancestrais (OLHAR DE CURUMIM, 2025)

Neste trecho, a toada reafirma o papel do Boi Garantido como símbolo de força cultural, assumindo a bandeira da luta em defesa da identidade dos povos indígenas e da preservação de suas memórias. Ao evocar “curumins e cunhantãs³” como protagonistas dessa resistência, a narrativa projeta um futuro insurgente, onde os jovens assumem a continuidade da luta ancestral. O Boi Bumbá, diante do exposto, ultrapassa o estatuto de manifestação folclórica para se tornar um ator político e um mediador simbólico da memória coletiva.

Do mesmo modo, A afirmação de que “a memória e a história não vão morrer” reforça a perspectiva de que o passado não está encerrado, mas vive na luta atual. Conforme destaca Ailton Krenak (2019), a memória dos povos in-

3 *Curumim e cunhantã* são vocábulos de origem tupi que significam, respectivamente, “menino” e “menina” indígenas. São expressões simbólicas que remetem à infância indígena, à ancestralidade e à continuidade das tradições dos povos originários.

dígenas não deve ser compreendida como algo estático ou restrito ao passado, mas como um campo ativo de resistência, constantemente recriado no presente por meio da luta e da afirmação identitária. Com isso, essa insurgência se faz presente na própria estrutura da toada, que mobiliza elementos da tradição para dialogar com temas contemporâneos, como a justiça social, a liberdade e a reparação histórica.

A toada, por fim, se encerra com um grito de justiça: “Por justiça, liberdade de grito: Escravidão nunca mais!”. Sendo assim, esse verso transcende o campo da catequese e alcança um horizonte de reivindicação mais amplo, alinhando-se a lutas contra todas as formas de subjugação: do colonialismo à exploração contemporânea, do racismo à destruição ambiental. A escolha da palavra “grito” sugere uma urgência visceral, uma voz que rompe o silêncio imposto pelas estruturas de poder, ecoando no corpo coletivo do festival e reverberando para além dele. Nesse sentido, a música cumpre uma função vital de denúncia política, preservação cultural e formação de consciência crítica. Ela reconta a história, transforma dor em canto e rearticula os fios da identidade indígena em pleno século XXI, propondo um futuro em que a memória seja resistência e a cultura, instrumento de transformação.

4. PATRIMÔNIO E IDENTIDADE

A discussão sobre o patrimônio cultural ultrapassa a simples preservação de bens materiais ou imateriais: ela envolve o reconhecimento das narrativas, memórias e modos de vida que compõem a identidade de grupos sociais historicamente marginalizados. No caso dos povos indígenas, essa temática assume especial relevância, pois seu patrimônio, por séculos, foi sistematicamente deslegitimado pelas instituições coloniais e pelas políticas estatais que priorizavam uma visão eurocêntrica de nação. Como aponta Stuart Hall (2014), a identidade não é algo fixo ou essencial, mas construída no embate entre memória, poder e representação ligada às disputas simbólicas por reconhecimento.

Além disso, a concepção de patrimônio também está profundamente vinculada às relações de poder e às disputas pela legitimidade da memória social. Assim, Mário Chagas (2007) afirma que:

“Apenas aqueles que se consideram possuidores ou que exercem a ação de possuir – seja do ponto de vista individual ou coletivo – é que estão em condições de instituir o patrimônio, de deflagrar (ou não) os dispo-

sitivos necessários para a sua preservação, de acionar (ou não) os mecanismos de transferência de posse entre tempos, sociedades e indivíduos diferentes.” (p.209)

A análise do autor sobre a noção de posse no campo patrimonial oferece uma chave interpretativa relevante para compreender os efeitos da catequese sobre os corpos e subjetividades indígenas. Segundo Chagas (2007), somente aqueles que “possuem”, material ou simbolicamente, detêm o poder de instituir o que deve ou não ser preservado como patrimônio. Ao relacionar essa ideia com a evangelização dos indígenas, torna-se evidente que a Igreja, enquanto agente colonizador, apropriou-se da narrativa histórica ao impor sua visão de mundo como universal. Assim, o indígena não apenas teve sua espiritualidade negada, mas foi transformado em objeto de posse simbólica, moldado sob a forma do “salvo”, do “civilizado”, do “catequizado”. A toada, ao resgatar a voz do curumim, desconstrói essa identidade imposta, afirmando uma identidade indígena silenciada, mas ainda resistente.

Desse modo, a evangelização cristã, nesse sentido, não apenas impôs uma nova fé aos povos indígenas, mas também interrompeu os fluxos autônomos de transmissão intergeracional de suas tradições e saberes. A toada “Olhar de Curumim” atua como resistência a essa ruptura, ao reposicionar o indígena como sujeito ativo de sua própria história. Por meio da musicalidade e da poética, a toada reabre um canal simbólico para que as memórias interditadas retornem ao espaço público, ressignificando o que se entende por patrimônio e identidade.

5. NARRATIVA E MEMÓRIA

Ao analisar e discutir as toadas dos bois-bumbás de Parintins como narrativas culturais, torna-se essencial compreender os processos de construção e silenciamento da memória coletiva, sobretudo em contextos em que a identidade é constantemente disputada. Nesse contexto, as toadas, enquanto expressões musicais que condensam mitologias, símbolos amazônicos e experiências identitárias, funcionam como narrativas de resistência e pertencimento simbólico.

A narrativa manifesta de forma contundente o processo histórico de apagamento e violência representativa sofrida pelos povos indígenas, evocando um passado de “fogo e cruz” que ainda reverbera na dor e na resistência coletiva. Nesse sentido, ela se insere diretamente no debate proposto por Geraldo Valle (2017) sobre as ausências da memória, no que se mostra na imagem do “curumim sem

nada entender” e da mãe indígena que carrega o filho no meio da violência colonial traz à tona o trauma da evangelização forçada, silêncios que moldam a percepção coletiva e reproduzem a lógica de esquecimento.

“Caberia perguntar se esse longo processo que gerou estas desigualdades não acabou por solidificar estas incompletudes, os esquecimentos de nossa memória, as confusões de percepção das elites que ao fim produziram uma aceitação [...] que tem a potencialidade de anestesiarem as mentes, que por sua vez não gerariam críticas e retornam à sociedade como “a desigualdade como um modo de vida.” (Valle, 2017, p. 117)

Assim, o ato de cantar torna-se um ato político e poético de lembrar. Ao convocar curumins e cunhantãs, ao afirmar que o Garantido é a bandeira do povo, a toada reposiciona a narrativa: da ausência à presença, da invisibilidade à afirmação simbólica. Não é apenas performance, é “contra história”, é pedagogia da lembrança. Desse modo, mais do que vestígios do passado, o boi bumbá de Parintins – Patrimônio Material e Imaterial do Amazonas – configura espaços de cultura e especialidade, através das toadas fazendo uma interligação entre as comunidades e seus territórios que corrobora para o fornecimento das identidades coletivas diante das narrativas hegemônicas colonizatórias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, a análise da toada “Olhar de Curumim”, sob a perspectiva das violações simbólicas e espirituais provocadas pela evangelização dos povos indígenas, evidencia que a arte popular pode operar como instrumento mediador de resistência, memória e denúncia histórica. Ao trazer para o centro da narrativa a voz silenciada do indígena, simbolicamente representado pela infância interrompida do garotinho indígena, o Boi Garantido reativa um passado ainda presente, ressignificando a dor como força ancestral e a lembrança como forma de insurgência.

Este estudo demonstrou que a imposição cristã, muitas vezes celebrada como expressão de fé, configurou-se também como um sofisticado mecanismo de dominação colonial, do apagamento de cosmovisões e da violação do direito à autodeterminação dos povos originários. Nesse contexto, a catequese não representou apenas uma conversão espiritual, mas uma tentativa de substituição on-

tológica: uma violência que se imprimiu sobre o corpo, o território, a língua e os sonhos dos povos indígenas.

Ao colocar em evidência à toada enquanto artefato cultural e político, a pesquisa não apenas tensiona a narrativa hegemônica da história nacional, mas reafirma a potência dos saberes ancestrais como patrimônio vivo e irreduzível. Portanto, ao colocar em diálogo música, história e direitos humanos, este trabalho reafirma que resistir não é apenas recordar, mas também reinventar a presença. E, diante de um país ainda marcado por apagamentos, fazer ecoar o olhar do curumim é insistir em um futuro em que a diversidade não seja tolerada, mas celebrada como raiz de uma nação verdadeiramente plural.

REFERÊNCIAS

ALBERT, B.; KOPENAWA, D. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2010.

ANCHIETA, José de; CAMINHA, Pero Vaz; GÂNDAVO, Pero de Magalhães; TELLES, Tenório (org). **Origens Quinhentismo**. Manaus: Editora Valer, 2018.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CHAGAS, Mario. **Casas e portas da memória e do patrimônio em questão**. *Revistas Científicas da América Latina*. Porto Alegre, vol.13, núm. 2, julho-dezembro, 2007, p. 207- 224.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CURUMIM, Olhar de. **Intérprete: Boi Garantido**. Compositores: Igor Serrão, Pedro Nogueira, Michael Andrade, Paulo Almeida. In: *Boi do Povo, Boi do Povão*. Intérprete do álbum: Davi Assayag. Youtube, 2025. 4 min 26s.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **História da Província de Santa Cruz**. 2 ed. São Paulo: Editora Hedra, 2020.

HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn; SILVA, Tomaz Tadeu da (org). **Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais**. 14. ed. Petrópolis - RJ: Editora Vozes, 2014.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

VALLE, Geraldo Tupinambá. **Memória e Identidades**: as ausências da memória. In: Patrimônio, História e Cidades: Olhares interdisciplinares. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2010.