

Missão Religiosa e Violência: Alto Alegre, 1901

Izabel Missagia de Mattos¹- UCG

O episódio sangrento do massacre de quatro missionários capuchinhos e sete missionárias, todos italianos, durante a missa dominical do dia 13 de março de 1901 na missão de Alto Alegre, constituiu o emblema de uma revolta indígena de amplas dimensões, cujas repercussões ainda hoje se fazem sentir nas relações de hostilidade existentes entre os Guajajara e a população regional.

Alto Alegre havia sido fundada em 1896, com o objetivo expresso de “civilizar” as “cidadelas da barbárie” existentes nas matas do centro do Maranhão. Esta comunicação visa situar o “massacre” no âmbito da história do indigenismo, em um momento extremamente crítico, buscando ainda reinterpretá-lo de acordo com as leituras contemporâneas dos nativos, cuja memória registrou o evento como um “barulho”, de ampla difusão e impacto na história das relações interétnicas em uma ampla região.

O frade capuchinho Bartolameo da Monza visitou Alto Alegre após aqueles trágicos acontecimentos. A propriedade onde fora erigida a casa, que recebeu o nome de São José da Providência, para a *redução* dos indígenas, havia sido adquirida pelos capuchinhos da Província de Milão através de compra. Estimava-se a existência de 10 mil indígenas habitantes em torno de Alto Alegre, além de outros tantos situados nas proximidades.

Em suas *Notas Históricas*, Frei Bartolameo relata que, antes de constituir-se enquanto Vila, em 1855, Barra do Corda abrigava “selvagens” no estado de

vida brutal, entregue à dissolução, à crápula, à mais terrível lascívia; fatal prerrogativa da humanidade corrompida que desce abaixo do nível dos brutos privados de razão. Eles viviam num estado de *antinatura* e, antes que se elevassem, decaíam cada vez mais no embrutecimento, marca do pecado que não pode ser cancelado

senão pela mão de Deus pelo ministério dos sacerdotes de sua santa religião.²

O capuchinho pôde, ainda, observar, a relação existente entre os chamados diretores de índios locais e os povos por eles “protegidos”. Segundo suas notas, os diretores não eram, “gente de coração”, mas “homens sem temor a Deus e sem consciência”. Relatou, por exemplo, o caso do João da Cunha Alcanfor que residia próximo a uma das aldeias dos Canelas e os obrigava aos serviços pesados na lavoura³.

As missionárias capuchinhas, convidadas pelo Ministro Geral da Ordem para integrarem-se ao trabalho com as “libérrimas índias”, chegaram a São José em 28 de junho de 1899, sendo calorosamente acolhidas inclusive pelos 40 meninos “selvagens do Instituto”, que as saudaram em seus uniformes e ordenados em duas fileiras, executando, com instrumentos musicais, peças aprendidas com Frei Francesco da Desio⁴. A superiora, Madre Rubatto, expressava, a respeito dos indígenas, a mesma opinião que seus confrades: “Levam uma vida animalesca e nenhum conhecimento têm de Deus” – escreveria em suas Cartas -. “Vivem da caça e se alimentam até mesmo com carne de cobra, que lá são muitas”.⁵

A vida na Missão de São José de Alto Alegre assemelhava-se à das feitorias italianas dos séculos XIX e XX, onde também os padres trabalhavam diariamente. As famílias indígenas ou “cristãs” que foram lá se estabelecendo, obedeciam a rigorosas regras de conduta, expressas em regulamentos internos⁶.

Se, para os indígenas, a exploração dos regatões poderia parecer nefastas, não o seria também a certamente ininteligível presença dos missionários e missionários, que vinham de tão longe para impor-lhes seus costumes?

A Revolta dos Guajajara de Alto Alegre, Maranhão

O chamado “selvagem” foi sempre um brinquedo para o homem civilizado... fonte de emoções fortes na teoria. O selvagem foi sempre chamado para dar foros de autenticidade a essa ou àquela hipótese a priori, tornando-se, conforme o caso, cruel ou nobre, lascivo ou casto, canibalesco ou humanitário – em suma, o que melhor conviesse ao observador ou à teoria⁷.

De acordo com os dados populacionais registrados na Diretoria Geral dos Índios da Maranhão, eram habitantes daquela Província, em 1887 cerca de 25 000 índios, metade dos quais, Guajajara. Este montante, no entanto, reduzir-se-ia enormemente no final do século XIX, devido às circunstâncias diversas, como a migração em massa de nordestinos fugidos das secas na região, que ocasionou surtos epidêmicos e conflitos de terra. Os Guajajara da região de Grajaú e Barra do Corda, além disso, sofreram decréscimo populacional em virtude do massacre de Alto Alegre, no qual tombaram os missionários responsáveis pela catequese indígena, além de uma centena de moradores não-indígenas da missão e de uma quantidade ainda maior de indígenas, perseguidos após o episódio, pelo qual os atuais Guajajara ainda são responsabilizados por parte da população regional.

O episódio do massacre de Alto Alegre recebeu interpretações diversas, as quais refletem a contradição no jogo de interesses ainda existente no local⁸. Para os Guajajara, se os índios não houvessem se rebelado e assassinado os missionários, provavelmente não seriam senhores da área atualmente demarcada sobre o local da antiga missão. Nos demais locais onde se estabeleceram missões capuchinhas que adotaram métodos semelhantes, esta seria, de fato, a tendência do destino das terras, ao menos no que diz respeito à experiência examinada da mestiçagem promovida nas missões capuchinhas implementadas em Minas Gerais⁹. Desta forma, para os Guajajara, o evento é rememorado como sinal de sua resistência e valentia.

Naturalmente, o contrário ocorre com a população regional. Passados pouco mais de cem anos do massacre, os Guajajara ainda são discriminados como hereges por terem assassinado os missionários, que figuram como mártires na fachada da catedral de Barra do Corda, um verdadeiro monumento antiindígena erigido na praça da cidade, cujo caráter de centralidade contribuiu para alimentar as relações de animosidade entre índios e “cristãos”.

Se detivermos nossa atenção nos relatos indígenas recolhidos em trabalho de campo entre os mais velhos habitantes das aldeias pesquisadas, perceberemos que o interesse em dizimar os missionários não parecia pertencer exclusivamente aos Guajajara. Pelo contrário, o intento do *Cauré Imana* - uma das principais lideranças indígena responsáveis pela detalhada organização do movimento - só pôde se realizado na medida em que influentes líderes políticos do Estado chegaram a fornecer-lhes os armamentos necessários para que os índios - revoltados com os castigos sofridos na missão e preocupados com o destino de suas crianças, tomadas pelos missionários para serem educadas longe dos pais - praticassem o “serviço sujo” dos assassinatos, que, no fundo, interessava ao governo, na medida em que serviam para liberar o território e a mão de obra indígena. O advento então recente da República, é bom que se esclareça, preconizava o vigor de nova legislação indigenista baseada no Estado laico, livre dos desmandos da Igreja Católica.

No entanto, apesar das evidências no sentido da co-participação de poderosos interesses econômicos e políticos como motrizes do massacre, ainda hoje os Guajajara arcam com a herança maldita de serem considerados os únicos culpados desta história trágica. Esta herança, por sua vez, serve para justificar, os estigmas e maus-tratos vividos pelos indígenas nas relações interétnicas. Os assassinos de indígenas, quando chegam a ser formalmente acusados, já chegaram, inclusive, a serem absolvidos com facilidade pela justiça local.

Pensamento contra-revolucionário, romanização e padroado.



A charge acima, de Pereira Netto, simboliza o fim do Padroado no Brasil, através do gesto desempenhado pela República (representada pela mulher com a espada) que se incumbiu de separar o Estado (na figura do nativo sorridente e liberto) da Igreja (representada pelo bispo)¹⁰.

O período de transição para a República, aqui focado, pode ser analisado à luz das oscilantes relações entre o Estado e a Igreja, que mobilizou diversos setores da sociedade brasileira, culminando com o fim do Padroado, por meio de decreto de autoria de Rui Barbosa, de sete de janeiro de 1890, que oficializou a separação entre o Estado brasileiro e a Igreja¹¹

O ideal da construção de nações e de identidades nacionais culturalmente “civilizadas” norteou a política de administração dos índios no Brasil ao longo de todo o período imperial e nas primeiras décadas do período republicano. A constituição de uma nacionalidade homogênea consistia, então, em uma das principais exigências para o ingresso na modernidade. Neste sentido, o ideal da dissolução das diferenças confunde-se com o próprio modelo de “ordem” concebido como sustentáculo para o almejado “progresso” nacional.

As imagens sobre os indígenas então em disputa sob os projetos políticos para a nação se desenhavam naquele período marcado por episódios de intensas turbulências sociais. Estas imagens, por sua vez, encontram-se enraizadas em tradições distintas.

Uma análise do pensamento e a ação fundamentalmente reacionários e baseados no pragmatismo político do controle e da manutenção da ordem social, que caracterizaram o trabalho dos missionários capuchinhos - especificamente incumbidos da catequese indígena no país sob o Regulamento das Missões decretado por Pedro II (Decreto 426 de 1845) – revela características do ideário da Restauração, dominante na Europa sobretudo nas primeiras décadas do século XIX¹².

Com efeito, durante a Restauração, que teve lugar na Europa após os anos de convulsão revolucionária, os livros de Joseph de Maistre, serviram de inspiração para as forças sociais interessadas na defesa dos valores tradicionalistas e no restabelecimento da ordem, ao longo de um período que se estendeu por todo o século XIX, atingindo ainda o início do XX. Desta maneira, seriam extraídos de seus textos os argumentos que serviam para criticar e exorcisar a ameaça que a revolução representava para instituições como a Igreja Católica e a Monarquia, que viam no liberalismo e nas especulações filosóficas e científicas a sombra da decadência moral¹³.

O pensamento maistreano relativo ao “selvagem” coincide, de fato, com boa parte das idéias presentes nos escritos dos missionários responsáveis pela catequese indígena, no período analisado. Segundo a antropologia maistreana, as diferenças entre os humanos eram consideradas tamanhas que a proposta de tratá-los como essencialmente iguais soava, no mínimo, ridícula. Destoando inteiramente da concepção rosseauiana do “selvagem”, o pensamento maistreano jamais conceberia um “antropófago” como uma boa criatura. Considerando, por definição, os humanos enquanto seres decaídos devido ao “pecado original”, os selvagens constituíam a porção mais degenerada da humanidade: “se a sociedade é tão antiga como o

homem,” - dizia o autor – “logo o selvagem só é e só pode ser um homem degradado e punido” (de Maistre *apud* Motta, 2001: 138). A “punição” do indígena, desta forma naturalizada enquanto desígnio divino para seres degradados, de fato encontra-se presente no pensamento dos missionários capuchinhos do período como um dos principais elementos presentes em suas interpretações das violências envolvidas em suas relações com os nativos.

A influência dos ensinamentos do autor saboiano na prática missionária dos capuchinhos pode ser observada no combate ao potencial de “revolução” representado pelos indígenas que, freqüentemente, de fato, se rebelavam contra o sistema autoritário e punitivo assumido pelos seus administradores missionários. No entanto, o leque da influência do pensamento contra-revolucionário pode ser estendido, sem risco de exagero, de modo a compreender as concepções sobre o indígena e o próprio projeto político que caracterizaram o indigenismo nos Oitocentos à nível da política imperial, através do Regulamento das Missões.

Por outro lado, observa-se, no mesmo período, a reação da Igreja ao sistema do Padroado, que, ao atrelá-la ao Estado, tornava-a susceptível ao seu controle político-administrativo. Este movimento, denominado Romanização, visava recolocar a Igreja latino-americana mais diretamente ligada ao Papa, processando-se efetivamente a partir do pontificado de Pio IX (1846-1878).

Ao confrontar as imagens dos missionários sobre os indígenas com os exaltados discurso nacionalista e republicano, percebe-se o delineamento de uma nova concepção do nativo: ao invés da “degradação” da “espécie”, emergem os “excelentes homens, naturais donos espoliados deste belo País”, cujo “sangue nobre”, correndo em suas veias, lhe despertava “a alma clamando por Justiça”¹⁴. Denúncias contra a catequese missionária foram encaminhadas à imprensa por opositores do trabalho dos

capuchinhos, considerados como *expatriados estrangeiros* que teciam uma verdadeira “campanha” contra o regime da República”.

¹ Doutora em Ciências Sociais (Área: Sociedades Indígenas: etnologia, política e história) pela Unicamp e professora do Mestrado Profissional em Gestão do Patrimônio Cultural da Universidade Católica de Goiás.

² MONZA, Bartolameo da, OFM Cap. *Massacro di Alto Alegre. Note storiche*, Milão: 1908, p.9.

³ *op cit*, p. 11.

⁴ GESU, Maria Francesca di (Anna Maria Rubatto). *Lettere*. Genova, 1995, n. 83

⁵ *op. Cit.*, n. 117.

⁶ STUCCHI, Edoardo, “Alto Alegre: 13 marzo 1901”. Tese de bacharelado. Milão, 1985.

⁷ MALINOWSKI, Bronislaw. *A vida sexual dos selvagens*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1983: 498

⁸ Versões sobre o acontecimento podem ser conferidos no livro de Olimpio CRUZ (*Cauré Imana: o cacique rebelde*. Brasília: Thesaurus,1982). O autor foi sertanista e dirigiu o Serviço de Proteção aos Índios no Maranhão. Há ainda que se considerar o excelente apanhado documental realizado pela missionária italiana Graziella MERLATTI (*Amore e martirio nella foresta*, Milão: Ancora, 2000), além da memória do frade capuchinho Adriano da ZANICA (*Tra gli Indi della foresta tropicale: avventure e viaggi di un missionário*. Milano: Pontificio Istituto Missioni Estere.,1946) e livros de história regional, como o de Galeno E. BRANDES (*Barra do Corda na História do Maranhão*. São Luís: SIOGE, 1994) também relatam o acontecimento. A antropóloga Elizabeth COELHO (*Territórios em Confronto; a dinâmica da disputa pela terra entre índios e brancos no Maranhão*. São Paulo: Hucitec, 2002) faz uma análise do problema da terra envolvendo os Guajajara que aborda o Massare. Cláudio ZANNONI realizou levantamentos extensivos das notícias publicadas no noticiário regional sobre o episódio. (ZANNONI, Cláudio, 1998. O “massacre de Alto Alegre” na imprensa maranhense. In *Geografia, História e Sociologia*. Coleção Prata da Casa, n. 3. São Luís: Ed. Imprensa Universitária, pp. 101-119).As cartas e relatórios dos missionários se encontram em dois arquivos capuchinhos: O Arquivo da Cúria Geral Capuchinha de Madre Rubatto, com sede em Gênova e o Arquivo Provincial dos Capuchinhos Lombardos, em Milão.

⁹ Ver Missagia de Mattos, Izabel, *Civilização e Revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas*. Edusc/Anpocs, 2004.

¹⁰ Fonte: *Nossa História* Ano 1/N. 12, outubro de 2004, p. 66.

¹¹ WERNET, Augustin, 1991. “A Igreja e a República: a separação entre a Igreja e o Estado”. São Paulo. Anais da XI Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica, pp. 29-34.

¹² Missagia de Mattos, Izabel, *op. cit.*

¹³ MOTTA, Rodrigo Patto Sá, 2001. “Paradoxos do Pensamento Contra-Revolucionário: Joseph de Maistre”. *Locus: revista de história* 7 (2), pp. 131-150.

¹⁴ Daltro, Leolinda. “Memória apresentada pela professora catedrática de instrução primária, Leolinda de Figueiredo Daltro, sócia fundadora da ‘Associação de Proteção e Auxílio aos Selvícolas do Brasil’, congressista aderente ao 1º Congresso de Geografia dos Estados Unidos do Brasil, como resultado de suas observações nos sertões de Goiás e Mato Grosso sobre a Catequese dos Índios” *apud* Daltro DALTRO, Leolinda, 1920. *Da Catechese dos índios no Brasil: notícias e documentos para a História*. Rio de Janeiro: Typ. da Escola Orsina da Fonseca.