

EL
MARañON,
Y
AMAZONAS.
HISTORIA

DE LOS DESCUBRIMIENTOS,
ENTRADAS, Y REDUCCION DE NACIONES.

TRABAJOS MALOGRADOS DE ALGUNOS
CONQUISTADORES, Y DICHSOS DE OTROS,

ASSI TEMPORALES, COMO ESPIRITUALES,

EN LAS DILATADAS MONTAÑAS,
Y MAYORES RIOS DE LA AMERICA.

ESCRITA

POR EL PADRE MANVEL RODRIGVEZ,

DE LA COMPañIA DE IESVS,

PROCVRADOR GENERAL

DE LAS PROVINCIAS DE INDIAS,

EN LA CORTE DE MADRID.

CON LICENCIA.

EN MADRID, EN LA IMPRENTA de Antonio González
de Reys. Año de 1684.



Sem Vieira, nem Pombal: memória jesuítica e as missões religiosas na Amazônia do século XIX¹

Márcio Couto Henrique*

1 O saudosismo jesuítico da historiografia

* Doutor em Antropologia. Historiador e Pesquisador do Arquivo e Centro de Documentação da Santa Casa de Misericórdia do Pará.

¹ Neste artigo apresento uma discussão ampliada de um trabalho apresentado no 19º Simpósio Nacional de História da ANPUH. Belo Horizonte, 20 a 25/07/1977, e de algumas questões discutidas em minha dissertação de mestrado (Couto Henrique, 2003). Agradeço a Aldrin Moura de Figueiredo, Raymundo Heraldo Maués e Anna Maria Linhares pela leitura e sugestões.

² Cf. Arquivo Público do Estado do Pará (APEP). Fundo: Secretaria da Presidência da Província (SPP). Série: 13. Ofícios. Ano: 1872-1875. Documentos: Ofícios da catequese e civilização dos índios (OCC1). Cx. 328. Doc. 1. Optei por atualizar a grafia em todos os documentos citados.

Aos 3 de janeiro de 1872, o vice-prefeito dos missionários capuchinhos, frei Ludovico de Mazzarino, enviou ao então presidente da Província do Pará, Dr. Abel Graça, uma nota bastante curiosa constando os objetos que deveriam ser fornecidos para a nova missão do rio Tapajós. Entre outras coisas, o frei solicitava pano para calças e camisas, chitas para saias, pentes para homens e mulheres, espelhos, enxadas, linha e agulhas, panelas, farinha, pirarucu e garrações com cachaça.² Esse episódio é bastante significativo na medida em que nos dá indícios da forma peculiar que assumiram as missões oitocentistas na Amazônia, onde a dependência do Estado é um elemento crucial. Esta imagem é sensivelmente contrastante com a que se criou a respeito das missões nos séculos anteriores, caracterizadas por uma certa autonomia, onde as ordens detinham uma base econômica que lhes privava da dependência do Estado.

Apesar disso, quando se analisa a historiografia produzida a respeito da atividade missionária no Brasil, nota-se um grande vazio no que se refere às missões religiosas no século XIX. Por vezes, muitos dos trabalhos que tratam direta ou indiretamente dessa problemática, tratam-na de forma anacrônica, utilizando como referencial de análise a atuação dos jesuítas nos séculos XVI e XVII, sem atentar para a especificidade das missões oitocentistas, cujo papel de destaque coube não mais aos padres da Companhia de Jesus, mas aos capuchinhos, que sequer são citados por grande parte destas obras.

José Veríssimo, por exemplo, literato de grande expressão nacional e estudioso da região amazônica, silencia sobre a atuação de quaisquer missionários, mesmo dos capuchinhos, que tinham notável presença na política catequética da província do Pará. No ensaio *As populações indígenas da Amazônia: sua linguagem, suas crenças e seus costumes*, publicado em 1878, Veríssimo afirma que a transformação de uma “raça selvagem mas talvez aperfeiçoável” numa gente “abastarda, dissimulada, odiando a civilização ou amando unicamente os vícios que fatalmente ela acarreta consigo: a bebedice, a rapina e a hipocrisia” foi resultado da “falsa catequese” desenvolvida pelos jesuítas. Mesmo considerando a missão jesuítica como a “mais inteligente das que se não ensaiado”, para Veríssimo ela teve um sucesso apenas aparente, conseguido à custa da adulteração das regras e disciplinas da Igreja e da “influência nefastíssima do ensino jesuítico” (1970, p. 16-19). Nota-se claramente que a leitura que Veríssimo faz da catequese indígena no século XIX é marcada por uma certa memória da atuação jesuítica, sem referência alguma aos capuchinhos.

É preciso considerar, contudo, que se esse apelo ao carisma dos jesuítas era explícito no discurso de José Veríssimo, bem como no de muitos outros intelectuais e políticos do século XIX, ele se dava num momento em que os chamados políticos liberais se utilizavam da categoria “jesuíta” para atacar aqueles que eram definidos como inimigos da modernização e do progresso do país. No caso da Amazônia, Raymundo Heraldo Maués observa que apesar de expulsos

[...] no início da segunda metade do século XVIII (bem como de todos os domínios portugueses), os ‘jesuítas’ continuam presentes no debate e no confronto que se dá pela imprensa no Pará (e no Brasil) da segunda metade do século XIX ... (MAUÉS, 1997, p. 1).

A acusação de “jesuitismo” recaía sobre aqueles que eram identificados com o “atraso” do país, associado em grande parte pelos liberais ao processo de Romaniização vivenciado pela Igreja Católica. O bispo do Pará, D. Macedo Costa, diversas vezes acusado de “jesuíta”, criticava os articulistas da imprensa local dizendo que eles “... se julgam, todavia, ótimos católicos, fiéis respeitadores da religião do estado; torcem-na, porém, a seu talante, desfiguram-na sob pretexto de purificarem-na das fezes jesuíticas, restituindo-a na sua primitiva pureza”.³ Um ano depois, a redação do *A Boa Nova* criticava o periódico *O Pelicano* por publicar uma matéria intitulada “bostelas jesuíticas”, em referência direta ao bispo D. Macedo Costa.⁴ Nesse sentido, o termo “jesuíta” era utilizado de forma polissêmica, não se referindo necessariamente ou unicamente aos membros da Companhia de Jesus (MAUÉS, 1997, p. 4). Em todo caso, os religiosos jesuítas eram definidos por muitos como “hipócritas”, “malvados”, “falsos apóstolos do cristianismo”, “assassinos de almas”, daí a noção de “falsa catequese” utilizada por José Veríssimo.

Por outro lado, o saudosismo da catequese jesuítica presente em alguns discursos se explica por uma fissura surgida nesses embates: havia uma espécie de classificação de tipos de jesuítas, que os dividia em jesuítas do presente e do passado ou em modernos e antigos (MAUÉS, 1997, p. 8). Assim, o saudosismo se manifestava com relação às práticas religiosas dos antigos, tais como Nóbrega, Anchieta e Antonio Vieira, já que os chamados modernos eram tidos como piores do que aqueles. Conforme apontou Aldrin Figueiredo (2000), esta visão detratadora

³ Cf. *A Boa Nova*, Belém, 11/10/1871, p. 3.

⁴ Cf. *A Boa Nova*, Belém, 16/11/1872, p. 4.

do papel dos jesuítas na colonização da Amazônia já era anunciada no *Ensaio Corográfico* escrito em 1832 por Antonio Ladislau Monteiro Baena, só publicado em 1839, muito embora Baena fizesse uma distinção entre os jesuítas dos tempos da conquista da Amazônia, tais como Luís Figueira e Antonio Vieira, e os padres do século XVIII, tidos como comerciantes cobiçosos⁵.

Com relação a José Veríssimo, não havia esta distinção. Para ele, os missionários jesuítas concorreram para que o índio odiasse os colonos, sendo estes apontados aos índios como inimigos de cujo contato deveriam fugir, evitando, inclusive, o aprendizado da língua portuguesa. Veríssimo observa que “até o padre Vieira o recomenda assim no capítulo da visita que fez, aprovada pelo padre-geral João Paulo Oliveira” (1970, p. 19). Contra os que defendiam que Vieira agia assim com o objetivo de evitar que os índios se pervertissem pelo contato com os colonos, Veríssimo indicava o trecho de uma carta escrita por Vieira a um padre do Japão, na qual o jesuíta dizia que “quem for senhor dos índios o será do Estado”, o que para Veríssimo era prova de que era “equivoca a intenção e suspeito o zelo” (1970, p. 19) do missionário.

O mesmo silêncio com relação à atuação dos capuchinhos no século XIX se percebe na obra *O Selvagem*, do general José Vieira Couto de Magalhães, que atuou como presidente de Província em Goiás, Pará, Mato Grosso e São Paulo. Para este autor, o sucesso da catequese indígena deveria passar necessariamente pelo domínio das línguas indígenas por parte dos missionários. Segundo ele, “... foi partindo deste importante fato, que os jesuítas, em menos de cinquenta anos, tinham amansado quase todos os selvagens da costa do Brasil” (COUTO DE MAGALHÃES, 1940, p. 41). Se não era viável que os brasileiros aprendessem as línguas indígenas, o ideal era fazer com que alguns meninos índios aprendessem a ler e escrever o português e que, ao mesmo tempo, tivessem o conhecimento de sua língua materna. Este trabalho deveria ser efetuado com um corpo de intérpretes organizado com praças do exército e armada que falassem ambas as línguas. Assentar a catequese na base do intérprete teria sido, segundo Couto de Magalhães, o “segredo único” dos jesuítas e que estava sendo esquecido pelos “catequistas modernos” que acabavam por fazer do índio catequizado “um homem sem costumes originais, indiferente a tudo”. O general também teceu críticas ao sistema dos aldeamentos, pois, segundo ele, estes representavam a degradação e a destruição das tribos indígenas. “Limitemo-nos a ensinar-lhes que não devem matar aos de outras tribos. É a única coisa em que eles divergem essencialmente de nós” (1940, pp. 283-284), defendia ele. Publicado em 1876, *O Selvagem* também silencia quanto à questão das missões oitocentistas, utilizando-se da catequese desenvolvida pelos jesuítas como referencial para avaliar a atuação dos missionários no século XIX.

Na obra *O país das Amazonas*, cuja 1ª edição é de 1884, Santa Ana Nery procura defender a colonização do Amazonas via imigração e nos fornece uma grande quantidade de informações sobre os índios dessa região. “O índio é bom. Uma criança grande que é preciso saber cativar”, dizia (NERY, 1978, p. 205). Mas são poucas as referências à catequese indígena, sendo que uma das poucas vezes em que o autor a esta se refere é para lamentar a expulsão dos jesuítas do Brasil, que para ele “... foi um passo para trás e deu um golpe mortal na obra da civilização dos índios” (p. 219). Do ponto de vista da catequese, Santa Ana Nery vê como “uma obra mais racional” a criação de escolas de “ensino prático e moderno”



⁵ Para uma leitura do universo da memória missionária jesuítica vide, Konings, Johan (org.) *Anchieta e Vieira: paradigmas da evangelização no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2001.

visando à formação dos índios mais jovens que, uma vez “civilizados”, propagariam esses métodos sadios em seu próprio meio. Essa opção pela catequese dos índios jovens, em virtude dos poucos resultados obtidos com os índios adultos, também se fez presente em alguns presidentes de Província e evidencia o próprio descrédito no tipo de catequese desenvolvida até então, a “falsa catequese”, como definiu Veríssimo. Quanto aos capuchinhos, Santa Ana Nery só se refere a eles explicitamente quando faz menção à expressão pitoresca com que o “nhgeengatu amazoniano” os descrevia: eram os capuchinhos chamados de pay-tucura ou padre-grilo, devido a sua aparência física (p. 166).

Domingos Antonio Rayol, o Barão de Guajará, expressou suas idéias a respeito dessas questões no ensaio *Catechese de índios no Pará* (1968). De fato, Rayol também se utilizava de uma certa memória histórica da atuação dos jesuítas nas terras do Grão-Pará para explicar a atividade missionária no século XIX. Segundo ele, os primeiros missionários que atuaram no Pará “... foram solícitos na catequese, atraindo os índios com afagos, com artifícios [...]” (1968, p. 131), o que lhes permitiu alcançar seus objetivos. Para Rayol, o grande modelo de missionário seria Antonio Vieira, “patrono intransigente dos índios” que, sacrificando sua própria vida, teria ido à ilha de Marajó converter os Neengaíbas e Aruans que haviam devorado o jesuíta Luís Figueira. Voltando os olhos para os missionários seus contemporâneos, lamentava-se Rayol: “[q]uem dera que seus sucessores, seguindo tão edificantes exemplos tivessem tido a mesma abnegação, o mesmo zelo e devotamento!” (p. 132). O saudosismo deste autor não o impede de tecer críticas à maneira como os jesuítas desenvolveram a catequese dos índios, usando de “... traças e engodos para atrair os índios ...” chegando ao ponto de tomar “... parte saliente nos folguedos e digressões das horas de recreio ..., misturando-se os frades com os catecúmenos sem nenhuma distinção, com prazer e aplausos gerais de todos” (p. 144-145). Dessa forma, Rayol também se aproxima da idéia de “falsa catequese” defendida por Veríssimo, pois todos esses “*artifícios*” dos quais os jesuítas faziam uso, tinham como objetivo “... suavizar o trabalho para torná-lo mais agradável, cômodo e lucrativo” (p. 144). Daí porque o Barão de Guajará definiu a catequese colonial como um “... sudário de simulada caridade ..., o simulacro disfarçado da exploração exercida contra os índios” (p. 161).

No entanto, se há um vazio historiográfico acerca do significado histórico das missões oitocentistas no Pará, isso não se dá por inexistência ou mesmo insuficiência de fontes. O próprio Rayol indica uma grande quantidade delas. São relatórios dos presidentes da Província, leis provinciais, ofícios eclesiásticos, jornais, entre outros documentos ricos em informações a respeito das missões no século XIX, época em que, sem Vieira, nem Pombal, as relações entre índios, missionários, regatões e representantes do Estado assumiram outros contornos.⁶

2 Chegada dos capuchinhos e localização das missões

Com a expulsão dos jesuítas do Brasil, em 1759, os grupos indígenas ficaram numa situação de quase abandono. Entretanto, a partir de 1840, as relações entre Estado e Igreja no Brasil tomaram um novo rumo, o que conseqüentemente influenciou a situação dos índios. Através do Aviso de 18 de janeiro de 1840, o regente Pedro Araújo

⁶ Baseando-se em relatos de exploradores e viajantes, missionários, ofícios e relatórios de diretores de índios, políticos e inspetores do governo, Missagia de Matos (2004) elaborou um interessante estudo sobre os Botocudos e a catequese de Minas Gerais entre 1873-1911.

Lima solicitou à Santa Sé a vinda de missionários capuchinhos para algumas províncias do Brasil, comprometendo-se a pagar suas passagens e, a cada um, a diária de quinhentos réis. (PALAZOLLO, 1973, p. 277). Atendido o pedido, começam a chegar no Brasil, ainda no mesmo ano, os primeiros missionários capuchinhos, aumentando a cada ano o número deles.

Em 1840, havia na Província do Pará três missões: a de São João do Araguaia, a do rio Xingu e a de São Joaquim do rio Branco. Uma lei provincial de 2 de outubro de 1840 criou outras missões, mas elas fracassaram por falta de missionários (RAYOL, 1968, p. 162-163).

Em 1851, sob a presidência de Fausto Augusto de Aguiar, havia seis missões: 1) a de Porto Alegre, no Alto rio Branco que havia sido abandonada pelo frei Gregório José Maria de Bené; 2) a do Japurá, Içá e Tocantins, também sem missionário devido à morte do padre João Martins de Nine; 3) a do Andirá, no distrito de Vila Nova da Rainha, dirigida pelo frei Pedro de Ciriana; 4) a do Tapajós ou rio Preto, dirigida pelo frei Egídio de Garesio; 5) do alto Tocantins, aos cuidados do carmelita frei Manoel Procópio do Coração de Maria; 6) a do Araguari e terras vizinhas ao Cabo do Norte, dirigida pelo padre Estulano Gonçalves Baião (PARÁ, 1851, p. 54-59). Com a criação da Província do Amazonas, em 1852, as três primeiras missões desligaram-se da Província do Pará. Outras cinco missões foram criadas em 1851, mas nenhuma delas foi provida de missionários (PARÁ, 1852, p. 83). Um ano depois, só existiam as missões do Alto Tocantins e do Tapajós, sendo as décadas de 50 e 60, a partir do que foi possível deprender da análise das fontes, um período de decadência das missões na Província do Grão-Pará.

Em 1871, chegaram a Belém mais três capuchinhos: frei Antonino de Albano, frei Luiz de Piazza e frei Brás de Couto, que faleceu no mesmo ano, vítima de febre amarela.⁷ Com a demora dos missionários em se deslocarem para as aldeias, o periódico *O Liberal do Pará* ironizava a missão dos “novos Anchieta”, indagando se eles haviam sido contratados pelo governo para catequizar os habitantes de Belém, ao invés dos “gentios”. Muito embora o articulista se refira à chegada de três frades capuchinhos, o uso da expressão “novos Anchieta” serve de indicativo da permanência de uma determinada memória da atuação jesuítica no Brasil e na Amazônia, neste caso sem distinguir entre tipos de missionários, já que o articulista criticava a presença dos missionários em função de “uma larga experiência ter-se incubido de demonstrar a improficuidade de semelhante meio de chamar os nossos gentios ao grêmio da civilização”.⁸ Em todo caso, criou-se então mais duas missões: uma no rio Capim, compreendendo os aldeamentos de Assunção de Nossa Senhora, de índios Tembê e Turiúara, aos cuidados do frei Luiz de Piazza e o de São Fidélis, dirigido pelo frei Cândido de Heremence, com cerca de 200 índios Amanajés. A outra missão foi criada no rio Tapajós, dirigida pelo frei Pelino de Castrovalva e frei Antonino de Albano, com cerca de 500 índios Mundurucus.

3 A política indigenista imperial

As regras para a distribuição dos missionários foram fixadas pelo Decreto nº 373, de 30 de julho de 1844, que determinava em seu artigo primeiro que



⁷ Cf. APEP, Fundo: SPP. Série 13. Ofícios. Ano: 1872-1875. Doc.s: OCCl. Cx. 328. Doc.1.

⁸ Cf. *O Liberal do Pará*. Belém, 21/10/1871, p. 1. Cf. também sobre essa noção dos jesuítas e sua memória como defensores dos indígenas, HAUBERT (1964).

a missão dos religiosos capuchinhos estabelecida nesta corte ... fica dependendo do governo no que respeita à distribuição e emprego dos missionários nos lugares onde o mesmo governo entender que as missões podem ser de maior utilidade ao Estado e à Igreja.⁹

A partir disso, os capuchinhos assumiram a catequese indígena no Brasil como uma espécie de missão oficial do Estado. A atividade missionária passaria a ser regulada pelo Decreto 426, de 24 de julho de 1845, que continha o regulamento acerca das missões de “catequese e civilização” dos índios. Aos poucos foi se configurando uma rede de tutelas que perpassava as relações entre Igreja, governo imperial e índios. Segundo este Decreto, haveria em cada Província um Diretor Geral de índios nomeado pelo Imperador e que teria a graduação de Brigadeiro. Cada aldeia teria o seu Diretor Parcial nomeado pelo Presidente da Província e com graduação de Tenente-coronel. Haveria ainda um Tesoureiro que, por sua vez, usaria o uniforme de Capitão.

Quando se analisa o Decreto de 24 de julho de 1845, nota-se claramente a preocupação do Estado em exercer um controle absoluto sobre os grupos indígenas e também sobre os missionários, diferentemente do que acontecia nos tempos de Vieira. Há toda uma preocupação com a localização das aldeias, bem como a maneira como os índios lidavam com o comércio e a agricultura. Caberia ao Diretor Geral informar ao governo imperial sobre a conveniência de se conservar ou não as aldeias na forma como elas estavam organizadas, podendo reunir várias aldeias de modo que viessem a formar uma só. Dessa forma, evidencia-se a visão homogeneizadora que os “agentes da civilização” tinham dos índios em que não se respeitava a especificidade cultural de cada nação indígena.

Caberia ainda ao Diretor Geral distribuir aos Diretores Parciais e missionários os objetos destinados pelo governo para “brindar” aos índios. Esses “brindes” ou “mimos” eram tanto para a agricultura como para o uso pessoal dos índios (art. 1º/10). Por vezes, esse paternalismo na distribuição de “mimos” gerava conflitos. Num desses conflitos, os Jurunas do Alto rio Xingu, “ciumentos pelos mimos do missionário” mataram, em 1842, 14 pessoas da tribo dos Taconhapés, do mesmo rio, a golpes de terçados e cacetes.¹⁰ Neste caso, um dos “mimos” distribuídos a fim de atrair os índios à “civilização” transformava-se num instrumento de sua própria destruição.

Em vários artigos do Decreto de 1845 o paternalismo é evidente e parece ser personificado na pessoa do Diretor Geral dos índios. Nesse sentido, caberia a ele, entre outras coisas, propor à Assembléia provincial que se criassem as chamadas escolas de primeiras letras para ajudarem os missionários na tarefa de ensinar os índios (art.1º/18); providenciar a introdução de vacinas nas aldeias para combater as epidemias (art.1º/21); zelar pela segurança e tranqüilidade das aldeias cuidando para que nelas não fossem introduzidas “bebidas espirituosas” (art.1º/23); e servir de procurador dos índios (art.1º/32).¹¹

O regulamento de 1845 não obteve, na prática, grandes resultados e foram muitas as denúncias contra a ação dos diretores parciais. Em 1849, o Presidente da Província Jerônimo Francisco Coelho denunciava à Assembléia Legislativa que os Diretores

⁹ Cf. Coleção das Leis do Império do Brasil de 1844. Tomo VII, parte II. Rio de Janeiro: reimpressa na Typografia Nacional, 1865. p.141.

¹⁰ Cf. APEP, Fundo: SPP. Série: Ofícios. Ano: 1841-1842. Docs: Ofícios das Autoridades religiosas (OAR). Cx. 70, doc.: 18.

¹¹ Cf. NETO, 1988. Nesta obra consta um anexo com uma cópia do decreto de 24 de junho de 1845, pp.323-333.

[...] pagos não a dinheiro, mas em honras e graduações militares ... ficam com as honras e pouco se importam com os deveres do cargo e quando um ou outro alguma vez por acaso se arrisca a longas e perigosas viagens e a deixar sua casa e família para ir a muito custo visitar algum aldeamento do seu distrito, ou essa visita nada produz pela sua curta duração, ou então entra aí o próprio interesse que o leva a aproveitar o serviço dos índios, do que tem resultado desgostarem-se estes e abandonarem as aldeias (PARÁ, 1849, p. 78).



Seis anos depois, Sebastião do Rego Barros comunicava à Assembléia Legislativa que as 15 diretorias então existentes reduzem-se "... a 5 porque as mais acham-se em completo abandono pelos respectivos diretores, que se servem desse cargo quando querem tirar proveito do trabalho dos indígenas" (PARÁ, 1855, p. 36). De fato, conforme observou Missagia de Matos,

[o] Regulamento das Missões de 1845, cuja execução havia sido rigorosamente planejada nos gabinetes dos políticos ilustrados do império segundo o mandamento da 'brandura', defrontava-se, assim, com o cruel contraponto das relações intersocietárias observadas naqueles sertões: a prática de incivilidades por parte dos próprios 'civilizadores' dos índios, os seus piores algozes". (2004, p. 105).

Além dos diretores, encontravam-se entre os "algozes" dos índios os missionários, os colonos e os regatões, conforme veremos mais a frente.

4 Os presidentes da província e os índios

No discurso dos presidentes da Província também é possível perceber um certo saudosismo da atuação dos missionários jesuítas. Assim por exemplo, Henrique de Beurepaire, ao avaliar a estagnação da catequese indígena em 1857, argumenta que

[...] sem o sistema que seguiram os padres da Companhia ... sem capitais que correspondam ao que eles gastaram, não é possível que coisa alguma se consiga em benefício dos nossos selvagens. É perdido o tempo e o dinheiro que se gasta em manter capuchinhos no meio dessas tribos que vagueiam no deserto. (PARÁ, 1857, p. 34).

Dessa forma, o "sistema dos padres da Companhia" era usado como referencial para a obtenção de bons resultados na catequese indígena. A questão é que, ao contrário dos jesuítas, já não se poderia contar com recursos financeiros que viabilizassem o projeto missionário.

De fato, as fontes indicam que a precariedade dos recursos foi um dos grandes obstáculos enfrentados pelos capuchinhos que, em tudo, dependiam do governo imperial, das roupas aos instrumentos de trabalho. Os recursos que lhes eram destinados, além de poucos, chegavam com atraso e, por vezes, sequer chegavam. Em grande parte dos ofícios enviados pelos missionários aos Presidentes da Província era comum

um anexo com uma lista dos objetos necessários à missão. A cônica que os missionários recebiam do governo era insuficiente para suprir suas necessidades e, às vezes, chegava com vários meses de atraso. Assim é que o frei Miguel Angelo de Burgio, escreveu ao Presidente da Província, em 1872, reclamando que

[...] não tendo recebido os ordenados a que tem direito, como empregado em comissão do governo, durante cinco meses do ano passado, a saber, do mês de agosto de 1871 em diante, vem respeitosamente impetrar a V. Exca. o favor de mandar que o Tesoureiro da Fazenda pague os ditos ordenados, não devendo o suplicante ficar prejudicado, visto como são os únicos recursos pecuniários de que dispõe para sua subsistência.¹²

Este documento é bastante significativo na medida em que nos dá indícios da peculiaridade das missões no Pará oitocentista. Não há mais uma base econômica tal qual a dos jesuítas nos séculos anteriores, que conferisse aos missionários uma certa autonomia financeira. O que se tem agora são missões tuteladas pelo Estado, dependentes do governo no que diz respeito ao emprego e distribuição dos missionários e também com relação aos seus recursos.

Na medida em que os anos se passavam e o Decreto de 1845 se tornava obsoleto, as propostas dos presidentes da província iam se tornando mais inusitadas. Foi o caso do presidente Antonio de Sá e Albuquerque. Em seu relatório apresentado a seu substituto em 1860, Albuquerque lamenta não poder contar mais com os "... sacerdotes inteligentes, moralizados e dedicados dos tempos passados", aludindo a uma determinada memória dos grandes ícones da atividade missionária no Brasil, os padres jesuítas. Por outro lado, o presidente da província definia os capuchinhos como "... auxiliares fracos da religião e do governo". Insatisfeito com a ação missionária dos capuchinhos, o presidente da Província não hesitou em recorrer a cidadãos particulares para realizar o descimento dos índios, mas também não obteve resultado satisfatório (Pará, 1860, 31). Para Antonio de Sá e Albuquerque, a catequese pretendida pelo governo estava gerando uma "classe de pensionistas", que recebe alimentação, vestuário e presentes dos cofres públicos e nem assim tornam-se "úteis" ao país. A inutilidade que o presidente da Província via nos índios nos faz perceber também a utilidade que, em alguns casos, os índios conferiam aos aldeamentos: queixava-se o presidente que os índios permaneciam nos aldeamentos enquanto a alimentação era farta. Tão logo esta acabava, eles voltavam para o meio das matas, onde saberiam garantir sua alimentação sem depender dos brancos.

Francisco Carlos da Araújo Brusque enveredou por um caminho semelhante ao de Antonio de Sá e Albuquerque: "... desenganado da esperança de encontrar um levita sequer", resolveu entregar a fundação de aldeamentos a leigos (Pará, 1863, p. 13). Estas iniciativas dos presidentes da Província nos permitem repensar a idéia, de certo modo cristalizada, de que em função das dificuldades para se conseguir pessoas honestas para os cargos de diretores Geral e Parcial dos índios, a tarefa da "civilização" sempre ficou na mão dos missionários católicos e dos padres das igrejas das pequenas povoações onde viviam os índios. Quando não havia missionários – e por muitos anos do século XIX eles realmente não existiram no Pará – as políticas públicas não hesitaram em utilizar outras alternativas, tais como cidadãos leigos ou até mesmo fazer vista grossa a ação dos regatões, misto de "civilizador" e "perversor" dos índios.

¹² Cf. APEP. Fundo: SPP. Série: 13. Ofícios. Ano: 1872-1875. Doc.s: OCCI. Cx. 328. Doc.10.

Ao contrário do presidente Vasconcellos, Albuquerque não achava que os índios deveriam permanecer isolados em suas aldeias: ele propunha a abertura de feiras nas quais eles pudessem permutar os produtos das aldeias por objetos “exigidos pelas suas poucas necessidades”. Estas feiras despertariam a concorrência entre compradores e vendedores e os índios poderiam se ver livres dos regatões. Contudo, Albuquerque defendia um meio mais lento, porém mais seguro, para promover a civilização dos índios: para ele, constituía um grande erro querer modificar os hábitos indígenas combatendo-os na geração presente. Mais interessante seria olhar para o futuro: cabia ao governo promover a educação de um certo número de meninos índios de ambos os sexos, nas escolas da capital, das cidades, vilas e povoações do interior. Concluída esta etapa, estes índios regressariam para suas aldeias



[...] levando e repartindo com os seus compatriotas o conhecimento das vantagens e cômodos da vida social, o amor ao trabalho sem o qual estes cômodos não podem ser obtidos, a modificação dos hábitos de uma vida ociosa e nômade. (PARÁ, 1860, p. 33).

Em poucos anos, acreditava o presidente, o governo teria

[...] missionários de palavra vigorosa e eficaz, operários industriais e inteligentes, práticos e influentes no meio de seus concidadãos, agentes da autoridade pública no centro das matas e desertos. (PARÁ, 1860, p. 33).

Albuquerque não faz referência explícita à língua que seria utilizada na educação destas crianças indígenas nas escolas dos brancos, mas considerando a dificuldade que seria montar uma estrutura que permitisse ministrar essa educação nas escolas da capital, das cidades, vilas e povoações do interior, certamente que ele pensava numa educação feita mesmo através da língua portuguesa. Neste ponto ele se distanciava da proposta do general Couto de Magalhães que defendia a utilização do Nheengatu como forma de inculcar nos índios os valores do mundo dos brancos. Entretanto, é similar nos dois a utilização dos índios para realizar a modificação de seus próprios costumes, de forma lenta e gradual, porém mais efetiva do que a ação solitária dos missionários.¹³

Dois anos antes do general Couto de Magalhães assumir a presidência da província do Pará, seu antecessor, Francisco Carlos de Araújo Brusque, relata em tom de lamentação:

[...] não há um só aldeamento regular, os núcleos de população existentes, entregues à própria inexperiência, reúnem o triste aspecto do homem no limiar da civilização e já rodeado de alguns vícios que corroem a velha sociedade. ... Hoje em nossa terra não há um sacerdote que se destine a este mister humanitário, que a religião aconselha e a civilização reclama!... Pelo menos eu já perdi a esperança de encontrá-lo. (PARÁ, 1862, p. 12).

E justamente por estar “desenganado da esperança de encontrar um levita sequer”, Araújo Brusque resolveu incumbir a leigos a responsabilidade pela formação de núcleos de indígenas. (PARÁ, 1863, p. 13).

Muitos missionários tratavam os índios como crianças que precisavam ser protegidas, pois acreditavam que, entregues a si mesmos, sozinhos pelas matas, eles possu-

¹³ Cf. Couto Henrique, 2006.

iam uma pureza que lhes era prejudicial, pois, tornava-os frágeis, alvo fácil para os audaciosos regatões. Segundo o frei Miguel Angelo de Burgio, o futuro dos aldeamentos dependeria da autoridade exercida pelos missionários entre os índios, pois estes “estão na infância”, daí porque era preciso “... ensinar-lhes tudo o que convém aos bons costumes e ao regime de uma vida regular”.¹⁴ Era preciso tirar o índio de sua vida “errante” e trazê-los ao “grêmio da civilização”. O curioso é que no discurso dos “agentes da civilização” a utilização dos índios como mão-de-obra aparece como objetivo fundamental da ação “civilizadora”. Assim, para o frei Miguel Angelo, o maior empenho na catequese dos índios consiste “... em acostamá-los à vida sedentária, à agricultura e aos misteres da lavoura, porque esses pobres índios não tem a menor idéia do trabalho, da economia e da previsão”.¹⁵

Em seu relatório datado de 1871, o Presidente da Província, Abel Graça, defendia que “sem o missionário não se pode conseguir a catequese e civilização dos índios de um modo regular e satisfatório” (PARÁ, 1871, p. 42). Escrevendo num momento em que havia apenas seis aldeamentos na província do Grão-Pará, além de malocas de famílias catequizadas, “reliquias de aldeamentos antigos”, Abel Graça deixa claro o tipo de missionário que tem em mente: aquele que trabalha “olhando só para o céu” (1871, p. 41), mesmo que tenha que selar sua missão com o sangue do mártir, como o fez o jesuíta Luís Figueira. Em seguida, o presidente da província fez referência aos missionários capuchinhos que haviam chegado a Belém para este serviço. Para ele, os missionários precisavam fazer com que os índios acreditassem que “o trabalho é lei de Deus”, condição necessária para ver

[...] esses homens do deserto, embrutecidos pelos hábitos da vida selvagem, errantes pelas matas, sem lei e sem religião, acomodando-se aos nossos costumes, caminhando para a civilização, amando o trabalho, animando a indústria, o comércio e a agricultura”. (PARÁ, 1871, p. 41-42).

Essa seria a maneira de o índio contribuir para o engrandecimento da Província. “Trabalhando”, compartilhando os nossos costumes, preocupando-se com a produção voltada para a comercialização e a busca do lucro o índio se tornaria “civilizado”. Para isso, era preciso ir além da “falsa catequese” ministrada pelos jesuítas, ensinando os índios a trabalhar, sem fazer parte de suas “momices”. Um outro aspecto interessante que evidencia a aproximação da política indigenista do governo com suas preocupações em torno da questão da mão-de-obra é que a “catequese e civilização” dos índios estava vinculada ao Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas.

Era preciso, portanto, eliminar o “obstáculo” que os índios representavam para a expansão da economia imperial. Como observou Manuela Carneiro da Cunha, no século XIX, “a questão indígena deixou de ser essencialmente uma questão de mão-de-obra para se tornar uma questão de terras” (1998, p. 133). Nesse sentido, o general Couto de Magalhães afirmava em *O selvagem* que povoar o Brasil implicava em

¹⁴ Cf. APEP. Fundo: SPP. Série: 13. Ofícios. Ano: 1872-1875. Doc.s: OCCI. Cx. 328, doc. 29.

¹⁵ Idem.

1º [i]mportar colonos da Europa para cultivar as *terras já desbravadas* nos centros, ou próximos aos centros povoados. 2º [a]proveitar para a população nacional as *terras ainda virgens*, onde o selvagem é um obstáculo. (1940, p. 26, grifos meus).

Entenda-se por “terras já desbravadas” as que já haviam sido apoderadas dos índios e por “terras ainda virgens” as que ainda eram ocupadas por eles, constituindo um “obstáculo” a ser removido para o bem do “progresso” do país.

Na Amazônia, a ênfase vai recair sobre a conquista territorial, a segurança dos caminhos e dos colonos das frentes de expansão. É importante destacar que os índios continuaram sendo utilizados como mão-de-obra, mas como uma alternativa transitória, principalmente por ocasião da intensificação da extração da borracha, quando os nordestinos ocupam a posição de mão-de-obra principal, se bem que não exclusiva. A crença na inevitabilidade do “progresso”, princípio tão caro ao ideário da modernidade, conduzia à idéia de que a extinção das sociedades indígenas também era inevitável, seja pelo extermínio físico, seja através da lenta e “sábia” marcha da civilização, conforme preconizavam os princípios evolucionistas. Para se limpar os caminhos para o “progresso”, a discussão era sobre se cabia simplesmente “desinfestar” o caminho exterminando os índios considerados “bravos” ou tentar “civilizá-los” incorporando-os à sociedade como mão-de-obra. A retórica da “civilização” indica o tom de secularização da política indigenista iniciada pelo Marquês de Pombal e passa a ser agregada à idéia de catequização, majoritária nos séculos anteriores. (CUNHA, 1998, p. 133).



Como observou Rita Heloísa de Almeida,

[a] secularização das aldeias missionadas e a implementação do Diretório quebram essa concepção de transformação do índio pelo cristianismo, tornando o processo religioso uma parte inclusa, um refinamento de um processo maior – o da civilização (1997, p. 135).

“Civilizar” implicava, então, submeter os índios às leis do país e obrigá-los ao trabalho sedentário e lucrativo (para os não-índios). Como vimos anteriormente, o fato da chamada questão indígena ser colocada sob a jurisdição do Ministério da Agricultura reforça a preocupação do Império em transformar o índio num trabalhador agrícola.

5 “A vontade do regatão é a lei”

Foi com estas palavras que, em 1862, o então presidente da Província do Pará, Francisco Carlos de Araújo Brusque, definiu a influência que os regatões exerciam sobre as missões. De fato, os regatões são constantemente citados nos relatórios dos presidentes da Província como um dos grandes obstáculos ao trabalho de “civilização” dos índios. Em 1849, Jerônimo Francisco Coelho dizia que

[...] os principais corruptores dos indígenas são essas canoas de quadrilhas de regatões, mascates, ou quitandeiros dos rios, que os cruzam e penetram por todas as partes, inculcando falsas idéias no ânimo dos índios. (PARÁ, 1849, p. 82).

Por sua vez, Manoel Frias de Vasconcelos denuncia, em 1859:

à voz áspera do regatão, ao som de suas coplas e cantigas profanas foge espavorido o tímido gentio, que outrora procuraria à furto beijar uma ponta do grosseiro burel do sacerdote. (PARÁ, 1859, p. 59).

Ávidos por manter exclusividade comercial, eram os regatões acusados de criar uma imagem negativa dos missionários junto aos índios, deixando-os temerosos diante dos padres. Eram acusados também de manter um comércio “escandaloso”, que consistia

“[...] quase sempre, na permuta de aguardente e de objetos de insignificante valor por objetos de grande preço fabricados ou colhidos pelos índios”. (PARÁ, 1860, p. 32).

Os regatões percorriam os lugares mais longínquos com suas canoas abarrotadas de bugigangas, tecidos, gêneros alimentícios, “bebidas espirituosas”, farinha, borracha, espelhos, salsa, óleos, guaraná e em troca recebiam castanhas, copaíba, borracha, calças de algodão, entre outros produtos.

Também o bispo do Pará, D. Macedo Costa, mostrou-se preocupado com a atuação dos regatões que, segundo o bispo, “... muitas vezes embriagam os chefes das casas, para mais facilmente desonrar-lhes as famílias” (COSTA *apud* PEREIRA, 1956, p. 37). Em 1871, tendo o missionário do rio Capim que ir à capital paraense, alguns regatões se aproveitaram de sua ausência para dispersar os cerca de 600 índios das tribos Tembé e Turiuára e desorganizar a missão. Os regatões só não chegaram a “completar seu projeto desumano” devido à intervenção de D. Macedo Costa, um dos fundadores daquela missão, que “... pôde acorrer à tamanha desordem e empenhar-se com todo afincio em reorganizar a missão e dar remédio ao mal já feito pelos inimigos da humanidade ...”.¹⁶

Por um lado, o regatão era visto como a personificação da cobiça, mal intencionado, destruidor da “pureza” do índio. Por tudo isso, era definido como o maior inimigo da “civilização” dos índios. Entretanto, no discurso de alguns presidentes da Província, a imagem do regatão é pintada com outros contornos. Nesse sentido, em 1871, Abel Graça afirmava que

“[...] é mister confessar que ao comércio ousado do regatão devemos, sem dúvida, o descobrimento de muitas regiões até então reputadas inacessíveis, com o aumento da exportação de produtos indígenas. (PARÁ, 1871, p. 41-42).

Mais significativo ainda é o discurso de Pedro Vicente de Azevedo, em 1875, quando afirma que “... no Pará, se conhece três diversos agentes da civilização dos índios: o missionário, o regatão e o diretor parcial” (PARÁ, 1875, p. 56). Se num primeiro momento o regatão é visto como um inimigo da “catequese e civilização” dos índios, agora ele figura na mesma condição de missionários e diretores parciais. Mas Azevedo vai além disso quando afirma que

“[...] em geral pode dizer-se que mais serviços têm feito à civilização a cobiça imoral do regatão do que a moralidade fria e doutrina religiosa do missionário. (PARÁ, 1875, p. 56).

De fato, os regatões desafiavam qualquer tipo de classificação, carregando consigo a marca da ambigüidade. Agente da civilização, inimigo da catequese e civilização

¹⁶ Cf. APEP. Fundo: SPP. Série: Ofícios. Ano: 1870-1874. Doc: Ofícios das Autoridades Eclesiásticas. Cx. 310, doc. 345.

dos índios, incentivador do comércio e da indústria, personificação da cobiça, corruptor das mulheres indígenas... eram categorias utilizadas na difícil tarefa de defini-los. Daí a constatação de José Veríssimo, referindo-se à figura do regatão:

[e]is aí uma coisa, ou antes uma pessoa, difícil de definir. É negociante e não é, tem alguma coisa de pirata. Anda embarcado. Às vezes tem a voz meiga, então o coração é mau. Outras vezes, sob o exterior de pomba, oculta as garras do gavião. É nômade. Sem ter a coragem do beduíno, parece-se com ele. (VERÍSSIMO, 1878, p. 105-106).



Sem recursos suficientes do governo, o missionário era obrigado a recorrer ao trabalho dos índios, proibindo-os de entrar em contato com “gente civilizada”, por medo da corrupção dos regatões. Assim, por exemplo, frei Pedro de Ceriana, responsável pela missão do Andirá, constituída por índios Maués no distrito de Vila Nova da Rainha, mostrou-se tão decidido a “proteger” os índios que, segundo seus opositores,

[...] afastando para longe os negociantes que giravam por aquelas paragens, não consentia que os índios, ainda os mais civilizados, vendessem seus gêneros a outro, que não a ele. (SOUSA, 1873, p. 123).

Este fato ensejou a acusação de que frei Pedro de Ceriana pretendia fazer da missão do rio Andirá “um Paraguai em miniatura” (SOUSA, 1873, p. 122-123), numa referência à missão dos jesuítas no Paraguai, caracterizada por forte controle dos religiosos. Mais tarde, quando a Assembléia Provincial elevou a missão do Andirá à categoria de vila, frei Pedro parte “... para a Itália carregado, não das bênçãos do povo agradecido, mas do avultado pecúlio que conseguira reunir” (SOUSA, 1873, p. 122-123). Atitudes como essa por parte de religiosos foram muito comuns ao longo do século XIX e nos permitem repensar a visão, de certo modo cristalizada, de que os regatões eram a personificação da cobiça, enquanto os missionários cuidavam da salvação das almas. Conforme observou Darcy Ribeiro,

[...] apesar das diferenças, o missionário deve ser colocado ao lado do traficante como soldado da mesma causa. Um e outro, cada qual a seu modo, abre caminho para a sociedade que cresce sobre os cemitérios tribais. (1979, p. 33).¹⁷

Compartilhando a atribuição de civilizar os índios, os diretores, sem remuneração alguma, procuravam tirar proveito do cargo apoderando-se dos presentes que o governo destinava aos índios e do trabalho destes. Criticando o “sistema atual de missões”, Azevedo afirmava que

[...] quase se é tentado a dizer, ainda que com grande repugnância: enquanto se não melhorar o sistema atual de missões, devemos pedir à Deus que multiplique a praga dos regatões, porque de sua coragem insolente, da sua cobiça desenfreada, de suas empresas afoitas, resulta sempre algum bem mais real e permanente do que o das missões atuais. (PARÁ, 1875, p. 59).

O regatão seria uma espécie de mal que vem para o bem, pois através de sua audácia é que muitas tribos foram contactadas, sendo estimuladas ao trabalho da coleta das “drogas do sertão” e também ao comércio. Para Darcy Ribeiro, na Amazônia,

¹⁷ Não à toa, em 1884, o frei Serafim de Gorizia foi bastante maltratado pelos índios Pojichá, na província de Minas Gerais, desconfiados de que o padre fosse, na verdade, um soldado disfarçado, um soldado de barbas compridas (MISSAGIA DE MATOS, 2004, p. 155).

[e]ste [o regatão] vai onde não chega o seringalista. É o traficante que conduz sua mercadoria no pequeno barco em que vive e com o qual singra cada rio, cada igarapé onde haja alguma coisa para trocar por aguardente, sal, fósforos, panos, anzóis, agulhas, linha de coser, munição e uma infinidade de artigos desta ordem. Criador de necessidades e instrumento de sua satisfação, o regatão é o rei do igarapé, assim como o patrão é o rei do rio. Grande parte do seu negócio é o desvio da produção dos seringais, retirada a golpes de audácia; mas sua empresa maior é a exploração do índio, que trabalha o ano inteiro juntando a copaíba, a castanha, a canela, o cravo, a salsaparrilha, a piaçava, para trocar por pouco mais que nada. (RIBEIRO, 1979, p. 26-27).

Muito embora acompanhado de sua “cobiça imoral”, o regatão chegava muito mais longe que qualquer outro agente da civilização. Segundo a linguagem figurada do presidente da província do Pará, Pedro Vicente de Azevedo, a ação deste “rei do igarapé” estendia-se “... do sertão até à capital, abrindo, por assim dizer, à machado o caminho da civilização, mas infeccionando-lhes as margens com os germens que espargue a cada passo, de sua corrupção e conduta reprovada” (PARÁ, 1875, p. 56). Em seu nomadismo fluvial, cruzava ao longo de seu sinuoso caminho nos rios e igarapés da Amazônia com casas de gente tida por civilizada, choupanas de tapuios, barracas de seringueiros, ranchos de mocambeiros e/ou desertores e mesmo com índios isolados ou “selvagens”.

Talvez como forma de se contrapor à ação dos regatões, D. Macedo Costa concebeu “[...] a idéia do Cristóforo, navio-Igreja, destinado a levar a religião aos mais recônditos dos nossos rios, na catequese dos índios e no ensino dos habitantes do interior do Estado [...]”.¹⁸ Esta idéia mereceu inclusive os aplausos do Presidente da Província do Pará, Carlos Augusto de Carvalho, que em seu relatório de 1885, definiu o Cristóforo como “a Igreja flutuante” (PARÁ, 1885, p. 112). No entanto, a idéia não chegou a ser concretizada.

6 Conflitos e rebeldias

Como figura central da tutela que as políticas públicas e os missionários tentavam lhes impor, os grupos indígenas não assistiram a tudo isso passivamente. Foram muitos os conflitos que marcaram a “catequese e civilização” dos índios no século XIX, configurando um campo de tensão constante. Percebe-se também, que os índios tinham uma maneira peculiar de se contrapor a esse projeto de “civilização”, por vezes tirando proveito daquilo que estava de acordo com seus interesses. Com isso, não se quer amenizar o processo de desestruturação e extermínio dos grupos indígenas, mas apontar para um campo maior de possibilidades de análise dessa questão. Conforme observou Couto de Magalhães, os índios repeliam os costumes e idéias morais dos brancos enquanto podiam, só se sujeitando quando “enfraquecidos por contínuas guerras se vêm entregar a nós para evitar a morte e destruição” (1940, p. 284). Neste caso, a “opção” pela “conversão” seria, na verdade, uma estratégia de vida dos índios, ou uma forma de manter um diálogo cultural (muito embora assimétrico) que lhes permitisse dar continuidade a sua existência, reelaborando a partir de então os valores tradicionalmente construídos.

Em 3 de agosto de 1844, o missionário do Xingu, Torquato Antonio de Sousa, solicita ao governo “brindes” para os indígenas, alegando que estes sempre “... são interesseiros, e mais se consegue deles a mansidão, a amizade, o respeito, a simpatia

¹⁸ Cf. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará*. Ano 11. Fasc. II. Belém, outubro de 1918, p. 214.

com brindes do que com palavras”.¹⁹ Neste caso, já não se trata mais do índio ingênuo, infantil, “de caráter inativo e inteligência curta”, restrito ao “círculo acanhado de suas necessidades” (PARÁ, 1854, p. 36), mas de um índio com interesses próprios, que mostra saber tirar proveito do paternalismo do “civilizado”. Vê-se, portanto, que a prática contradiz o próprio discurso dos missionários.



O tipo de trabalho preconizado para os índios também gerou conflitos, comprometendo assim, um dos principais objetivos da catequese: tornar o índio “útil”, transformando-o em “trabalhador”. Segundo o Diretor Parcial do 1º distrito do Acará, os aldeamentos de Santana, Boa Vista e Nazaré, não apresentavam bons resultados “porque os índios não se aplicam à lavoura e entregam-se somente ao serviço de cortar e lavar madeiras e da extração de produtos naturais, tendo sido baldados os seus esforços para atraí-los à cultura da mandioca, da qual plantam apenas a necessária para o seu consumo” (PARÁ, 1878, p. 103-104). Neste caso, é bastante evidente a atitude de rebeldia dos índios, não se sujeitando a um tipo de trabalho em nada condizente com o seu modo tradicional de vida. E, recusando-se a produzir para além do “círculo acanhado de suas necessidades”, os índios do Acará acabavam por comprometer o tão propagandeado engrandecimento da Província.

Outras vezes, os índios se dirigiam diretamente às autoridades, evidenciando consciência de seu estado diferenciado e dos direitos resultantes disso. Assim o fez uma comitiva de índios que adentrou o Palácio do Governo do Pará, em 1864, a fim de falar com o recém-chegado presidente da província, Couto de Magalhães. O altivo tuxaua que mal pronunciava algumas palavras do Português se dirigiu ao presidente da Província solicitando-lhe providências quanto às extorsões de que vinha sendo vítima, principalmente quanto a seus dois filhos que lhe foram violentamente arrancados para servirem de aprendizes marinheiros. Assustado e compadecido da situação daqueles homens e mulheres indignados pelo seqüestro dos filhos, Couto de Magalhães imediatamente determinou que os dois “aprendizes de marinheiros” fossem conduzidos até ele. Maior ainda foi seu espanto ao perceber que, na verdade, tratava-se de dois rapazolas indígenas de menor idade, que sequer falavam a língua portuguesa. O presidente não pensou duas vezes: os dois garotos indígenas foram dispensados, para a alegria da comitiva que pôde, então, retornar para sua aldeia (COUTO DE MAGALHÃES, 1864, p.12-13).²⁰ Certamente que muitos outros rapazolas indígenas não tiveram a mesma sorte, sendo raptados e aprisionados por seringueiros, colonos ou mesmo “educados” por religiosos.

As atitudes de rebeldia indígena também se manifestaram no aspecto cultural-religioso. O presidente da Província Pedro Vicente de Azevedo fez uma narrativa interessante da forma como alguns índios lidavam com as práticas religiosas do catolicismo. Segundo ele, o índio seria como um “papagaio” que “faz automaticamente o que o padre manda” sem compreender o “sentido” da “reza” que lhe é ensinada. Batizado já em idade adulta, o índio “semi-civilizado” pede novamente o batismo a cada ano que passa, escolhendo com antecedência um padrinho. Quando numa freguesia ele não consegue mais padrinhos, que se recusam por ele já ter sido batizado, o índio parte para outras freguesias em busca de novos padrinhos, que lhe proporcionarão novos presentes (PARÁ, 1875, p. 56). Para além de uma suposta incompreensão do “sentido” do batismo, o que se percebe é a maneira peculiar como os indígenas atribuem significados diferentes a esse sacramento.

¹⁹ Cf. APEP. Fundo: SPP. Série: 13. Ofícios. Ano: 1843-1846. OAR. Cx.89, doc.62.

²⁰ Segundo Missagia de Matos, referindo-se a Minas Gerais, “[a]lgumas vezes passavam pela capital da Província indígenas provenientes do sul da Bahia, a caminho do Rio de Janeiro, onde se dirigiam pessoalmente ao Imperador para registrarem suas queixas” (2004, p. 124).

Muitas vezes, atitudes como esta remetiam o olhar etnocêntrico do mundo dos brancos ao recorrente tema da “inconstância” dos índios, que ao longo da história do Brasil consolidou-se como um “traço definidor do caráter ameríndio” no imaginário nacional. (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 23).

As razões apresentadas para este tipo de comportamento são várias: para alguns, o índio não compreende o sentido dos sacramentos que recebe, por uma espécie de atavismo que não lhe permite esta compreensão; para outros, ele compreende mal por ter sido vítima de uma “falsa catequese” ministrada pelos jesuítas. Ao analisar a situação dos chamados Botocudos na província de Minas Gerais no século XIX, Missagia de Matos fala em “transitividade lógica da magia”, percebida em situações em que, por exemplo, os índios “... ao mesmo tempo recusavam o aldeamento missionário e incorporavam símbolos da cristandade como o sinal da cruz” (2004, p. 189). A autora também se refere à água benta, que “... era considerada pelos botocudos aldeados como instrumento simbólico para a neutralização do ‘capeta’ escondido na escola indígena” (2004, p. 409). Assim, poderíamos pensar também na busca de novos batizados pelo índio como uma forma de se apropriar do simbolismo da água presente no rito do batismo, no sentido de instrumento simbólico que purifica e neutraliza o poder dos inimigos.

Na Amazônia do século XIX, essa atitude de “... ressemantização de sua condição ‘étnica’ operada através dos próprios signos e sentidos forjados pelo Outro ...” (MISSAGIA DE MATOS, 2004, p. 30) pode ser constatada num episódio narrado pelo presidente da Província do Pará, Pedro Vicente de Azevedo, em seu relatório de 17 de janeiro de 1875. Segundo nos conta Azevedo, os religiosos frei Ludovico e frei Carmello foram mandados para a região do Xingu, a fim de restabelecer a missão dos índios Tucunhapeuas (ou Tucunapeuas), reunidos desde 1858 por um particular a serviço do governo da província. Com o apoio do governo provincial, os religiosos chegaram à missão munidos de víveres, ornamentos para uma capela e brindes para atrair os índios. Com a morte de frei Carmello, frei Ludovico, “... por quem os índios não tinham simpatia ...” permaneceu na aldeia dos Tucunhapeuas por mais alguns meses. O acirramento desta ausência de simpatia levou frei Ludovico a se desentender com seus neófitos, o que lhe fez retirar-se da aldeia “... apressadamente, trazendo os ornamentos da capela”. Ocorre que

[o]s índios foram-lhe no encalço, dizem, para tomarem-lhe os ornamentos, que ele, escapando com grande perigo, e chegando a Porto de Moz, doou-os à respectiva matriz. A missão ficou até hoje extinta. (PARÁ, 1875, p. 58).

Dessa vez, os índios recusavam o missionário, mas mostravam-se dispostos a incorporar os símbolos da cristandade que ele carregava consigo, instrumentos simbólicos do seu poder.²¹ Avesso à ressemantização, frei Ludovico apressou-se em depositar as armas utilizadas em sua fúria sagrada contra os costumes indígenas no lugar que ele julgava correto, a matriz de Porto de Moz.

Se nada disso convinha, a razão era depositada na “inconstância da alma selvagem”, nas palavras de Viveiros de Castro. Quando a pressuposta inconstância vinha da parte de índios catequizados, o susto dos arautos da “civilização” era ainda maior.

²¹ Pedro Vicente de Azevedo observa que “[o] missionário Ludovico e Mazarino, segundo se me informou, não cahiu no desagrado dos Tucunhapeuas senão porque elles o não entendiam nem elles aos índios, sendo-lhe preciso fallar por meio de interpretes” (Pará, 1875, p. 66). Esta situação evidencia a importância do conhecimento das línguas indígenas por parte dos missionários, fato acentuado como uma das diferenças entre os jesuítas e os capuchinhos no século XIX.

Foi o que aconteceu, por exemplo, em fevereiro de 1874, num conflito envolvendo índios Amanagés já catequizados que causou grande impacto na capital paraense. Nesta data, o engenheiro belga Alberto Bluchouse, o frei Cândido de Heremence e mais três escravos, fizeram uma exploração nas cabeceiras do rio Capim, em busca de supostas minas de ouro, ocasião em que foram assassinados pelos índios Amanagés (PARÁ, 1875, p. 11). Depois do assassinato, os 16 índios Amanagés dividiram entre si os objetos das vítimas e "... um desses índios voltou ao aldeamento vestido com o hábito de frei Cândido de Heremence".²² Considerando que o índio que matou frei Candido de Heremence não foi preso, fugindo para o mato, não deixa de ser tentador imaginar a cena do possível e imaginário encontro entre este índio vestido com o hábito do religioso e frei Ludovico fugindo para evitar que os Tucunhapeuas se apoderassem dos ornamentos da igreja...



Mais uma vez, as reflexões de Viveiros de Castro são bastante inspiradoras para compreender ou refletir sobre esta questão.

[s]e europeus desejaram índios por verem neles ou animais úteis, ou homens (europeus e cristãos) em potência, os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes apareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, como um signo da reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capaz portanto de alargar a condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la. Foram portanto talvez os ameríndios, não os europeus, que tiveram a 'visão do paraíso', no desencontro americano[...]. (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 32).

Continuava no século XIX a pretensão de transformar os índios em "animais úteis", "produtivos". Continuava também a idéia de que eles eram homens em potência, cuja possibilidade de se transformarem em ato dependeria do aprendizado da língua portuguesa (para Couto de Magalhães), da catequese (para frei Cândido de Heremence, por exemplo) ou mesmo do trabalho "produtivo" (conforme o discurso de muitos presidentes da província). Decorre disso o fato de que os brancos demonstravam pelos índios um interesse direcionado, muitas vezes limitado pelas expectativas prévias criadas a respeito dos índios e marcado pelo preconceito. Por outro lado, seja quando o índio buscava a água do batismo, seja quando o Amanagés vestia o hábito de frei Cândido, signos dos poderes da exterioridade, parece-me legítimo afirmar que também continuava a disposição dos índios de consumirem "os europeus em sua alteridade plena", a fim de alargar a sua "condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la". Enfim, tal como no início da colonização do Brasil, o contato entre brancos e índios continuava sendo, de fato, um "desencontro", com cada uma das partes tentando devorar a potencialidade do outro, ora para destruí-lo, ora para ultrapassá-lo.

Também não se pode pensar os indígenas de forma passiva em suas relações com os regatões. Em outubro de 1861, sete índios Tembê da aldeia Traquateua, no Alto Gurupi, cansados dos maus tratos e dos raptos constantes de suas mulheres, assassinaram alguns regatões como forma de vingança (PARÁ, 1862, pp. 12-22). O padre Lino de Anunciação, vigário de Viseu, mostrou-se surpreso por se tratar de "índios dos mais mansos e pacíficos ... que todos falam português" e, temeroso, disse ser "proverbial aqui o anúncio de uma revolução que está para haver".²³

²² Cf. *A Boa Nova*, Belém, 18/03/1874, p. 4.

²³ Cf. APEP. Fundo: SPP. Série: Ofícios. Ano: 1860-1862. OAR. Cx. 229. Doc. 79.

O temor da “revolução” indígena manifestado pelo padre Lino também era partilhado pelo general Couto de Magalhães. Na introdução de *O Selvagem* (1876) o autor chama atenção das autoridades brasileiras sobre o risco da maior parte do território brasileiro ser ocupado por índios,

[...] podendo irromper para qualquer lado contra as populações cristãs, é um embaraço para os progressos do povoamento do interior e é um perigo que crescerá na proporção em que eles forem ficando mais apertados”. (COUTO DE MAGALHÃES, 1940, p. 32).

Era grande o medo de que os índios brasileiros repetissem o gesto dos índios argentinos, que iniciaram uma “marcha devastadora” na direção de Buenos Aires, fazendo prisioneiros e dispersando milhares de cabeças de gado cavalar pelo meio das matas. Quando tais “rebeldias” eram praticadas por índios aldeados, o susto dos arautos da “civilização” era maior. No caso dos Tembé, vimos a surpresa do padre Lino de Anunciação, vigário de Viseu, diante do fato de se tratar de índios “dos mais mansos e pacíficos”.²⁴ Causou impacto também duas “correrias” promovidas em 1896 pelos índios de Ourém, do aldeamento da Cachoeira Grande, que tinha cerca de 400 índios. Na ocasião foram mortas duas crianças e uma jovem de 14 anos no rio Irituía e um lavrador no rio Ourém. O Tuxaua da aldeia era o índio Manoel Felipe, que tinha o título de Capitão e, segundo o cônego José Pinheiro, era um homem “desejoso de ver sua tribo civilizar-se e entrar no grêmio social”. Daí porque o cônego se diz surpreendido por saber que Manoel Felipe era acusado de ser o “cabeça e animador” das “correrias” ocorridas em Ourém. “Mas, acreditando-se que sejam tais índios os malvados assassinos, qual o motivo de tão repentina mudança?” perguntou-se o cônego Pinheiro. Para ele, se os índios cometeram tais crimes “é por serem instigados por algum índio mau de outra tribo, ou por algum malvado assassino escapo das prisões públicas”.²⁵ Dessa forma, o cônego atribui a “culpa” a um inimigo externo ao aldeamento, isentando a ação catequética de qualquer deficiência na cristianização dos índios. Da mesma forma, o índio é retratado como “uma criança grande”, incapaz de agir por conta própria. Se ele pratica algo considerado “bom”, foi por influência da catequese. Se, ao contrário, ele apresenta uma “repentina mudança” e caminha para o “mal”, é porque alguém o instigou.

Em 1881, forças militares chegaram a ser enviadas para a vila de Souzel a fim de conter uma possível rebelião dos índios Carajás. O presidente da província do Pará, José Coelho da Gama e Abreu, registrou em seu relatório o temor da revolução indígena:

[e]m virtude de notícias dadas pelos jornais desta cidade e informações de pessoas de critério, e dos veementes indícios de que os índios selvagens da tribo denominada CARAJÁS, no rio Xingu, se dirigiam à Villa de Souzel, com intento de assaltá-la, fiz seguir para a dita Vila uma força, a fim de evitar o ataque dos índios, o qual não se efetuou, pelas providências empregadas com a necessária antecedência.

Infelizmente, porém, veio de novo ao conhecimento desta presidência que grande número dos mesmos índios achava-se nas proximidades daquela Vila; fiz seguir em 26 de janeiro último uma força composta de 21 praças, comandadas pelo tenente coronel do 4º batalhão,

²⁴ Idem.

²⁵ Cf. *Diário de Notícias*. Belém, 7, 8 e 9/10/1896. p.1.

Manuel Eugênio Barbosa, no sentido de auxiliar a polícia e repelir aqueles selvagens, caso quisessem atacar a Vila. (PARÁ, 1881, p. 74-75).



Conforme observou Missagia de Matos, “[o] medo das rebeliões indígenas gerou uma ‘paranóia colonial’, que servia de justificativa para o comportamento violento dos brancos contra os índios” (2004, p. 48). No caso específico dos índios que viviam às margens do rio Xingu, os desentendimentos com os não-índios vinham de longa data, ocasionando um crescente clima de tensão na região. Em 1863, o relatório do presidente da província do Pará, Francisco Carlos de Araújo Brusque (PARÁ, 1863, p.15-16), apontava as margens do rio Xingu como território tradicionalmente ocupado pelos seguintes povos: Jurunas, Tucunapeuas, Juaicipoias, Urupayas, Curiuiais, Peopaias, Taua-Tapuiará, Tapuia-Eretê, Carajás- Mirim, Carajás-Pocús, Xipocas, Araras e Tapaiunas. Sobre muitos desses povos, recaía o estigma de serem antropófagos. Não é de se admirar, portanto, o pavor dos moradores de povoações como Souzel, Pombal, Aveiros, Vila de Porto de Móz, e Vilarinho do Monte, diante da ameaça de uma rebelião indígena. De longa data, os moradores destas povoações ouviam de suas principais autoridades políticas relatos sobre índios que se acreditava simbolizar perfeitamente “o homem no derradeiro grau de degeneração da espécie humana” (Carajás-Mirim), “indolentes e ladrões” (Jurunas), “disformes” (Juaicipoias), “desconfiados, bravos e destemidos” (Curiuiais), de “horrendo aspecto” (Peopaias), “vingativos” e “antropófagos” (Peopaias, Taua-Tapuiará, Tapuia-Eretê, Araras) conforme os pintava o amplo vocabulário da “paranóia colonial”.

Deve-se lembrar que, principalmente a partir da segunda metade do século XIX, foi grande o impulso da intelectualidade brasileira no sentido de forjar uma identidade para o país. No auge do Romantismo em terras brasileiras, sabemos que o índio acabou por merecer o título de representante legítimo de nossa identidade nacional. Ora, os estereótipos presentes nos relatórios de muitos presidentes da província do Pará estavam muito distantes do índio idealizado pelo Romantismo. A construção de uma nova imagem dos índios brasileiros diante dos demais segmentos que compunham o Brasil enquanto “nação homogênea” fazia parte desse processo de sua identificação como símbolo da identidade nacional. A tradução das lendas indígenas que Couto de Magalhães se propôs a fazer em *O selvagem* tinha como objetivo livrar os índios destes estereótipos, que ele chamava de “prejuízos antigos”, posto que os acompanhavam desde os primórdios da colonização do Brasil. A missão de Couto de Magalhães era reinventar o passado brasileiro, a fim de construir algo em torno do que todos os brasileiros pudessem se sentir unidos, algo como um ponto de partida para a consolidação do ideal de nação. Daí porque, ao “perguntar se estes sujeitos darão jamais cidadãos aproveitáveis e indagar onde estão, entre estas mulheres feias e desgraciosas, as Iracemas e entre estes homens rudes e grosseiros, os Ubirajaras ...”, José Veríssimo (1970, p. 123) não atentava para o fato de que este passado comum não se confunde necessariamente com a história “real” da gente do país: o passado histórico de uma nação é uma construção contínua “que repousa no olvido e no erro histórico. ... A memória fundadora da unidade nacional é, ao mesmo tempo e necessariamente, esquecimento das condições de produção desta unidade: a violência e o arbitrário originais e a multiplicidade das origens étnicas”. (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p. 36).

Segundo Cunha, depois do Regulamento das Missões, de 1845,

[...] a única inovação perceptível é, nos anos 70, a experiência de Couto de Magalhães no vale do rio Araguaia, que o governo pretendeu estender ao Amazonas e ao Mucuri ou ao rio Doce: abandono da política de concentração e aldeamento dos índios, criação de um internato para crianças indígenas, obtidas a troco de ferramentas, e destinadas a serem 'intérpretes' lingüísticos e culturais e a levarem, juntamente com os missionários, a 'civilização' aos seus parentes. (1998, p. 139-140).

É exatamente neste contexto que o imperador Pedro II encomenda a Couto de Magalhães a obra *O selvagem*, com um programa de ensino do Nheengatu. A experiência no vale do rio Araguaia era, na verdade, o Colégio de Línguas Princesa Imperial Dona Isabel, fundado por Couto de Magalhães em 1871, para a educação de crianças indígenas. A fundação deste colégio marca uma retomada, na década de 1870, de uma prática recorrente entre os jesuítas, a saber, a de catequizar os índios em suas próprias línguas. Em 1874, o colégio reunia, em sua maioria, crianças Kayapó e Karajá, que além de serem alfabetizadas e aprenderem a ser intérpretes, aprendiam também ofícios mecânicos e metalurgia. Os 36 meninos e nove meninas existentes no colégio em 1877 indicavam que, de fato, todo este esforço educacional não conseguia atingir um número significativo de índios. Em 1880, eram apenas 26 alunos e "em 1886, o número de alunos tinha baixado ainda mais, para dezessete, atendidos por dez funcionários, levando o ministro da Agricultura a criticar o 'pouco ou nenhum aproveitamento' apresentado por seus alunos". (KARASCH, 1995, p. 407).

Além da experiência pouco satisfatória do colégio fundado por Couto de Magalhães, no final do século XIX também era bastante evidente o fracasso da atuação dos capuchinhos entre os índios da Amazônia. Em documento anexado ao relatório apresentado por Abel Graça, em 1872, à Assembléia Legislativa da Província do Pará, os engenheiros Julião Honorato Corrêa de Miranda e Antonio Manuel Gonçalves Tocantins dão conta de uma expedição que fizeram à região do rio Tapajós. Narram eles que, ao se depararem com uma velha índia cuja idade eles calculavam em torno de 120 anos, em Santarém, apressaram em perguntar se a índia tinha conhecido os padres da Companhia de Jesus:

respondeu-nos que sim, que conhecera uns padres, que andavam pelo mato, e que se diziam amigos dos índios.

Alguns índios velhos ainda sabem de cor os cânticos, que os jesuítas compuseram em língua Tupi e faziam cantar nas festas religiosas, que denominavam Sairé. (PARÁ, 1872, p. 20).

Se a atuação dos capuchinhos tinha pouca visibilidade ou não surtiu grandes efeitos na ação catequética oitocentista, a narrativa dos engenheiros remonta a temas cristalizados acerca da atuação dos jesuítas no Brasil e, particularmente, na Amazônia: padres que andavam pelos matos, enfrentando toda sorte de perigos, dizendo-se amigos dos índios e que se destacaram no estudo das línguas indígenas, especialmente o Tupi, compondo cânticos e organizando festas religiosas que alcançaram longa data na memória regional.

Em 1878, dois anos depois da publicação de *O Selvagem*, frei Pelino de Castrovalva era o único missionário existente na província do Pará, encarregado da missão do

Bacabal, no Alto Tapajós, com cerca de 400 índios Mundurucus (PARÁ, 1878, p. 102). Os demais aldeamentos, sem missionários, estavam entregues ao descaso dos diretores e em completa decadência. Quando o Império cai, em 1889, a catequese e “civilização” dos índios nada mais era que uma “triste recordação do passado”. (RAYOI, 1968, p. 173).



Convém salientar que a experiência missionária não constituiu a única forma de ação catequética junto aos índios na Amazônia. Reunidos em irmandades religiosas, muitos índios procuraram, debaixo da proteção de um santo católico, recriar suas histórias ancestrais. Assim, por exemplo, ocorreu com um grupo de índios que habitava o Vimioso, povoação anexa à cidade de Bragança, no Pará. Aos 24 de abril de 1854, eles apresentaram à presidência da Província do Pará o seu Compromisso para oficializar o funcionamento da Irmandade do Glorioso São João Batista, da qual poderiam participar índios de ambos os sexos. Reunidos numa estrutura devocional católica, tendo que se submeter à aprovação do governo imperial e da Igreja, os índios do Vimioso não proibiam o ingresso de não-índios à irmandade. No entanto, reservavam para si o acesso aos cargos mais importantes, tais quais o de Juiz e o de Procurador.²⁶ Dessa forma, procuravam dar continuidade ao processo de criação e recriação de suas experiências históricas.

Em meio a diversidade de projetos de catequese que o século XIX experimentou, todos fracassados, dois argutos observadores dessas experiências – certamente existiram outros – apontaram para uma alternativa que ainda hoje se configura como um desafio para as políticas indigenistas. Em primeiro lugar, cito o relato um tanto exagerado do viajante francês Emílio Carrey, que esteve no Pará à época da Cabanagem (1835-1840), percorrendo a ilha do Marajó. Para ele

[o] índio só presa uma coisa no mundo – a sua liberdade; mas uma liberdade completa, absoluta, sem limites; não uma liberdade como a nossa, mesquinha, limitada, igualitária e despótica: impaciente para com um único senhor, pacientíssima para com muitos: encadeada em todos os músculos por prejuízos, leis, contratos, necessidades e vaidades estúpidas! [...]. *O índio é cavale, indomplable et rebelle. Sans frein d'acier ni Rênes d'or.*

Liberdade virgem, que não reconhece, não aceita, não se submete a coisa alguma, que não seja o seu próprio capricho”. (CARREY, 1862, p. 95).

Por fim, combatendo o que chamava de “regime despótico e brutal dos conquistadores” (1968, p. 174) e as “... maravilhas do apregoado progresso, que tão fatal lhes tem sido ...” (1968, p. 175) o paraense Domingos Antonio Rayol, muito embora considerando o índio “... desamparado e imerso na ignorância ...” (p. 176), defendia em seu ensaio *Catechese de índios no Pará*, escrito em fins do século XIX:

[a] felicidade é relativa: goze-a cada um a seu modo, como melhor entender e convier aos seus fins. Contra vontade não se deve fazer benefício. Venham eles a nós, quando quiserem, sem nenhum constrangimento [...]. (RAYOL, 1968, p. 175).

²⁶ Cf. FIGUEIREDO, Aldrin Moura de & COUTO HENRIQUE, Márcio. “Os devotos do Vimioso: uma confraria de índios na Amazônia do século XIX”. *CADERNOS de História Social*. n.5. Campinas, 1997, p.73-78.

O que se pretendeu mostrar neste artigo foi a inviabilidade de se pensar as missões religiosas na Amazônia oitocentista partindo dos mesmos referenciais de análise utilizados para os séculos anteriores. De fato, pode-se perceber uma mudança na atividade missionária do século XIX, mas não se pode pensar que ela mudou para algo homogêneo, preso a um “sistema” catequético fechado. Deve-se pensar a experiência missionária na Amazônia do século XIX considerando o descrédito na atuação dos missionários, a diversidade de projetos de catequese, a necessidade de reorganização da mão-de-obra e os conflitos oriundos da relação entre brancos e índios. Foram várias as mudanças e, da mesma forma, foram várias as direções tomadas por elas.

Em poucas palavras, tudo indica que, para além dos embates em torno de “bostelas jesuíticas”, os índios sujeitos a política indigenista do Brasil do século XIX preferiam viver *Sem Vieira, nem Pombal*.

Referências

Fontes manuscritas

Arquivo Público do Pará (APEP). Fundo: Secretaria da Presidência da Província (SPP).
Série: Ofícios. Ano: 1870-1874. Doc: Ofícios das Autoridades Eclesiásticas (OAR).
Cx. 310, doc. 345.

APEP. Fundo: (SPP). Série: 13. Ofícios. Ano: 1872-1875. Documentos: Ofícios da catequese e civilização dos índios (OCCI). Cx. 328. Doc. 1.

APEP. Fundo: SPP. Série: 13. Ofícios. Ano: 1872-1875. Doc.s: OCCI. Cx. 328. Doc.10.

APEP. Fundo: SPP. Série: 13. Ofícios. Ano: 1843-1846. OAR. Cx.89, doc. 62.

APEP. Fundo: SPP. Série: 13. Ofícios. Ano: 1872-1875. Doc.s: OCCI. Cx. 328. Doc.10.

APEP, Fundo: SPP. Série: Ofícios. Ano: 1841-1842. Docs: OAR.
Cx. 70, doc.: 18.

APEP, Fundo: SPP. Série 13. Ofícios. Ano: 1872-1875. Doc.s:
OCCI. Cx. 328. Doc.1.

APEP. Fundo: SPP. Série: Ofícios. Ano: 1860-1862. OAR. Cx.
229. Doc. 79.



Jornais citados

O Liberal do Pará. Belém, 21/10/1871, p. 1.

A Boa Nova, Belém, 18/03/1874.

Diário de Notícias. Belém, 7, 8 e 9/10/1896.

Periódicos citados

Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará. Ano II. Fasc. II. Belém, outubro de 1918.

Fontes impressas citadas

Coleção das Leis do Império do Brasil de 1844. Tomo VII, parte II. Rio de Janeiro: reimpresa na Typografia Nacional, 1865.

Decreto Nº 426, de 24/07/1845. "Regulamento acerca das Missões de catechese e civilização dos Índios".

PARÁ, Governo. Fala dirigida pelo Exm. Sr. Conselheiro Jerônimo Francisco Coelho, presidente da província do Grão-Pará à Assembléia Legislativa provincial, na abertura da segunda sessão ordinária, da VI legislatura, no dia 1º de outubro de 1849. Pará: Typologia de Santos e Filhos, 1849.

PARÁ, Governo. Relatório do presidente da província do Grão-Pará, o Exm. Sr. Dr. Fausto Augusto de Aguiar, na abertura da segunda sessão ordinária da VII legislatura da Assembléia provincial, no dia 15 de agosto de 1851. Pará: Typologia de Santos e Filhos, 1851.

PARÁ, Governo. Relatório apresentado ao Exm. Sr. Dr. José Joaquim da Cunha, presidente da província do Grão-Pará, pelo comendador Fausto Augusto de Aguiar por ocasião de entregar-lhe a administração da província no dia 20 de agosto de 1852. Pará: Typologia de Santos e Filhos, 1852.

PARÁ, Governo. Fala que o Exm. Sr. Conselheiro Sebastião do Rego Barros, presidente desta província dirigiu à Assembléia legislativa provincial na abertura da mesma Assembléia no dia 15 de agosto de 1854. Pará: Typologia da Aurora Paraense, 1854.

PARÁ. Governo. Fala dirigida à Assembléia Legislativa provincial pelo Exm. Sr. conselheiro Sebastião do Rego Barros, digníssimo presidente desta província, no dia 26 de outubro de 1855, por ocasião da abertura da segunda sessão ordinária da IX legislatura da mesma Assembléia. Pará: Typologia de Santos e Filhos, 1855.

PARÁ, Governo. Relatório apresentado ao Ill.mo e Ex.mo Sr. Dr. João da Silva Carção no ato de ser empossado na presidência da província do Pará, por Henrique de Beaurepaire Rohan. Pará: Typologia de Santos e Filhos, 1857.

PARÁ, Governo. Fala dirigida à Assembléia Legislativa da província do Pará na segunda sessão da XI legislatura, pelo Exm. Sr. Tenente-Coronel Manoel de Frias e Vasconcelos, presidente da mesma província em 1º de outubro de 1859.

PARÁ, Governo. Relatório que o Exm. Sr. Dr. Antonio de Sá e Albuquerque, presiden-



te da Província do Pará apresentou ao Exm. Sr. vice-presidente, Dr. Fábio Alexandrino de Carvalho Reis, ao passar-lhe a administração da mesma província em 12 de maio de 1860. Pará: Typologia comercial de Antonio José Rabelo Guimarães.

PARÁ, Governo. Relatório apresentado a assembléa legislativa da província do Pará, na 2ª sessão da XIII legislatura pelo Exm. Sr. Presidente da província Dr. Francisco Carlos de Araújo Brusque, em 1 de novembro de 1863. Pará, typ. de Frederico Carlos Rhossard, 1863.

PARÁ, Governo. Relatório apresentado à Assembléa Legislativa provincial na segunda sessão da XVII Legislatura, em 15 de agosto de 1871, pelo presidente da Província Dr. Abel Graça. Pará: Typologia do Diário do Grão-Pará, 1871.

PARÁ, Governo. Relatório apresentado à Assembléa Legislativa provincial na primeira sessão da XVIII Legislatura, em 15 de fevereiro de 1872, pelo presidente da Província Dr. Abel Graça. Pará: Typologia do Diário do Grão-Pará, 1872.

PARÁ, Governo. Relatório apresentado ao Exm. Sr. Dr. Francisco Maria Corrêa de Sá e Benevides, pelo Exm. Sr. Dr. Pedro Vicente de Azevedo por ocasião de passar-lhe a administração da província do Pará., no dia 17 de janeiro de 1875.

PARÁ, Governo. Relatório com que ao Exmo. Sr. Dr. José da Gama Malcher, primeiro vice-presidente, passou a administração o Exmo. Sr. Dr. João Capistrano Bandeira de Melo e Filho, em 9 de março de 1878. Pará: Typologia Guttenberg, 1878.

PARÁ, Governo. Relatório que ao Exm. Sr. Dr. João Lourenço Paes de Sousa, primeiro vice-presidente da província do Grão-Pará apresentou o Exm. Sr. Dr. Carlos Augusto de Carvalho, ao passar-lhe a administração aos 16 de setembro de 1885. Pará: Typologia de Francisco da Costa Júnior, 1885.

Bibliografia

ALMEIDA, R. H. de. *O Diretório dos índios*: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII. Brasília: editora UNB, 1997.

CARREY, E. *O Amazonas*. Segunda parte. Os revoltosos do Pará. Lisboa: Typographia do Futuro, 1862.

COUTO DE MAGALHÃES, J. V. *O Selvagem*. São Paulo: Cia. ed. Nacional, 1940.

COUTO HENRIQUE, M. *O general e os tapuios*: linguagem, raça e mestiçagem em Couto de Magalhães (1864-1876). Dissertação de mestrado. Belém: UFPA, 2003.

_____. A pátria como madrastra: raça, parentesco e identidade em Couto de Magalhães. In: NEVES, Fernando Arthur de Freitas. *Faces da história da Amazônia*. Belém: Paka-Tatu, 2006, p. 421-452.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Teias da memória: a Companhia de Jesus e a historiografia da Amazônia no século XIX. *Varia Historia*. Belo Horizonte. 2000. v.23, p.77-96.

_____. & COUTO HENRIQUE, Márcio. Os devotos do Vimioso: uma confraria de índios na Amazônia do século XIX. *Cadernos de História Social*. n.5. Campinas, 1997, p.73-78.

HAUBERT, Máxime. *L'Église et la défense des "Sauvages": le Père Antoine Vieira au Brésil*. Bruxelles: Académie Royale de Sciences d'Outre Mer, 1964.

KARASCH, M. Catequese e cativo, política indigenista em Goiás: 1780-1889. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 397-412.

KONINGS, Johan (Org.). *Anchieta e Vieira: paradigmas da evangelização no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2001.

MAUÉS, R. H. "A categoria jesuíta no embate entre liberais e católicos ultramontanos no Pará do século XIX". In: *Páginas de História*, v. I, n1, Belém: Laboratório de História/UFPA, 1997.

MISSAGIA DE MATTOS, I. *Civilização e revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

NERY, B. de S. A. *O País das Amazonas*. São Paulo: Itatiaia, 1978.

NETO, C. A. M. *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Vozes, 1988.

PALAZOLLO, F. J. de. *Nas selvas dos vales do Mucuri e do rio doce*. São Paulo: Brasiliense, 1973.

PEREIRA, J. V. da C. "Regatões". In: IBGE. *Amazônia: tipos e aspectos*. Rio de Janeiro: IBGE/Conselho Nacional de Geografia, 1956.

POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. "Raça, etnia, nação". In: *Teorias da etnicidade*. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

RAYOL, D. A. "Catequese de índios no Pará". In: *Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará*. Tomo II. Belém: 1968. p. 117-183.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Petrópolis: Vozes, 1979.

SOUZA, F. B. de. *Lembranças e curiosidades do Vale do Amazonas*. Pará: Typ. do Futuro, 1873.

VERÍSSIMO, J. *Primeiras páginas (Viagem no sertão – quadros paraenses – estudos)*. Belém: Typographia Guttemberg, 1878.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, 1992. v. 35.

