

A perspectiva indígena das missões religiosas na Amazônia (Século XIX)*

Márcio Couto Henrique**

Resumo

O artigo apresenta as diferentes relações que os índios estabeleceram com as missões religiosas na Amazônia do século XIX. Com base na documentação produzida por autoridades políticas e religiosas, nota-se que os povos indígenas não abriam mão de manter certo espaço de autonomia diante dos missionários, muitas vezes residindo em seus próprios sítios, afastados dos aldeamentos. Também é possível perceber os significados que os índios atribuíam aos aldeamentos, geralmente contrariando as expectativas de missionários e autoridades políticas.

Palavras-chave: Índios. Missões. Amazônia.

Abstract

This paper presents different relations established between Indians and Christian missions in the Amazon during the nineteenth century. Based on the documentation produced by political and religious authorities, we perceive that the indigenous peoples didn't wave their right to keep certain space of autonomy before the missionaries, often living in their own small farms, away from the villages. It's also possible to understand the meanings attributed to the villages by the Indians, often against expectations of missionaries and political authorities.

Keywords: Indians. Missions. Amazon.

* Artigo resultante do projeto de pesquisa "O soldado da fé: Frei Pelino e a catequese dos Munduruku (1871-1881) – parte II", atualmente desenvolvido junto à PROPESP/UFGA.

** Doutor em Ciências Sociais, professor da Faculdade de História e do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará (UFPA) e sócio efetivo do Instituto Histórico e Geográfico do Pará. E-mail: mchenrique@hotmail.com.

Uma “época sinistra”

Na primeira metade do século XIX, a Amazônia foi sacudida por uma revolta popular com a participação de setores da elite, insatisfeitos com a situação da província do Grão-Pará após o processo de emancipação política do Brasil. Essa revolta ficou conhecida como Cabanagem, referência ao tipo de moradia de grande parte dos revoltosos, que moravam em humildes cabanas (RICCI, 2006). Calcula-se que cerca de 30 mil pessoas morreram ao longo do conflito, causando impacto decisivo na mão de obra disponível na região. Segundo José Antonio de Miranda, presidente da província do Pará, “os desastrosos e horríveis feitos da rebeldia subterraram com grande parte dos habitantes da província o seu comércio, a sua agricultura, a sua indústria” (PARÁ, 1840, p. 73).¹

Conforme demonstrou Moreira Neto (1988), a grande maioria daqueles que ficaram conhecidos como cabanos era composta pelos tapuios, “índios destrabalizados”, que viviam em condições semelhantes à dos escravos. Eram estes tapuios que formavam a grande massa de trabalhadores da Amazônia oitocentista.

Além dos tapuios, muitos outros grupos indígenas se envolveram diretamente no conflito, tanto ao lado dos cabanos quanto ao lado das tropas legalistas. Em seu discurso de 15 de agosto de 1839, Bernardo de Souza Franco, presidente da província do Pará, dizia que

nas vizinhanças do forte de São Gabriel constou nos primeiros dias de abril, que o gentio Içana, também seduzido por alguns malvados, tentava vir atacar os pontos legais e sendo enviada uma expedição, encontraram-se vestígios de reunião e de fortificações (PARÁ, 1839, p. 2).

Certamente que o “gentio Içana” tinha suas próprias motivações para se envolver no conflito, eis que não estava ali apenas por causa da sedução dos “malvados”. Um dos momentos finais da Cabanagem ocorreu em 1840,

¹ Optou-se por atualizar a grafia em todos os documentos aqui citados.

ocasião em que “novecentos e oitenta rebeldes com as suas armas reúnas, arcos e flechas apresentaram-se às autoridades em Luzéa...” (PARÁ, 1840, p. 7). A referência a arcos e flechas serve de indicativo da forte presença indígena no conflito.

35 anos após o término da Cabanagem, Pedro Vicente de Azevedo, presidente da província do Pará, refletindo sobre as razões que dificultavam o desenvolvimento da região, dizia que “em 1835, tendo estado toda a província em poder dos rebeldes por longo espaço de tempo, tudo foi arrasado. A pouca lavoura que existe, é posterior a essa época sinistra” (PARÁ, 17.1.1875, anexo, p. XIII). Tratava-se, então, de reconstruir a província, reorganizar a agricultura e o comércio e manter o controle sobre os trabalhadores, de modo a evitar novas cabanagens.

Nesse momento de reconstrução da província, as populações indígenas começaram a aparecer com muita frequência entre as preocupações das autoridades. O governo imperial havia determinado, por decreto de 3 de janeiro de 1833, que aos Juízes de Órfãos competiria a administração dos bens dos índios. Mas essa medida se mostrou insatisfatória, originando diversas formas de violência contra os índios. A partir de então, cada vez mais as autoridades provinciais lamentavam a ausência de um regulamento que servisse de guia aos missionários e diretores das missões.

A atividade missionária passou 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. Quando se analisa esse Decreto, nota-se claramente a preocupação do Estado em exercer controle absoluto sobre os grupos indígenas e missionários.² Exatamente por isso, ele não foi bem recebido pelos capuchinhos, que protestaram pela falta de autonomia e se diziam enganados pelo governo imperial brasileiro. É o que se depreende do ofício encaminhado ao presidente da província pelo frei Luiz Maria de Belforte, assinado por outros seis missionários:

² Cópias do decreto podem ser encontradas em Beozzo (1983); Moreira Neto (1988); Sampaio e Erthal (2006). Para uma análise mais detida desse regulamento, conferir Sampaio (2009). Sobre os conflitos entre o Império e a Santa Sé, conferir Sposito (2006).

Tendo recebido o Decreto de Sua Majestade, o Imperador, nº 373, de 30 de julho próximo passado, que nos impede exercer o nosso sagrado ministério com a devida liberdade apostólica, como foi sempre costume nesse império (corroído) escolhido mais regressar à nossa Itália do que demorarmos aqui (corroído). Peço, portanto, a V. Ex^ã, seja servido nos dar o passaporte para Roma (OFÍCIOS, 28 dez. 1844).

Os capuchinhos argumentavam que, segundo as ordens do Internúncio Apostólico, deveriam residir em Belém e não na Vila da Barra (Manaus), conforme determinava a autoridade da província. Dois anos depois o conflito continuava e o vice-prefeito dos capuchinhos, frei Pedro Paulo de Ceriana, enviou ofício ao bispo do Pará argumentando que

quando fomos pedidos em Roma, não nos falou de índios, mas de Missões e quando algum missionário, animado de Deus pela salvação das almas, quisesse ir aos índios, seria impedido do Imperial Decreto, o qual põe aos missionários condições até aí desconhecidas, desligando-os do seu centro, que se obrigaram com voto de obedecer, sujeitando-os a superiores incompetentes (OFÍCIOS, 17 mai. 1846).

O capuchinho reforçava a ideia de que tinham sido enganados, eis que, segundo ele, o trabalho das missões não compreenderia a moradia permanente com índios em aldeamentos. Note-se que era exatamente o contrário do que o governo esperava deles.

Frei Pedro de Ceriana também questionou a falta de liberdade de atuação dos missionários, submetidos a diretores leigos. O passaporte para retornarem à Itália lhes foi negado, com exceção de três missionários que receberam permissão de se transferirem para Pernambuco, por problemas de saúde. Da mesma forma, o Decreto de 24 de julho de 1845 não sofreu alterações, permanecendo os missionários, até o fim da década de 1840, sob a jurisdição dos diretores leigos. Esse conflito inicial marcará profundamente as relações entre missionários, diretores, índios e autoridades da província.

Os índios e as missões: atitudes diversas

A partir da documentação oficial constituída pelos relatórios e falas dos presidentes das províncias do Pará e Amazonas, foi possível elaborar um quadro com a relação das missões religiosas criadas na Amazônia no século XIX (Anexo A).³

Nem todas essas missões coexistiram no tempo. Na verdade, poucas delas tiveram vida longa. Algumas não duraram mais do que um ano, como a do rio Madeira (1849), enquanto outras chegaram a 12 anos, como a do Alto Tapajós (1872-1884). Algumas ficaram sem missionários por anos. O quadro também revela grande número de missões que reuniam índios de uma única etnia, ao contrário do que se via no Brasil colonial.

O maior esforço de criação de missões na região ocorreu na década de 1850, quando foram estabelecidas 13 delas. Enquanto isso, a década de 1860 foi marcada por total descrédito acerca da atividade missionária dos capuchinhos, com apenas duas missões criadas, ambas não ultrapassando o primeiro ano de funcionamento. Nesse período, os aldeamentos ficaram a cargo de particulares.

O início da década de 1870 marca o período de retomada da atividade missionária na Amazônia, com a chegada de novos missionários. Trata-se de período de maior tensão, em função das pressões territoriais que os índios passaram a sofrer depois da navegação a vapor no rio Amazonas, do auge da coleta da borracha e demais produtos silvestres, principalmente às margens do rio Tapajós.

³ No século XIX, o território destas duas províncias compreendia quase a totalidade do que conhecemos atualmente como Amazônia Legal, daí a opção por esse recorte. A província do Amazonas foi criada em 1850, sendo desmembrada da província do Pará. Dada a dificuldade de identificarmos claramente os nomes das etnias indígenas conforme as conhecemos hoje, optou-se por manter a forma como elas são registradas nos documentos da época. Em alguns casos, trata-se visivelmente de designações genéricas, como acontece com os índios chamados de Ituxi, identificados pelo nome do rio em que habitavam. Da mesma forma, Purupurus era uma designação genérica para os índios Paumaris, que ostentavam uma doença de pele conhecida pelo mesmo nome, “purupuru” (VIEIRA, 2012). Para uma discussão mais geral sobre as missões na Amazônia do século XIX, conferir Henrique (2007).

De modo geral, as autoridades da província justificavam o fracasso das missões em função da falta de recursos, do número insuficiente de missionários, do descompromisso dos diretores ou das limitações do Decreto de 1845. Poucas vezes apontavam as atitudes indígenas como razão para o fracasso das missões, como o fez Sebastião do Rego Barros, que reclamava da falta de missionários e diretores, mas acrescentava: “nem são estes os únicos embaraços com que luta a catequese, os maiores encontram-se nos mesmos indígenas” (PARÁ, 1854, p. 36).

As missões eram estabelecidas ao longo dos principais rios da região, estrategicamente posicionadas para facilitar a navegação e o comércio interprovincial. Em alguns casos, os missionários fizeram longas viagens a fim de estabelecer os aldeamentos, como o fez o capuchinho Pelino de Castrovalva, viajando de Belém até o rio Tapajós para fundar a missão do Bacabal. Mas, em outras situações, foram os próprios índios que se apresentaram às autoridades manifestando desejo de ser aldeados. Entretanto, mesmo quando a iniciativa do aldeamento partia dos índios, a motivação para isso tinha mais a ver com a dinâmica interna dos grupos indígenas do que com o desejo de tornarem-se cristãos e trabalhadores produtivos para a província. Em 1858, João Wilkens de Matos, Diretor Geral dos índios do Amazonas, teve notícia de “muitos casais de Mundurucus boçais que desejavam vir à aldeia, mas que a isso obstava a falta de roupa e provisões”. Conversando com o índio Puxutaka, Matos descobriu

a causa da emigração desse grande número de indígenas, que ainda se achavam nas cachoeiras, de onde ele descera. Nos fins do ano de 1856, disse o índio, as malocas das campinas foram açoitadas por uma peste que assolou a quase todas (AMAZONAS, 1858, anexo, p. 3).

A região das campinas era considerada uma espécie de quartel general dos Mundurucus, que acreditavam ter sido ali o lugar onde o demiurgo Caru-Sacaebê teria criado o mundo (TOCANTINS, 1877, p. 106). Somente algo muito grave, como a terrível epidemia causadora de grandes tremores, dores de cabeça e vômitos e que matava em poucas horas, faria os Mundurucus das

campinas abandonarem “o berço do gênero humano”, buscando proteção no aldeamento, onde aprenderiam outras explicações acerca da criação do mundo.

Em 1859, índios Pariquis habitantes das cabeceiras do rio Araguari manifestaram intenção de

estabelecerem-se na cachoeira do rio Vila Nova, a quatro léguas da cidade de Macapá, declarando aqueles índios que se o Governo lhes desse a licença que pediam, eles e toda a sua tribo, que andava acoçada por uma outra feroz e antropófaga, fixariam no dito lugar a sua residência (PARÁ, 1859, p. 60).

Note-se que, neste caso, a decisão de fixar-se em aldeamento regular partiu dos próprios índios, mas a motivação tinha mais a ver com disputas tradicionais indígenas do que com o desejo de se tornar “civilizado”. Afinal, os Pariquis procuraram o aldeamento por se sentirem acoçados por outra etnia inimiga, a qual eles definiram como “feroz e antropófaga”, atraindo para seus inimigos tradicionais as atenções bélicas das autoridades da província.

A busca dos aldeamentos por determinados grupos indígenas ratifica a ideia de Almeida, para quem “os aldeamentos foram muito mais do que simples espaço de dominação e exploração dos colonizadores sobre os índios. Apesar de todos os seus males, eram, além de portugueses e cristãos, espaços dos índios, pois assim foram por eles considerados...” (2013, p. 136). A autora se refere aos aldeamentos coloniais, mas essa ideia cabe perfeitamente para o Brasil império.

De todo modo, se grupos como os Pariquis e Mundurucus procuraram os aldeamentos, houve outros que resistiram às tentativas de catequização por todo o século XIX. Na verdade, mais do que resistir, alguns grupos se colocaram na ofensiva, como foi o caso dos Uaimirys. Em seu relatório de 26 de maio de 1857, Domingos Jacy Monteiro, presidente da província do Amazonas, defendia a necessidade de estabelecer um aldeamento no rio Jauaperi para a catequese dos Uaimirys, que

todos os anos na vazante do rio aparecem na freguesia de Moura fazendo depredações e às vezes mortes. O governo vê-se obrigado

a conservar destacada naquela freguesia uma força sofrível, auxiliada em certo tempo por uma lancha de guerra (AMAZONAS, 1878, p. 38).

As “correrias” dos Uaimirys faziam parte do calendário das autoridades da freguesia de Moura, que as esperavam com temor todos os anos, na época da vazante dos rios. Estes índios procuravam deixar clara sua disposição contrária ao contato, recusando até mesmo os brindes que lhes eram deixados no meio da floresta.⁴

Outros grupos indígenas não apenas recusavam a catequese, mas atacavam sempre que podiam os aldeamentos dos capuchinhos, matando ou dispersando índios de outras etnias. Em 1874, por exemplo, os índios aldeados na missão de São Francisco do rio Madeira andavam

receosos de ataques da tribo Parintintins, que ameaçaram destruir a missão, ao que já deram princípio matando um capitão dos Torás e pretendendo uma noite invadir a missão, desígnio que não levaram a efeito por terem sido pressentidos (AMAZONAS, 1874, p. 58).

Dez anos depois, os Parintintins “tinham matado dois índios da tribo Arara pertencentes àquela missão (...). São estes índios nômades e no espaço de quatorze anos mataram mais de vinte pessoas pertencentes à mencionada missão” (AMAZONAS, 1884, p. 12). Na província do Amazonas, as autoridades chegaram a fazer uma espécie de cronologia de “excursão de índios”, listando todos os casos de violências cometidas por índios de 1851 a 1870 (AMAZONAS, 1870, p. 10).

⁴ Até a primeira metade do século XX os Uaimirys (atuais Waimiri-Atroari) permaneceram no imaginário do povo brasileiro como povo guerreiro, que matava a todos que tentassem invadir seu território. Não à toa, o governo brasileiro repassou ao Exército a responsabilidade pela construção da rodovia BR 174 (Manaus - Boa Vista), utilizando a força militar para reprimir os índios. Conferir Banés (1991).

Uma classe de pensionistas

Na documentação dos presidentes da província, é possível perceber alguns dos significados que os índios atribuíam ao aldeamento. Segundo João Maria de Moraes, vice-presidente da província do Pará, o número de Uapixanas, Macuxis e Saparás catequizados na missão de Porto Alegre⁵ “monta a mil e seiscentos, os quais, posto que não residam efetivamente na missão, não deixam, todavia, de a visitar frequentemente pelo amor que consagram ao dito missionário” (PARÁ, 1845, p. 26).

A informação de que os índios não residiam efetivamente na missão é recorrente no período. Referindo-se às aldeias que constituíam a missão do Tapajós, Jerônimo Francisco Coelho, presidente da província do Pará, afirmava que “grande parte deles de ambos os sexos se acha fora, a título de agregados em serviço de particulares...” (PARÁ, 1849, p. 82). Em seu “Relatório sobre o estado dos índios do Amazonas”, João Wilkens de Mattos informava que a aldeia Mucajatuba “é povoada por índios Mundurucus que, como os Maués, residem a maior parte do tempo nos seus sítios” (AMAZONAS, 1858, anexo, p. 2) e que “vivem os índios Mundurucus pertencentes à Canuman quase todo o ano em seus sítios à margem do caudaloso rio” (AMAZONAS, 1858, anexo, p. 6).

Note-se que alguns índios aldeados, como os Mundurucus da missão do Tapajós, optavam por trabalhar para particulares, ao invés de ficarem permanentemente no aldeamento, como preferiam os missionários. Em 1860, o cônego Joaquim Gonçalves de Azevedo, Diretor Geral dos índios do Amazonas, expressava sua insatisfação com a oferta de mão de obra indígena:

procurado por quem quer que necessita do seu trabalho, especialmente pelo comerciante, o índio nega inteira obediência ao diretor, retira-se para onde é convidado e lhe apraz, sem o consentimento deste. E, de ordinário vivendo como vive em seu sítio e não na aldeia, pouco pode sua autoridade sobre ele influir

⁵ Esta missão foi criada para conter a ação do missionário inglês F. Jowd, que catequizava “nos princípios da religião reformada de Lutero” índios do lado brasileiro da fronteira entre Brasil e Guiana Inglesa (PARÁ, 1839, p. 3.).

a ter a ascendência necessária para sujeitá-lo ao regulamento (AMAZONAS, 1860, anexo 13, p. 1).

Em 1877, Domingos Jacy Monteiro, presidente da província do Amazonas, se mostrou desapontado ao visitar a missão do Caldeirão, no Amazonas. Dizia ele que

Dos índios da missão, posto se diga que há um número não pequeno, poucos vi e esses sujos e descuidados de si. Se há mais, andam sempre por longe e não consideram aquele lugar como o de sua residência.
(...) Entendo e já o declarei a frei Samuel, que se deve abandonar a missão do Caldeirão, a qual provavelmente nenhum proveito mais dará à catequese (...) (AMAZONAS, 1878, p. 38).

Muitos outros índios moravam em sítios fora dos aldeamentos, o que revela que as missões não eram espaço de total controle dos índios pelos religiosos. O fato de viverem em sítios fora das aldeias e não considerarem os aldeamentos como sua residência aponta para um tipo de relação com a espacialidade das missões que escapava à autoridade dos missionários. Constituíam-se, assim, curioso paradoxo em que, muito embora figurassem nas listas das autoridades como reunidos em aldeamentos, os índios viviam fora desses espaços, negando a autoridade dos missionários e diretores. A recusa dos índios em morar na sede dos aldeamentos levava muitas vezes à extinção destes, como aconteceu com a missão do Caldeirão.

Mesmo quando os índios procuravam os aldeamentos ou aceitavam a presença dos missionários, isso não implica total adesão aos preceitos dos religiosos ou das autoridades provinciais. Em 1847, o bispo dom José Afonso de Moraes Torres, em sua visita pastoral à Itaituba, no oeste do Pará, informava:

Batizaram-se 106 crianças, sendo notável não quererem os Mundurucus da aldeia que fica em frente que os padrinhos para seus filhos fossem brancos. Um que se ofereceu para isso foi por eles recusado. Não queriam também que os filhos fossem batizados fora da igreja que tinham na sua aldeia, para onde mandei um capuchinho (ITAITUBA... 30 jul. 1978, p. 3)

Os Mundurucus de Itaituba não pareciam estar muito interessados nos presentes que poderiam receber de padrinhos brancos. Tudo indica que Ihes convinha muito mais manter certo controle sobre as relações de compadrio estabelecidas via batismo, guardando certa distância dos não índios.

Por outro lado, a mensagem cristã estava sujeita às interpretações dos índios. Segundo Pedro Vicente de Azevedo, o índio seria como um “papagaio” que “faz automaticamente o que o padre manda” sem compreender o “sentido” da “reza” que Ihe é ensinada. Batizado já em idade adulta, o índio “semicivilizado” 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 Ihe proporcionarão novos presentes (PARÁ, 1875, p. 56).

Ao analisar a situação dos chamados Botocudos na província de Minas Gerais no século XIX, Missagia de Mattos se refere à “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 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 “ressementização de sua condição ‘étnica’ operada através dos próprios signos e sentidos forjados pelo Outro” (MISSAGIA DE MATTOS, 2004, p. 30) pode ser constatada em outro episódio narrado por Pedro Vicente de Azevedo. Segundo ele, os religiosos frei Ludovico e frei Carmello foram mandados para a região do Xingu, a fim de restabelecer a missão dos índios Taconhapeuas. Com a morte de frei Carmello, frei Ludovico, “... por quem os índios não tinham simpatia ...” permaneceu na aldeia dos Taconhapeuas por mais alguns meses. Com

o acirramento dessa ausência de simpatia, frei Ludovico decidiu retirar-se da aldeia, levando consigo os ornamentos da capela. Ocorre que “os índios foram-lhe no encalço, dizem, para tomarem-lhe os ornamentos, que ele, escapando com grande perigo e chegando a Porto de Mós, 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.⁶ 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 Mós.

Situação semelhante ocorreu em fevereiro de 1874, na ocasião em que o engenheiro belga Alberto Bluchouse, frei Cândido de Heremence e mais três escravos fizeram uma exploração nas cabeceiras do rio Capim, em busca de supostas minas de ouro, sendo assassinados por índios Amanagés. Depois do assassinato, os Amanagés dividiram entre si os objetos das vítimas e “... um desses índios voltou ao aldeamento vestido com o hábito de frei Cândido de Heremence” (PARÁ, 1875, p. 11), o principal instrumento simbólico do poder ostentado pelo missionário.

Na década de 1850, mais do que vestir-se como missionário, o índio Baniwa Venâncio Anizeto Kamiko passou a se autointitular santo e, depois, “Christu”, “um salvador que livra o mundo das forças que ameaçam destruí-lo, vencendo-as através de seus poderes milagrosos” (WRIGHT, 2005, p. 120). Enquanto isso, seus seguidores mais próximos ficaram conhecidos como Santa Maria, São Lourenço e Padre Santo. Longe de ser apenas um “papagaio”, Venâncio criou um novo sentido de autoridade e poder religioso entre os índios, desafiando o poder dos missionários católicos.⁷

A documentação indica que as frequentes visitas que os índios faziam aos aldeamentos não ocorriam “pelo amor que consagram ao missionário”, conforme afirmou João Maria de Moraes, vice-presidente da província do

⁶ Pedro Vicente de Azevedo observa que “o missionário Ludovico e Mazarino, segundo se me informou, não caiu no desagrado dos Taconhapeuas senão porque eles o não entendiam nem eles aos índios, sendo-lhe preciso falar por meio de intérpretes” (PARÁ, 1875, p. 66). O desconhecimento das línguas indígenas por parte dos missionários era acentuado como uma das diferenças entre os jesuítas e os capuchinhos no século XIX.

⁷ Para uma instigante análise das chamadas santidades, fenômeno religioso que ao mesmo tempo negava e incorporava valores da dominação colonial, conferir Vainfas (1995). Para uma leitura mais geral sob o enfoque da mediação cultural, conferir Monteiro (2006).

Pará. Em 1849, Jerônimo Francisco Coelho afirmava que os índios aldeados na missão do Tapajós “em suas reuniões festivas, entregam-se a excessos de embriaguez e neste estado tornam-se momentaneamente insubordinados” (PARÁ, 1849, p. 82). Numa dessas reuniões festivas, um incêndio acidental destruiu a igreja nova em construção, a igreja velha e mais cinco casas. Dizia o presidente da província que

era um dia de festividade, os índios achavam-se embriagados e presenciaram impassíveis este desastre, sem acudirem ao incêndio e alguns escapando-se para o mato. O missionário com muito risco pôde apenas salvar as imagens. No dia seguinte voltaram os índios submissos e arrependidos, protestando ao missionário que estavam prontos para levantar nova igreja (PARÁ, 1849, p. 81).

Tais reuniões festivas constituíam atrativo para os índios, que residiam em seus sítios fora dos aldeamentos ou que estavam a serviço de particulares. Em 1878, período em que não se reconhecia mais o espaço de Santa Cruz (Tapajós) como missão, o presidente da província do Pará dizia que “os índios habitam em sítios nas imediações das aldeias e somente nelas se reúnem certa época do ano para fazerem suas festas e receberem o conforto espiritual quando por aí aparece algum missionário” (PARÁ, 1878, p. 104).

Os índios não abriam mão de certa autonomia na relação com os missionários. Estes tinham que fazer certas concessões ou reconhecer os espaços de autonomia reivindicados pelos índios, tais como permitir a realização de festas com bebida alcoólica, sob pena de desagradá-los e comprometer o andamento da missão.⁸

⁸ Situação semelhante ocorreu no aldeamento de Itambacuri, Minas Gerais, onde os capuchinhos proibiram o comércio de aguardente, mas se viam obrigados a distribuí-la aos índios, que conseguiriam obter o produto de qualquer forma entre os inimigos da missão (MISSAGIA DE MATTOS, 2004, p. 302). Para uma discussão sobre os conflitos entre “formas nativas de experiência etílica” e as concepções europeias no Brasil colonial, conferir Fernandes (2011).

Além das reuniões festivas, havia outra motivação para as frequentes visitas que os índios faziam aos aldeamentos: os brindes.⁹ Referindo-se à missão do Rio Branco, o presidente da província do Pará, Manoel da Silva Paranhos Velozo, em relatório de 15 de agosto de 1844, afirmava que

É constantemente varia e incerta a quantidade dos indígenas que só concorrem à missão por visita e espírito de curiosidade e atraídos pelo desejo de receberem algum presente, o que conseguido retiram-se novamente para os seus alojamentos, ficando o missionário reduzido às pessoas do seu séquito (PARÁ, 1844, p. 16).

Em busca de tais brindes ou mimos, índios de todos os cantos da Amazônia começaram a se dirigir ao Palácio do Governo, ocasião em que indicavam conhecer o tipo de discurso que deveriam usar para receberem muitos presentes. Assim o fizeram os mais de 60 índios Tembés que saíram do rio Gurupi, na fronteira do Pará com o Maranhão, para falar diretamente com o presidente da província do Pará. Dizia este que

fiz batizar as crianças, brindei-os e convidei-os a aproximarem-se. Depois destes apareceram-me ainda alguns das nações Chavantes e Apinagés vindos de Goiás, aos quais também fiz os mesmos presentes.

Mas, essas malocas não formam ainda aldeamentos, nem se pode contar com a sua permanência nestes lugares, para onde tem baixado, pois já por vezes tem acontecido fazerem iguais descidas e desaparecerem pouco depois, internando-se de novo nas brenhas (PARÁ, 1854, p. 37).

A frequência com que os índios se dirigiam às autoridades em busca de brindes e o pouco resultado que isso representava para a constituição de aldeamentos permanentes não escapou a Antonio Coelho de Sá e Albuquerque, presidente da província do Pará, que questionava:

⁹ Sobre a maneira como os índios interpretavam os brindes, conferir HENRIQUE, Márcio Couto. Presente de branco: a perspectiva indígena dos brindes da civilização. Comunicação apresentada no Simpósio Temático "A presença indígena na história do Brasil", XXVII reunião da ANPUH, Natal, Rio Grande do Norte, 2013. Conferir, ainda, Albert e Ramos (2002).

E se o governo exagerando a sua previdência emprega todos os meios de inspirar-lhes amor à nova vida, para a qual os convida, se não receia mesmo constituir uma classe de pensionistas que recebem alimentação, vestuário e presentes dos cofres públicos, ainda assim esses meios são perdidos. A deserção é certa sem que fique um só traço de utilidade para o país (PARÁ, 1860, p. 31).

Dez anos depois, os Tembés do rio Capim continuavam surpreendendo as autoridades. Carta anônima publicada no jornal *O Liberal do Pará* alertava a população da capital do Pará sobre as estratégias indígenas para obtenção de brindes:

A bem do interesse público previne-se a quem competir que os índios do Capim estão todos de muito tempo aldeados e concorrendo para o mercado com os produtos agrícolas de sua lavra, tais como farinha, arroz, tabaco, etc., afora os produtos naturais que extraem. O expendido é porque me consta que uma grande porção de índios vai para a capital para serem apresentados como coisa nova, a fim de auferir coisas, que se recebem a título de brindes, pela verba catequese e que ao depois quem sabe em que elas se empregam (*O SR. CAPITÃO EVARISTO...* 30 mar. 1870, p. 1).

A verba do governo era destinada aos índios tidos por selvagens. Depois que fossem considerados civilizados ou confundidos na massa da população local, os índios não tinham mais direito aos brindes e nem mesmo às terras dos aldeamentos. Conforme Marta Amoroso, “o governo imperial esgotava o compromisso da tutela dos índios quando dava por cumprido o projeto de civilização” (2006, p. 137). Note-se, então, a esperteza dos Tembés do rio Capim que, por conta própria ou acompanhados de missionários ou diretores, faziam-se passar por “coisa nova”, ou seja, por índios recentemente aldeados, a fim de obter brindes do governo.¹⁰

¹⁰ Analisando as políticas indígenas de meados do século XVIII, no extremo sul da América portuguesa, Elisa Garcia observou que “as dádivas não eram uma garantia automática da manutenção das alianças ou um sinônimo de manipulação dos índios pelos portugueses” (GARCIA, 2009, p. 49), constituindo também instrumento de manipulação dos portugueses pelos índios.

Considerações finais

De acordo com John Monteiro, “muito menos estudados que seus antecessores jesuíticos, os capuchinhos que articulavam a catequese nos sertões do Império deixaram uma vasta quantidade de cartas, relatórios e outros documentos que começa a ser arranhada por pesquisadores” (2001, p. 158). Dessa documentação é possível extrair as contradições entre o que determinava a legislação indigenista do período e o que ocorria na prática, a localização das missões, os missionários responsáveis por cada uma delas, os conflitos existentes, as razões para o fracasso das missões, as diversas propostas apresentadas para a civilização dos índios, entre outros aspectos.

Fundamentalmente, é possível extrair dessa ampla documentação o protagonismo indígena. O que esses documentos revelam não condiz com a imagem que se consolidou acerca da presença desses povos na história do Brasil. Por muitos séculos definidos como vítimas passivas diante de colonizadores, missionários e autoridades provinciais, um olhar pautado pela perspectiva da chamada “nova história indígena” (MONTEIRO, 1999, p. 238) revela sujeitos conscientes, com distintas formas de apropriação das políticas indigenistas. Afinal, índios que se envolvem em revoltas populares, vivem em sítios afastados dos aldeamentos, negam a autoridade dos missionários e diretores de aldeias, atacam os aldeamentos e fazem falsas promessas às autoridades da província só o fazem porque são, indiscutivelmente, sujeitos de sua própria história.

Fontes

AMAZONAS, Governo. Relatório que à Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas apresentou na abertura da sessão ordinária em o dia 7 de setembro de 1858 Francisco José Furtado, presidente da mesma província. Manáos, Typ. de Francisco José da Silva Ramos, 1858.

AMAZONAS, Governo. Falla dirigida à Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas na abertura da 1.ª sessão ordinária da 5.ª legislatura no dia

3 de novembro de 1860 pelo 1.o vice-presidente em exercício, o exm.o senr. dr. Manoel Gomes Corrêa de Miranda. Manáos, Typ. de Francisco José da Silva Ramos, [n.d.].

AMAZONAS, Governo. Relatório lido pelo exm.o sr. presidente da provincia do Amazonas, tenente-coronel João Wilkens de Mattos, na sessão d'abertura da Assembléa Legislativa Provincial á 25 de março de 1870. Manáos, Typ. do Amazonas de Antonio da Cunha Mendes, 1870.

AMAZONAS, Governo. Falla dirigida à Assembléa Provincial do Amasonas na 1ª sessão da 12.a legislatura em 25 de março de 1874 pelo presidente da provincia, bacharel Domingos Monteiro Peixoto. Manáos, Typ. do Commercio do Amasonas, 1874.

AMAZONAS, Governo. Relatório apresentado ao exm.o sr. dr. Agésiláo Pereira da Silva, presidente da provincia do Amazonas pelo dr. Domingos Jacy Monteiro, depois de ter entregue a admimistração [sic] da provincia em 26 de maio de 1877. Manáos, Typ. do Amazonas de José Carneiro dos Santos, 1878.

AMAZONAS, Governo. Exposição com que o ex-presidente da provincia do Amazonas, Dr. Theodoreto Carlos de faria Souto entregou a administração da mesma ao Tenente Coronel Joaquim José Paes da Silva Sarmiento, em 12 de julho de 1884. Manáos, Typ. do Amazonas, 1885.

ITAITUBA... *Voz de Nazaré*, Belém, 30 jul. 1978.

OFÍCIOS... Ofícios das autoridades religiosas. Fundo Secretaria da Presidência da Província; série 13; cx. 89. (Arquivo Público do Estado do Pará). 28 dez. 1844.

OFÍCIOS... Ofícios das autoridades religiosas. Fundo Secretaria da Presidência da Província; série 13; cx. 89. (Arquivo Público do Estado do Pará). 17 mai. 1846.

O SR. CAPITÃO EVARISTO... *O Liberal do Pará*, Belém, 30.3.1870, p. 1.

PARÁ, Governo. Discurso recitado pelo exm.o snr. doutor Bernardo de Souza Franco, prezidente da provincia do Pará quando abriu a Assembleia

Legislativa Provincial no dia 15 de agosto de 1839. Pará, Typ. de Santos & menor, 1839.

PARÁ, Governo. Discurso recitado pelo exm. snr. doutor João Antonio de Miranda, prezidente da provincia do Pará na abertura da Assembleia Legislativa Provincial no dia 15 de agosto de 1840. Pará, Typ. de Santos & menor, 1840.

PARÁ, Governo. Discurso recitado pelo exm.o snr. desembargador Manoel P. da Silva Vellozo, presidente da provincia do Pará, na abertura da 1ª sessão da 4ª legislatura da Assembléa Provincial, 15 de agosto de 1844. Pará, Typ. de Santos & menores, 1844.

PARÁ, Governo. Discurso recitado pelo exm.o sñr dr João Maria de Moraes, vice-prezidente da provincia do Pará na abertura da 2ª sessão da 4ª legislatura da Assembléa Provincial no dia 15 de agosto de 1845. Pará, Typ. de Santos & filhos, 1845.

PARÁ, Governo. Falla dirigida pelo exm. sr conselheiro Jerônimo F. Coelho, prezidente da provincia do Gram Pará à Assembléa Legislativa Provincial na abertura da 2ª sessão ordinaria da 6ª legislatura, 1º de outubro de 1849. Pará, Typ. de Santos & filhos, 1849.

PARÁ, Governo. Falla que o exm. snr. conselheiro Sebastião do Rego Barros, prezidente desta provincia, dirigiu à Assembleia Legislativa provincial na abertura da mesma Assembleia no dia 15 de agosto de 1854. Pará, Typ. da Aurora Paraense, 1854.

PARÁ, Governo. Falla dirigida à Assembléa Legislativa da provincia do Pará na 2ª sessão da XI legislatura pelo exm. sr. tenente coronel Manoel de Frias e Vasconcellos, presidente da mesma provincia, em 1 de outubro de 1859. Pará, Typ. Commercial de A. J. R. Guimarães, [n.d.], p. 60.

PARÁ, Governo. Relatorio que o ex.mo s.r d.r Antonio Coelho de Sá e Albuquerque, presidente da provincia do Pará, apresentou ao exm.o sr. vice-presidente, dr. Fabio Alexandrino de Carvalho Reis, ao passar-lhe a administração da mesma provincia em 12 de maio de 1860. Pará, Typ. Commercial de A.J. Rabello Guimarães, 1860.

- PARÁ, Governo. Relatório apresentado ao exm. sr. dr. Francisco M. Corrêa de Sá e Benevides pelo exm. sr. dr. Pedro V. de Azevedo, por ocasião de passar-lhe a administração da província do Pará, 17 de janeiro de 1875. Pará, Rhossard, 1875.
- PARÁ, Governo. Relatório com que ao exm. sr. dr. José da Gama Malcher passou a administração da província do Pará o exm. sr. dr. João Capistrano Bandeira de Mello Filho, 9 de março de 1878. Pará, Typ. Guttemberg, 1878.

Bibliografia

- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa oficial do Estado, 2002.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. 2. ed. Rio de Janeiro, FGV, 2013.
- AMOROSO, Marta. Crânios e cachaça: coleções ameríndias e exposições no século XIX. *Revista de História* 154, São Paulo (1º 2006), p. 119-150.
- BANES, Stephen Grant. *É a Funai que sabe: a frente de atração Waimiri-Atroari*. Belém: MPEG, 1991.
- BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983.
- FERNANDES, João Azevedo. *Selvagens bebedeiras: álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil colonial (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Alameda, 2011.
- GARCIA, Elisa Frühauf. *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.
- HENRIQUE, Márcio Couto. "Sem Vieira, Nem Pombal: memória jesuítica e as missões religiosas na Amazônia do século XIX". *Asas da Palavra*. Belém, UNAMA, v. 10, n. 23, 2007, p. 209-233.

- _____. Presente de branco: a perspectiva indígena dos brindes da civilização. Comunicação apresentada no Simpósio Temático “A presença indígena na história do Brasil”, XXVII reunião da ANPUH, Natal, Rio Grande do Norte, 2013.
- MISSAGIA DE MATTOS, Isabel. *Civilização e revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas: história e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: FUNARTE/Companhia das Letras, 1999, p. 237-249.
- _____. *Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese (livre docência). Campinas, IFCH-UNICAMP, Departamento de Antropologia, agosto de 2001.
- MONTERO, Paula. *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- MOREIRA NETO, Carlos Araújo. Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850). Petrópolis: Vozes, 1988.
- RICCI, Magda. Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840. *Tempo*. Revista do Departamento de História da UFF, Rio de Janeiro, v. 11, p. 15-40, 2006.
- SAMPAIO, Patrícia Melo. Política indigenista no Brasil imperial. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo. *O Brasil imperial*, vol. I: 1808-1831. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 175-206.
- SAMPAIO, Patrícia Melo; ERTHAL, Regina de Carvalho. *Rastros da memória: histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia*. Manaus: EDUA, 2006.
- SPOSITO, Fernanda. *Nem cidadãos, nem brasileiros: indígenas na formação do estado nacional brasileiro e conflitos na província de São Paulo (1822-1845)*. Tese (doutorado). São Paulo: FFLCH-USP, 2006.
- TOCANTINS, Antonio Manuel Gonçalves. Estudo sobre a tribo Mundurucú. In: *Revista Trimensal do Instituto Histórico Geographico e Ethnographico Brasileiro*, tomo XL. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1877, p. 73-161.

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: Catolicismo e Rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VIEIRA, Angélica Maia. Os Paumari: registros históricos e a pesca de peixe boi no rio Purus. *In: AMOROSO, Marta; SANTOS, Gilton Mendes dos. Paisagens ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013, p. 319-335.

WRIGHT, Robin. *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas, SP: Mercado das Letras, São Paulo: ISA, 2005.

Anexo A

	Missão	Localização	Índios	Fundação
01	Curi (Santa Cruz do rio Preto)	Rio Tapajós	Mundurucus	1799
02	Canuman	Rio Canuman	Mundurucus	1804
03	Porto Alegre (São Joaquim do Rio Branco)	Alto rio Branco	Uapixanas, Macuxis, Jaricunas, Anhuaques, Arutanis, Procutus, Saporás	1839
04	Xingu	Rio Xingu	Jurunas, Taconhapés, Xipaías	1841
05	São João do Araguaia	Rio Araguaia	Sem informação	1841
06	São Paulo de Olivença (Tabatinga)	Alto Amazonas	Tecunas, Jurys, Cocamas	1841
07	Rio Jari	Rio Jari	Uaiãpis	1841
08	Juruti	Vila de Faro	Mundurucus	1846
09	Japurá, Içá e Tonantins	Margem esquerda do Solimões	Ticunas, Mariatés, Xomanas, Juris e Passés	1847
10	Andirá	Vila Nova da Rainha, rio Amazonas	Maués, Muras	1848
11	Tapajós	Rio Tapajós	Mundurucus	1848
12	Tocantins	Rio Tocantins	Cracaty, Gaviões, Apinagés, Cracatigés	1849
13	Madeira	Rio Madeira	Sem informação	1849
14	Araguari	Rio Araguari	Sem informação	1851
15	Capim	Rio Capim	Sem informação	1851
16	Gurupi	Rio Gurupi	Tembés	1851
17	Acará	Rio Acará	Tembés	1852
18	Uapés e Içana	Rios Uapés e Içana	Tariana, Panoré e Tukanos	1852
19	São Pedro de Alcântara	Rio Madeira	Mundurucus e Muras	1852

A perspectiva indígena das missões religiosas na Amazônia (século XIX)

20	Nova Missão de São Luís Gonzaga	Rio Solimões	Muras, Purus e Purupurus	1852
21	Juruá e Jamarý	Rio Solimões	Sem informação	1852
22	Tabatinga	Tabatinga	Mangeronas e Tucunas	1857
23	Bragança	Bragança	Sem informação	1859
24	Gurupá	Gurupá	Sem informação	1859
25	Trombetas	Rio Trombetas	Sem informação	1859
26	Alto Xingu	Rio Xingu	Tacanhapeuas	1859
27	Jauaperi	Rio Jauaperi	Sem informação	1866
28	Alto Xingu	Rio Xingu	Sem informação	1870
29	Caldeirão	Rio Solimões	Sem informação	1871
30	Madeira	Rio Madeira	Sem informação	1871
31	1ª Missão do rio Capim	Rio Capim	Tembés e Turiúaras	1871
32	São Fidélis	Rio Capim	Amanajés	1872
33	Alto Tapajós	Rio Tapajós	Mundurucus	1872
34	São Pedro	Rio Madeira	Muras	1874
35	São Francisco	Rio Machado	Araras, Turás, Urupá-Macanam, Incuna	1874
36	Pacajá	Portel	Anambés	1875
37	Ituxi	Rio Ituxi	Ituxi	1878
38	São José de Maracaju	Rio Uapés	Tukano	1879
39	Conceição	Rio Mamuriá-miri	Hiamamadys	1879
40	São Francisco de Taraquá	Alto rio Uapés	Tariana e Tukano	1880
41	Tiquié	Rio Tiquié	Tukano	1884

