

OS ÍNDIOS MUNDURUKU E O “ZELOSO CAPUCHINHO” NO RIO TAPAJÓS (PARÁ, 1848-1854).

SARA DA SILVA SULIMAN*

A CATEQUESE DOS INDÍGENAS NO SÉCULO XIX

Do término do Diretório dos Índios com a Carta Régia de 1798 até a década de 1840 não existiu no Brasil política indigenista de caráter geral, no entanto, segundo Patrícia Sampaio (2009:181; 183) a Carta Régia, além de abolir o diretório, “inaugurou outro momento na legislação indigenista implantando novos modelos para regular as relações entre as populações nativas e o mundo colonial, sendo ela própria elaborada em estreita consonância com as questões locais”. Contudo, quase sempre se tratavam de medidas que culminavam na escravidão e extermínio dos grupos indígenas, sobretudo, a partir de 1808 com a retomada de medidas legais coloniais, como as guerras justas e o resgate (PERRONE-MOISÉS, 1998: 123-7; SPÓSITO, 2009:88-9).

Contudo, aos poucos se configurava um projeto de catequese e civilização dos nativos baseados em assentamentos religiosos, com a presença de missionários responsáveis por inculcar as ideias de “civilização” através da religião e do trabalho, porém, de administração de diretores de índios. Conforme Manuela Carneiro da Cunha (1998:142), desde Pombal uma retórica mais secular de “civilização” vinha se agregando à da catequização baseada na ideia de que “civilizar” era submeter às leis e ao trabalho. No século XIX, esse pensamento continua através do projeto de catequese, aliando religião e trabalho, missionários e funcionários leigos no espaço dos aldeamentos.

A responsabilidade de atrair os índios até os aldeamentos recaía sobre os religiosos, tanto nacionais como estrangeiros, pois, conforme o relatório do ministro dos Negócios do Império, Visconde de Mont’Alegre, os religiosos eram mais adequados no trato e atração dos índios, principalmente, nos primeiros anos nas aldeias, pois parecia

(...) haver entre os indígenas uma tradição que os leva a formar destes apóstolos do evangelho a mais vantajosa opinião, nem de outro modo de pode explicar a facilidade com que os acolhem e a docilidade com que os escutam, e se prestam a obedecer-lhes (...). (BRASIL, RRNI, 1850: 38).

* Universidade Federal do Pará (UFPA), mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia (PPHIS) e bolsista CAPES.

O missionário era considerado um elemento obrigatório para a aplicação do projeto de catequese, conforme o trecho acima, somente eles poderiam convencer com facilidade os índios ao convívio nos aldeamentos, devido, a simpatia que os indígenas nutriam por eles.

Contudo, encontrar religiosos disponíveis e dispostos para a atividade missionária não foi tarefa fácil aos governos provincial e imperial. Como forma de amenizar os problemas em decorrência da falta de sacerdotes e desenvolver a catequese o Brasil através de negociação com a Itália mandou vir missionários Capuchinhos desde a década de 1840 a fim de dar sequência ao projeto, embora fosse a única ordem dedicada a catequese dos nativos, os Capuchinhos não contaram com o prestígio das ordens religiosas do passado junto ao governo brasileiro (BRASIL, RRNI, 1841: 27). Em primeiro lugar, eram tratados como funcionários públicos, dependendo diretamente do governo geral para obter recursos pecuniários para se sustentar, e, em, segundo, os freis estavam limitados pela “rede de tutelas” dos decretos que perpassava as relações entre Igreja, governo imperial e índios (HENRIQUE, 2007: 214).

Os decretos que constituíram essa “rede de tutelas” eram os decretos de nº 285 de 21\6\1843, que autorizava a vinda de missionários capuchinhos italianos para o Brasil, de nº 373 de 30\7\1844, que fixou as regras de distribuição de missionários pelas províncias (APEP. SPP. OAR. CX. 89) e, por fim, o decreto nº 426 de 24\7\1845, conhecido como *Regulamento das Missões*, que estabeleceu diretrizes gerais para a atuação desses missionários e a organização dos aldeamentos (MOREIRA NETO, 1988: 323-333).¹

Nos primeiros anos após o decreto de 1845, as opiniões sobre o *Regulamento* foram destoantes, alguns acreditavam na sua eficácia, outros denunciavam os problemas de execução. Conforme se vê na fala do presidente da província do Pará, Jerônimo Francisco Coelho, de 1º de outubro de 1848, o qual era difícil que o *Regulamento* fosse proveitosamente

¹ A necessidade de uma política indigenista era debatida antes mesmo da Constituição de 1824, pelos menos cinco projetos de deputados brasileiros haviam sido apresentados às Cortes Gerais Portuguesas, destacando-se o de José Bonifácio de Andrada e Silva (1763-1838), *Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Brasil*, publicado em 1823. Sobre estas questões ver: NAUD, Leda Maria Cardoso. “Documentos sobre o índio brasileiro (1500-1822) – 2ª parte”. Revista de informação Legislativa. Brasília (DF), v. 8, n. 29, 1971, p. 297-336; MONTEIRO, John M. “Entre o Gabinete e o Sertão: Projetos Civilizatórios, Inclusão e Exclusão dos Índios no Brasil Imperial (capítulo 7)”. In: _____. *Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese de livre docência. Campinas, IFCH-UNICAMP, Departamento de Antropologia, agosto de 2001, p. 129-169.

executado, haja vista “suas disposições compassadas e simétricas, que o tornam em grande parte inexecuível” (PARÁ, 1848:102).² A falta de recursos econômicos para arcar com as despesas com as missões também preocupava o presidente, segundo ele o governo não dispunha de recursos avultados para “acudir as numerosas necessidades, que sentimos, para manter tantas missões, e fundar tantos aldeamentos em todos os pontos, em que eles se fazem precisos” (PARÁ, 1848: 101).

Embora houvesse discrepâncias nos discursos em relação à eficácia do *Regulamento*, inúmeras missões foram criadas na província do Pará no início do século XIX e os agentes administrativos ansiavam que os missionários Capuchinhos fossem tão virtuosos quanto os do passado, a fim de “amansar” os índios e trazê-los para o “grêmio da civilização” (PARÁ, 1856: 17). Percebe-se nos discursos oficiais esse saudosismo à atuação dos padres da Companhia de Jesus, nas províncias do Norte o nome lembrado com modelo de missionário era do padre jesuíta Antônio Vieira, considerado “patrono intransigente dos índios” que lutara com empenho pela liberdade dos índios, sem temor de ameaças (RAYOL, 1968:126). Por conta disto, os agentes administrativos e intelectuais do período, esperavam dos missionários Capuchinhos resultados tão bem sucedidos como os dos jesuítas, entretanto, por conta da “rede de tutelas” e de especificidades locais não exclusivas da província do Pará, os resultados esperados com a catequese capuchinha não foram alcançados.

Quando o fracasso da catequese tornou-se eminente no final da década de 1850 e início de 1860, os missionários Capuchinhos foram os principais alvos de críticas por parte dos agentes administrativos, acusados de não terem a mesma “dedicação e inspiração celeste que outrora guiava os passos de seus venerados antecessores” (PARÁ, 1859:59) e de ser “inconstantes nos seus esforços, de palavra ineficaz, sem nenhuma dedicação e amor à causa dos índios” (PARÁ, 1860: 31).

Em contra partida, alguns freis não se abstiveram em cobrar do governo imperial, denunciando os atrasos no pagamento das cômputas e o não envio de objetos necessários para o estabelecimento das aldeias. Houve cobranças mais graves, a exemplo do ofício enviado de Anhangapi, em 17 de maio de 1846, ao presidente da província pelo missionário responsável

² Os trechos dos documentos citados, ao longo, do texto tiveram a ortografia atualizada.

pela missão do Andirá (Manaus) e vice-prefeito dos Capuchinhos Pedro Paulo de Ceriana, sobre a situação da catequese na província. Conforme o missionário, no que dizia a respeito da catequese pouco serviço poderia ser esperado por parte dos religiosos, haja vista, eram somente três missionários e um leigo. Alegava ainda não ter sido informado quando foi chamado em Roma para missionar no Brasil, que viria tratar com índios. O frei criticava o decreto imperial de 1844, mais especificamente o art. 4º, que impediam os missionários de solicitar o que fosse ao superior geral em Roma, devendo obediência ao governo imperial. Para o religioso essa determinação colocava “aos Missionários condições até ai desconhecidas, desligando-os do seu centro, que se obrigarão com voto de obedecer, sujeitando-os a superiores incompetentes” (APEP. SPP. OAR. Cx. 89). Ceriana se referia a “rede de tutelas” que os missionários foram submetidos, que por inúmeras vezes foi motivo de conflitos entres os missionários e os demais representantes do governo.

Não obstante, os problemas que envolveram a catequese e os Capuchinhos na província, a missão do Alto Tapajós, formada unicamente por índios Munduruku, tendo como sede a antiga aldeia jesuíta de Santa Cruz que incorporava mais dois povoados Cury e Ixituba, sob a responsabilidade do missionário Capuchinho italiano Egídio de Garésio, destacou-se neste quadro. Conhecidos como “amigos dos brancos” desde o início do século XIX, por terem sido aliados dos portugueses contras os Mura no período colonial, e, depois, pela participação na Cabanagem (1835-1840) lutando contra os cabanos como aliados do governo provincial (LEOPOLDI, 2007:181), acreditavam as autoridades que muitos já estariam civilizados convivendo misturados à população das freguesias e distritos no rio Tapajós desde o início do século XIX (CASAL, 1817, vol. II: 315).

Embora muitos já estivessem “civilizados”, outros índios Munduruku viviam no interior da floresta, e justamente estes, o governo tinha o interesse de chamar a “civilização” e assenta-los em aldeamentos. Com a chegada do frade no Tapajós, o missionário enfrentou embaraços para reunir aqueles considerados já civilizados, pois, devido o contato com a população do Tapajós, encontravam-se dados à embriaguez e forçados a trabalhar para os moradores e regatões (MOREIRA NETO, 1988: 123) e teve dificuldades de convencer os

Munduruku que habitavam os sertões do Tapajós a se juntarem aos demais nos aldeamentos à margem do rio.

Contudo, posterior ao período que esteve entre os Munduruku, o frade Capuchinho teve seu nome mencionado diversas vezes, por autoridades políticas e intelectuais que avaliavam a situação da catequese no Pará e criticavam a atuação dos Capuchinhos na província, como modelo de missão e missionário que deveria ser seguido na província.

Neste ponto reside o objetivo deste texto, assim como apontar os problemas da catequese no século XIX, pretende-se mostrar que numa conjuntura de críticas ao missionário estrangeiro, marcada pelo saudosismo da atuação dos jesuítas na província do Pará, um religioso foi consagrado modelo de missionário pelos agentes administrativos e intelectuais do período, evidenciando que grande parte da imagem de frei Garésio como modelo missionário foi tributário a catequese com os índios Munduruku.

OS MUNDURUKU E O “ZELOSO CAPUCHINHO” EGÍDIO DE GARÉSIO

No século XIX o rio Tapajós³ era a principal via de comunicação entre as províncias do Pará e Mato Grosso no século XIX, visado pela administração da província do Pará pelo comércio de produtos extraídos das matas dos povoados que formavam as margens do rio como a castanha, salsaparrilha, óleo de copaíba, cravo, breu, estopa, cumarú, e, especialmente, o guaraná e a borracha. Além da extração destes produtos, alguns grupos indígenas dedicavam-se às plantações de fumo, cacau e mandioca que rendiam algum excedente que era vendido em Santarém, empório das negociações, no Baixo Tapajós (PALMA MUNIZ, 1906: 59). O grande número de nações indígenas também chamava atenção das autoridades políticas, a destacar os Munduruku e os Maués, que habitavam a

³ O nome do rio Tapajós (em Tupi Tapayú-paraná) é devido o grupo indígena que habitava a região no século XVIII de mesmo nome, que teriam descido das possessões castelhanas no Alto Peru e se fixaram na localidade de Burary, depois denominada de Alter do Chão, sendo conhecido também como rio Preto (em Tupi Paraná-pixuna), por conta da cor da água. Considerado um dos maiores afluentes do rio Amazonas, Tapajós é formado pelos rios Arinos e Juruena, que tem suas fontes nas vertentes das serras dos Parecis, no Mato Grosso ao ocidente das do Guaporé, desembocando na cidade de Santarém, de longa data era uma ponte para a comunicação e o comércio entre o Pará e o Matogrosso desde o século XVIII (GAMA E ABREU, 1895: 169).

região do Tapajós, principalmente, pelo seu envolvimento na extração e comércio dos produtos das matas (SOUZA, 1873:42).

Entre os grupos citados, os Munduruku se destacavam por serem considerados “mais civilizados” que os Maués, considerados belicosos e industriais, foram chamados pelos cientistas alemães Johann Baptist von Spix e Carl Friedrich Philipp Martius, que estiveram no Brasil, entre os anos de 1817 e 1820, como os “espartanos entre os índios selvagens do Norte do Brasil” (Spix & Martius, 1981:276), devido, serem povos guerreiros e conhecidos por degolar seus inimigos e mumificar suas cabeças como troféus (LEOPOLDI, 2007:177).⁴

Por conta do espírito belicoso, os Munduruku foram por vezes chamados pelos portugueses durante o século XVIII para combaterem os “incivilizáveis” Mura, conhecidos como grupo de extremada barbárie e hostilidade, durante o século XVIII e XIX (MOREIRA NETO, 1988:105; 111; 113; LEOPOLDI, 2007:181-2). Em troca do apoio bélico, os índios tiravam proveitos obtendo vantagens materiais, como presentes e mercadorias em geral (HEMMING, 2009: 281).

No século XIX, os Munduruku já habituados às alianças com os colonos na região, durante a Cabanagem,⁵ desenvolveram “atitudes guerreiras mercenárias”, além do papel de perseguidores dos rebeldes cabanos, principalmente, na região que ficaria conhecida na época por “Mundurucânia” (RIBEIRO, 1996:57; HEMMING, 2009:302). Por outro lado, houve Munduruku, que recrutados pelos Corpos de Trabalhadores e forçados ao trabalho compulsório, muitas vezes, em áreas distantes de suas povoações, acabaram se juntando aos cabanos e perseguidos juntamente com os tapuios⁶ (MOREIRA NETO, 1990: 273; 282).

⁴ Sobre saber mais sobre o preparo das cabeças mumificadas por Munduruku ver: IHERING, Hermann von. “As cabeças mumificadas pelos índios Mundurucus”. São Paulo: *Revista do Museu Paulista*, 1907, vol. 7.

⁵ O Tapajós teve um ponto de resistência das forças legalistas no lugar chamado de Brasília Legal, próximo ao povoado de Itaituba, que depois se tornou abandonado, porém, quando ativo este ponto era uma espécie de destacamento de voluntários, inclusive com a participação de índios Munduruku (FERREIRA PENNA, 1869: 144). Contudo, grande parte dos índios, a destacar Maués, Mura e mesmo Munduruku reforçaram as forças cabanas (MOREIRA NETO, 1988: 67-8; RIBEIRO, 1996: 58).

⁶ Ver a discussão sobre como surge o *tapuio* e sua participação na Cabanagem em: MOREIRA NETO (1988), p. p. 37-71. Sobre o perfil dos índios que participaram da Cabanagem ver: MENÉNDEZ, Miguel. “A área Madeira-Tapajós: situação de contato e relações entre colonizador e indígenas”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 (1992), p. 281-296.

Posterior a Cabanagem, a província ficou desestruturada nas esferas política, econômica e social. Conforme o relatório do presidente da província do Pará, de 15 de agosto de 1840, o presidente João Antônio de Miranda afirmava que era necessário repovoar a província e conseguir mão-de-obra para o reestabelecimento das lavouras perdidas durante os anos de conflitos (PARÁ, 1840:60). Consequentemente, as margens dos rios estavam decadentes, epidêmicas e abandonadas pelo governo, porém, duas missões estavam funcionando na província no Alto Amazonas e no Rio Branco, de acordo com o relatório citado. Segundo Moreira Neto (1990:274), essa foi uma fase funesta para toda a região amazônica, sobretudo, para os grupos indígenas, pois muitos morreram no período da Cabanagem e os sobreviventes, sofreram com a desorganização de seus grupos e a transferência, muitas vezes, forçadas para outras regiões.

É neste momento que os missionários Capuchinhos como representantes oficiais do Império chegaram à província, dentre eles, Egídio de Garésio. Antes de encaminhado à missão do Tapajós em 1848, o frei embarcou juntamente com José Afonso de Moraes Torres (bispo do Pará), Pedro Paulo de Ceriana e Fidelis de Jesi (missionários capuchinhos) rumo às chamadas visitas pastorais pelo sertão da província (PRIMERIO, 1940: 332).

Conforme observou D. José Afonso, Garésio se destacava pelo “incansável zelo” no trato com os índios durante as visitas, sobretudo, quando estiveram no Tapajós. Conforme o bispo, o missionário tinha

(...) chamado muitos gentios do mato para a aldeia e ele mesmo dirigiu-se, guiado por alguns Índios da aldeia de Ixituba às campinas, donde voltou com um grande número de tuxauas da nação Mundurucus, que trouxe até esta capital, onde os apresentou ao presidente da Província, que os recebeu bem e os encheu de brindes (...) (MORAIS TORRES, D. José Afonso, 1852).

Depois da experiência nas visitas pastorais, Garésio solicitou ao governo provincial para ir tomar conta das aldeias Santa Cruz, Cury e Ixituba⁷ no Alto Tapajós, próximas a Itaituba, informando que Santa Cruz possuía uma povoação de 300 a 400 Munduruku e Cury, um pouco menos, porém, prometia trabalhar para aumentar o número de índios aldeados

⁷ A aldeia de Santa Cruz foi antiga missão dos padres jesuítas durante o século XVIII, já Cury e Ixituba, foram aldeias criadas no final do século XVIII sob a administração de colonos portugueses (LEITE, 1943, p. 365; FERREIRA PENNA, 1869: 114-5).

(APEP. SPP. OAR. 1847-1849. Cx. 115. OF. 28\10\1848). A solicitação do missionário foi recebida com esperanças, pois promover a catequese dos índios na província do Pará era visto com extrema importância para o desenvolvimento da agricultura e do comércio de determinados produtos extraídos da floresta e coibir a ação dos chamados regatões.⁸

No período de um ano em missão, Garésio encaminhou informações ao presidente da província que havia conseguido reunir 507 índios na aldeia de Santa Cruz, 299 em Cury e 343 em Ixituba, computando o total de 1.149 índios Munduruku aldeados. Contudo, apesar do número significativo de aldeados, os índios da aldeia de Ixituba, eram os mais indolentes entre as demais aldeias e quase não se dedicavam a lavoura, eram dados à bebedeira durante as festividades e momentaneamente tornavam-se insubordinados. Em Santa Cruz, houve um incêndio durante um dia de festividade, em 28 de janeiro de 1849, na nova igreja da localidade que estava em construção, reduzindo a obra em cinzas, bem como a igreja antiga e mais 5 casas. Os índios que estavam “embriagados”, “presenciaram impassíveis este desastre, sem acudir ao incêndio, e alguns escapando-se para o mato”. Já os Munduruku da aldeia Cury, dentre todos, eram mais propensos ao trabalho e obedientes, e se dedicavam a pequenas plantações de fumo e mandioca. Além do que, segundo, o missionário “pessoas estranhas vão frequentemente as aldeias plantar a desmoralização, seduzir e lesar os índios”, referindo-se possíveis regatões que comercializavam pela região (PARÁ, 1849:81-2).

Segundo Moreira Neto (1988:123), o estado que se encontravam estes Munduruku era em decorrência da Cabanagem, que após o término do período de conflitos, parte permaneceu vivendo de forma miserável, marcados pelo vício da embriaguez e outros prestando serviço mais ou menos forçado a população local e a regatões.

Mesmo diante deste quadro, nota-se nos relatórios dos presidentes da província do Pará, que o índio era considerado quase a única fonte de trabalho e torná-lo disponível era importância. Por isso, se fazia tão necessário a “voz poderosa que os anime ao trabalho”, que eram os missionários, a fim de chama-los ao convívio com a “sociedade civilizada”, tirando-

⁸ Conforme Siméia de Nazaré Lopes (2002: 75), a Recebedoria denominava de “regatão” ao comércio realizado por comerciantes itinerantes não registrados pelo Fisco, e que negociavam seus produtos em pequenas canoas ou em outros tipos de embarcações pelos rios da Amazônia, abastecendo-as nos portos de Belém e vendendo suas mercadorias em diversas localidades.

lhes da “selvageria” que viviam nas florestas e transformando-os em elemento útil à nação, ou seja, trabalhadores agrícolas (PARÁ, 1860: 31). Pois enquanto permanecessem “vagando” pelas matas, não importa se fossem “braços vigorosos”, seriam “inúteis, perdidos para si, e para nós”, atentava o presidente Francisco Jerônimo Coelho já em 1848 (PARÁ, 1848: 101).

A utilização da mão-de-obra indígena dos Munduruku também estava ligada à ideia de progresso que o Império pregava. Conforme Márcio Couto Henrique (2007, p. 218) está era a maneira de o índio contribuir para o engrandecimento da província e da nação, aceitando a noção de trabalho empregado nos aldeamentos missionários, “compartilhando os nossos costumes, preocupando-se com a produção voltada para a comercialização e a busca do lucro” o índio, enfim, se tornaria “civilizado”.

E se tratando dos índios Munduruku, conforme afirmou João Henrique de Mattos, em *Relatório sobre o estado atual de decadência do Alto Amazonas*, em 1845, estes juntamente com os Mura, que habitavam a foz do rio Canumá até o rio Maués, na comarca do Amazonas, eram as nações de melhor utilidade para o país, por já se acharem parte delas civilizadas, dadas ao comércio e agricultura (MATTOS, 1845: 172-3). Tavares Bastos (1866: 233), também considerava que os Munduruku que habitavam o Tapajós e suas vizinhanças, além de numerosos, “são os melhores índios do Amazonas por seus excelentes hábitos, por seu amor do trabalho, sua indústria e cultivo do solo”.

Além do animo a agricultura ressaltado acima por Mattos e Bastos, os Munduruku estavam envolta com a extração de determinados produtos da floresta que eram rentáveis a economia local, como o látex da seringueira, o chamado “ouro negro”. Ferreira Penna (1869: 115) aponta que em Itaituba em meados do século XIX, havia 6 casas que comercializavam seus produtos através de permuta com os índios diversos gêneros extraídos pelos Munduruku da floresta, sobretudo a borracha, produto bastante encontrado em Itaituba, conforme Palma Muniz (1906: 59), além do cacau, guaraná, cumaru, tabaco, salsa, óleo de copaíba, breu e madeiras de lei de variadas espécies.

Com relação ao espírito de comércio dos índios Munduruku, John Hemming (2009: 361) aponta que eram considerados um grupo coeso e que mantinham bom relacionamento com a população local, por isso eram tratados com respeito, recebendo adiantado todo tipo de

mercadoria dos comerciantes – roupas de algodão, machados, facas, cachaça –, que esperavam semanas para obter a borracha.

Entretanto, as autoridades acreditavam que na negociação com os comerciantes os índios quase sempre saíam lesados, pois não tinham “claro conhecimento dos valores dos gêneros permutados”, de acordo com o presidente Jerônimo Francisco Coelho (PARÁ, 1849: 44-5), pois, trocavam borracha por roupas, ferramentas e demais objetos considerados de pouco valor. Contudo, os artigos em questão eram muito apreciados entre os índios, sobretudo, as ferramentas.

Conforme ofício de 5 de abril de 1852, enviado pelo frei Garésio, ao presidente da província Fausto Augusto de Aguiar, ele dizia que

(...) no dia 1º de Abril do corrente ano vieram das campinas duas canoas, a primeira com um Tuchaua daqueles, que foram comigo na Capital e cinco outros Gentios todos pertencentes a Maloca *Apysinho* assim denominados o Tuchaua *Carubiquiltépé*, os outros *Bealtpêu*, *Jxetxetbatieú*, *Jawéerictpêu*, *Biquêurêuiatpêu* vindos buscar ferramentas, fazendas e ornamentos, dizendo que V. Ex.^a os tinha prometido, eu lhe expliquei novamente que V. Ex.^a lhes tinha prometido socorro com a condição que saíssem fora conforme as promessas que me tinham feito nas Campinas e que renovarão adiante de V. Ex.^a e que desta maneira estavam enganando o Governo. Fizem-me algumas dificuldades, e no fim me prometeram, que haviam de descer no mês de 9bro (...) (APEP. SPP. OAE. 1851-1852. Cx. 154).

Os índios citados provavelmente eram Munduruku, muito embora, estivessem somente avaliando a possibilidade, desejavam receber brindes. Numa clara negociação entre os índios e o representante do governo, só iriam receber os objetos se aceitassem descer da floresta para o aldeamento, o que não havia acontecido até então. Embora, os índios pudessem estar “enganando o Governo” como afirmou o frei, com a promessa de aceitar a catequese, observa-se que eles estavam negociando e direcionando os acordos a partir dos próprios interesses e, de certo modo, haviam conseguido, pois, de acordo com o ofício mencionado, o missionário Garésio os brindou com “uma calça de Americano grosso”, entregando ainda a cada um, “um terçado, um machado, uma foice, e entre todos 2 enxadas, 60 pregos de meia caverna, um alqueire de sal, alguns anzóis”, acreditando assim, que os havia consolado.

Frei Garésio fazia constantes tentativas de contatar os índios do mesmo grupo que habitavam as chamadas Campinas ou as fronteiras do Pará com Mato Grosso, contudo, as

viagens eram penosas e duravam muitos dias e nem sempre se obtinha os resultados desejados (Treze de Maio, 28\12\1850: 3-4). Com investidas semelhantes a esta, Garésio havia conseguido atrair poucos índios Munduruku até as aldeias nas margens do Tapajós. De 1849 até 1851 o número de índios havia aumentado em 167, entretanto, os que haviam sido assentados quando o Capuchinho chegou ao Tapajós permaneciam nos aldeamentos, dedicando-se a cultura do cacau, fumo, mandioca e café, e, a extração de produtos naturais tão apreciadas no comércio em Santarém (PARÁ, 1851: 56).

Mesmo em meio às dificuldades de aldear os Munduruku, o frade conseguiu manter os aldeamentos nas margens do Alto Tapajós ativos e relativamente produtivos por seis anos. Por conta disso, ganhou fama na província, considerado pelo Barão do Marajó, “modelo de abnegação e virtude apostólica” da primeira metade do século XIX (GAMA E ABREU, 1883: 64). Na documentação referente à administração da província do Pará, o trabalho do Capuchinho era mencionado como bons resultados, como no relatório de Fausto Augusto de Aguiar, de 20 de agosto de 1852, onde o comendador informava ao presidente da província que a missão do Tapajós estava prosperando, apesar da região ter sofrido com o ataque de epidemias, no entanto, o sucesso da missão era por conta dos “esforços incessantes do religioso” que lá estava e que tinha conseguido reunir nas três aldeias da missão, 1.503 indivíduos de ambos os sexos, que recebiam educação e se aplicavam a cultura de diferentes gêneros (PARÁ, 1852: 82).

No ano seguinte, em 1853, conforme relatórios dos presidentes da província do Pará, somente duas missões estavam ativas, porém, apenas uma tinha missionário Capuchinho na direção, tratava-se da missão do Alto Tapajós. O trabalho do missionário era visto como sacrifício e reconhecido pelos agentes administrativos, percebe-se isso, na fala do presidente da província do Pará, José Joaquim da Cunha, de 15 de agosto de mesmo ano, onde ele afirmava que não haveria no mundo prêmio correspondente que pudesse pagar o “desempenho de seus deveres, martírio continuado” que era empregado na catequese dos índios pelo missionário (PARÁ, 1853: 18). Segundo Palma Muniz (1906:23), este “zelo de missionário entre os índios” foi uma característica que tornou Egídio de Garésio diferente dos

demais freis, e, por vezes, tivera sua atuação comparada com outros missionários Capuchinhos.

Por outro lado, Henry Walter Bates (1863: 104-5) que visitou o Tapajós, especialmente, a aldeia de Santa Cruz, no período que Garésio era responsável pela catequese na região, mencionou que

O missionário Frei Isidro (Egídio), um monge italiano, estava afastado em outra estação chamada Wishitúba (Ixituba), dois dias de viagem acima do rio. Me foi reportado que ele não tinha zelo pela religião ou devoção ao seu chamado, mas foi ocupado no comércio, usando os prosélitos índios para colher salsaparrilha e assim por diante, tendo em vista fazer algum dinheiro para se retirar ao seu país.⁹

O trecho acima chama atenção por ser a primeira crítica encontrada em relação ao Capuchinho que era constantemente mencionado pelas autoridades políticas como zeloso, abdicado, dedicado à catequese e aos seus deveres junto ao Império, permitindo inferir que frei Garésio também poderia ter suas próprias pretensões acerca do trabalho missionário que desenvolvia.

Por outro lado, pode reforçar a ideia de modelo missionário, pois é possível que tal acusação fosse motivada por possíveis conflitos de Garésio com os comerciantes que negociavam o produto com os índios, pois segundo Bates (1863: 105), os missionários não concordava com o modo como os índios eram tratados pelos comerciantes e pelas autoridades civis brasileiras, e, deste modo, acreditavam assegurar os direitos dos nativos que eram previstos pelas leis do Império. E por se tratar de uma região de intenso comércio de diversos produtos, é possível que o missionário tenha em algum momento confrontado os negociantes que procuravam os Munduruku dos aldeamentos de sua responsabilidade.

Observa-se ainda que, a acusação encontrada nos relatos de Bates ao frei Garésio pode ter motivado a solicitação de desligamento da missão do Alto Tapajós em 1853. Em ofício encaminhado ao presidente da província Jerônimo Francisco Coelho, o missionário informava que deste o princípio enfrentou muitas dificuldades para catequizar os índios do Tapajós,

⁹ Trecho no original: “The missionary, Fré Isidro [Egídio], an Italian monk, was away at another station called Wishitúba [Ixituba], two days’ journey farther up the river. Report said of him that he had no zeal for religion or devotion to his calling, but was occupied in trading, using the Indian proselytes to collect salsaparilla and so forth, with a view to making a purse wherewith to retire to his own country”.

contudo, já não era mais possível continuar em missão, pois não conseguia transpor os obstáculos que oprimiam os nativos e atentavam contra sua honra, base principal do sacerdócio (APEP. SPP. OAE. 1853-1854. CX. 175. OF. 20\1\1853).

Posterior sua estadia no Tapajós, frei Garésio foi encaminhado ao rio Tocantins para catequizar os índios Gavião, entre os anos de 1854 e 1857, porém, pouco se sabe sobre o período que ficou em missão neste rio. No mesmo ano, pediu desligamento definitivo das atividades catequéticas na província do Pará, seguindo para a província da Bahia onde morreu em 1873 (PRIMERIO, 1840:333). No relatório de Henrique de Beaurepaire Rohan, de 15 de agosto de 1857, o presidente declarou que “todo o zelo desses missionários fica completamente inutilizado, em presença dos embaraços que os cercam, e que tornam impotentes seus piedosos esforços”, anunciando com pesar a retirada do frei Egídio de Garésio, “eu mais primava em dedicação” a causa da catequese. Segundo o presidente, muitos outros também solicitaram a retirada do exercício catequético na província, permanecendo a catequese abandonada na província (PARÁ, 1857: 34).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A catequese no século XIX enfrentou realidades e interesses distintos e a soma de diversos fatores contribuiu significativamente para que o projeto oficial do império fosse direcionado de variadas maneiras em cada província. Dentre os fatores, destaca-se a conflituosa relação entre missionários e dos agentes administrativos, já que diante da “rede de tutelas” imposta pelos decretos, os religiosos não permaneceram circunscritos a lei, muitos manifestaram suas insatisfações e a ausência de liberdade para exercer o ministério religioso.

O governo imperial esperançoso que a catequese obtivesse os mesmos resultados alcançados pelos missionários de outrora, acusavam os Capuchinhos de não serem zelosos, dedicados e abdicados a causa da catequese dos nativos. Em meio às críticas e acusações, o missionário Capuchinho Egídio de Garésio emergiu enquanto modelo de missionário,

atendendo as expectativas das autoridades políticas, considerado como aquele que reunia as qualidades devidas para os fins da catequese.

Contudo, evidencia-se na documentação que parte do reconhecimento dado ao frei Garésio também estava relacionado com os catecúmenos indígenas serem os Munduruku, especialmente, devido, à fama que precedia o grupo. Ou seja, conseguir assentá-los e catequiza-los garantiu ao frei méritos que quase nenhum outro missionário Capuchinho havia recebido. Por outro lado, pode-se inferir que a catequese no Tapajós ocorria porque os Munduruku que procuravam e permitiam a aproximação do frade também tinham seus interesses, principalmente, ter acesso ao que era oferecido pelo governo, como os brindes.

FONTES UTILIZADAS

DIGITALIZADAS - CENTER FOR RESEARCH LIBRARIES (CRL - <http://www.crl.edu>)

IMPÉRIO

BRASIL, Relatório apresentado a Assembleia Geral Legislativa na sessão ordinária de 1841, pelo ministro e secretário de Estado dos Negócios do Império, Candido José de Araújo Vianna. Rio de Janeiro: Tipografia Nacional, 1841 (1840).

BRASIL, Relatório da repartição dos negócios do Império apresentado à Assembleia Geral Legislativa, na 1ª sessão da 8ª legislatura, pelo respectivo ministro e secretário de Estado Visconde de Mont'alegre. Rio de Janeiro: Typografia Nacional, 1850 (1848).

PARÁ

PARÁ, Governo. Fala dirigida pelo Exmo. Sr. Conselheiro Jerônimo Francisco Coelho, presidente da província do Grão-Pará, a Assembleia Legislativa Provincial na abertura da sessão ordinária da sexta legislatura no dia 1º de outubro de 1848. Pará, Tip. de Santos & filhos, 1848.

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

PARÁ, Governo. Relatório do presidente da província do Grão-Pará, o Exmo. Sr. Dr. Fausto Augusto de Aguiar, na abertura da segunda sessão ordinária da sétima legislatura da Assembleia Provincial, no dia 15 de agosto de 1851. Pará: Tipografia de Santos e Filhos, 1851.

PARÁ, Governo. Relatório apresentado ao Exmo. Sr. Dr. José Joaquim da Cunha, presidente da província do Grão-Pará, pelo comendador Fausto Augusto d'Aguiar por ocasião de entregar-lhe a administração da província no dia 20 de agosto de 1852. Pará, Tip. de Santos & filhos, 1852.

PARÁ, Governo. Fala que o Exmo. Sr. Dr. José Joaquim da Cunha, presidente desta província, dirigiu a assembleia Legislativa Provincial na abertura da mesma assembleia no dia 15 de agosto de 1853. Pará, Tip. de Santos & filhos, 1853.

PARÁ, Governo. Relatório apresentado a Assembleia Legislativa Provincial do Pará no dia 15 de agosto de 1856, por ocasião da abertura da primeira sessão da 10.a legislatura da mesma Assembleia, pelo presidente, Henrique de Beaupaire Rohan. Tip. de Santos & filhos, 1856.

PARÁ, Governo. Relatório apresentado a Assembleia Legislativa Provincial do Pará no dia 15 de agosto de 1857, por ocasião da abertura da segunda sessão da 10.a legislatura da mesma Assembleia, pelo presidente, Henrique de Beaupaire Rohan. Tip. de Santos & filhos, 1857.

PARÁ, Governo. Fala dirigida a Assembleia Legislativa da província do Pará na segunda sessão da XI legislatura pelo Exmo. Sr. tenente coronel Manoel de Frias e Vasconcellos, presidente da mesma província, em 1 de outubro de 1859. Pará, Tip. Comercial de A.J.R. Guimarães.

PARÁ, Governo. Relatório que o Exmo. Sr. Dr. Antônio Coelho de Sá e Albuquerque, presidente da província do Pará, apresentou ao Exmo. Sr. vice-presidente, Dr. Fabio Alexandrino de Carvalho Reis, ao passar-lhe a administração da mesma província em 12 de maio de 1860. Pará, Tip. Comercial de A.J. Rabello Guimarães, 1860.

MANUSCRITAS - ARQUIVO PÚBLICO DO PARÁ (APEP).

Arquivo Público do Pará (APEP). Fundo: Secretaria da Presidência da Província (SPP). Série: 13 Ofícios. Ano: 1841-1842. Ofícios de Autoridades Religiosas (OAR). Cx. 89. Coleção de Leis do Império do Brasil.

APEP. SPP. 1843-1846. OAR. Cx. 89. Ofício 17\5\1846.

APEP. Fundo: SPP. Série: 13 Ofícios. Ano: 1847-1849. OAR. Cx.115. Ofício 28\10\1848.

Arquivo Público do Pará (APEP). Fundo: Secretaria da Presidência da Província (SPP). Série: 13 Ofícios. Ano: 1851-1852. Ofícios de Autoridades Eclesiásticas (OAE). Cx. 154. Ofício 05\4\1852.

APEP. SPP. 1853-1855. OAE. Cx.175. Ofício 20\1\1853.

JORNAIS – ARCEBISPADO DE BELÉM

“Tendo tomado na devida consideração o relatório...”, *Treze de Maio*. Belém, 28\12\1850, p. 3-4.

REFERÊNCIAS

BATES, Henry Walter. *The naturalist on the river Amazons*. Vol. 2. London: John Murray, 1863, pp. 72-138.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Política indigenista no século XIX”. In: _____. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 (1992), pp. 133-154.

CASAL, Manuel Aires do. *Corographia Brasilica (1817)*. Tomo II, p. 313-320.

FERREIRA PENNA, D. S. *A região ocidental da província do Pará, resenhas estatísticas das comarcas de Óbidos e Santarém*. Pará: Typografia do Diário de Belém, 1869.

GAMA E ABREU, José Coelho da. *A Amazônia: as províncias do Pará e Amazonas e o governo central do Brasil*. Lisboa, Tip. Minerva, 1883.

_____. *As regiões amazônicas: estudos chorographicos dos estados do Gram*

- Pará e Amazonas. Lisboa: Imprensa de Libanio da Silva, 1895.
- HEMMING, John. *Fronteira amazônica: a derrota dos índios brasileiros*. São Paulo: EDUSP, 2009.
- HENRIQUE, Márcio Couto. “Sem Vieira, nem Pombal: memória jesuítica e as missões religiosas na Amazônia do século XIX”. *Asas da Palavra* (UNAMA), Belém, vol. 10, 2007, pp. 209-233.
- IHERING, Hermann von. “As cabeças mumificadas pelos índios Mundurucus”. São Paulo: *Revista do Museu Paulista*, 1907, vol. 7.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo III. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro; Lisboa: Livraria Portugália, 1943, pp. 357-366.
- MATTOS, João Henrique Wilckens de. “Relatório sobre o estado atual de decadência do Alto Amazonas” (1845). Rio de Janeiro: *RHGB*, 325, pp. 140-180, 1979.
- MENÉNDEZ, Miguel. “A área Madeira-Tapajós: situação de contato e relações entre colonizador e indígenas”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 (1992), pp. 281-296.
- MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis (RJ): Ed. Vozes, 1988.
- _____. “Igreja e Cabanagem (1832-1849)”. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992 [1990], pp. 262-295.
- MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese (livre docência). Campinas, IFCH-UNICAMP, Departamento de Antropologia, agosto de 2001.
- MORAIS TORRES, D. José Afonso. *Itinerário das visitas do Exmo. Sr. Dom José Afonso*. Pará, 1852.
- NAUD, Leda Maria Cardoso. “Documentos sobre o índio brasileiro (1500-1822) – 2ª parte”. *Revista de Informação Legislativa*. Brasília (DF), v. 8, n. 29, 1971, pp. 297-336.
- LEOPOLDI, José Savio. “A guerra implacável dos Munduruku: elementos culturais e genéticos na caça aos inimigos”. *Avá*, nº1, dezembro de 2007, pp. 169-189.
- LOPES, Siméia de Nazaré. *O comércio interno no Pará oitocentista: atos, sujeitos sociais e controle entre 1840-1855*. Dissertação. Belém: Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, UFPA, 2002.
- SAMPAIO, Patrícia Melo. “Política indigenista no Brasil Imperial”. In: GRINBERG, K. & SALLES, R. (Org.). *O Brasil Imperial (1808-1889)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, pp. 175-206.
- SOUZA, Francisco Bernardino de. *Lembranças e curiosidades do Valle do Amazonas*. Pará: Tip. do Futuro, 1873.
- SPIX, Johann Baptist von & MARTIUS, Carl Friedrich Philipp. *Viagem pelo Brasil: 1817-1820*. Vol. 3, Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1981, pp. 69-111; 271-313.
- SPÓSITO, Fernanda. “As guerras justas na crise do antigo regime português: análise da política indigenista de D. João VI”. *Revista História* 161 (2º semestre de 2009), pp. 85-112.
- PALMA MUNIZ, João de. *O município de Itaituba*. Pará: Tip. Guttenberg, 1906.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CARNEIRO DA CUNHA,

Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 (1992), pp. 115-132.

PRIMERIO, P. Fr. Fidelis M. de. *Capuchinhos em terras de Santa Cruz*. São Paulo: Livraria Martins, 1940.

RAYOL, Domingos Antonio. “Catequese de índios no Pará”. In: *Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará*. Tomo II. Belém: 1968.

RIBEIRO, Darcy. Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 35-62.

TAVARES BASTOS, A. C. *O Valle do Amazonas: estudo sobre a livre navegação do Amazonas, Estatística, Produções, Commercio, Questões fiscais do valle do Amazonas*. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, Livreiro Editor, 1866.