

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

João da Silva Lopes

Sociedade, relações de poder e religiosidade no Alto Rio Negro a partir
das representações de Dom Frederico Costa.

Manaus - Amazonas

2010

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

João da Silva Lopes

Sociedade, relações de poder e religiosidade no Alto Rio Negro a partir das representações de Dom Frederico Costa.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História como requisito para obtenção do título de Mestre em História. Linha de pesquisa Cultura e Representação.

Orientador: Profº. Dr. Auxiliomar Silva Ugarte

Manaus

2010

Ficha Catalográfica

L864s	<p>Lopes, João da Silva</p> <p>Sociedade, relações de poder e religiosidade no Alto Rio Negro a partir das representações de Dom Frederico Costa / João da Silva Lopes. - Manaus: UFAM, 2010. 159 f.; il.</p> <p>Dissertação (Mestrado em História Social) — Universidade Federal do Amazonas, 2010. Orientador: Prof. Dr. Auxiliomar Silva Ugarte</p> <p>1. Amazônia – História – Colonização 2. Religiosidade – Amazônia 3. Indígenas - Religião I. Ugarte, Auxiliomar Silva II. Universidade Federal do Amazonas III. Título</p> <p>CDU 981.1(043.3)</p>
-------	---

Sociedade, relações de poder e religiosidade no Alto Rio Negro a partir das representações de Dom Frederico Costa.

João da Silva Lopes

Dissertação submetida ao Corpo Docente do Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Amazonas, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em História. Linha de pesquisa: Cultura e Representação.

Aprovada em maio de 2010 por Banca coordenada pelo Professor Doutor Auxiliomar Silva Ugarte, do Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Amazonas.

Banca:

Prof. Dr. Auxiliomar Silva Ugarte
Presidente

Prof^a. Dr^a. Maria do Socorro da Silva Jatobá
Membro

Prof. Dr. Sinval Carlos Mello Gonçalves
Membro

Dedicatória

A minha esposa Iraílza e ao meu filho Gustavo.

Aos meus pais José Lopes de Farias e
Noemia Ribeiro da Silva.
Em memória

Agradecimentos

Agradecer a um grupo de pessoas depois da realização de uma árdua tarefa é sempre complicado, pois podemos cometer a indelicadeza de esquecer alguém. Por isso, perdoem-me aqueles que sentirem-se esquecidos.

Gostaria de agradecer de coração a minha esposa Irailza que, desde o momento em que manifestei o desejo de fazer mestrado, tornou-se minha maior incentivadora e, incontestavelmente, é quem mais confia em meu potencial.

Agradeço ao professor Auxiliomar Ugarte, que desde a graduação me inspirou a estudar com afinco em busca de competência; que sempre demonstrou confiança em meu trabalho e graças à sua diligente orientação pude concluir essa dissertação.

Ao professor Luis Balkar, coordenador do Programa de Mestrado em 2008, quando ingressei. Sua amizade e disponibilidade em prestar esclarecimentos e até dedicar seu tempo no preenchimento de formulários foram essenciais para que eu conseguisse uma bolsa de estudos.

Aos demais professores e colaboradores do programa, em especial Patrícia Sampaio e Almir Diniz cuja colaboração ajudou-me a aprofundar a base teórica e a refinar o projeto de pesquisa e aos professores Sinval Carlos Mello Gonçalves e Maria do Socorro da Silva Jatobá, cujas arguições na banca de qualificação contribuíram para o melhoramento desta dissertação.

Agradeço aos funcionários do Centro de Pesquisa Povos do Amazonas – CPPA e do Arquivo Público do Amazonas, que gentilmente me disponibilizaram o acesso aos jornais e periódicos antigos, fundamentais para a realização da pesquisa que resultou neste trabalho.

Enfim agradeço à Fundação de Amparo a Pesquisa – FAPEAM que, ao conceder-me uma bolsa, permitiu que eu tivesse tempo disponível para me dedicar à pesquisa e redação desta dissertação. Espero que, como pesquisador/professor de história, eu possa retribuir de forma significativa o suporte financeiro que ela me concedeu.

RESUMO

Neste trabalho, analisamos o conflito nas relações entre brancos e índios e a religiosidade no Alto Rio Negro no início do século XX, a partir das representações de Dom Frederico Costa contidas, sobretudo, na Carta Pastoral de 11 de abril de 1909. É nossa intenção analisar como Dom Frederico Costa percebeu esses aspectos da realidade no Alto Rio Negro e os representou na Carta.

No intuito de compreender os fatores culturais que influenciaram a forma como Dom Frederico Costa interpretou e atuou sobre a realidade encontrada por ele no Alto Rio Negro, buscamos investigar os aspectos mais significativos de seu processo de formação sacerdotal, destacando a influência de Dom Antônio Costa de Macedo no seminário de Belém, e a influência ultramontana do período em que esteve na Europa. Feito isso, procuramos nos aproximar da situação sócio-cultural e econômica do Alto Rio Negro e da relação entre brancos e índios a partir de sua percepção. Daí partimos para uma discussão mais ampla sobre o lugar do índio na sociedade brasileira, destacando as posições de Dom Frederico Costa em relação aos positivistas indigenistas e a Hermann von Ihering.

Finalmente voltamos-nos para a análise da religiosidade encontrada por Dom Frederico Costa no Alto Rio Negro, verificando como ele julgou esse aspecto da realidade e procurou interferir ao buscar reabrir as missões na região. Analisamos o projeto eclesial de Dom Frederico para o rio Negro, dentro da conjuntura eclesial em suas dimensões internacionais, nacionais e regionais.

Palavras-chave: Frederico Costa, Igreja Católica, Alto Rio Negro, religiosidade, Indígenas.

ABSTRACT

In this work we analyze the conflict in relations between white and indian people and the religiosity in the Alto Rio Negro in the early XX century, based on representations of Don Frederico Costa contained mainly in Pastoral Letter on April 11, 1909. It is our intention to analyze how Don Frederico Costa perceived these aspects of reality in the Alto Rio Negro and expressed them in the Letter.

In order to understand the cultural factors that have influenced the way how Dom Frederico Costa interpreted and transcribed on the real situation found by him in Alto Rio Negro, we also seek to investigate the most significant aspects of the process of priestly formation, highlighting the influence of Don Antonio Costa de Macedo in the seminar of Belém, and the ultramontane influence of the period who spent in Europe. After these analysis we approach social, cultural and economic situation of the Alto Rio Negro and its influences on the relationship between white and indian people. Then we set off for a broader discussion about the place of Indians in Brazilian society, highlighting the positions of Don Frederico Costa in relation to positivists indigenous and Hermann von Ihering.

Finally we turn to the analysis of religiosity found by Don Frederico Costa in the Alto Rio Negro and how he judged this aspect of reality and sought to interfere in seeking to reopen the missions in the region. We analyzed the ecclesial project of Don Frederico to the Rio Negro, within the ecclesial situation at international, national and regional levels.

Keywords: Frederico Costa, Catholic Church, Alto Rio Negro, religiosity and Indigenous.

Sumário

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1	20
DOM FREDERICO COSTA: FORMAÇÃO E PRÁTICA PASTORAL	20
1.2 A VIDA NO SEMINÁRIO NO TEMPO DE DOM MACEDO COSTA	22
1.2 A FORMAÇÃO FILOSÓFICA E TEOLÓGICA NA EUROPA	25
1.3 SUA PRÁTICA PASTORAL NA PRELAZIA DE SANTARÉM.....	33
1.4 A ATUAÇÃO DE DOM FREDERICO COSTA COMO SEGUNDO BISPO DA DIOCESE DE MANAUS	44
CAPÍTULO 2	57
A VIAGEM AO ALTO RIO NEGRO SEGUNDO A CARTA PASTORAL DE 11 DE ABRIL DE 1909, A SEUS AMADOS DIOCESANOS.	57
2.1 A SITUAÇÃO DO ALTO RIO NEGRO, SEGUNDO A CARTA E RELATOS DA ÉPOCA: POPULAÇÃO, ATIVIDADE ECONÔMICA, CONFLITOS ENTRE BRANCOS E ÍNDIOS.	58
2.2 A CARTA PASTORAL DE 1909: OS DESTINATÁRIOS, A REPERCUSSÃO DESTA CARTA NA IGREJA LOCAL E NOS MEIOS DE COMUNICAÇÃO.	75
2.3 DOM FREDERICO COSTA E O DEBATE SOBRE O LUGAR DOS POVOS INDÍGENAS NA SOCIEDADE BRASILEIRA NO INÍCIO DO SÉCULO XX.	82
2.4 OS INDÍGENAS DO RIO NEGRO: DE VÍTIMAS A CONQUISTADORES DE ESPAÇOS DE LIBERDADE EM SITUAÇÃO DE CONFLITO.	93
CAPÍTULO 3	103
A QUESTÃO DA RELIGIOSIDADE NO ALTO RIO NEGRO E O PROJETO DE IGREJA DE DOM FREDERICO COSTA.	103
3.1 UM RÁPIDO RECORRIDO SOBRE A IGREJA NO RIO NEGRO NO PERÍODO COLONIAL E IMPERIAL.	104
3.1.1 A ação missionária na Amazônia no período colonial.	106
3.1.2 A ação missionária na Amazônia no período Imperial.....	112
3.1.3 As representações de Dom Frederico Costa sobre a ação missionária da Igreja na Amazônia.	117
3.2 O CATOLICISMO ENCONTRADO POR D. FREDERICO COSTA NO ALTO RIO NEGRO.	118
3.3 O ALTO RIO NEGRO E PROJETO DE EXPANSÃO MISSIONÁRIA DA IGREJA.....	126
3.4 O PAPEL DA IGREJA NO SEU REGRESSO AO ALTO RIO NEGRO SEGUNDO DOM FREDERICO COSTA.	129
CONSIDERAÇÕES FINAIS	136
ANEXOS	139
MAPA COM A LOCALIZAÇÃO DAS ENTNIAS DO RIO NEGRO.....	140
PRELAZIA DE SANTARÉM	141
DIOCESE DO AMAZONAS DURANTE A ADMINISTRAÇÃO DE DOM FREDERICO COSTA.	142
PRIMEIRA CARTA CIRCULAR DE DOM FREDERICO COSTA, COMO BISPO DA DIOCESE DO AMAZONAS.....	143
CARTA DE DOM FREDERICO COSTA, 27 DE ABRIL DE 1911.	148
MODO DE CELEBRAR CASAMENTO NA AUSÊNCIA DO PADRE	152
6. FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	156

Introdução

Este trabalho enquadra-se dentro da chamada narrativa histórica, diferente da narrativa de ficção, para a qual não há limites para a criação e imaginação do autor. A narrativa que assumimos é limitada pelas informações apresentadas pelas fontes analisadas com o devido respeito; pela necessidade de dar veracidade às representações criadas por nós; pelo controle proporcionado pela Academia, que julga segundo um conjunto de normas que garantam a coerência entre a narrativa e os dados aportados pelas fontes. Para que isso seja possível, aproximamo-nos das ciências sociais, apropriando-nos de ferramentas de abordagem, conceitos e formas de análise que tornaram possível alcançar as metas propostas em nossa pesquisa.

É nessa perspectiva que apresentamos o resultado de nosso trabalho de pesquisa, cujo título é *Sociedade, relações de poder e religiosidade no Alto Rio Negro a partir das representações de Dom Frederico Costa*. O ponto de partida deste trabalho é a *Carta Pastoral a Seus Amados Diocesanos*, de 11 de abril de 1909¹. O título do estudo apresenta-se meio problemático, em virtude da ênfase dada às representações de um indivíduo, quando a tendência da história cultural é debruçar-se sobre as representações coletivas². Há, portanto a necessidade de estabelecermos uma correta relação entre as representações individuais e coletivas.

Para Émile Durkheim, que concebe o sujeito como produto da sociedade, as representações (consciência coletiva) pré-existem em relação ao sujeito. Em outras palavras, elas são impostas aos indivíduos que as projetam consciente ou inconscientemente em suas relações sociais. Sobre essa realidade que se impõe à consciência individual, Roseane Xavier escreve:

Essa realidade *sui generis* é o que Durkheim chama de consciência coletiva, na qual são eliminadas ou minimizadas as diferenças individuais, dando lugar

¹ Dom Frederico Benício de Souza Costa foi o segundo bispo da diocese de Manaus, assumindo-a em 1907. Uma das características de seu mandato foram as constantes viagens pelo território da diocese. Nos poucos anos em que permaneceu à frente da Igreja no Amazonas realizou visitas pastorais ao Acre, Rondônia, rio Solimões e ao Alto rio Negro, onde teve sua mais significativa experiência de encontro com os indígenas da Amazônia, visitando comunidades e aldeias nas calhas dos rios Negro, Içana e Uaupés. Entre os frutos de sua viagem ao Alto rio Negro está a *Carta Pastoral a seus amados diocesanos* que escreveu relatando, entre outras coisas, a conflituosa relação entre povos índios, comerciantes e seringalistas.

² O conceito de representação coletiva ou social tem sido utilizado frequentemente em várias áreas das Ciências Humanas como a Antropologia, a Sociologia a Psicologia Social e História Cultural dentre outras. Cada disciplina, ao utilizá-lo, em uma perspectiva própria, acaba gerando diversidade de sentidos; daí a necessidade de especificar melhor sua utilização nesta pesquisa.

a uma “unidade” cuja vida se manifesta pela constituição e ação de “representações coletivas”. Nossos julgamentos, diz ele, são a cada instante mutilados e deformados por “julgamentos inconscientes”, e apenas vemos aquilo que nossos preconceitos permitem, ignorando tais preconceitos (DURKHEIM, 1986, p. 35). Os modos de agir individuais, o sentir e o pensar socialmente são, pois, “efeitos” psíquicos, provocados pelos “meios próprios da consciência coletiva” em sua ação sobre os indivíduos. Está dado, assim, o caráter “objetivo” das representações coletivas³.

O sujeito, segundo o pensamento de Emile Durkheim, de maneira consciente ou não, acaba projetando em suas representações e práticas individuais as representações coletivas assimiladas do meio onde vive. Não negamos que o indivíduo sofra as influências do meio onde vive e que essas influências se manifestem em suas práticas e representações. Mas, não aceitamos que o indivíduo seja mero produto do meio. Defendemos a concepção de que o indivíduo, ainda que sofra certo condicionamento do meio em que vive, goza de um espaço, ainda que mínimo, para agir com autonomia e com isso diminuir a influência dos condicionamentos sociais⁴. É essa autonomia, por exemplo, que torna os indivíduos protagonistas de sua própria história. Tal autonomia, no entanto, não impede que suas representações individuais estejam marcadas pelas representações coletivas. Por isso, é possível por meio da análise das representações e práticas de um ou vários sujeitos, bem como de instituições aproximarmos-nos das representações coletivas de determinada sociedade ou grupo social em determinados períodos.

Na área da psicologia social, o conceito de Émile Durkheim foi apropriado e reformulado por Serge Moscovici. Roseane Xavier, analisando o pensamento desse último autor, destaca duas características importantes do conceito de representação desenvolvido por ele, quais seja sua funcionalidade na organização do real e sua fundamentação das práticas. Segundo ela, as representações são:

Um sistema (ou sistemas) de interpretação da realidade, que organiza as relações do indivíduo com o mundo e orienta as suas condutas e comportamentos no meio social, permitindo-lhe interiorizar as experiências,

³ XAVIER, Roseane. “Representação social e ideologia: conceitos intercambiáveis?” In *Psicologia & Sociedade*; 14 (2): 18-47; jul./dez.2002, p. 21.

⁴ Quando falamos em autonomia referimo-nos à capacidade que o indivíduo tem de usar seu livre arbítrio, isto é fazer escolha consciente, livre de condicionamentos externos. É essa autonomia que nos torna sujeitos do processo histórico e nos permite ir além das expectativas sociais. É ainda essa autonomia que permite o indivíduo lutar contra os condicionamentos sociais e transformar a própria sociedade.

as práticas sociais e os modelos de conduta ao mesmo tempo em que constrói e se apropria de objetos socializados⁵.

Se as representações orientam condutas e comportamentos dos indivíduos no meio social, se permitem esses mesmos a interiorizar práticas sociais de forma própria, então, é possível realizar estudo de representação social a partir da análise de representações e práticas individuais. No caso dos escritos de Dom Frederico Costa, podemos encontrar neles uma determinada interpretação da realidade, cujas bases foram se formando a partir de suas práticas e experiências sociais. Seus escritos, por sua vez, podem ter influenciado, orientado ou condenado certas condutas sociais na sociedade onde viveu. Isto é possível devido a contínua interação entre indivíduo e sociedade, entre representações e práticas individuais e coletivas. Essa interação entre a esfera do individual e do coletivo reforça a ideia de que é possível a realização de estudos que partam da realidade de um indivíduo e do meio social onde ele vive e vice-versa, como afirma Denise Jodelet:

As representações sociais devem ser estudadas articulando elementos afetivos, mentais, sociais, integrando a cognição, a linguagem e a comunicação às relações sociais que afetam as representações sociais e à realidade material, social e ideativa sobre a qual elas intervêm⁶.

No campo da História Cultural, Roger Chartier também tem procurado teorizar acerca das representações. Fundamentado em Louis Marin, que por sua vez se baseia na teoria de representação dos lógicos de Port Royal do século XVII, ele destaca duas significações, associadas ao conceito de representação, sendo que a primeira é fazer conhecer de forma mediata, isto é, por meio de imagem ou texto, um objeto ou sujeito ausente a exemplo da representação cristã da eucaristia. *Representação: imagem que remete à idéia e à memória os objetos ausentes, e que os pinta tais como são (coisa, conceito ou pessoa), substituindo-o por uma imagem capaz de representá-lo adequadamente*⁷. Um segundo sentido une signo e significado, isto é, *representação, diz-se, no Palácio, da exibição de alguma coisa – o que encerra a definição de representar, assim como significa também comparecer*

⁵ XAVIER, Roseane Op. cit., p. 24.

⁶ JODELET, Denise. Apud: Spink, M. J. P., "O Conceito de Representação Social na abordagem psicossocial". In *Caderno de Saúde Pública*. Rio de Janeiro, 9 (3): 300-308, jul/set, 1993, p. 304.

⁷ CHARTIER, Roger. *À Beira da Falésia: A História entre Certezas e Inquietudes*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFERJ, tradução de Patrícia C. Ramos, 2002, p.165.

*em pessoa e exhibir as coisas*⁸. Em suma, podemos falar de representação no sentido de tornar presente o ausente, onde o signo não se identifica com o significado e no sentido de um indivíduo representar a si mesmo, fazendo coincidir signo e significado. Segundo Roger Chartier, manter integradas essas duas significações permite estabelecer uma relação satisfatória entre sujeitos ou instituições e o mundo social:

Além desse primeiro uso [fazer presente de maneira mediata o objeto ausente], historicamente localizado, a noção de representação carregou-se de uma pertinência mais ampla, designado o conjunto das formas teatralizadas e estilizadas (segundo e expressão de Marx Weber) graças às quais os indivíduos, os grupos, os poderes constroem e propõem uma imagem de si mesmos. Como escreve Perre Bourdieu, 'a representação' que os indivíduos e os grupos fornecem inevitavelmente através de suas práticas e de suas propriedades faz parte integrante de sua realidade social⁹.

A partir do que expusemos, é possível afirmar a existência de um ponto de encontro entre a consciência social e a individual, permitindo que haja influência mútua entre ambas. Assim, as representações coletivas influenciam as representações individuais, mas ao mesmo tempo são transformadas pelos sujeitos.

Aaron Guriêvich, comentando a obra de Lucien Febvre, afirma que o criador da História das Mentalidades,

compreendia magnificamente que a consciência e o seu instrumentário psicológico são patrimônios de um indivíduo. Mas em toda sociedade, em um determinado estágio de desenvolvimento, existem as suas condições específicas para a estruturação da consciência individual: a cultura e a tradição, a linguagem, a imagem da vida e a religiosidade constituem uma espécie de "matriz" em cujo âmbito se fora a mentalidade¹⁰.

Em outro trecho, o mesmo autor confirma a possibilidade de encontro entre representação coletiva e individual, ao afirmar que: *todo escritor, artista, pensador está sujeito a uma espécie de "coação cultural"; nessa ou naquela medida ele está "preso" ao sistema de representações que domina em seu meio*¹¹. Levando em conta estas considerações, é nossa pretensão partir das representações feitas por um indivíduo, no caso Dom Frederico Costa, situado em um tempo e espaço determinado, dando como certo que as concepções que norteiam sua prática

⁸ CHARTIER, Roger. Op. cit p. 166.

⁹ Idem, p. 177,

¹⁰ GURIÉVICH, Aaron. *A Síntese Histórica e a Escola dos Anais*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003, p. 30.

¹¹ Ibidem.

pastoral como bispo da diocese do Amazonas refletem as representações e práticas da Igreja e de alguns setores da sociedade de seu tempo. Nosso objetivo é buscar descobrir a “matriz cultural” do século XIX, que serviu de base para as representações e práticas de Dom Frederico Costa no início do século XX, quando atuou como bispo da diocese do Amazonas. Em particular, interessa-nos saber como ele percebeu e representou em seus escritos as relações de poder entre índios e brancos e sobre a religiosidade dos índios “cristianizados” da *área cultural* do Alto Rio Negro¹².

Este trabalho se divide em três capítulos. No primeiro, procuramos determinar o ambiente social e a matriz cultural que contribuíram na formação e, conseqüentemente, influenciaram na forma de Dom Frederico Costa interpretar a realidade e intervir na mesma. Para isso, servimo-nos de fontes documentais, sobretudo algumas de suas Cartas Pastorais e documentos eclesiais importantes difundidos nos seminários onde estudou e que influenciaram sua prática pastoral; documentos pontifícios como a Carta Encíclica *Aetermo Patris*; lançamos mão também de dados bibliográficos que nos ajudaram compreender o contexto cultural e eclesial da França e Itália no final do século XIX, onde ele realizou seus estudos filosóficos e teológicos; jornais e outros periódicos que trazem à tona o debate de Dom Frederico com seus adversários.

No segundo capítulo, aproximamo-nos **das relações entre brancos e índios no alto Rio Negro**, a partir das informações contidas na Carta de Dom Frederico, sem deixar de fazer referência a outras fontes (Koch-Grümbert, Bento Aranha, Jornais, etc.), para entre outras coisas, demonstrar que os índios dos povoados, sítios e malocas do Alto Rio Negro e seus afluentes, principalmente os rios Uaupés e Içana, foram usados por comerciantes e seringalistas como mão-de-obra servil¹³.

¹² Nesse trabalho optamos por trabalhar com o conceito de **área cultural**. Esse conceito começou a ser usado pelos antropólogos norte-americanos a partir da década de 20 do século XX e foi adaptado ao contexto brasileiro por Eduardo Galvão. Este antropólogo dividiu os povos indígenas do Brasil em 11 áreas culturais. A primeira área denominou de Norte-Amazônica dividida por sua vez, em três subáreas. O Alto Rio Negro englobando os rios Uaupés, Içana e seus afluentes formariam a subárea C e seria habitada por tribos Baniwa, Tariana, Tukano, Desana, Kobewa, Piratapuío, Maku e Tukuna. GALVÃO, Eduardo. *Encontro de Sociedades: Índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 206. Segundo Berta Ribeiro, essa região do Alto rio Negro, pode ser considerada uma área cultural por ser habitada por vários povos que apesar de diferentes, possuem uma tradição comum. RIBEIRO, Berta G. *Índios das águas pretas: modo de produção e equipamento produtivo*. São Paulo: Companhia das letras: EDUSP, 1995, p. 17.

¹³ Dos autores citados destacamos a importância de Koch-Grümbert, etnólogo alemão, que apesar de ser pouco conhecido e citado em trabalhos científicos no Brasil, esteve na região amazônica em diferentes momentos. Em 1899, participou da expedição do Dr. Herrmann Mayer ao Xingu; entre

Que a brutal exploração que sofreram trouxe sérios impactos na qualidade de vida, na demografia e organização social dos povos indígenas do Alto Rio Negro.

As fontes usadas nos permitem, ainda, levantar questões acerca de outro ponto que discutiremos no segundo capítulo que diz respeito ao **debate sobre o lugar dos povos indígenas na sociedade brasileira, no início do século XX**. Este debate encontrava-se polarizado em duas formas distintas de encarar a questão. Boa parte da sociedade brasileira e muitos intelectuais, como por exemplo, Francisco Adolfo de Varnhagen, influenciados por ideias racistas, viam os povos indígenas como seres inferiores e degradados, portanto incapazes de colaborar na formação do povo e da cultura brasileira. Estes acreditavam que a extinção do índio era questão de tempo¹⁴.

Para outros, os povos indígenas, no estado de barbárie em que se encontravam eram um empecilho para o progresso. Os jornais, sobretudo no Amazonas, representavam os povos indígenas como uma ameaça aos planos de modernização da cidade de Manaus, um perigo para os brancos que buscavam explorar os recantos mais longínquos do Estado. Davam destaque para os crimes praticados pelos índios e omitiam as perseguições, a venda de meninos e meninas indígenas para cidadãos abastados das cidades de Manaus e Belém, bem como os recrutamentos forçados dos mesmos como mão-de-obra.

Por outro lado, havia também um outro setor da sociedade influenciado por ideias vindas do Romantismo e do Positivismo, que defendia não só a grandeza do índio, mas dava a ele o status de modelo de brasilidade. Para este setor da sociedade brasileira, o índio era um bom selvagem que, uma vez civilizado, poderia colaborar com o engrandecimento da nação¹⁵. Segundo Mercio Pereira Gomes, alguns constituintes em 1891, sob influência positivista, chegaram a propor o

1903 e 1905 esteve explorando os principais rios da bacia do Negro, resultando daí a obra que usamos como uma de nossas fontes. Sua obra é relevante para o nosso trabalho por ser contemporânea à Carta Pastoral de 11 de abril de 1909, o que nos proporcionou a possibilidade de analisarmos e compararmos duas formas distintas de olhar e interpretar a mesma realidade (o olhar do naturalista e do pastor). A obra de Koch-Grümbert ao lado da de Dom Frederico Costa são fontes primárias. Estaremos citando também Robin Wright, contemporâneo nosso, que depois de mais de 30 anos dedicados à pesquisa conseguiu produzir um conjunto de obras que representam uma das melhores sínteses da história indígena no Alto Rio Negro em língua portuguesa. Por isso não podemos deixar de levar em conta sua contribuição.

¹⁴ Cf. OLIVEIRA, Laura Nogueira, *Os índios e o Sr. Visconde: O índio brasileiro na obra de Francisco Adolfo de Varnhagen*. Belo Horizonte: faFafich/UFMG, 2000, p. 24-25.

¹⁵ Poderíamos enquadrar nessa perspectiva José Bonifácio e Capistrano de Abreu.

reconhecimento dos povos indígenas como nações livres e como tais com direito a território livre¹⁶.

A questão, no entanto, era: “quem poderia civilizá-lo?”. Os agentes do progresso, que invadiam seu território em busca das riquezas naturais, ou os missionários com sua ação evangelizadora como fizeram no passado os jesuítas?

Informações contidas na Carta Pastoral de 11 de abril de 1909 dão conta que Dom Frederico Costa participou desse debate. Tentamos esclarecer a participação de Dom Frederico neste debate e jogar luz acerca da política indigenista da Igreja do Amazonas para os índios do Rio Negro.

Finalmente, no terceiro capítulo desta dissertação pretendemos discutir “**A questão da religiosidade no Alto Rio Negro e o projeto de Igreja de Dom Frederico Costa**”.

O ponto de partida será um rápido recorrido sobre a Igreja no Rio Negro nos períodos colonial e imperial. Na própria narrativa de Dom Frederico Costa, já encontramos alguns dados da atuação dos carmelitas e capuchinhos, na região do Alto Rio Negro. Contamos, ainda, com um artigo do cônego André Fernandes de Souza, publicado em 1848, na revista do IHGB e as informações fornecidas por Bento Aranha na *Revista Arquivo do Amazonas*. A análise destas fontes nos permitiu apresentar adequadamente como se deu a ação missionária no Rio Negro ao longo do século XIX. Segundo Bento Aranha, o último missionário do Rio Negro teria sido o Frei José Maria de Bene, que esteve na região até 1853. Dom Frederico Costa afirma que os franciscanos estiveram na região até 1880. Daí em diante, as missões foram abandonadas. Quais fatores concorreram para esse abandono? Os índios convertidos, bem como os brancos da região não mais puderam contar com a assistência religiosa, mas continuaram cristãos, como o próprio bispo pôde constatar em sua viagem. Agora, como se dava a vivência da fé, sem a presença do sacerdote? Procuramos responder estas questões, para então avançarmos rumo às manifestações ou práticas de catolicismo encontrado por D. Frederico Costa no Alto Rio Negro.

Tentamos nos aproximar da forma como os índios do Alto Rio Negro se apropriaram dos elementos próprios da fé cristã e os incorporaram em sua vivência, como expressavam suas práticas religiosas, no início do século XX.

¹⁶ GOMES, Pereira Mércio. *Os índios e o Brasil: Ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência*. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 83.

Procuramos, ainda, responder como Dom Frederico pensou superar o desafio de re-evangelizar o Alto Rio Negro. Para isso foi necessário retomar o projeto de expansão missionária da Igreja nos pontificados de Leão XIII e Pio X, superficialmente analisado no primeiro capítulo, para percebermos como esse projeto amplo pretendia ser adaptado à realidade da Amazônia em geral e do Rio Negro em particular. Nossas fontes foram documentos dos pontífices e o projeto do episcopado brasileiro contido nas suas cartas pastorais coletivas, publicadas nos primeiros anos do século XX. Para finalizar, voltamos às cartas de Dom Frederico, para determinar qual o papel da Igreja depois de seu regresso ao Alto Rio Negro.

As Cartas Pastorais

Dado que as Cartas Pastorais são as nossas principais fontes, achamos conveniente nesta introdução escrever algumas linhas sobre sua natureza e finalidade. Elas nasceram como instrumento de comunicação usado pelos bispos cristãos desde a Antiguidade, podendo ser classificadas como gênero literário epistolar religioso. Rosângela W. Zulian as define como uma *modalidade discursivo-religiosa, cujas origens remontam ao cristianismo nascente*. O termo teria sido usado pela primeira vez no Concílio de Nicéia, que pelo teor de seu conteúdo, denominou as cartas supostamente escritas pelo apóstolo Paulo a Tito e Timóteo de *Cartas Pastorais*, diferenciando-as das demais cartas do apóstolo. Daí para frente o termo passou a ser empregado para designar as cartas dos bispos endereçadas aos ministros e fiéis. Segundo Rosângela Zulian,

As cartas pastorais tinham o objetivo de orientar, exortar ou admoestar as comunidades de acordo com suas necessidades ou problemas. São metaforicamente qualificadas de pastorais: o pastoreio, principal atividade econômica da sociedade hebraica, foi apropriado pelo discurso religioso cristão para se fazer entender, refletindo-se na concepção hierárquica da Igreja, onde seus funcionários são pastores do rebanho cristão, os fiéis¹⁷.

No século XVIII, no Brasil, segundo Fernando Torres Londoño, os bispos as utilizaram como instrumento administrativo, de afirmação de sua presença e autoridade. Por meio delas, eles se faziam presentes, davam instruções aos

¹⁷ ZULIAN, Rosângela Wosiack. *A romanização da igreja e a implantação da diocese de Ponta Grossa*. Disponível em: <http://www.anpuh.uepg.br/xxiii-simposio/anais/textos/ROS%C3%82NGELA%20WOSIACK%20ZULIAN.pdf>. Acessado em 20 de maio de 2009.

sacerdotes e fiéis, controlavam e combatiam os abusos que, por ventura, padres e fiéis viessem a praticar. Elas representavam o próprio pastor reforçando sua autoridade, mesmo na distancia. Assim explica Fernando Londoño:

As cartas eram uma forma de manifestar tanto a presença do bispo junto aos fiéis, suas preocupações e determinações, suas relações com os poderes, o clero e ainda o caráter geral do mandato. As pastorais, editos e cartas se faziam presentes nos livros das paróquias, como parte do movimento de afirmação da autoridade do bispo ordinário que vinha desde a Contra Reforma¹⁸.

Fernando Londoño classificou as cartas pastorais do século XVIII em sete tipos, segundo seu conteúdo, os quais costumavam versar sobre normas para a administração dos sacramentos; correção de abusos praticados pelos fiéis e pelo clero; tentativa de assegurar a adesão à Igreja de Roma e ao Reino; colocar a administração diocesana sob o domínio dos registros escritos e obrigar o clero e demais fiéis a ensinar a doutrina cristã aos adultos, escravos e crianças¹⁹. André Luiz Caes, que realizou estudos sobre as cartas pastorais do século XIX, afirma que seu conteúdo e finalidade pouco mudou, uma vez que continuavam sendo usadas para responder a problemas administrativos, normatização em geral, incluindo estatutos e regulamentos, tabelas de espórtulas, normas litúrgicas e sacramentais, difusão da correta doutrina, admoestação aos maus párocos. No entanto, este autor não deixa claro se essas cartas continuavam com a função de controle e vigilância ressaltada por Fernando Londoño.

No período republicano, a emissão de Cartas Pastorais pelos bispos se intensificou. Elas passaram a ser impressas e se tornaram *a principal fonte de difusão da doutrina católica, constituindo uma forma efetiva de instrução e direcionamento, pelo Bispo, da pastoral diocesana*²⁰. Nesse período a Igreja do Brasil, livre do regime do Padroado, passou por um importante processo de reforma e reestruturação, a fim de manter sua influência na sociedade sob o regime republicano, marcado pela liberdade de culto. As Cartas Pastorais foram um dos instrumentos usados para conduzir essa reforma. Elas são, portanto, uma importante fonte de conhecimento histórico, pois nos possibilitam, entre outras coisas, aproximar-nos do contexto eclesial e social em que foram escritas e a

¹⁸ LONDOÑO, Fernando Torres. "Sob a autoridade do Pastor e a sujeição da escrita: os Bispos do Sudeste do Brasil do século XVIII na documentação pastoral". In: *História: Questões & Debates*, n. 36, p. 161-188: Curitiba, Ed. UFPR, 2002, p. 163.

¹⁹ Idem, p. 165-166

²⁰ Idem, p. 1.

determinar práticas e representações de uma época e contexto específicos, como veremos neste trabalho.

Capítulo 1



Dom Frederico Costa

Fonte: SANTOS, João. *Monsenhor Frederico Costa: 1º. Prelado de Santarém*. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1978, p. 30.

Salvar as almas e fazer reinar Jesus Cristo. (Lema sacerdotal de Dom Frederico Costa)

Dom Frederico Costa: Formação e prática pastoral

Afirmamos na introdução deste trabalho que defendemos a existência de um ponto de encontro entre a consciência social e a individual, permitindo que haja influência mútua entre ambas; que nossa pretensão era partir das representações feitas por um indivíduo, no caso Dom Frederico Costa, situado em um tempo e espaço determinados, para descobrir em que medida suas representações e práticas refletiram as representações e práticas da Igreja e sociedade de seu tempo.

Este capítulo, que não pretende ser a construção detalhada da biografia de Dom Frederico Costa, mas tão somente uma aproximação de aspectos significativos de sua formação religiosa e seu trabalho pastoral, levar-nos-á a compreender a matriz cultural que ele compartilhava com a sociedade de seu tempo e que forma a base das suas representações e práticas.

As primeiras informações que apresentamos a respeito da vida de D. Frederico Costa foram retiradas da obra de João Santos²¹. Segundo ele, Frederico Costa nasceu em Boim, vila do município de Santarém, no baixo Amazonas, em 1875, filho de Marcelino Bahia de Souza Costa, sapateiro por profissão e Thomázia de Souza Gonçalves da Costa, que trabalhava como professora. Sua família possuía poucos recursos, fato reconhecido por ele mesmo, quando já na condição de bispo de Manaus, em virtude da precária situação econômica em que se encontrava, lastimava não poder dar esmolas aos mendigos que o procuravam: *sim! Nós que como simples padre, pobre e carregado de família, nunca repelimos um mendigo, hoje, depois de bispo, temos sido obrigados a fazel-o da porta do bello e encantador palácio em que moramos*²². Sua família, originária de Belém, permaneceu pouco tempo em Boim, provavelmente cinco anos, período em que Dona Thomázia trabalhou como professora da Escola Pública feminina da vila. João Santos afirma, ainda, que o *Ten. Coronel Frederico Augusto da Gama Costa, veterano da Guerra do Paraguai, político militante do Partido Conservador do Império, deputado provincial e depois senador estadual, vinha a ser tio de Dom Frederico Costa*²³. Tais informações nos levam a supor que Dom Frederico Costa vinha de uma família pobre, mas bem relacionada na sociedade paraense. Além disso, sua família deveria ser considerada de boa índole moral, fatores importantes para que Frederico com apenas 10 anos de idade conseguisse uma vaga no seminário de Belém, mantido por Dom Antônio de Macedo Costa. Tradicionalmente, os membros do clero católico eram escolhidos dentre as “melhores famílias da sociedade”, isto é, dentre as que possuíam tradição, boa formação moral e recursos financeiros. Até a segunda metade do século XX, no Brasil, eram raros os casos de indivíduos vindos de classes populares, que conseguiam entrar no seminário. Na diocese do Pará, no entanto, havia exceção. Segundo Karla D. Martins, fazia parte da política de Dom

²¹ Autores como Dom Alberto Gaudêncio Ramos em *O cinquentenário da Prelazia de Santarém* e Victor Hugo, em *Desbravadores*, apresentam vários dados biográficos de Dom Frederico Costa, no entanto neste trabalho usamos como fonte a obra *Monsenhor Frederico Costa: 1º prelado de Santarém*, escrita por João Santos, que trabalhou como secretário da Prelazia de Santarém por muitos anos. Apesar de ser considerado um pesquisador autodidata, sua obra contém uma boa base documental relacionada aos anos em que Dom Frederico Costa atuou como prelado de Santarém. Os fragmentos das Cartas contidas em seu livro nos permitiram uma aproximação da prática pastoral de Dom Frederico Costa em Santarém.

²² COSTA, Frederico. COSTA, Frederico, *Carta pastoral de dom Frederico Costa*, bispo do Amazonas a seus amados diocesanos. 11 de Abril de 1909, 2.ed./facsimilada Manaus: Imprensa Oficial, 1994, p. 152.

²³ SANTOS, João. *Monsenhor Frederico Costa: 1º. Prelado de Santarém*. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1978, p. 30.

Antônio de Macedo Costa aceitar no seminário meninos pobres, com potencial para o desenvolvimento da vocação sacerdotal²⁴. Tal era o caso de Frederico Costa.

1.2 A vida no seminário no tempo de Dom Macedo Costa

Havia em Belém em 1885, dois seminários: o primeiro mantido com recursos da própria diocese, destinado a dar aos seminaristas *a instrução primária e os princípios de instrução secundária*; o segundo subsidiado pelo governo e destinado a jovens que *estudavam o curso secundário e teológico*²⁵.

Considerado um bispo ultramontano ou romanizante, fazia parte do projeto eclesial de Dom Macedo Costa reformar a Igreja da Amazônia, o que significava buscar maior obediência às diretrizes da Igreja de Roma²⁶; lutar contra o liberalismo e o modernismo, bem como buscar maior autonomia para a Igreja em relação ao Estado brasileiro. Recordamos que, em virtude do regime Padroado e do Beneplácito, as ingerências do Estado nos assuntos eclesiais eram constantes. Karla Martins resume a política eclesial de Dom Macedo Costa da seguinte forma:

D. Macedo Costa propagava a centralização da Igreja em torno do papa, o respeito à hierarquia clerical e o resgate dos povos do obscurantismo e das

²⁴ Cf. MARTINS, Karla Denise. *Cristóforo e a Romanização do Inferno Verde: as propostas de D. Macedo Costa para a civilização da Amazônia (1860- 1890)*, Campinas, S.P.: UNICAMP, 2005, p. 136.

²⁵ Idem, p. 137.

²⁶ Os termos romanizante e romanização estão ligados diretamente a uma outra expressão, ultramontanismo, palavra usada inicialmente por franceses, alemães e ingleses para designar os partidários do papa Gregório VII, no tempo da luta pelas investidas. Eram denominados de ultramontanos todos os que aderiam às diretrizes da igreja romana em questões teológicas, jurisdicionais e até políticas. No século XVII, o termo foi usado para designar juristas e teólogos católicos que combatiam o jansenismo e o regalismo. No século XIX, o termo foi muito usado por liberais para designar o setor mais conservador da igreja católica empenhado na defesa da doutrina tradicional católica frente às críticas modernistas e liberais. Cf. P. PASCHINI, "Ultramontanismo", In *Enciclopedia Católica*, XII, Ciudad del Vaticano 1954, p. 724. Riolando Azzi denomina de católicos ultramontanos ou romanizantes aqueles que *apregoavam uma adesão incondicional ao Papa, dentro de uma Igreja de caráter universal, mas sob a orientação exclusiva da Santa Sé*. AZZI, Riolando. *Os salesianos no Brasil: à luz da história*. São Paulo: Ed. Salesiana, 1982, p. 28. Batiste apresenta como romanização no Brasil a tendência a: *afirmação de uma igreja institucional e hierárquica que se estende sobre todas as variações populares do catolicismo; a emergência reformista do episcopado, em meados do século XIX, para controlar a doutrina, a fé, as instituições e a educação do clero e do laicato; a dependência cada vez maior, por parte da Igreja brasileira, de padres estrangeiros, vindos da Europa, principalmente das congregações e ordens religiosas, para realizar a transição do catolicismo colonial ao catolicismo de caráter mais universalista, com absoluta rigidez doutrinária e moral*. BATISTE, Roger. Apud. AZZI, op. cit. p. 29.

No presente trabalho usaremos indistintamente os dois termos por entender que ambos estão relacionados à mesma tendência, mas reconhecemos que o termo romanização representa com maior clareza as posturas dos bispos do Pará e Amazonas na segunda metade do século XIX e primeiras décadas do século XX.

superstições, o aperfeiçoamento dos prelados locais, a reconstrução dos projetos missionários, a extirpação do profano nas comemorações religiosas, a vigilância dos lares entre outros procedimentos²⁷.

Ainda segundo a mesma autora, fazia parte de seu projeto eclesial construir na Amazônia uma civilização cristã adaptada às condições locais, cujo povo teria elevado nível intelectual e moral. Tal civilização seria dirigida por sacerdotes. Daí a importância dos seminários como instituições necessárias para formar esse clero dirigente, dotado de boa formação moral e intelectual.

Os candidatos a entrar no seminário eram escolhidos criteriosamente, não segundo os recursos que a família poderia aportar à instituição, mas segundo suas qualidades morais e vivência religiosa. Uma vez no seminário, os aspirantes ao sacerdócio levavam uma vida rigorosamente controlada, tendo seu tempo distribuído entre estudos e práticas religiosas²⁸. Para adquirirem uma formação sólida, os alunos do seminário desde cedo estudavam História Sagrada, Filosofia, Retórica e Geografia, Latim, Francês e Português. Além do estudo secundário, os alunos do seminário Santo Antônio estudavam ainda, Teologia. Dom Macedo Costa, recomendava, ainda, a leitura de alguns autores caros a ele como Jacques Bossuet e Robert de Lamennais, que serviriam não só como antídoto contra as ideias modernistas e liberais, mas complementariam a formação intelectual dos alunos:

Os autores que os alunos do seminário deviam ler e que seriam, segundo o bispo, importantes para a formação filosófica dos mesmos, eram: Bossuet, Fénelon, Mallebranche, Lacordaire, Montalembert, Rabignan, entre outros. A sugestão dessas leituras para os alunos do seminário combinava com os mandamentos do bispo para a formação do futuro prelado, que eram, entre outras coisas, a sua intelectualização e o exercício da retórica²⁹.

D. Macedo Costa acreditava que o estudo nos seminários poderia melhorar. Para isso, a princípio apoiou a reforma dos seminários comunicada em 1851 pelo imperador a Dom Romualdo Seixas. Em uma carta enviada a Dom Pedro II em janeiro de 1863, Dom Antônio de Macedo solicitava que a reforma chegasse aos seminários de Belém, e que fossem incluídas nos currículos dos seminários matérias que ajudassem o desenvolvimento do raciocínio lógico dos alunos, como

²⁷ MARTINS, Karla. Op. cit., p. 45

²⁸ Idem. p. 109.

²⁹ Ibidem.

*matemática, trigonometria, geometria, aritmética e álgebra*³⁰. A proposta de Dom Macedo Costa estava inspirada no currículo do Seminário francês de Saint Sulpice, para onde ele enviava seus seminaristas mais promissores³¹.

Foi nesse contexto que Frederico Costa entrou no seminário, tornando-se discípulo de Dom Antônio de Macedo Costa, a quem passou a admirar. Na Carta Pastoral de 30 de junho de 1905, escrita quando era prelado de Santarém, Dom Frederico Costa denominou Dom Antônio de Macedo Costa de *grande bispo apóstolo da Amazônia, o imortal*³². Sob sua influência e dos padres do Espírito Santo, professores do seminário Nossa Senhor do Carmo, no Pará³³, foi familiarizando-se desde cedo com a ideia de obter uma boa formação intelectual e moral; com o respeito exigido para com a hierarquia eclesiástica; com a romanização e a luta em prol da autonomia eclesiástica em relação ao Estado. Frederico Costa parecia convencido da necessidade de obter uma boa formação, por isso dedicou-se aos estudos com afinco, destacando-se em relação ao demais e ganhando fama de estudioso, fama esta que segundo João Santos foi reconhecida na Europa: *Em todos os colégios que freqüentou conseguiu se impor à admiração de seus mestres, pelo brilho de sua inteligência, aplicação aos estudos, e aos colegas, pela sua bondade e seu gênio alegre e expansivo*³⁴. Estas características muito provavelmente foram determinantes para que, em 1892, com 17 anos, fosse enviado para estudar filosofia e teologia no seminário de Saint Sulpice, na França, uma vez que compunham o perfil dos candidatos ao sacerdócio que normalmente eram enviados pelos bispos reformadores do Brasil aos centros de estudos ultramontanos da Europa.

³⁰ MARTINS, Karla. Op. cit., p. 79.

³¹ O seminário de Saint Sulpice foi fundado em 1624, pelo padre Jean Jacques Oliver, fundador também da Sociedade de Vida Apostólica e de Direito Pontifício de mesmo nome (sociedade dos padres de São Sulpício). Essa sociedade surgiu dentro do contexto de renovação eclesial promovida pelo Concílio de Trento. A principal missão dos padres sulpicianos era a renovação do clero diocesano oferecendo aos candidatos ao sacerdócio uma sólida formação moral e intelectual dentro das exigências do Concílio de Trento. Cf. NEIVA, Adélio Torres, "Poulart des Places e a reforma do clero." In *Missão Espiritana*, ano 8 (2009) n. 16/17, p. 146. Disponível em: <http://www.bythewell.org/main/fileadmin/docs/cssp/missao_espiritana/16-17/08_Missao_Espiritana_16-17.pdf> acessado em 03 de jan. 2010.

³² COSTA, Frederico. Carta Pastoral de 30 de junho de 1905, apud. SANTOS, João. Op. cit. p. 96.

³³ Cf. COSTA, Frederico, *Carta pastoral de 11 de Abril de 1909*. Op. cit. p. 19.

³⁴ SANTOS, João. Op. cit., p. 36.

1. 2 A formação filosófica e teológica na Europa.

Anteriormente, afirmamos que Dom Macedo Costa acreditava que a renovação moral e intelectual do clero passava por uma boa formação oferecida pelos seminários. Antes de colocar em prática a política de enviar seminaristas para estudar na Europa, o bispo acreditava ser possível melhorar a qualidade do ensino nos seminários brasileiros. Por isso, a princípio apoiou a reforma dos seminários proposta pelo Imperador. A reforma saiu em 22 de abril de 1863, por meio da Lei 3043, mas foi considerada um fracasso por Dom Macedo Costa³⁵, pois suas sugestões não foram acatadas e, para piorar, o imperador retirou do ensino dos seminários as cadeiras consideradas importantes para Dom Macedo Costa, *ou seja, o ensino de língua grega, exegese, direito natural e eloquência sagrada*³⁶.

Em julho do mesmo ano, Dom Macedo Costa publicou o documento *Memória*, onde criticava a reforma e as ingerências do Estado nos assuntos eclesiásticos. Entre outras coisas, afirmava: *há muito notamos com mágoa, a funesta tendência do governo a ingerir-se na economia da Igreja como se procurasse reduzi-la pouco a pouco à condição de um estabelecimento humano, a um mero ramo da administração civil*³⁷.

Não podendo formar seus seguidores como desejava no Brasil e buscando inserir em seus discípulos o espírito reformista, Dom Macedo Costa optou por enviar seus melhores seminaristas para fora. Segundo George C. A. Boeherer, entre 1861 e 1873, ele teria enviado para estudar na Europa 47 seminaristas e continuou enviando novas levas de estudantes nos anos posteriores. Frederico Costa foi um deles³⁸.

³⁵ Quanto ao número da Lei mencionada encontramos divergências entre as fontes consultadas. João Santos, baseado em Dom Lustosa, fala da Lei 3043, já Martins escreve que a Lei que reformou o ensino nos seminários foi a 3073.

³⁶ MARTINS, Karla. Op. cit., p. 79.

³⁷ COSTA, Antônio de Macedo, *Memória*. Apud. SANTOS, João. Op. cit. p. 34.

³⁸ Segundo Riolando Azzi, enviar seminaristas à Europa, principalmente a Roma, era uma prática comum dos bispos reformadores brasileiros do século XIX. *Mas a partir do século passado, especialmente por influência do espírito lazarista trazido pelos lazaristas, a Igreja do Brasil passa a proclamar sua adesão total ao Papa, tentando desvincular-se da dependência do Padroado Imperial. Esse cunho romanista que marca a renovação católica representa uma opção consciente dos bispos reformadores. É para Roma que eles enviam seus melhores alunos e colaboradores, a fim de completar a formação sacerdotal, capacitando-se para a direção dos seminários e para o exercício da atividade pastoral.* AZZI, Riolando. *Os salesianos no Brasil: à luz da história*. São Paulo: Ed. Salesiana, 1982, p. 28.

O seminário de Saint Sulpice, para onde foi enviado Frederico Costa em 1892, era um tradicional centro de formação da França, considerado um dos principais difusores do pensamento ultramontano e antirregalista da Europa. Lá onde o avanço das ideias liberais foi grande, Frederico Costa certamente vivenciou o clima de tensão gerado pelas críticas liberais à igreja associada ao que restava do Antigo Regime. O processo formativo em seminários como Sant Sulpice estava organizado segundo as diretrizes do Concílio de Trento, contidas no Capítulo 18, sessão 23 de seus cânones. No tocante à formação dos seminaristas o Concílio determinava:

Para serem mais facilmente instruídos na disciplina eclesiástica se lhes dará logo ao princípio a tonsura que usarão sempre com o hábito clerical. Aprenderão gramática, canto, cômputo eclesiástico e outras boas artes e, além disso, instruir-se-ão na Sagrada Escritura, Livros Eclesiásticos, homilias dos santos e no concernente à administração dos sacramentos, principalmente no que respeita a ouvir as confissões e as formas dos ritos e cerimônias da Igreja. Cuidará o bispo em que ouçam missa todos os dias e se confessem dos seus pecados ao menos uma vez por mês e conforme o juízo do confessor, recebam o Corpo de Nosso Senhor Jesus Cristo, ministrem na catedral e em outras igrejas do lugar nos dias festivos. Tudo isto e o mais que parecer oportuno e necessário para este negócio, estabelecerão todos os bispos com o conselho de dois cônegos dos mais velhos e graves, que elegerem, segundo o Espírito Santo lhe inspirar e procurarão que esta instituição se observe visitando-os muitas vezes. Castigarão com severidade os orgulhosos e incorrigíveis e que semearem maus costumes, expulsando-os se for preciso³⁹.

Os seminários além de oferecer formação filosófica e teológica caprichada deveriam ainda propiciar uma experiência de vida comunitária e de piedade. A formação rigorosa implicava dentre outras coisas aprofundamento dos conhecimentos sobre a doutrina defendida pelos Concílios de Trento e Vaticano I, reforçando assim a tendência romanizante; aperfeiçoar os conhecimentos da tradicional filosofia aristotélico-tomista e, sobretudo sua nova versão denominada de neotomismo. Além disso, os seminários deveriam, ainda, seguir as orientações das Cartas Encíclicas que combatiam o pensamento moderno liberal, como por exemplo, as cartas *Quanta Cura*, *Syllabus* e *Aeterni Patris*, consideradas uma espécie de “vacina” contra os males modernos, condenados por essas Encíclicas. Essa era a tônica do processo formativo no qual Frederico Costa foi inserido, um processo marcado pelas diretrizes da Encíclica *Aeterni Patris*, considerada por Hilton Japiassú

³⁹ Concílio de Trento, cap. 18, sessão 23. Apud.: NEIVA, Adélio Torres, “Poullart des Places e a reforma do clero”. In *Missão Espiritana*, ano 8 (2009) n. 16/17, p. 142.

e Danilo Marcondes, como o documento pontifício que lançou oficialmente o neotomismo na Igreja⁴⁰. Nessa Carta, Leão XIII, depois de confirmar que todo conhecimento científico e em particular o filosófico não só deve estar em conformidade com a fé, mas também a serviço dela⁴¹; de recordar como os Padres da Igreja no período patrístico e os escolásticos na Idade Média valeram-se da razão e do conhecimento filosófico para *descobrir, e rebater, os vários erros e heresias*; de afirmar que Santo Tomás de Aquino, por conseguir fazer uma grande síntese dos conhecimentos dos Santos Padres sem sair da ortodoxia gozava de singular apoio da Igreja⁴²; concluía exortando os intelectuais católicos que viviam no contexto da modernidade a se engajarem na defesa da Igreja e na luta contra os novos erros que ameaçavam a fé:

Por essas razões homens, sapientíssimos, das idades passadas, e digníssimos de louvores, por seu saber teológico e filosófico, depois de dominar, com indizível afã, os volumes imortais de Tomás, se consagraram, não só a serem instruídos, em sua sabedoria angélica, mas também a se nutrirem dela⁴³.

A vós outros, veneráveis irmãos, com grande empenho exortamos que, para a defesa e a glória da fé católica, e pelo bem da sociedade, e incremento de todas as ciências, renoveis e propagueis, vastamente, a áurea sabedoria de Santo Tomás⁴⁴.

Leão XIII convidava, ainda, os homens sábios a ler e dominar os ensinamentos de Tomás de Aquino. Segundo ele, muitas ordens religiosas, por razão de suas próprias normas, já estavam obrigadas a estudar e difundir os ensinamentos de Santo Tomás. Entre essas ordens ele cita os Beneditinos, os Carmelitas, Agostinianos e Jesuítas. A doutrina de Santo Tomás era referência também entre as ordens que surgidas depois de Trento voltadas para a formação do clero, como é o caso dos lazaristas, espiritanos e sulpicianos.

Depois de elogiar as academias e escolas que tradicionalmente difundiam o pensamento de Santo Tomás, Leão XIII convidava a todos os centros de estudos tradicionais e novos a difundirem entre os alunos a doutrina tomista como um instrumento de refutação de ensinamentos considerados errôneos pela Igreja. Sobre isso o papa escrevia:

⁴⁰ Cf. JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 194.

⁴¹ Cf. LEÃO XIII, *Aeterni Patris*, 1879, n. 13.

⁴² Idem, n.n. 20-21.

⁴³ Idem, n. 23

⁴⁴ Idem, n. 33.

A estes, desejamos, ardentemente, e exortamos, a permanecerem naquilo que já começaram. Aos outros, advertimos que nada nos é mais grato, nem mais apetecível, senão que todos vós, subministrem - copiosa e abundantemente - para a estudiosa juventude, os rios puríssimos da sabedoria que dimanam, da contínua e riquíssima fonte, do Angélico Doutor⁴⁵.

Ademais, que procurem os mestres selecionados - cuidadosamente por vós - insinuar, nos ânimos de seus discípulos, a doutrina de Tomás de Aquino e ponham em evidência, sobre todas as demais, a sua solidez e excelência. Que as academias, já fundadas por vós, ou aquelas que haveis de fundar, ilustrem e defendam, a mesma doutrina, e a usem para refutação dos erros que circulam⁴⁶.

A Encíclica *Aeterni Patris* confirmava, ainda, nos números 26 e 27, que a doutrina de Santo Tomás estava na base dos documentos dos principais concílios da Igreja como Lyon, Florença, Vaticano I e, sobretudo, o Concílio de Trento. Santo Tomás era, portanto, leitura obrigatória para todos os partidários do ultramontanismo.

Entre os grandes centros teológicos e filosóficos conhecidos por sua postura em defender a fé usando o pensamento de Santo Tomás de Aquino, o papa cita os de Paris, onde se encontra Saint Sulpice, conhecido centro defensor da doutrina dos concílios e do ultramontanismo. Estudando lá, portanto, Frederico Costa teria assimilado não só a doutrina de Santo Tomás de Aquino, mas também sua nova versão, o Neotomismo, estando esse pensamento na base de suas representações e práticas. Entre as práticas destacamos sua defesa do papa e da infalibilidade papal definida no Concílio Vaticano I, defesa e difusão dos dogmas definidos nos concílios, com destaque para o Dogma da Imaculada Conceição e sua luta contra as doutrinas liberais e modernas, que eram difundidas na Amazônia principalmente pela maçonaria e o protestantismo.

Em 1896, quando terminou o curso de filosofia em Paris, Frederico Costa foi para Roma estudar teologia no Pontifício Colégio Pio Latino Americano⁴⁷. Este seminário de teologia foi criado em 21 de novembro de 1858, com a finalidade de abrigar e formar as futuras lideranças das igrejas da América Latina que iam estudar em Roma. Por esta instituição superior de ensino passaram muitos clérigos que se tornaram, no final do século XIX e início do século XX, padres, bispos e arcebispos

⁴⁵ Cf. LEÃO XIII, op. cit. n. 29.

⁴⁶ Idem, n. 33.

⁴⁷ Cf., SANTOS, João. Op. cit. p. 36.

que levaram adiante o processo de reestruturação e romanização da Igreja católica no Brasil. Entre essas lideranças destacamos Dom Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti, primeiro Cardeal do Brasil e da América Latina⁴⁸. Como Cardeal, Dom Arcoverde tornou-se o principal interlocutor entre a Santa Sé e o Estado brasileiro, contribuindo para reordenar as relações entre Igreja e Estado no início do Século XX.

Frederico Costa foi ordenado sacerdote em 1899 e no mesmo ano, *ingressou na Pontifícia Universidade Gregoriana onde recebeu o título de doutor em teologia, defendendo tese em sessão presidida pelo papa Leão XIII*⁴⁹. O fato de ter defendido sua tese em banca presidida por Leão XIII sugere que sua formação teológica se enquadrava nos parâmetros valorizados pelo sumo pontífice. Dom Frederico Costa, pela formação recebida ao longo de sua preparação para o sacerdócio era uma das pessoas mais preparadas para defender os interesses da Igreja romana na Amazônia, tanto é que ainda muito jovem foi escolhido como prelado de Santarém e pouco tempo depois bispo da diocese do Amazonas.

Antes de passarmos a apresentar a prática de Frederico Costa como sacerdote e como bispo na Amazônia, é necessário, ainda, tratarmos de uma outra questão, que nos ajudará a compreender seu posicionamento com respeito aos povos indígenas. A questão é: teria ele sofrido alguma influência do positivismo? Acreditamos que sim, mas, que tipo de positivismo? É o que discutiremos a seguir.

Segundo Giovanni Reale, *o positivismo representa um amplo movimento de pensamento que dominou grande parte da cultura européia, em suas manifestações filosóficas, políticas, pedagógicas, historiográficas e literárias /.../ de cerca de 1840 a até quase às vésperas da primeira guerra mundial*⁵⁰. O positivismo é um fenômeno tipicamente moderno, uma vez que surgiu no contexto da revolução industrial, de descobertas científicas que influenciaram profundamente os intelectuais que passaram a valorizar a ciência e o método científico como instrumento de conhecimento; a difundir a ideia de que tanto a natureza quanto a sociedade são regidas por leis que as ciências devem desvendar e, finalmente a *ideia do progresso humano e social*. Eis, em poucas palavras, a base do pensamento das várias

⁴⁸ Cf. ALMEIDA, Geraldo A. Coelho de, *Do Pio Latino-americano ao Pio Brasileiro: 150 anos de presença brasileira*, em Roma. Disponível em: <http://digilander.libero.it/brasileiro/historico.htm> acessado em 24/03/2009.

⁴⁹ SANTOS, João. Op. cit. p. 36.

⁵⁰ REALE, Giovanni. *História da filosofia*. V. 3, São Paulo: Paulus, 1991, p. 295.

tendências positivistas difundidas no século XIX e início do Século XX. Além dessa base comum, Giovanni Reale distingue diversos positivismos produtos de diferentes tradições culturais. Na França o positivismo de Auguste Comte, cujas raízes se encontram no racionalismo cartesiano passando pelo iluminismo; na Inglaterra o positivismo de Stuart Mill e Herbert Spencer, inserido na tradição empirista, utilitarista e no evolucionismo darwiniano; na Alemanha o positivismo de Jacob Moleschott e Ernest Haeckel de tendência científicista e monista; na Itália, Reale menciona o positivismo de raiz cultural renascentista, cujo principal expoente foi Roberto Ardigó⁵¹. O positivismo francês, dificilmente seria assimilado por Frederico Costa, pois com a lei dos três estágios, que supunha a superação da religião e da metafísica; com a valorização da razão e da ciência em detrimento da fé, bem como a proposta de uma religião imanente, a religião da humanidade, que propunha substituir o Deus Transcendente, por um deus imanente⁵², opunha-se totalmente à tradição cultural na qual se formou Frederico Costa sendo, portanto, combatida pela Igreja e por ele. Enquanto o positivismo francês criado por Comte e difundido por Émile Littré, Ernest Renan e Hyppolite Taine era extremamente hostil à religião cristã, na Alemanha Herbert Spencer desenvolveu um positivismo, que buscava estabelecer uma relação harmoniosa entre ciência e religião, buscando conciliá-las.

De acordo com Giovanni Reale, Herbert Spencer defendia que a realidade última é mistério, e a religião atesta esse mistério e a ciência procura explicá-lo, sem consegui-lo, pois sendo mistério é incognoscível:

As religiões atestam 'o mistério que sempre exige ser interpretado' e as ciências remetem a um absoluto que, sendo conhecimentos relativos, jamais captarão. Mas o Absoluto existe, caso contrário não poderíamos falar de conhecimentos relativos. E, por outro lado, 'nós podemos estar seguros de que as religiões, ainda que nenhuma seja verdadeira, são todas, porém, pálidas imagens de uma verdade'.

Por tudo isso, a religião e a ciência são conciliáveis: ambas reconhecem o absoluto e o incondicionado⁵³.

Spencer reconhece o contraste entre religião e ciência, mas acredita que apesar das diferenças são conciliáveis, pois enquanto a religião procura manter vivo o mistério, a ciência procura expandir seu conhecimento relativo sem, no entanto atingir o absoluto. Segundo ele, *quando a ciência estiver convencida de que suas*

⁵¹ Cf REALE, Giovanni. Op. cit., p. 296.

⁵² Idem, p.p. 298-304

⁵³ Idem, p. 327.

*explicações são próximas e relativas e a religião estiver convencida de que o mistério que ela contempla é absoluto, reinará entre ambas a paz permanente*⁵⁴.

O positivismo de Herbert Spencer, portanto, era perfeitamente compatível com a doutrina tradicional da Igreja, defendida na Encíclica *Aeterni Patris*, sendo que para a Igreja a ciência ocupa o papel de serva da fé:

E, de fato, o conhecimento e o uso, de ciência tão salutar, que flui, de maneira mui abundante, das fontes: das Escrituras, dos soberanos pontífices, e dos santos Padres e concílios, deve ser sempre, de grande ajuda para a Igreja, seja, para entender e interpretar - verdadeira e salutarmente - as mesmas Escrituras, seja para ler e explicar - mais segura e utilmente - os Padres, seja para descobrir, e rebater, os vários erros e heresias; porém, nestes últimos dias, quando aqueles tempos perigosos, descritos pelo Apóstolo, já se fazem sentir - quando os blasfemadores, os orgulhosos e os sedutores, vão de mal a pior, errando, e induzindo os outros a erro - há certamente uma enorme necessidade de confirmar os dogmas da fé católica e refutar as heresias⁵⁵.

O aspecto mais interessante do pensamento de Spencer - que nos interessa por estar próximo do pensamento de Frederico Costa - foi a introdução do termo *evolução*, popularizado pouco depois por Darwin, no seu livro clássico *A origem das espécies*. As características básicas contidas nessa ideia são: *a passagem de uma forma menos coerente para uma mais coerente e a passagem do homogêneo ao heterogêneo*⁵⁶. A ideia de evolução partindo do âmbito simples para o complexo, passou a ser aplicado em qualquer âmbito da realidade, tanto para a linguagem, a arte e a cultura. Com Darwin, a ideia de evolução se popularizou nos ambientes onde circulava a doutrina positivista. Não temos como estabelecer uma associação direta entre o conceito de evolução de Spencer ou mesmo de Darwin e o pensamento de Frederico Costa. Mas a análise da forma como ele concebeu a cultura e a situação dos povos indígenas da Amazônia, quanto ao seu desenvolvimento cultural, permite-nos afirmar que ele acreditava que as culturas de estruturas simples deveriam evoluir rumo a culturas mais complexas como as européias.

No século XX, o conceito de cultura era bem distinto dos vários conceitos usados na atualidade pelas ciências sociais. Até então, a cultura era entendida pela maioria dos intelectuais como sinônimo de civilização ou, seja, a formação do

⁵⁴ REALE, Giovanni. Op. cit p. 327.

⁵⁵ LEÃO XIII, *Aeterni Patris*, 1879, No. 20

⁵⁶ REALE, Giovanni. Op. cit. p. 329.

espírito humano, boas maneiras, sensibilidade para apreciar as belas artes, acúmulo de saberes possuídos e desenvolvidos pela civilização ocidental. Tal conceito estava em oposição à barbárie e à selvageria. Essa concepção surgiu no século XVIII, na Europa e perdurou por todo o século XIX e início do século XX. Os adeptos dessa forma de pensar a cultura apresentavam a Europa como grande centro difusor de civilização. Para eles, a conquista do Continente Americano foi também a oportunidade de expandir a civilização ocidental, diminuindo assim a barbárie no Novo Mundo, promovendo a evolução cultural dos povos vistos como primitivos. Não se pensava, portanto, em respeitar a alteridade cultural do Outro; aliás, o Outro, sendo reconhecido como bárbaro não tinha cultura e por isso foi julgado como inferior. Por isso, o encontro entre os grupos étnicos não foi marcado por relações de reciprocidade, igualdade e respeito à alteridade, mas por relações marcadas pelo etnocentrismo europeu, expressado muitas vezes no binômio civilização-barbárie, que aparece na literatura do século XVIII, como na obra clássica de Daniel Defoe, *Robnison Crusoé*⁵⁷, nos escritos produzidos por naturalistas do século XIX e no início do século XX, como na obra do etnólogo Koch-Grünberg *Dois anos entre os indígenas*. Essa mesma compreensão de cultura se manifesta nos escritos de Dom Frederico Costa, cuja formação intelectual se deu dentro do ambiente europeu onde essa concepção era largamente difundida. Em suas representações, os povos indígenas encontravam-se cultural e socialmente na situação de barbárie, abandonados à própria sorte e à exploração dos comerciantes e seringueiros. Exemplo disso é a representação que ele faz dos Makú. Na Carta Pastoral de 11 de abril de 1909, Dom Frederico Costa cita os Makú apenas uma vez em um comentário de rodapé, esclarecendo sobre prática do Jurupari entre as várias etnias do rio Negro. Nessa pequena nota, os Makú são qualificados como atrasados, os menos civilizados dentre os povos do rio Negro, e por isso estavam no último degrau da escala civilizatória: *os Macús, embora sejam os mais atrasados na escala da civilização, têm também o seu Jurupary denominado Inambu*⁵⁸. Além dos Makú, os demais grupos indígenas foram representados na carta também a partir do binômio civilização-barbárie, sendo por isso classificados segundo o parâmetro de civilidade dos brancos com quem mantinham relações sociais e trabalhistas. Quanto mais

⁵⁷ Ver a narrativa de Crusoé sobre seu encontro com o naufrago canibal de uma ilha do Carib. In DEFOE, Daniel. *Robnison Crusoé*. São Paulo: Ed. Abril, 1972. p.p. 101-110.

⁵⁸ COSTA, Frederico. Op. cit., p. 64.

assimilavam o universo cultural branco em seu aspecto simbólico (sobretudo religioso) e material, mais “civilizados” eram considerados. Falando das administração dos sacramentos a alguns índios, ele assim escreve:

Entretanto devemos dizer que assim praticamos unicamente com os nossos índios mais civilizados do Rio Negro e com os habitantes de S. Joaquim. Com os outros, de Jacaré Kapoano para cima, nem falamos no crisma e muito menos ainda no Santíssimo sacramento, concentrando-nos com administrá-lhes o batismo e o sacramento do Matrimônio. Infelizes! Embora bem dotados e dispostos para a civilização acham-se em estado tão baixo e envilecido, que só a dedicação dos nossos primeiros missionarios poderá reabilitar⁵⁹.

Para ele, os povos indígenas alcançariam o status de civilizados por meio da religião. Como os povos bárbaros que vieram depois do império romano passaram da barbárie à civilização sob a aurora benfazeja da Igreja de Jesus, os povos indígenas também estavam destinados a evoluir em direção ao progresso e à civilização, com a ajuda dos missionários:

Sim! Foi um ressurgir universal, esse que seguiu-se à morte e ressurreição de Jesus de Nazareth! Foi um ressurgir universal a formação d’essas nações novas e poderosas que, após a destruição do cadáver corrompido do mundo romano, entraram para o banquete da civilização sob a aurora benfazeja da Igreja de J.C!.⁶⁰.

No terceiro capítulo, quando estivermos dissertando sobre o projeto eclesial de Dom Frederico Costa, retomaremos essa relação entre ação evangelizadora dos missionários e a civilização dos povos indígenas. Por hora ressaltamos apenas que o pensamento de Dom Frederico Costa referente aos povos indígenas se aproximava do pensamento positivista indigenista. Ele acreditava, por exemplo, que o índio poderia evoluir do estágio de barbárie para o estágio da civilização com a ajuda da religião cristã.

1.3 Sua prática pastoral na prelazia de Santarém

Depois de concluir sua formação teológica em Roma e já ordenado sacerdote, Frederico Costa retornou a Belém, provavelmente em 1901 ou início de 1902, pois segundo João Santos, em outubro de 1902, foi agraciado com o título honorífico de

⁵⁹ COSTA, Frederico. Op. cit., p. 44.

⁶⁰ Idem, p. 15

Cônego da Catedral e nomeado pároco da Matriz de Nossa Senhora de Nazaré em dezembro do mesmo ano⁶¹.

Seu retorno ao Brasil aconteceu num momento importante para o Estado brasileiro e a Igreja. O Brasil havia abolido, há pouco tempo, a monarquia e tentava consolidar o regime republicano. O poder político que, nos primeiros anos da República, esteve nas mãos de um pequeno grupo de militares, agora estava nas mãos da oligarquia rural, cuja prática política apontava para a descentralização com a consolidação de grupos oligárquicos estaduais. A maçonaria, grande rival da Igreja reformista, encontrava-se fortalecida, uma vez que boa parte da elite governante pertencia a seus quadros e as ideias liberais eram difundidas abertamente do Sul ao Norte do País. Também o protestantismo se beneficiou com o regime republicano, pois, o estabelecimento de um regime político laico trouxe consigo a liberdade religiosa, permitindo a prática do proselitismo e a publicação de periódicos, onde eram veiculados artigos e reportagens contrários à Igreja Católica e suas lideranças. Dom Frederico Costa, quando bispo de Manaus, foi alvo desses periódicos, chegando a propor a criação de um jornal que defendesse a diocese desses ataques⁶².

No âmbito eclesial, a situação também era de mudança, pois o decreto 119-A de 7 de janeiro de 1890 concretizou a separação entre Igreja e Estado. Livre das amarras do regime do Padroado e buscando consolidar-se como instituição influente no novo Estado que também se consolidava a Igreja acelerou o processo de reforma iniciada no período imperial, pelos bispos reformadores. Segundo Alceste Pinheiro, essa reforma visava: uma maior unidade dos bispos, a fim de se fortalecerem na luta contra os adversários da Igreja; a reforma do clero, que em sua maioria havia sido formado dentro do regime do Padroado, apresentando forte tendência regalista e vida moral duvidosa. O principal instrumento dessa reforma seriam os seminários, organizados *de acordo com as normas tridentinas e com um currículo tomista*; e o *controle total sobre os padres*; reforma das congregações e ordens religiosas; controle das irmandades e confrarias que deveriam se adequar às novas diretrizes e ceder o controle de bens e móveis e imóveis ao clero; introdução de devoções europeias, como a festa do Sagrado Coração de Jesus e a devoção à Eucaristia,

⁶¹ SANSTOS, João. Op. cit., 36.

⁶² Cf., SOARES, Elisângela Socorro Maciel. *“Igreja de Manaus, porção da Igreja Universal”*: A Diocese de Manaus vivenciando a romanização (1892-1926). Manaus ICHL/UFAM, 2008, p. 144.

muito propagada no pontificado de Pio X; a intensificação da catequese como estratégia para combater a ignorância religiosa, as práticas supersticiosas, as manifestações de irreverência e de fanatismo no culto, por meio de sermões e pregações, bem como a introdução da catequese para crianças; e fazer-se presente em todo o território nacional a partir da criação de novas dioceses, prelazias e prefeituras apostólicas⁶³. Na opinião de Sergio Miceli, na Amazônia essa reforma se fez sentir na prática dos prelados que atuaram no sentido de difundir a romanização e expansão territorial com a criação de novas dioceses, como a de Manaus em 1892 e a prelazia de Santarém implantada pelo próprio Frederico Costa em 1904⁶⁴. Para Possidônio da Mata, as mudanças para a Igreja na Amazônia foram marcantes, pois permitiram que ela firmasse sua presença na região, criando novas prelazias, novas paróquias e trazendo novas congregações religiosas que passaram a atuar na educação, saúde, assistência e promoção social e missões indígenas⁶⁵. A Igreja teve que se preocupar também, com a expansão da maçonaria e do protestantismo, vistos como ameaças ao processo de expansão e consolidação de seu domínio na nova conjuntura política em que vivia o Brasil. Nesse contexto de profundas mudanças no Estado brasileiro e na Igreja insere-se a prática de Frederico Costa em Santarém, como prelado e, no Amazonas, como bispo. Uma prática voltada para a consolidação de uma Igreja romanizada na Amazônia.

A Prelazia de Santarém foi criada em 21 de setembro de 1903, pelo Decreto *Romani Pontífices*. Até então ela era apenas uma Vicaria Geral, cujas paróquias, segundo João Santos, estavam em estado de decadência, pois desde seu surgimento durante a administração do bispo Miguel de Bulhões (1757), não contavam com párocos zelosos, e em virtude disso, os fiéis apresentavam pouca devoção, uma espiritualidade popular carregada de superstições, e a presença de irmandades que, gozando de certa autonomia, promoviam festas religiosas com um misto de práticas religiosas com outras consideradas profanas⁶⁶. Tal situação era deplorada pelo clero reformador que, com a criação da prelazia, começava a buscar solução para esse problema. A região da Prelazia passava, ainda, por um rápido

⁶³ Cf. PINHEIRO, Alceste. *A reorganização eclesial, o cardinalato e a despolitização do clero*. In 'Usos do Passado' — XII Encontro Regional de História ANPUH-RJ 2006, p.p. 5-7.

⁶⁴ Cf. MICELI, Sergio. *A elite eclesial brasileira (1890-1930)*. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil S.A, 1988, p.p. 59-60.

⁶⁵ Cf. MATA, Possidônio da. "A Igreja católica na Amazônia da atualidade". In: CEHILA, *História da Igreja na Amazônia*. HOORNAERT, Eduardo (coord.). Petrópolis: Vozes, 1992, p. 334.

⁶⁶ Cf. SANTOS, João. Op. cit. p. 39.

crescimento demográfico devido à expansão da economia gomífera, que no dizer de João Santos, *precisava de melhor e mais eficiente assistência religiosa. Urgia, pois, considerar como medida inadiável a criação de uma nova circunscrição eclesiástica que repartisse com Belém e Manaus a ação pastoral na Amazônia*⁶⁷. O processo de criação da prelazia teve início, ainda, no pontificado de Leão XIII, sendo interrompido pela morte do mesmo. No entanto, a demora foi pouca, pois em 21 de setembro de 1903, Pio X sancionou o Decreto de criação “*Romani Pontifices*”⁶⁸. Este decreto estabelecia, ainda, que seu administrador fosse elevado à dignidade episcopal⁶⁹. No ano seguinte, com apenas 29 anos de idade Frederico Costa tornou-se prelado de Santarém nomeado por Pio X, mas, sem ser elevado à condição de bispo, pois, segundo a justificativa do próprio papa, ele era, ainda, *troppo Giovane* (muito jovem); no entanto, recebeu o título de *Protonotário Apostólico*⁷⁰.

Pouco sabemos da prática pastoral de Frederico Costa nos quase quatro anos em que administrou a Prelazia de Santarém. A maior parte da documentação sobre esse período se encontra na Cúria de Santarém. São Cartas Pastorais, o livro de crônicas da prelazia e o livro do tombo. Infelizmente não pudemos contar com estas valiosas fontes para realização deste trabalho⁷¹. Por isso, para essa parte utilizo as informações de João Santos bem como fragmentos de cartas citadas por ele. Os indícios presentes na obra de João Santos, indicam que Monsenhor Frederico Costa se empenhou para por em prática uma reforma com as características já citadas, o que seria normal tendo em vista que ele compartilhava com os demais reformadores, da mesma base cultural, filosófica e teológica. Não esqueçamos, ainda, que ele havia sido discípulo de Dom Macedo Costa, um dos idealizadores da reforma que reestruturaria a Igreja nas primeiras décadas da República, como demonstra Alceste Pinheiro:

São duas, portanto, as tarefas que a hierarquia católica vai se dedicar nos anos seguintes: a de efetuar a sua própria reforma interna e a de convencer

⁶⁷ SANTOS, João. Op. cit p. 42.

⁶⁸ A Prelazia de Santarém na época de sua criação em 1903, segundo João Santos era formada por um vasto território de 794,313 Km² área equivalente a 67,8% do Estado do Pará, que na época englobava também o atual Estado do Amapá. Nos anexos apresentamos um mapa desse território.

⁶⁹ Cf. SANTOS, João. Op. cit p. 43.

⁷⁰ Livro de “Crônica da Prelazia de Santarém”, apud: SANTOS, op. cit., p. 44.

⁷¹ Estivemos por duas semanas em Santarém e mantivemos contatos várias vezes com o Padre Sidney, responsável pelo arquivo, que por diversas vezes prometeu-nos conseguir cópia de parte dessa documentação sem, no entanto cumprir sua promessa.

as elites que era um interlocutor válido e aliado necessário. Duas tarefas que cumpriram com pleno êxito.

A primeira, o da reorganização interna, previa o seguinte, de acordo com documento emanado da Santa Sé, e com as instruções produzidas por Macedo Costa e aprovada pelo conjunto dos prelados⁷².

As principais fontes de acesso à prática pastoral de Dom Frederico Costa em Santarém são as 8 Cartas Pastorais que escreveu como chefe daquela prelazia. A primeira, escrita em 08 de setembro de 1904, teve como finalidade agradecer aos fiéis a paróquia de Nazaré, em Belém onde trabalhava e saudar o povo de Santarém. Segundo João Santos, essa carta se diferencia das demais por apresentar uma linguagem e estilo rebuscado⁷³. Eis o que o de João Santos sobre essa carta:

Ainda em Belém, Mons. Frederico Costa escreveu a [carta] que contém sua saudação aos prelazianos e suas despedidas aos paroquianos de Nazaré. É a mais longa e está impressa. Escrita em linguagem elevada, repleta de citações, em latim, de Santos Doutores da Igreja e de ilustres sábios católicos, em estilo barroco. É uma carta apologética, demonstrando a primazia da Igreja Católica como a única portadora da verdade, seus relevantes serviços prestados à humanidade e comprova com argumentos eruditos a excelência da doutrina cristã e a veracidade do cristianismo⁷⁴.

Nessa carta Frederico Costa demonstra ter boa formação intelectual e pertencer ao clero da linha reformista ou romanizante o que é comprovado pelos fragmentos das demais cartas citadas por João Santos, que tratam de sua prática pastoral em Santarém. João Santos resume a prática de Mons. Frederico Costa em dois eixos; o primeiro voltado para a busca de conhecer sua prelazia e seus destinatários; o segundo era o de organizar a prelazia recém criada e prepará-la para que, num curto espaço de tempo, fosse elevada à condição de diocese:

No momento atual o vosso prelado é um simples sacerdote enviado pela Santa Sé com faculdades extraordinárias para o bem das almas que habitam a Prelatura. A sua missão é mais espinhosa possível: é justamente preparar o terreno para que dentro em breve seja criado o bispado, o vosso pai pastor⁷⁵.

⁷² PINHEIRO, Alceste. Op. cit., p. 4-5.

⁷³ Lamentamos o fato de não termos tido acesso ao conteúdo dessa carta, pois, nela acreditamos que encontraríamos elementos que reforçariam nossa reflexão sob o substrato cultural que está na base de seu pensamento. Encontraríamos ainda, talvez a melhor representação que Frederico Costa já fez de si.

⁷⁴ SANTOS, João. Op. cit., p. 64.

⁷⁵ COSTA, Frederico, "Carta Pastoral de 8 de Setembro de 1904", apud. SANTOS, op. cit. p. 110.

O conhecimento da circunscrição eclesiástica a ele confiada era uma necessidade básica para organizar a prelazia, preparando-a para se tornar uma diocese reformada ou, melhor dizendo, romanizada. Apesar de ter nascido em Boim, vila do município de Santarém, essa realidade para ele era desconhecida, pois aos cinco anos foi para Belém onde pouco tempo depois entrou no seminário e em 1892, aos 17 anos foi enviado à Europa para estudar e só retornou ao Brasil, em 1902, sendo que em 1904 retornava a Santarém, depois de uma ausência aproximada de 23 anos. Das oito cartas citadas por João Santos, em duas ele apresenta sua impressão acerca da situação em que encontrou a Prelazia. A carta de 23 de abril de 1905 contém o relato de suas visitas pastorais a Óbidos, Oriximiná, Faro, Terra Santa e Alto Rio Tapajós. A segunda carta, escrita em 24 de maio de 1906, relata o restante das visitas pastorais que fez à região do Médio Tapajós, Amapá e Prainha⁷⁶. Das informações apresentadas por João Santos sobre essas cartas produzimos a representação da prelazia que exporemos a seguir.

Quando Mons. Frederico Costa assumiu a prelazia, esta contava apenas 11 sacerdotes para atender às 19 paróquias que a constituíam⁷⁷. Estes residiam nas paróquias maiores, e atendiam as demais esporadicamente pelo sistema de desobriga pela ocasião da festa do padroeiro⁷⁸. O resultado dessa falta de assistência religiosa por parte dos padres seria a apatia religiosa e o descaso para com as coisas de Deus. Causou-lhe má impressão e tristeza, por exemplo, o descuido para com a Igreja matriz de Óbidos e a indiferença religiosa do povo, indícios para ele de uma fé em decadência:

Nossos olhos enchem-se de lágrimas ao contemplar o estado desolador e triste do interior da Igreja Matriz, aqueles ornamentos indignos do serviço da Igreja /.../ Desde que numa cidade a casa de Deus é abandonada e os fiéis começam a retrair-se da manifestação externa de sua crença, é sinal de que a fé desse povo, se ainda não está extinta por completo, acha-se, todavia, muito abalada⁷⁹.

Situação semelhante encontrou em Monte Alegre, como afirma: *tivemos, efetivamente, de verificar em Monte Alegre o mal existente em toda parte: profunda*

⁷⁶ Cf. SANTOS, João. Op. cit., p. 67.

⁷⁷ Idem, p. 112.

⁷⁸ Idem, p. 111.

⁷⁹ COSTA Frederico, "Carta Pastoral de 23 de abril de 1905". Apud SANTOS, op. cit. p. 74.

*ignorância das coisas religiosas, grande presunção e orgulho em algumas pessoas mais esclarecidas*⁸⁰. É recorrente no pensamento de Frederico Costa a ideia de uma possível evolução cultural e moral. Na mencionada carta ele critica as pessoas mais esclarecidas por não levarem o povo ignorante *a seguir o caminho da virtude e do dever com seus conselhos e bons exemplos*. De maneira semelhante, na carta *a seus amados diocesanos*, de 11 de abril de 1909, criticou os comerciantes brancos do Alto Rio Negro que, com seus excessos e maus exemplos, não contribuíam com o processo de civilização dos índios. Ele acreditava que o *Commercio Honesto* era o principal agente civilizador do índio na ausência do sacerdote⁸¹.

Se a situação das paróquias de cidades antigas, como Óbidos e Monte Alegre, era precária, pior ainda era a situação das localizadas nos lugares mais distantes e isolados, como a região do Alto Tapajós, área de grande expansão da extração de borracha. Esta região, segundo o Monsenhor, estava grandemente povoada por seringueiros vindos do Amazonas e, sobretudo do Nordeste. Todo esse contingente populacional encontrava-se espalhado no interior da mata, e no beiradão ao redor de barracões, que serviam como depósitos de borracha. Eis o que Monsenhor Frederico Costa escreveu na Carta Pastoral de 23 de abril de 1905:

A descoberta de imensos seringais atraiu a atenção do comércio e de grande número de aventureiros e de famílias tanto do Amazonas como dos Estados vizinhos. Todo o Rio Tapajós e seus afluentes achavam-se atualmente povoados não sendo, entretanto, possível fazer um cálculo aproximado dessa população, por isso que se acha espalhada pelo interior das terras ou pelas margens dos rios, em barracões mais ou menos importantes sem que haja algum núcleo principal que sirva de centro⁸².

Sendo a área do Alto Tapajós de colonização recente, encontrava-se totalmente sem assistência religiosa. Segundo ele, em todo o Alto Rio Tapajós encontrou apenas duas capelas e lamentou muito ter que celebrar missa no mesmo espaço onde se comercializava borracha e se realizavam festas profanas. O que para Frederico Costa constituía um absurdo, para a maioria da população do Brasil e do interior do Pará não o era: ao contrário, era um fato totalmente normal, misturar o

⁸⁰ COSTA Frederico. Op. cit., p. 88.

⁸¹ Cf. COSTA Frederico, Carta Pastoral de 11 de abril de 1909, p. 113.

⁸² COSTA Frederico, "Carta Pastoral de 23 de abril de 1905". Apud SANTOS, João. Op. cit. p. 76.

espaço sacro com o profano. Mary Del Priore, demonstra que, já no século XVIII, a Igreja era espaço tanto da manifestação do sagrado quanto do profano⁸³.

Ainda no Alto Tapajós, Mons. Frederico Costa encontrou-se com os índios da tribo dos Mundurucu. Segundo ele, estes índios, explorados pelos brancos, encontravam-se em situação tão deplorável, que acabariam por desaparecer⁸⁴. Clama contra a exploração dos índios, pois não eram *simples animais domesticados*, [mas] *criaturas racionais*, cristãos destinados a reinar no céu como qualquer branco batizado, porém, era necessário evangelizá-los para firmá-los na fé⁸⁵.

A última região da Prelazia a ser visitada por Frederico Costa foi a do Amapá, onde permaneceu de setembro de 1905 a janeiro de 1906. Esta região de fronteira, até então palco de disputa por parte do Brasil e França, encontrava-se em estado lastimável. Se em algumas povoações o bispo encontrou fiéis fervorosos, igrejas bem cuidadas como a matriz de Macapá, dedicada a São José, considerada por ele uma *das mais belas e bem conservadas do Baixo Amazonas*⁸⁶, em outras lamentou encontrar povoados sem vigários, onde as igrejas mais pareciam “pardieiro” e sua população formada por aventureiros e ex-escravos fugidos. Eis sua impressão acerca da vila Amapá:

Era um lugar habitado unicamente por aventureiros, escravos fugidos do cativoiro [sic] e criminosos vindos da Guiana Francesa. Nunca teve um vigário residente, embora de vez em quando aparecesse algum sacerdote, ora de parte do Brasil, ora de Caiena⁸⁷.

Na medida em que Mons. Frederico Costa foi conhecendo a realidade de sua prelazia, foi implementando elementos de reforma, utilizando como instrumento as Cartas Pastorais, comumente chamadas de circulares.

Segundo as diretrizes do papa Pio X, que por sinal o sagrou bispo e as orientações dos bispos reformadores, que divulgavam seu projeto de reforma por meio de cartas pastorais coletivas⁸⁸, Frederico Costa foi progressivamente

⁸³ Cf. PRIORE, Mary Del. *Deus dá licença ao diabo*. In: VAINFAS, Ronaldo. *História e sexualidade no Brasil*. (Org.) Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986.

⁸⁴ Cf. COSTA, Frederico, Carta Pastoral de 23 de Abri, apud. SANTOS, op. cit. p. 67.

⁸⁵ Cf., Idem, p. 79.

⁸⁶ COSTA, Frederico, Carta Pastoral de 24 de maio de 1906, apud. SANTOS, op. cit. p. 98.

⁸⁷ Idem, p. 92.

⁸⁸ Segundo Alceste Pinheiro, entre 1890 e 1922, os bispos do Brasil emitiram 34 Cartas Pastorais Coletivas, onde divulgavam o projeto reorganização da igreja católica no Brasil. Cf. PINHEIRO, Alceste. Op. cit. p. 4.

promovendo a reforma do clero e do povo. O principal instrumento de reforma do clero seria a criação do Seminário, isto porque como já mencionamos anteriormente, o número de padres era insuficiente para atender às necessidades da prelazia; além disso, era necessário formar novos padres diocesanos, uma das condições para a criação da diocese. Mons. Frederico Costa procurou colocar em prática também ações que visavam educar o povo na fé, combatendo assim a ignorância e a indiferença religiosa. Uma delas foi a fundação de um colégio diocesano para a educação das meninas. Sabia ele que essas obras exigiriam grandes somas de dinheiro; por isso, apelou para a generosidade dos fiéis e, sobretudo, para a boa vontade das autoridades do município, para conseguir recursos, colocando em prática uma espécie de aliança com as elites locais, a exemplo do que afirma Sergio Miceli:

No que diz respeito à sociedade brasileira, a opção da hierarquia eclesiástica, /.../ consistiu em firmar uma sólida aliança político-doutrinária com os setores dos grupos dirigentes favoráveis às pretensões católicas e cientes da colaboração ideológica eficaz que a Igreja estava em condições de prestar à consolidação da nova ordem social e política⁸⁹.

Segundo João Santos, Mons. Frederico Costa constituiu uma comissão central formada por pessoas importantes, em Santarém, como o Senador Turiano Meira e o Deputado Coronel Joaquim de Moraes Sarmiento e outros, com a finalidade de organizar a coleta de donativos aos fiéis. Da intendência de Santarém conseguiu a doação de terrenos para a construção do seminário e do colégio para meninas⁹⁰. Apesar de seu esforço e boa vontade, a construção do seminário, do colégio e outras obras, como uma nova sede para a Prelazia, ficaram apenas no papel. Ele não pôde iniciar a construção dessas obras por falta de verbas suficientes e devido o pouco tempo em que permaneceu à frente da prelazia.

Outras medidas adotadas por ele estavam voltadas para a formação religiosa do povo, como a implementação de festas religiosas de origem europeia. Entre essas medidas, destacamos o incentivo ao culto da Imaculada Conceição de Maria, Padroeira da prelazia, a devoção ao Sagrado Coração de Jesus e a adoração ao Santíssimo Sacramento. Eis algumas de suas recomendações:

⁸⁹ MICELI, Sergio. Op. cit. p. 13.

⁹⁰ Cf. SANTOS, João. Op. cit. p.p. 113-114.

Em todas as paróquias de nossa Prelazia seja celebrado com solenidade especial o mês de junho, consagrado ao Coração de Jesus; o novenário que precede a festa seja soleníssimo conforme as circunstâncias de cada paróquia. Durante o novenário seja solenemente exposto o SS. Sacramento; cantem-se a ladainhas do Coração de Jesus e receite-se o ato de reparação pública ao Coração de Jesus; no dia da festa, faça-se a procissão com toda pompa possível e ao recolher, antes do Te Deum, receite-se diante do Sacramento exposto, o ato de consagração da humanidade ao Coração de Jesus⁹¹.

Em perfeita sintonia com as orientações de Pio X, contidas na instrução e catequese dos fiéis, escreveu uma carta circular alertando os fiéis sobre os males que traz a ignorância religiosa e dando instruções sobre a prática da catequese nas paróquias da prelazia. Segundo João Santos, na Carta, Mons. Frederico recomendava que os párocos velassem pela catequese das crianças utilizando para isso a *Associação da Doutrina Cristã*, constituída por fiéis leigos⁹². Assim, Frederico Costa foi colocando em prática o que Riolando Azzi denomina de reforma do povo, uma série de instruções inspiradas nos Concílios de Trento, Vaticano I e nas Cartas Encíclicas, que orientavam certas práticas pastorais com finalidade de *melhorar a instrução catequética e afastar o povo da ignorância religiosa, das práticas supersticiosas, e das manifestações de irreverência e de fanatismo no culto*⁹³.

Outras práticas de Mons. Frederico Costa foram menos populares e por isso causaram certo conflito na prelazia. Destacamos aqui o combate às irmandades tradicionais, aos chamados festeiros e ao avanço do protestantismo na região. Há o caso do fechamento da “Irmandade de Sant’Ana” de Óbidos. Em 29 de agosto de 1905, Mons. Frederico por meio de portaria extinguiu a irmandade e ordenou à antiga diretoria que repassasse todos os bens da irmandade ao pároco de Óbidos. Diante da negativa, usou no lugar do diálogo, sua autoridade, adotando contra os dirigentes rebeldes uma série de medidas, que em seu conjunto, equivaliam a uma excomunhão. Eis as sanções adotadas:

Atendendo o estado de revolta desses senhores contra a nossa autoridade, durante o tempo que durar e enquanto não nos for dada completa e ampla satisfação, esses senhores devem ser considerados como pecadores e como tal não podem tomar parte nas funções do culto divino; não podem ser festeiros, não podem ser padrinhos, não podem receber os sacramentos, se

⁹¹ COSTA, Frederico. Carta Pastoral de 14 de maio de 1905, apud. SANTOS, op. cit. p. 68.

⁹² Cf. SANTOS, João. Op. cit. p. 70.

⁹³ AZZI, Riolando. Op. cit. p. 28.

não em *in articulo mortis*, não têm direito a funerais nem sepulturas eclesiásticas, salvo o caso de se reconciliarem antes da morte⁹⁴.

Diante da demonstração de força e atitude irreduzível do prelado, as lideranças da irmandade voltaram atrás e acataram todas as determinações do Monsenhor. Mas não sem guardarem rancor. A ação reformadora e moralizante de Mons. Frederico Costa teve também como alvo os festeiros, pessoas encarregadas de organizar algumas festas religiosas populares. Nas proximidades das festas, eles, à margem das autoridades eclesiásticas (párocos ou pregadores que faziam a desobriga), costumavam arrecadar entre os fiéis uma série de donativos incluindo dinheiro, gado e outros bens a serem usados na realização da festa. Segundo João Santos, por meio da Carta Pastoral de 7 de novembro de 1904, Monsenhor Frederico Costa proibiu expressamente a qualquer pessoa sem autorização escrita da autoridade eclesiástica competente (o ordinário do lugar ou vigário), *esmolar para fins religiosos*, e levar imagens de santos ou coroas em tais esmolações⁹⁵. Essa medida procurava acabar com a prática de alguns festeiros que arrecadavam recursos para realizar a festa, mas acabavam ficando com os recursos excedentes, não repassando os lucros para a paróquia.

Quanto ao protestantismo, segundo Karla Martins, seu avanço no Pará e no resto da Amazônia se deu de maneira forte a partir do século XIX, graças a uma boa estratégia de difusão da doutrina protestante baseada na distribuição de bíblias, folhetos e jornais. Tais ações eram financiadas pelo Conselho de Missões, Igreja Episcopal dos Estados Unidos e pela Sociedade Bíblica Americana⁹⁶. D. Macedo Costa, quando bispo de Belém, também usou jornais como forma de divulgar a doutrina católica e alertar os fiéis contra os perigos trazidos pelo protestantismo. Entre os perigos apontados por ele estava a possibilidade da Amazônia se transformar em uma espécie de colônia de imigrantes norte-americanos⁹⁷. Talvez, por isso combatesse com maior vigor a presença dos mórmons que, ao introduzirem na região a prática da poligamia, colocaria em perigo a instituição da família. Com Mons. Frederico Costa o debate sobre a presença dos protestantes na região

⁹⁴ COSTA, Frederico. Portaria de 29 de agosto de 1905, extinguindo a Irmandade de Sant'Ana, de Óbidos. Apud. SANTOS, João. Op. cit. p. 118.

⁹⁵ Cf. SANTOS, João. Op. cit. p. 66.

⁹⁶ MARTINS, Karla. Op. cit. p. 90.

⁹⁷ Idem, p. 94.

avançou, passando a ser tratada não como uma ameaça à moral católica, mas como uma questão geopolítica. Assumindo o discurso sobre a internacionalização da Amazônia, ele passou a denunciar a presença dos protestantes na Amazônia como uma ameaça à integridade do território nacional. A Amazônia correria o risco, segundo ele, de vir a ser um protetorado norte-americano. Combater o protestantismo era agora uma questão de patriotismo, como ele deixou claro numa de suas cartas:

A propaganda protestante entre nós é sustentada pelo dinheiro das sociedades bíblicas americanas, que visa antes de tudo um fim político, e de espalhar no meio de nós a influência americana, influência que degenerará talvez em protetorado. Quem não vê nisso uma cruel ameaça à integridade nacional? Ora, podemos nós permanecer indiferentes em presença de um perigo tão iminente⁹⁸?

A prelazia combateria a ameaça protestante com suas obras de evangelização, e para isso eram necessários recursos financeiros. Daí Mons. Frederico ter aproveitado esse tema para organizar a cobrança de tributos eclesiásticos, como por exemplo, a cobrança de “dois mil reis” por cada pessoa que recebesse o sacramento da crisma. Assim, na prelazia de Santarém, Mons. Frederico Costa foi criando as bases de uma diocese romanizada e renovada segundo os planos de reordenamento do episcopado brasileiro nas primeiras décadas da República.

Como bispo do Amazonas, sua prática seguirá a mesma, pois dará continuidade ao processo de romanização daquela diocese. A partir das informações coletadas em suas visitas pastorais, ele deu início ao processo de expansão da Igreja para o interior do Amazonas, criando novas circunscrições eclesiásticas, como a Vicaria Forânea do Purus e Acre, a Prefeitura Apostólica do Rio Negro e outras.

1.4 A atuação de Dom Frederico Costa como segundo bispo da diocese de Manaus

A diocese de Manaus foi criada em 27 de abril de 1892, pelo Papa Leão XIII, dentro do contexto que já descrevemos anteriormente. Período de fortalecimento da corrente ultramontana que levou à romanização da Igreja em diversos países, incluindo o Brasil, fim do regime do Padroado no Brasil, levando o episcopado

⁹⁸ COSTA Frederico, Carta Pastoral de 20 de junho de 1905, apud. SANTOS, op. cit. p. 69.

brasileiro a buscar: expandir sua influência no território brasileiro mediante a criação de novas circunscrições eclesiais, reorganizar e reformar a Igreja segundo as diretrizes da Santa Sé, a fim de garantir seu espaço de influência em um Estado que se declarava laico e defensor da liberdade de culto.

Além dos interesses eclesiais na criação da diocese do Amazonas havia também o interesse político da elite local, para quem não bastava viver em uma cidade moderna e acumular bens, mas que precisava de um status diferente. Segundo Elisângela Soares, *para os membros da elite local se inserir nas atividades ou associações da Igreja lhes concedia um algo mais, é se sentir divinamente recompensado e reconhecido como eleito de Deus*⁹⁹. Tal afirmação demonstra mais uma vez que a expansão da Igreja nas primeiras décadas do regime republicano no Brasil se deu com o apoio da elite e lideranças políticas locais.

A nova diocese, desmembrada da diocese de Belém constituía um imenso território, abrangendo uma área de 1.941.680 Km²¹⁰⁰, seus limites eram os mesmos do então Estado do Amazonas, que englobava na época os atuais Estados de Roraima, Rondônia e posteriormente o Acre, comprado da Bolívia em 1903.

Seu primeiro bispo foi Dom Lourenço da Costa Aguiar, cuja prática pastoral foi voltada para estabelecer uma diocese nos moldes difundidos pela Santa Sé. Isto é, uma diocese romanizada, a exemplo do que Dom Macedo Costa havia realizando no Pará. Isto fica claro nas diretrizes traçadas em sua primeira carta Pastoral: formação dos membros do clero, responsáveis pela educação dos fiéis na fé; a construção de um seminário, para que no futuro a diocese pudesse contar com padres em número suficiente para atender às necessidades dos fiéis. A terceira diretriz era evangelizar as famílias, consideradas a base da sociedade. A educação religiosa levaria o homem a *temer a Deus e observar seus mandamentos*¹⁰¹.

Entre suas realizações se encontram a criação de duas novas paróquias na diocese, em Manacapuru e no Juruá; visitas pastorais às paróquias do interior e a escrita de dois opúsculos, um em Nheengatú *Christu Muhençaúa*, contendo o básico da Doutrina Cristã, num esforço de catequizar indígenas e caboclos, falantes desta língua e *Memoriale Confessarum*, destinado aos sacerdotes da diocese, que segundo Elisângela Soares constituía uma espécie de *código ético*, para orientar a

⁹⁹ SOARES, Elisângela. Op. cit, p. 128.

¹⁰⁰ Cf. MATA, Possidônio da. Op. cit. p. 348.

¹⁰¹ SOARES, Elisângela. Op. cit, p. 133.

vida eclesiástica na diocese¹⁰². Com a saúde abalada após longos anos de trabalho pastoral no Amazonas, Dom Lourenço Aguiar renunciou em 1904, foi para Portugal, onde veio a falecer em 1905. Com sua renúncia, a sede episcopal do Amazonas ficou vacante, sendo administrada pelo Monsenhor Hyppolito Costa.

Neste período, Manaus passava por fortes mudanças em sua estrutura urbana e social sendo caracterizada por uma cidade de grandes contrastes. Toda a primeira década do século XX foi marcada pela expansão da economia da borracha. Influenciados por inovações vindas da Europa e usando recursos gerados pela economia da borracha seus governantes, a começar por Eduardo Ribeiro, Silvério Nery e Antônio Ribeiro Bitencourt, haviam remodelado a estrutura urbana da cidade, alargando ruas e avenidas como a Eduardo Ribeiro e a Sete de Setembro, construindo casas e palacetes e o Teatro Amazonas, segundo modelos arquitetônicos inspirados em Paris e Londres. Numerosas casas aviadoras¹⁰³ haviam se instalado na cidade financiando e comercializando a borracha extraída nas calhas de importantes rios como Purus, Juruá e também o Rio Negro¹⁰⁴. O crescimento econômico e as melhorias na estrutura urbana atraíram migrantes nordestinos e imigrantes estrangeiros, que sonhavam ganhar dinheiro com o lucrativo negócio da borracha. Manaus era representada com expressões do tipo: “*Paris dos Trópicos*”, “*Metrópole das Selvas*”.¹⁰⁵ Na verdade, Manaus era uma cidade de grandes contrastes; por um lado, havia o *Glamour* sustentado por uma elite que vivia, na expressão de Edinea Mascarenhas, a *Ilusão do Fausto*; por outro lado, havia a maior parte da população da cidade composta de pobres mestiços e indígenas que tinham perdido sua referencia tribal e viviam na periferia para onde foram forçosamente levados a partir de 1890, quando entrou em vigor o código de postura de Manaus¹⁰⁶. Essa população não contava com serviços de água, luz elétrica, transporte público e nem feiras, uma vez que havia o monopólio por parte das pessoas que detinham a concessão do Mercado Municipal, como descreve Edinea Mascarenhas:

¹⁰² SOARES, Elisângela Op. cit., p. 136.

¹⁰³ Casas aviadoras eram firmas comerciais que forneciam mercadorias aos seringalistas a crédito, para que pagassem posteriormente com a borracha extraída dos seringais.

¹⁰⁴ Cf. PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. *Cidade sobre os ombros: Trabalho e conflito no Porto de Manaus 1899 – 1925*. Manaus: EDUA, 2003.

¹⁰⁵ Cf. Idem, p. 47

¹⁰⁶ Cf. DIAS, Edinea Mascarenhas. *A Ilusão do Fausto*. Manaus – 1890-1920 Manaus: Editora Valer, 2007.

Os bairros de São Raimundo, Constantinópolis (Educandos), Colônia Oliveira Machado, Cachoeirinha, Mocó e Tocos, estes o mais próximo da cidade, mas nem por isso isento de problemas, foram as alternativas da população pobre; os novos bairros que surgiram diferenciam-se do “do fausto” da cidade, não só pelo aspecto do terreno, pela forma de arrumamento, fachadas das casas, pela distância em relação ao porto, às grandes casas comerciais (importadoras-exportadoras), ao mercado, aos hospitais, aos bancos, aos teatros, cinemas, etc.¹⁰⁷,

Em 1907, um ano depois que Dom Frederico Costa assumiu a diocese de Manaus, surgiram os primeiros indícios da crise econômica que afetaria toda a Amazônia com a retração da exploração da borracha ligada à baixa dos preços em virtude da concorrência asiática. Segundo Bárbara Weinstein, essa crise só começou em 1910¹⁰⁸; para Loureiro, no entanto, ela teria começado em 1908¹⁰⁹. Sem entrar no mérito desta questão, o fato é que já em 1907, na mensagem lida na presença do Congresso Amazonense em 10 de junho, o governador Constantino Nery apontava um pequeno decréscimo na produção de borracha em relação ao ano anterior. Ninguém imaginava que esse decréscimo na arrecadação do Estado do Amazonas poderia ser sinal da grave crise econômica que viria em virtude da concorrência da borracha asiática. Muitas obras públicas, por exemplo, estavam em andamento (ampliação da rede de Esgoto, construção de prédios públicos, construção de escolas e avenidas)¹¹⁰. No ano seguinte, em 10 de julho o governador em exercício Raymundo Afonso de Carvalho apresentava em sua mensagem ao Congresso Amazonense uma a situação precária em que se encontravam as finanças do Estado. A arrecadação de 1907 teria sido de 14.932:189\$141, apresentando um déficit da ordem de 2.163:810\$859, em relação ao ano anterior. As obras públicas estavam paralisadas e os salários do funcionalismo público estavam atrasados¹¹¹.

Nas vésperas da grande crise econômica que atingiria o Amazonas, Mons. Frederico Costa, concluía seu trabalho pastoral em Santarém, sem imaginar que em breve seria prelado do Amazonas. Em fins de 1906 ele viajou a Roma. Segundo João Santos, essa viagem tinha como finalidade apresentar a situação da Prelazia

¹⁰⁷ DIAS, Edinea Mascarenhas. Op. cit. p. 124

¹⁰⁸ Cf. WEINSTEIN, Bárbara. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência 1850 - 1920*. São Paulo: Hucitec, EDUSP, 1993.

¹⁰⁹ Cf. LOUREIRO, Antonio José Souto. *A Grande crise (1908-1916)*. Manaus: T. Lureiro & Cia, 1985.

¹¹⁰ Cf., Mensagem do Exmo. Sr. Constantino Nery, lida perante o Congresso do Amazonas, em junho de 1907.

¹¹¹ Cf., Mensagem do Exmo. Sr. Cel. Raymundo Affonso de Carvalho, lida perante o Congresso do Amazonas, em 10 julho de 1908.

de Santarém, que segundo seu parecer só sobreviveria se fosse assumida por uma ordem religiosa que tivesse condições de mantê-la com padres e recursos financeiros próprios¹¹². Monsenhor Frederico Costa desta viagem regressou bispo, sendo ordenado em 8 de janeiro de 1907 e designado para dirigir a diocese do Amazonas.

Sua chegada a Manaus foi aguardada com grande ansiedade. O *Jornal do Commercio*, nos dias que precederam à chegada do novo bispo, publicou quase que diariamente informes sobre os preparativos feitos pela população para recebê-lo. Numa dessas notas o mencionado jornal afirmava:

Aproxima-se o dia da chegada do eminente e virtuoso bispo diocesano D. Frederico Costa, que hontem devia ter desembarcado em Belém, do Pará, de bordo do paquete nacional Brasil.

Nota-se em todas as classes sociaes grande alvoroço e anciedade, o que indica a acolhida sympathica com que será recebido S. exc¹¹³.

De fato, tanto sua recepção quanto sua tomada de posse foram carregadas de solenidade. Dom Frederico Costa desembarcou no dia 1 de junho, sendo recebido pelas principais autoridades da cidade, entre elas o governador, o comandante militar do distrito de Manaus, o presidente do Congresso, o superintendente municipal, o Presidente do Tribunal de Justiça do Estado, outras autoridades e uma multidão de católicos que acorreram ao porto para recebê-lo. Sua posse aconteceu no dia seguinte, também marcada por grande solenidade. Ainda segundo o *Jornal do Commercio*, a solenidade de posse começou com um cortejo saindo do palácio episcopal até a igreja de S. Sebastião, onde o prelado foi recebido por todo o clero, autoridades civis e o povo. Em seguida, ricamente paramentado, o bispo saiu seguido pela multidão ao som de banda de música até a catedral onde foi cantado o Te Deum e se deu a tomada de posse¹¹⁴.

Nos dias que se seguiram, o bispo fez varias visitas às autoridades locais retribuindo a acolhida e participação na solenidade de posse. Tais visitas serviram também para estabelecer relações amistosas entre o chefe do poder religioso católico e as autoridades políticas da cidade.

Em agosto de 1907, escreveu sua primeira circular onde agradeceu mais uma vez às autoridades e ao povo católico e às associações religiosas pela calorosa

¹¹² SANTOS, João. Op. cit. p. 123.

¹¹³ *Jornal do Commercio*, Manaus, 29 de maio de 1907, n. 1048.

¹¹⁴ *Jornal do Commercio*, Manaus, 03 de junho de 1907, n. 1053.

recepção que teve ao chegar a Manaus. *Ainda ressoam agradavelmente aos nossos ouvidos os ecos longínquos das vossas saudações e das commovedoras demonstrações de apreço de que fomos alvos por parte de toda a população desta terra*¹¹⁵. Após os agradecimentos, Dom Frederico Costa logo demonstrou que tinha como programa de governo dar continuidade à obra de seu antecessor, isto é, consolidar o processo de romanização e formação do clero e do povo. Em perfeita consonância com os demais bispos reformadores, agora capitaneados pelo Cardeal Arcoverde, convida os fiéis a se unirem ao resto do país para celebrar o Jubileu Sacerdotal do papa Pio X. As festividades deveriam durar um ano, de 18 de setembro de 1907 a 18 de setembro de 1908. A maioria das atividades a serem realizadas visava despertar nos fiéis amor e veneração para com o Sumo Pontífice. Entre essas atividades, a diocese deveria enviar a Roma um grupo de representantes da juventude para participar do “Congresso Internacional da Mocidade” e promover peregrinações a Roma por ocasião do citado Congresso.

A programação incluía o desenvolvimento de atividades locais para o bem da juventude. Dom Frederico propôs que em Manaus fosse construído o Instituto Pio X para instrução das meninas: *Pensamos, amados irmãos, em promover a fundação de um instituto, que terá o nome de Pio X, para a instrução e educação completa de meninas*¹¹⁶. Se para Dom Lourenço Aguiar a família era a base da sociedade, para Dom Frederico Costa a base da família era a mulher, daí seu grande interesse em promover a educação intelectual e moral das moças, que uma vez casadas seriam as principais responsáveis pela educação dos filhos já que os maridos se ocupavam mais de prover a família dos bens materiais. Em Santarém tentou fundar o Colégio Diocesano para meninas, mas não conseguiu por falta de verbas. Como bispo do Amazonas, com apoio dos fiéis conseguiu construir dois, o Colégio Santa Dorothéia em Manaus e o Instituto Pio X em Itacoatiara¹¹⁷. A preocupação de Dom Frederico Costa em relação ao bem-estar e dignidade da mulher manifestou-se também na carta de 11 de abril de 1909. Nela, ele condenou a prática de comerciantes e funcionários públicos que ao irem Alto Rio Negro, juntavam-se a mulheres índias aproveitando-se de seus serviços e do serviço dos filhos que por ventura tivessem

¹¹⁵ COSTA, Frederico, “Carta Circular, Manaus, 16 de agosto de 1907”. In *Jornal do Comércio*, Manaus, 23 de Agosto de 1907.

¹¹⁶ Ibidem.

¹¹⁷ Cf. *Correio do Norte*, Manaus, 18 de março de 1912.

com elas, abandonando-as no momento de seu regresso a Manaus. Para ele, essa prática era imoral e por isso combateu-a. Eis suas palavras:

Lançamo-nos franca e decididamente contra elles [comerciantes e funcionários públicos], mostrando que a dignidade da mulher, tanto valem na índia como na civilizada; que era uma ingratitude o locupletar-se durante alguns annos do trabalho de uma pobre índia e, depois, abandona-la com os filhos, afim de ir gozar com outra em outros logares. Luctamos e vencemos, conseguindo chamar ao redil os personagens mais importantes, aquelles cujos exemplos maior influencia exercem sobre os demais¹¹⁸.

Numa instrução sobre a celebração do casamento celebrado sem a presença do padre, ele orienta que o casamento só será válido se for realizado com o consentimento da moça. Esta nunca deverá ser roubada ou coagida a casar por meio violento, pois: *o casamento deve ser feito de boa vontade e por amôr*; orienta ainda os pais a não casarem suas filhas com um rapaz, preguiçoso, que não saiba trabalhar e que possua o vício a embriaguez. Os pais que fizerem isso estarão condenando suas filhas viverem *chorando durante toda a vida*¹¹⁹.

A vida e dignidade da mulher foram também argumentos usados por ele para condenar a prática do Jurupari. Segundo seu relato a mulher que descobrisse o segredo do Jurupari estava irremediavelmente condenada à morte, fato considerado por ele inaceitável e por isso passível de condenação¹²⁰. A questão do Jurupari será objeto de nossa análise no capítulo 3, quando dissertarmos sobre a religiosidade dos índios do Rio Negro.

Ainda na sua primeira carta circular como bispo do Amazonas, convidou seus amados diocesanos a participarem da preparação para o *Segundo Congresso Catholico Brasileiro* e anunciou criação de uma *comissão composta dos distintos cavalheiros desembargador dr. Paulino de Mello, dr. Alcedo Marrocos e dr. Rodrigo Costa para corresponder-se com a comissão central*¹²¹, no Rio de Janeiro. Convidou a imprensa a participar divulgando as informações sobre os andamentos da preparação do congresso, mantendo assim a comunidade católica bem informada. Por fim, anunciou que a diocese participaria da coroação da Imagem do Sagrado Coração de Jesus no Santuário de Itú, em São Paulo, principal local de difusão no Brasil da devoção do Sagrado Coração de Jesus. Segundo ele, a participação dos

¹¹⁸ COSTA, Frederico. Carta Pastoral de 11 de abril de 1909, p. 145.

¹¹⁹ Idem, p.186.

¹²⁰ Idem, p. 64.

¹²¹ COSTA, Frederico, Carta Circular de 16 de agosto de 1907.

fiéis em tais eventos era uma forma de *dar um atestado público dos /.../ sentimentos de fé e piedade cristã*¹²².

Em 1911, por meio de outra Carta Pastoral, seguindo as determinações de dois decretos de Pio X, implementou na diocese a comunhão cotidiana para todos os fiéis e estabeleceu a idade de sete anos para que as crianças fizessem a primeira eucaristia¹²³. Em dezembro deste mesmo ano, precedendo as festividades de Nossa Senhora da Conceição, o bispo convidou Frei Marcellino de Milão, vindo de Belém proferir uma série de conferências para as famílias de Manaus. Segundo os jornais, tais conferências não só foram muito apreciadas, mas também muito concorridas. Os resumos dessas conferências foram publicados diariamente no *Jornal do Commercio*. Entre os temas tratados estavam: *O lar e os candidatos ao seu sacerdócio*, conferência voltada para orientar os jovens que pensavam abraçar o matrimônio como forma de viver a vida cristã; *vitórias reais da Igreja*, conferência por meio da qual, o frei fez um recorrido histórico, em tom apologético, demonstrando como a Igreja nos primeiros anos de seu surgimento derrotou as perseguições em Roma, como no século XVI, saiu vitoriosa sobre o protestantismo, como triunfou sobre os males trazidos pelos iluministas e a Revolução Francesa, terminando por anunciar que a Igreja também triunfaria sobre o modernismo. Eis suas palavras:

Esta Igreja [sic] que acorrentou Nero, paralizou a obra de Lutero, venceu Voltaire e suprimiu os homens de lama e os homens de sangue, saberá vencer igualmente os liliputianos modernos.
A igreja sucumbe hoje para triunfar amanhã e atravez das brumas da perseguição prepara as colheitas do provir¹²⁴.

Outros temas tratados por Frei Marcellino foram: o *Systema educativo da mocidade*, *A essência do Casamento*, *O segredo da Vida Christã* e *A confissão*. Antes de regressar a Belém realizou, ainda, uma conferência no Gynasio Amazonense intitulada *Sciencia e fé*, onde defendeu a doutrina tradicional da Igreja explicitada na Encíclica *Aeterni Patris*, a compatibilidade entre fé e ciência, estando a ciência a serviço da fé. Desta maneira, Dom Frederico Costa foi reformando o povo, reorientando as práticas devocionais e sacramentais na diocese e tornando-a mais romanizada.

¹²² Cf. COSTA, Frederico, Carta Circular de 16 de agosto de 1907.

¹²³ Cf. COSTA, Frederico, "Carta Pastoral de 27 de abril de 1911". In, *Jornal do Commercio*, Manaus, Manaus, 29 de abril de 1911.

¹²⁴ *Jornal do Commercio*, 05 de dezembro de 1911.

Outro aspecto de sua administração foram as constantes e longas viagens¹²⁵, pelos recantos mais longínquos da diocese. Para Victor Hugo, essas viagens foram consequência de seu zelo missionário, pois suas viagens visavam atender às grandes necessidades dos fiéis carentes de assistência. Elas constituíram verdadeiras desobrigas, durante as quais foram realizadas centenas de casamentos, batizados, crismas e confissões¹²⁶. Para Elisângela Soares, foram consequência da *opção que fez de conhecer e detectar os problemas da diocese*, que ficaram evidentes em suas cartas pastorais, como veremos mais adiante ao tratarmos mais especificamente da Carta Pastoral de 1909, escrita depois de sua viagem ao Alto Rio Negro¹²⁷. Sem descartar esses objetivos, que consideramos pontuais ou específicos, suas viagens procuravam atender a um objetivo mais geral, ligado à política expansionista em direção a territórios de missão, iniciada, segundo Sérgio Miceli, no pontificado de Pio IX e que teve continuidade nos pontificados de Leão XIII e Pio X¹²⁸. Essa política, como já evidenciamos anteriormente, foi assumida pelo episcopado brasileiro, que no amplo programa de reorganização e reestruturação da Igreja no Brasil, incluiu a criação de novas dioceses, paróquias, prelazias e prefeituras apostólicas, que ficaram ao encargo de congregações religiosas, fiéis à política da Santa Sé. Dentro desse contexto, as longas viagens de Dom Frederico Costa, que possibilitaram a coleta de informações detalhadas sobre a vida social, política e econômica das áreas visitadas, tinham em vista a criação de novas circunscrições eclesiais, como a prelazia do Rio Branco, entregue aos beneditinos, a do Alto Solimões confiada aos capuchinhos e a de Tefé, entregue aos Padres do Espírito Santo. Todas essas prelazias foram criadas no curto espaço de tempo em que administrou a diocese e ainda preparou o terreno para a criação de outras, como a Prefeitura Apostólica do Alto Rio Negro, entregue aos salesianos em 1914.

Dom Frederico Costa, a exemplo de seu mestre Dom Macedo Costa, acreditava que a grande ameaça para a Igreja era a modernidade e o liberalismo. Na Amazônia, essa ameaça materializava-se na presença do protestantismo e da maçonaria. Daí necessidade de combatê-los firmemente. Já apresentamos como,

¹²⁵ A viagem ao Alto Rio Negro, durou cinco meses e a viagem ao Acre, segundo o *Correio do Norte*, edição de 18 de setembro de 1912, durou 18 meses.

¹²⁶ Cf. HUGO, Victor, *Desbravadores*. Humaitá: Edição Missão Salesiana de Humaitá, 1959, p. 236.

¹²⁷ SOARES, Elisângela. Op. cit., p. 138.

¹²⁸ MICELI, Sergio. Op. cit. p. 13.

em Santarém, Dom Frederico Costa, para atrair adeptos para sua causa, apresentou o protestantismo como uma ameaça à soberania nacional, apelando, assim, para o patriotismo dos fiéis. Lá, sua prática não teve muita resistência ou oposição. O mesmo não ocorreu em Manaus, onde sofreu forte oposição, sobretudo por parte da maçonaria que tinha grande apoio dos meios de comunicação. O zelo e obstinação com que procurou realizar sua missão de *representante de Deus e Ministro Supremo da religião*, aliado a uma personalidade forte, levou-o a pregar e impor com firmeza aquilo que acreditava ser verdadeiro, sem rodeios, sem diplomacia ou diálogo. Tal postura levou certamente aos enfrentamentos com a maçonaria. Uma rápida análise do conteúdo publicado nos jornais ligados aos católicos e à Maçonaria, demonstra que o clima de tensão entre ambas as instituições foi grande. Segundo Victor Hugo, o ataque por parte da maçonaria a Dom Frederico Costa se dava por meio de artigos caluniosos difundidos em jornais maçons e protestantes, como por exemplo, a notícia de que em sua longa viagem ao Acre teria contraído Matrimônio, arruaças em frente ao palácio episcopal e até *atentado à vida física*. Quanto ao atentado físico não temos como saber se ocorreu e em que circunstâncias, dado que a fonte de Victor Hugo é um folheto bibliográfico anônimo, apresentado por *Una Hija de Maria T. de San Francisco*, provavelmente por ocasião de sua morte. No entanto, em 1 de junho de 1913, os alunos da Escola Universitária Livre de Manáos, realizaram uma grande e bem *sucedida passeata protestando contra a intervenção da Igreja nos públicos negócios*¹²⁹.

A dita passeata, segundo o *Jornal do Commercio*, percorreu varias ruas da cidade, parando na frente de todos os Jornais da cidade, onde vários estudantes se alternavam fazendo discursos a favor da maçonaria e contra a postura intervencionista da Igreja. Nesse mesmo dia e hora, a Igreja Católica também realizou uma procissão, lavando os líderes da passeata a desviarem o percurso a fim de prevenir manifestações desagradáveis, o que ainda acabou ocorrendo. Quanto à notícia de seu casamento no Acre, ele teve que emitir notas em jornais para se defender, como segue:

Amados Irmãos.

Sangrou-nos o coração ao termos conhecimento de uma local inserta no periódico protestante *Norte Evangélico*, de Garanhuns, Estado de Pernambuco, edição de 22 de Outubro último, já transcripta no *Delta*, também

¹²⁹ *Jornal do Commercio*, 02 de junho de 1913.

protestante, e na *Prancha Maçônica*, na qual à nossa humílima pessoa e à nossa reputação sacerdotal é feita revoltante accusação malévolamente concebida e divulgada. /.../

Quizeramos pulverizar a infame calunia, porém recordamo-nos do Divino Mestre, do alto da cruz, perdoando os seus algozes. Assim nós também preferimos perdoar. /.../

Mandamos que esta circular seja profusamente espalhada em nossa diocese e enviada a todos os excmos. Bispos do Brasil¹³⁰.

Não podendo contar com os jornais locais para se defender, o bispo decidiu fundar um jornal. Segundo Elisângela Soares, o objetivo desse jornal, cujo nome seria a *Boa Imprensa*, seria fazer *frente aos avanços de tantas ideias avessas à doutrina católica*¹³¹. Esse Jornal seria quinzenal e o primeiro número deveria sair em primeiro de Janeiro de 1913¹³².

Não temos informação se o Jornal *Boa Imprensa* saiu. Provavelmente saiu com outro nome, *A Cruzada*, pelo menos é este periódico identificado por seus opositores como órgão noticioso da diocese do Amazonas, que em 1913, foi foco de várias polêmicas, como as críticas feitas ao professor de física e química, Marciano Armond, da Escola Normal. *A Cruzada* além de criticar o professor exigia sua demissão. A reação veio publicada no *Jornal do Commercio*:

ALUMNAS DO TERCIERO ANNO DO CURSO NORMAL PROTESTAM CONTRA AS ACCUSAÇÕES FEITAS PELA "A CRUZADA" AO SEU PROFESSOR DE PHYSICA E CHIMICA.

Uma comissão de distintas alumnas da Escola Normal veio hontem a esta redação, solicitar-nos a publicação do artigo, que inserimos abaixo.

Não trepidamos em acceder á gentileza do pedido das graciosas normalistas, porquanto tem elle por objecto restabelecer a verdade sobre uma occorrença verificada naquelle estabelecimento de ensino e que ora se commenta no domínio publico, pelo facto de ter o organ da diocese amazonense, "A Cruzada", certamente levado por informações destituídas de fundamento, feito accusações ao seu protagonista, professor Marciano Armond, o que motivou o officio do director da Instrucção Publica ao da Escola Normal, do qual nos occupamos numa "varia" da edição de homtem¹³³.

Antes desta polêmica, Saldanha Marinho, em um longo Artigo *A Maçonaria e o clero*, protagonizou mais um confronto entre Dom Frederico e a Maçonaria. Em seu artigo acusa Dom Frederico de difamar a Maçonaria por meio de suas publicações no Jornal *A Cruzada*:

¹³⁰ HUGO, Victor. Op. cit. p. 240.

¹³¹ SOARES, Elisângela. Op. cit. p. 144.

¹³² Cf., COSTA, Frederico, Carta Circular de 29 de Setembro de 1912, Apud. SOARES, op. cit. p. 145.

¹³³ *Jornal do Commercio*, 06 de março de 1913.

Muito se tem dito pelos periódicos desta cidade sobre o caso [hostilmente] provocado contra a Instituição Maçonica pelo Jornal *A Cruzada* de Sr. Frederico Costa, bispo do Amazonas.

Porém, tudo quanto tem saído á luz, em defeza da Maçonaria tem sido em frases sumamente delicadas, gentileza que não merecem os provocantes e, mesmo não satisfaz o desejo justo daquelles que, com amor extremo, pertencem, á sublime Instituição, ora difamada pelo Sr. Padre Frederico Costa e seu rebanho de vendilhões do templo¹³⁴.

Entre os atos difamatórios estaria um *importante [estudo] sobre a Maçonaria [organização] e moral*, que segundo o citado jornal seria publicado em breve. Denunciava, que não todo, mas a maioria do clero estava formada por *verdadeiros patifes [vigaristas], sedutores, falsários, diffamantes, etc.* depois de tecer varias considerações depreciativas em relação às práticas do clero denominado por ele de “podre”, *alluvião de patifes e encarnação de satanás*. Volta-se para Dom Frederico Costa ameaçando publicar fatos comprometedores ocorridos em sua viagem ao Acre:

Com relação ao padre-pispo Frederico Costa brevemente relatarei uma novella de sua viagem ao Acre (após o fracasso do immemoravel caso praticado com o inovidavel padre Monsenhor Hyppolito Costa de saudosa memória) sua moral, sua célebre viagem em canoa ao Alto Acre, ao encontro do padre Benedito Lima, e também sua hospedagem. Com seu bonito sachristão, em casa do turco Tamer David Aon, em Cobija, fronteira boliviana. – não perderá muito sua *futura eminência* em esperar um pouco. Tenha paciência, assim como os Maçons com paciência estão esperando o *parto laborioso do importante estudo* promettido pela *A Cruzada*, aberração que certamente sahirá do ventre de frei Canudo¹³⁵.

Como se pode perceber a partir dos fragmentos apresentados, o clima de tensão entre as duas instituições era grande e se manifestava publicamente por meio dos jornais que divulgavam artigos com ameaças e acusações mútuas. Os indícios apresentados até aqui demonstram que os anos em que Dom Frederico Costa passou à frente da diocese, não foram fáceis. Ele teve que enfrentar as dificuldades próprias de uma diocese nova, ainda em processo de consolidação, com poucos recursos financeiros, poucos padres para atender aos fiéis e em um ambiente onde a Igreja Católica encontrava forte oposição por parte de setores sociais que não aceitavam a doutrina e a prática do catolicismo romano. Esse jovem bispo, considerado por muitos como culto, zeloso e obstinado pela missão que

¹³⁴ MARINHO, Saldanha. “A Maçonaria e o clero”. In, *Jornal do Commercio*, 20 de maio de 1913.

¹³⁵ Ibidem.

realizava; mas também de temperamento forte e intransigente na defesa da Igreja e dos indígenas; amoroso com seus destinatários, a quem chamava carinhosamente de *amados diocesanos*, mas duro com seus adversários, foi querido e admirado por muitos e ao mesmo tempo antipatizado e até odiado por alguns. Ficou pouco tempo à frente da diocese de Manaus, pois renunciou em 1913, trocando a vida pastoral ativa pela vida contemplativa na Espanha, aonde veio a falecer em Barcelona em 26 de Março de 1948. Deixou a diocese financeiramente sem recursos como a encontrou, mas bem estruturada e em processo avançado de romanização. Deixou também algumas Cartas Pastorais de reconhecido valor, pelas informações sociais, políticas e econômicas que contêm, como por exemplo, a Carta de 11 de Abril de 1909, onde relata sua visita Pastoral no Alto Rio Negro e trata dentre outras coisas da conflituosa relação entre brancos e índios, da religiosidade dos índios e do futuro da Igreja naquela região, temas dos próximos capítulos.

Capítulo 2



Canoas no porto de S. Gabriel.

Fonte: KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Dois anos entre os indígenas: viagens no noroeste do Brasil* (1903/1905). Manaus: EDUA/ FSDB, 2005, p. 53.

Pela primeira vez sentimo-nos como que exilado dentro de nossa própria pátria; parecia-nos estar em outras terras, entre povos estranhos. (Dom Frederico Costa)

A viagem ao Alto Rio Negro segundo a Carta Pastoral de 11 de abril de 1909, a seus amados diocesanos.

Autores que escreveram sobre Dom Frederico Costa ressaltaram que uma das características de sua atividade pastoral foi a realização de várias visitas pastorais, tanto quando atuou como prelado de Santarém, quanto como bispo do Amazonas nos anos de 1907 a 1913. Por meio das visitas pastorais, Dom Frederico Costa procurou conhecer os problemas e dificuldades de sua diocese. Atuando como pastor, procurou ouvir seus fiéis e administrar-lhes os sacramentos. Para além do ofício de pastor, atuou também como uma espécie de cientista social, coletando dados de cunho social, econômico, e etnográfico, expostos ao público por meio de suas cartas pastorais elogiadas pela sua excelente narrativa e pelas informações nelas contidas¹³⁶.

Neste capítulo, procuraremos nos aproximar da realidade social e econômica do Alto Rio Negro, sobretudo, das conflituosas relações entre brancos e índios, a

¹³⁶ *Jornal do Commercio*, 12 de março de 1912.

partir das informações contidas na Carta Pastoral de 11 de abril de 1909, escrita por Dom Frederico, sem deixar de fazer referência também a outros autores como o cônego André Fernandes de Souza, Koch Grümberg, Bento Aranha e outros. É nossa intenção, ainda, analisar o debate existente na primeira década o século XX, sobre o espaço dos povos indígenas dentro do Estado brasileiro, destacando as várias representações que se faziam destes povos e as práticas que orientaram tais representações. A análise destas representações visa desconstruir a ideia de que os povos indígenas em geral e em particular os do Alto Rio Negro em suas relações com os não índios demonstraram ser ingênuos, semi-capazes ou que simplesmente aceitaram passivamente as políticas indigenistas que procuram ora integrá-los à sociedade nacional eliminando sua identidade étnica, ora isolá-los em parques e reservas indígenas e assim liberar parte de seu território tradicional para implementação de projetos de colonização e exploração agrícola, bem como combater uma pretensa ameaça à integridade do território nacional¹³⁷. Ao mesmo tempo, reforçamos a ideia de que esses povos foram constituídos por sujeitos históricos que pensaram e desenvolveram estratégias de luta e resistência, que não podem ser vistas como mera reação a estímulos externos, mas, como práticas políticas carregadas de intencionalidades desenvolvidas para garantir sua sobrevivência ou garantir-lhe um espaço próprio de ação independente em um espaço dominado pelo branco. Entre essas práticas encontram-se a *apropriação e re-significação cultural*; a reformulação da própria cultura, como por exemplo, *mitos e compreensões do mundo para dar conta de pensar e interpretar coletivamente a nova realidade que lhes é apresentada*¹³⁸.

2.1 A situação do Alto Rio Negro, segundo a carta e relatos da época: população, atividade econômica, conflitos entre brancos e índios.

No início do século XX, quando Dom Frederico Costa visitou o Alto Rio Negro, localizado no Noroeste do Estado do Amazonas. O processo de ocupação e exploração dos recursos naturais da região pelos brancos encontrava-se em estado

¹³⁷ Cf. RAMOS, Alcida. *Projetos Indigenistas no Brasil Independente*, Serie Antropologia, Brasília/DF, 1999.

¹³⁸ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. "Identidades étnicas e culturais: novas perspectivas para a história indígena". In ABREU, Marta e SOIHET, Raquel (orgs.). *Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003, p. 25.

bastante avançado, tendo como base a prática do extrativismo vegetal com a exploração da mão-de-obra indígena, a exemplo do que ocorreu passado¹³⁹. As relações entre brancos e povos indígenas continuavam carregadas de tensões em virtude das relações de poder estabelecidas. Não havia propriamente uma dominação promovida pelo Estado que, no discurso de Dom Frederico Costa, parece ser omissa¹⁴⁰, No entanto, é evidente a existência de uma dominação de grupos sociais (seringalistas e comerciantes) e de grupos étnicos (Tukano, Baniwa, Makú), que buscam estabelecer sua hegemonia. Dom Frederico Costa, em sua viagem pelo Alto Rio Negro, encontrou-se com esses vários grupos.

Na *Carta Pastoral a Seus Amados Diocesanos*, de 11 de abril de 1909, não há uma descrição dos grupos de comerciantes e seringueiros que atuavam na região nem informações etnográficas que nos permitam identificar com clareza os vários povos indígenas envolvidos nas relações extrativistas. As poucas informações que temos vêm da análise de outras fontes, como Theodor Koch-Grünberg e Robin Wright, que mencionam a presença na região de comerciantes e seringueiros portugueses, espanhóis, nordestinos, colombianos e venezuelanos. Muitos dos

¹³⁹ O Alto rio Negro, desde o século XVIII, foi palco onde se desenrolaram grandes e constantes conflitos entre indígenas e brancos conquistadores. Desde esse período os portugueses procuraram controlar a região, expulsando holandeses, ingleses e espanhóis, considerados invasores. O controle da região era desejado pelos portugueses não só como forma de aumentar seu domínio territorial, mas também para ter acesso aos produtos naturais e mão-de-obra. O primeiro grande conflito deu-se entre portugueses e os índios Manao, entre 1723-1727 (Cf. GUZMÁN, Décio Marco Antônio de Alencar. *História de Brancos: memória, historiografia dos índios Manao do rio Negro (séc. XVIII-XX)*. Dissertação de Mestrado em História Social, Unicamp, 1997.) Em 1755, tivemos o conflito no Rio Marié, localizado entre São Gabriel e Santa Isabel, quando reagiram a uma expedição de descimento. (Cf. SANTOS, Francisco Jorge dos. *Além da Conquista: Rebeliões e Guerras indígenas na Amazônia pombalina*. Manaus: EDUA, 2002.) Em 1784, a primeira expedição militar portuguesa entrou no Uaupés, comandada por Lobo D'Almada, seguindo ordem do general João Pereira Caldas, encarregado por parte de Portugal da expedição que trataria da demarcação dos limites da Capitania do Grão-Pará com as possessões espanholas. (Cf. ARANHA, Bento, *Arquivo do Amazonas*, anno 1, V. 1 n. 2, 23 de outubro de 1906.) Segundo o cônego André Fernandes de Souza, desde o Governo de Lobo D'Almada, foram realizadas muitas expedições militares a fim de capturar índios para suprir a falta de mão-de-obra no Baixo Amazonas (Cf. SOUZA, André Fernandes de. *Jornal do Instituto Histórico e Geográfico brasileiro*, no. 12, 4º Trimestre de 1848, p. 478). Para Robin Wright, o auge das expedições de resgate no Alto Rio Negro ocorreu entre 1740 a 1750. Essas expedições cuja finalidade era escravizar índios geraram numerosas rebeliões ao longo de todo o século XVIII. No século XIX, as perseguições e capturas de índios continuaram ocorrendo, não mais comandadas pelo Estado, mas por comerciantes, seringalistas e militares que se valiam do cargo para arregimentar índios, para seu serviço. Contra esses abusos e atentados a sua liberdade, os índios do Alto Rio Negro continuaram resistindo como indicam os movimentos messiânicos ocorridos na região e interpretados como uma conspiração contra os brancos (Cf. WRIGHT, Robin. *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas, SP: Mercado de Letras; São Paulo: Instituto Sócio Ambiental – ISA 2005).

¹⁴⁰ A omissão do Estado provavelmente deva-se em virtude da existência de autoridades locais que à margem do Estado de direito, usavam o poder que seus cargos proporcionavam para submeter grupos indígenas e explorar sua força de trabalho em benefício próprio.

comerciantes viviam em Santa Isabel, na época importante por ser o lugar para onde convergia toda a produção extrativista da calha do Alto Rio Negro, desde Uaupés até Cucuí. Apesar da distância em relação a Manaus, Santa Isabel do Rio Negro não estava isolada, pois segundo Dom Frederico Costa, nessa freguesia se discutiam as grandes questões de atualidade na vida do Brasil e da Europa ¹⁴¹. Santa Isabel era uma espécie de entreposto, onde os comerciantes vendiam seus produtos para casas aviadoras que tinham lá suas filiais como, por exemplo, o grupo J. G. Araújo¹⁴². Destaque especial merece uma importante firma comercial que atuava na região do Uaupés e Içana. Era a Casa Garrido que, segundo Koch-Grünberg, era uma das firmas que mais explorava o trabalho indígena em condições servis:

Para viajar continuamente para lá e para cá com grandes botes a remo e para explorar as matas de caucho é necessário dispor durante o ano inteiro de muita mão-de-obra, que em São Felipe é proveniente, em primeiro lugar do baixo Içana. Os indígenas de lá, assim como uma grande parte dos indígenas do baixo Caiarý, dependem da Casa Garrido como uma espécie de escravos por endividamento. Tal relacionamento para com os nativos é mantido pelos brancos, donos da terra e negociantes, em todo o rio Negro¹⁴³.

Koch-Grünberg, etnólogo alemão que passou por Santa Isabel do Rio Negro, poucos anos antes de Dom Frederico Costa, além de ressaltar sua importância para o comércio local por ser a última parada dos grandes vapores, ressaltou que era uma vila com poucas casas cobertas de zinco habitadas por portugueses e algumas choças habitadas por índios, que formavam a maioria da população da vila. A língua por meio da qual todos, na vila e na região se comunicavam, era o Nheengatú. O desconhecimento da cultura e da língua falada na região deixava qualquer visitante em situação de isolamento e estranheza, o que levou Dom Frederico Costa a comparar-se com um exilado em sua própria terra. Eis suas palavras: *pela primeira vez sentimo-nos como que exilado dentro de nossa própria pátria; parecia-nos estar em outras terras, entre povos estranhos*¹⁴⁴. Acima de Santa Isabel do Rio Negro, ficava a última vila da região, São Gabriel, onde havia outro contingente de população branca. Koch-Grünberg a descreveu em 1903 como *um ninho miserável quase sem habitantes*, onde as casas em sua maioria estavam abandonadas e

¹⁴¹ Cf. COSTA, D. Frederico. Carta Pastoral de 11 de abril de 1909.p. 114.

¹⁴² Recentemente as ruínas do armazém J.G. em Santa Isabel foram restauradas e atualmente é sede da Secretaria Municipal de Educação.

¹⁴³ KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Dois anos entre os indígenas: viagens no noroeste do Brasil* (1903/1905). Manaus: EDUA/ FSDB, 2005, p. 56.

¹⁴⁴ COSTA, Frederico. Op. cit. p. 33.

arruinadas¹⁴⁵. Apesar do estado lastimável em que se encontrava, era a sede da intendência. Em 1908, Dom Frederico Costa encontrou além das ruínas da fortaleza de S. Gabriel, uma pequena comunidade de brancos, que inclusive lhe propuseram fundar uma irmandade para cuidar dos interesses da Igreja. Sendo um reformador e por isso avesso às irmandades tradicionais, aceitou que se criasse a irmandade somente depois de muita ponderação e de ter certeza que seu regulamento assegurava total controle por parte da autoridade eclesiástica. Em São Gabriel, havia também um significativo contingente de índios, já cristãos, fato que levou o bispo a realizar vários batizados, crismas e casamentos no curto período em que lá esteve¹⁴⁶.

Em cinco meses de viagem, Dom Frederico Costa percorreu o Rio Negro até o destacamento militar de Cucuí, descendo até o povoado de São Felipe, próximo à desembocadura do Rio Içana, onde ajudado por Germano Garrido conseguiu se reunir com muitos índios que habitavam naquele rio. De São Felipe subiu com o auxílio do Sr. Manuel Albuquerque, também conhecido como Manduca, o Rio Uapués até Jauareté. Em seu trajeto, além de Santa Isabel e São Gabriel havia ainda em toda a extensão do Alto Rio Negro e seus afluentes, numerosos povoados e sítios habitados por brancos que tinham como principal atividade a prática do extrativismo.

Entre as povoações e sítios localizados entre Santo Isabel e São Gabriel, visitados por Dom Frederico, citamos: Boa Vista, “casa” da senhora de idade avançada, provavelmente viúva, uma vez que quem administrava a propriedade era seu genro, um tal senhor Netto; o povoado São José, cuja casa principal era de propriedade do Coronel Aguiar. A seis horas de São José, o bispo visitou o Sítio Umarituba, do Senhor João Fontes, apontado por ele como um *dos maiores e mais fortes negociantes do rio Negro*¹⁴⁷. Antes de chegar a Camanaus, cachoeira que fica antes do porto de São Gabriel, o bispo ainda encontrou o barracão *Bomfim* e a comunidade de Trindade.

Em todos estes sítios e povoados, em virtude dos constantes recrutamentos realizados em diferentes lugares da região, havia um contingente de indígenas de diversas etnias e mestiços mamelucos - também denominados de caboclos - a

¹⁴⁵ KOC-GRÜMBERG. Op. cit., p. 51

¹⁴⁶ COSTA, Frederico. Op. cit. p. 40.

¹⁴⁷ Cf. Idem, p.p. 34-35.

serviço dos comerciantes e coronéis, seus patrões. Acima de São Gabriel, o bispo visitou entre outros o sítio de D. Cecília, descrita como *mulher heróica e emprehendedora*, considerada uma das principais extratoras de borracha no Rio Negro; as comunidades de São Joaquim, cujo líder denominava-se Senhor Vilagelim; Sant'Anna, São José de Marabitanas, Cucuí e o sítio São Felipe de propriedade do Senhor Germano Garrido, comerciante espanhol, que vivia há mais de 30 anos no rio Negro e era conhecido, segundo Dom Frederico Costa, como pessoa séria e honrada. Na Pastoral, o bispo refere-se a ele com os seguintes termos:

Pronunciar o nome do Snr. Germano Garrido é render homenagem a um homem de caracter leal, franco e generoso. Perfeito cavalheiro, como os antigos fidalgos de Hespanha, de onde é oriundo, o nome do snr. Germano é conhecido em todo o Rio Negro, como synonymo de seriedade e honradez¹⁴⁸.

Nem todos os brancos que viviam no Alto rio Negro obviamente eram cruéis e usavam o poder que dispunham para forçar os índios a realizar trabalhos forçados. Havia certamente homens de bem, que respeitavam as populações indígenas com quem trabalhavam. No entanto, não temos, no momento, meios de estabelecer suas identidades, uma vez que estas informações não constam na carta nem as localizamos nas demais fontes que usamos. Poderíamos citar como exemplo o caso do senhor Germano Garrido, apresentado tanto por Dom Frederico Costa, quanto por Koch-Grünberg como exemplo de pessoa hospitaleira, justa e honesta que tratava com humanidade os indígenas; no entanto, as informações sobre ele são contraditórias. Koch-Grünberg - como Dom Frederico Costa - ficou muito impressionado com Germano Garrido, o admirava por sua capacidade de conversar com competência sobre os assuntos mais variáveis possíveis; ser *bem orientado a respeito da situação do mundo*; ser ávido leitor de bons jornais que assinava; homem hospitaleiro que o tratou [Koch-Grünberg] com *amor verdadeiramente paternal*¹⁴⁹. No entanto esse *magnífico ancião* descrito por Koch-Grünberg, era o proprietário da Casa Garrido, que segundo o próprio Koch-Grünberg, tratava seus trabalhadores indígenas como escravos. Robin Wright também afirma que até sua morte em 1921, Germano Garrido:

¹⁴⁸ COSTA, Frederico. Op. cit., p. 47.

¹⁴⁹ Cf. KOC-GRÜMBERG. Op. cit., p.p. 55-56.

Efetivamente controlou o tráfico da borracha e dos trabalhadores índios, no Içana e no Alto Rio Negro. Com diversos índios que moravam em sua casa em condições de servidão permanente, Garrido e seus filhos controlavam os instrumentos de poder e força na região (polícia e os militares no Forte de São Gabriel)¹⁵⁰.

Além do Senhor Germano Garrido, Robin Wright tendo como fonte Koch-Grünberg, menciona outros brancos que também exploravam o trabalho servil dos povos indígenas da região, como por exemplo, o mestiço Manuel Albuquerque, conhecido como *Manduca*, que ocupava os cargos de subprefeito de São Gabriel e delegado dos índios nos rios Uaupés, Içana e Xié. Segundo ele, *Histórias orais dos índios desanas do Rio Tiquié não deixam qualquer dúvida de que Manduca controlava o trabalho indígena através da violência e terror, e que levava à força e violentava mulheres e crianças indígenas*¹⁵¹. Entre os venezuelanos que exploravam o trabalho indígena, Robin Wright menciona Tomás Funes, que controlava a região fronteiriça até San Carlos, cidade venezuelana mais próxima do forte de Cucuí, como um *feudo independente* tendo inclusive uma milícia a seu serviço. Não foi sem razão que morreu assassinado durante uma rebelião desencadeada por membros de sua própria milícia.

Quanto aos grupos étnicos, visitados por Dom Frederico Costa, também não podemos determinar quais eram, dado que ele não apresenta lista ou descrição etnográfica dos grupos indígenas que visitou. Na Carta Pastoral, encontramos apenas uma menção direta aos índios Makú e Baniwa. Para os demais grupos, encontramos denominações genéricas como “nativos da terra”, “índios do Uaupés”, “índios içaneiros” e outras. Em virtude disso, como mencionamos na nota 12, não trataremos discriminadamente a situação e as respostas de cada grupo étnico em relação às tensões vivenciadas por eles, mas no geral, tratando todos os grupos como pertencentes a uma *área cultural*, como o fazem Eduardo Galvão, Berta Ribeiro e outros antropólogos. Nessa área cultural, encontramos povos dos troncos linguísticos Aruak, Tucano e Makú. Estes povos, por sua vez, se subdividem em fratrias e clãs (sibs), o que tem levado algumas fontes a confundirem os nomes das fratrias com os nomes dos povos. Mesmo correndo o risco de cometer o mesmo equívoco, tentaremos identificar os principais povos que viviam no Alto Rio Negro no início do século XX.

¹⁵⁰ WRIGHT, Robin Michael. *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Ed. da UNICAMP, 1999, p. 161.

¹⁵¹ Idem, p. 166.

Robin Wright, falando dos grupos do Alto rio Negro envolvidos em práticas messiânicas no final do século XIX e início do século XX, menciona vários povos dentre os quais destacamos os Kuripako, Baniwa, Kubeo, Guayabero, Piapoco e outros. Em 1975, Acionillio B. Alves da Silva identificou só no Uaupés e seus afluentes Tiquié e Papuri 48 tribos, sendo as mais conhecidas os Tukano, Tuyuka, Desana, Taryana, Baniva [Baniwa] e Makú¹⁵². Uma relação mais ampla dos povos do Alto Rio Negro, seguida de sua possível localização pode ser encontrada nas obras de Robin Wright e de Koch-Grünberg. Nos anexos, apresentamos um mapa elaborado pelo Instituto Sócio Ambiental (ISA) com a localização territorial atualizada das várias etnias existentes do Alto Rio Negro na atualidade.

Quanto à tentativa de definir a totalidade da população indígena da região do Alto Rio Negro no início do século XX, é quase impossível devido à escassez de dados em virtude da falta de um instrumento de contagem populacional adequado e, sobretudo, devido à extrema desconfiança e medo dos índios em relação aos brancos, o que levava grupos inteiros a se esconder nas matas quando se sentiam ameaçados, não sendo possível para os viajantes brancos fazerem uma contagem da população corretamente. É mais fácil estimar a quantidade de índios que, ao longo dos séculos XVIII e XIX, foram obrigados a se deslocar dessa região em direção ao Baixo Rio Negro e Baixo Amazonas. Esses dados nos mostram que foi grande a diminuição da densidade populacional da região. No século XVIII, quando começaram os contatos mais intensos com os Portugueses, o padre João Daniel chegou a estimar que só os índios escravizados e descidos para o baixo Amazonas foram 3 milhões, número exagerado se comparado com outras estimativas que apontam cifras menores, pois nos cálculos de alguns estudos, a casa dos milhões seria o total da população da Amazônia no período pré-colonial. Robin Wright fala de aproximadamente 20 mil índios descidos pelas tropas de resgates no século XVIII e vendidos no Pará e Maranhão como escravos¹⁵³. No início do século XX, as primeiras estimativas populacionais apresentaram números bastante modestos para a população do Alto Rio Negro. Em 1903, segundo cálculos de Koch-Grünberg, havia só no Rio Içana e seus afluentes, entre 2.000 a 3.000 índios. Dom Frederico Costa com base nos casamentos e batizados calculou a população do Uaupés

¹⁵² Cf. SILVA, Alcionilio Brüzzi Alves da. *A civilização indígena do Uaupés: observações antropológicas etno gráficas e sociológicas*. 2.Ed. Roma: LAS, 1977, p. 105

¹⁵³ Cf. SANTOS, Francisco Jorge dos. *Além da Conquista: Rebeliões e Guerras indígenas na Amazônia pombalina*. Manaus: EDUA, 2002, p, 91

aproximadamente em 2 mil índios¹⁵⁴. Em 1919, dados coletados por agentes do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) indicavam uma população em torno de 1550 índios no Alto Rio Negro e em 1927, Curt Nimuendaju, na mesma área, estimou a população em apenas 1.055 índios¹⁵⁵. Os dados levantados pelo representante do SPI, Curt Nimuendaju, como os demais números apresentados aqui não são totalmente seguros. Robin Wright observa que nem Koch-Grümberg nem Nimunedaju subiram até o Alto Içana para contar a população. Some-se a isso o constante deslocamento de grupos pela fronteira e mais a já mencionada desconfiança em relação aos brancos. Esses fatores limitaram a realização de um senso seguro da população do Alto Rio Negro e seus afluentes. Agora, mesmo não sendo possível estabelecer uma estimativa segura para a população índia do Alto Rio Negro no início dos contatos e compará-la com estimativas mais recentes, fica claro que houve grande queda na densidade populacional dessa região até as primeiras décadas do século XX. Quanto ao principal fator desencadeador desse decréscimo populacional, todos os viajantes e pesquisadores da área são unânimes em apontar o conflituoso contato entre brancos e índios. Deixando de lado os grandes conflitos dos séculos XVIII e XIX, gerados pelos resgates e guerras justas destinadas a prover mão-de-obra para colonos e o próprio Estado. Aqui, deter-nos-emos nos conflitos existentes no início de século XX, cujos vestígios encontramos na Carta Pastoral de Dom Frederico Costa.

Os dados apresentados na Carta Pastoral de 11 de abril de 1909 nos levaram a perceber vários focos de conflitos, produtos da forma como aconteciam os contatos. O primeiro deles está diretamente relacionado à questão cultural, ou étnica, que na carta é apresentada tanto entre certos grupos indígenas como entre brancos e índios¹⁵⁶. No capítulo anterior já discutimos como a cultura era pensada no século XIX e início do século XX, pois o conceito estava associado ao termo civilização, sendo que o modelo padrão era a Europa. O resultado foi o desenvolvimento de um olhar etnocêntrico por parte de europeus e brasileiros, que julgaram os povos indígenas como inferiores e por isso os representaram como

¹⁵⁴ COSTA, Frederico, Op. cit., p. 60.

¹⁵⁵ Cf. WRIGHT, Robin. Op. cit. p. 218.

¹⁵⁶ Nesse trabalho não nos deteremos em tratar dos conflitos e relações de poder entre os povos indígenas da área cultural do Rio Negro, por não constituir objetivo desse trabalho. Sobre esse assunto os interessados poderão obter importantes informações no livro *História Indígena e do Indigenismo no alto Rio Negro* de Robin Wright. Outras fontes a ser consultada é a obra *Índios das águas pretas: modo de produção e equipamento produtivo*, de Berta G. Ribeiro.

bárbaros, selvagens ou povos desprovidos de cultura. O próprio Dom Frederico Costa, na Carta Pastoral de 11 de abril, representa-os assim, o que consideramos normal, uma vez que sua formação religiosa e intelectual se deu dentro do ambiente europeu, onde essa mentalidade era largamente difundida.

Influenciado por essa mentalidade em relação ao conceito de cultura, Dom Frederico Costa criou uma representação dos Makú, como seres inferiores. Essa representação sobre o povo Makú já era compartilhada por brancos e outros indígenas, isto é, ambos os grupos étnicos, a partir de seus próprios horizontes culturais compreendiam-se como superiores e por isso sujeitaram os Makú à dominação máxima representada pela escravidão. Interessante que, apesar de atrasados no tocante ao processo civilizatório, os Makú são considerados inteligentes e excelentes caçadores¹⁵⁷.

Além dos Makú, os demais grupos indígenas foram representados na carta também a partir do binômio civilização-barbárie e por isso foram classificados tendo por parâmetro a civilidade dos brancos com quem mantinham relações. Quanto mais assimilavam o universo cultural branco em seu aspecto simbólico e material, mais “civilizados”, daí pensar o bispo em pôr em prática um processo catequético que fosse evangelizador e civilizador, a fim de retirar os índios do estado de barbárie em que se encontravam para levá-los ao estágio da civilização. A inferioridade cultural atribuída aos povos indígenas pelos brancos está na base de todas as demais formas de conflitos, que discutiremos a seguir:

a) Conflito decorrente da exploração econômica do Alto Rio Negro baseada no uso da mão-de-obra indígena. Essa região, no início do século XX, constituía-se em fronteira de expansão da economia da borracha. Mas, além da goma elástica eram explorados também outros produtos extrativistas como a *salsa*[salsaparrilha], *cupaiba*, *piassaba*, *puchuri*, *caouchue*, *breu*, *baunilha*, *carajurú*, *farinha*, *cumarú*, *tucum em rama*, *fio e redes*, *capahuá em rama*, *fio e redes*¹⁵⁸. A rentabilidade dessa intensa atividade extrativista encontrava-se na exploração da mão-de-obra com bases servis. Por isso, Dom Frederico Costa, a exemplo de seu mestre Dom Antônio de Macedo, era contra essa prática. Considerava esse *ramo de actividade o principal factor do despovoamento do rio Uaupés*, pois segundo os testemunhos

¹⁵⁷ Cf. KOCH-GRÜNBERG, Op. Cit., p. 45.

¹⁵⁸ ARANHA, Bento, “As Explorações e os Exploradores do Rio Uaupés”. In, *Arquivo do Amazonas*, anno 1, V. 1 n. 3, 23 de janeiro de 1907, p. 64.

colhidos por ele, a maioria dos índios que desciam para trabalhar nos afluentes do Rio Negro acabava morrendo. Achava que os seringalistas e comerciantes não contratavam trabalhadores vindos de outros Estados, por que estes sabiam cobrar um justo valor pelo seu trabalho, eram brancos, falavam português, tinham mais noção de cálculo que os índios. Estes por sua vez, não tinham a mesma noção do valor do trabalho que os brancos e por isso se contentavam com pouco e em alguns casos com nada. Eis o que ele escreve sobre isso:

Há necessidade de braços? Chamem-se homens habituados a esse gênero de trabalho, imigrantes de outros estados que os há numerosos... Mas não! Não se chamam esses homens porque exigem o justo valor do seu trabalho, preferem-se os outros porque nada exigem, contentam-se com uma calça, uma camisa, algumas missangas e... com nada, o mais das vezes¹⁵⁹.

Assim, a exemplo do que os portugueses fizeram no passado colonial, comerciantes e seringalistas ou exploravam os povos indígenas pagando sua força de trabalho com bens de pouco valor, ou os submetiam ao trabalho servil por meio da violência que gerava um verdadeiro terror naqueles grupos étnicos.

Dom Frederico, que já ouvira falar da forma como os comerciantes e seringalistas tratavam os índios, na viagem que fez ao Alto Rio Negro pôde comprovar sua veracidade e as denunciou em sua carta¹⁶⁰. Entre as denúncias que Dom Frederico Costa fez, destacamos a escravidão por dívida. Esta forma de escravidão dava-se porque o antigo sistema de comércio baseado no escambo praticado pelos grupos naturais da região, foi com a chegada dos brancos substituído pelo sistema de comércio denominado por Bárbara Weinstein de *pré-capitalista*¹⁶¹, e por Robin Wright de *mercantil*¹⁶². Enquanto no comércio tradicional os povos indígenas trocavam o excedente de sua produção por outros bens que não possuíam, no sistema implementado pelos brancos, eles trocavam sua força de trabalho por bens de pouco valor, que se tornavam caros devido às anotações fraudulentas feitas no registro das mercadorias vendidas. Isto era possível devido o sistema estar baseado nos signos e convenções da língua portuguesa, não

¹⁵⁹ COSTA, Frederico. *Op. cit.* p. 92.

¹⁶⁰ Dom Frederico Costa na carta de 11 de abril menciona ter conversado com Kock-Grümbert, de quem com certeza ouviu relato das relações entre brancos e índios. Também teve a oportunidade de conversar com o Major Bento Aranha, e lia a revista publicada por ele, *Arquivo do Amazonas* onde o próprio Bento Aranha denunciava os abusos cometidos contra os índios do Alto Rio Negro.

¹⁶¹ Cf. WEINSTEIN, Bárbara. *Op. cit.*

¹⁶² Cf. Cf. WRIGHT, Robin. *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*, São Paulo: Mercados das Letras/Isa, 2000, p. 109.

dominada pelos índios. Segundo Dom Frederico, devido às fraudes, os índios nunca conseguiam pagar suas dívidas:

...que diremos das chamadas diligencias? Esses comerciantes sem probidade conseguem illudir a boa fé de muitos índios. Dão-lhes algumas cousas insignificantes, a que chamam de mercadorias, e abrem immediatamente contas fictícias de 500\$000, um ou dois contos de réis. Os índios comprometem-se a deixar as suas terras queridas, as suas roças, as suas festas, as suas mulheres, filhas, filhos, e descem com os taes patrões, remando a canoa, de dia e de noite, fazendo toda sorte de serviços, e ver estabelecer-se em igarapés pantanosos a cortar a borracha para o patrão. Fazem o fabrico, apresentam a borracha e são despedidos... sem a recompensa muitas vezes de uma calça. Voltam a trabalhar para pagar a conta que ainda não foi paga... isto, por dois, três annos... e a conta em vez de diminuir, foi sempre aumentando¹⁶³.

O trabalho compulsório ou escravidão por dívida, portanto, foi um dos mecanismos de dominação e exploração dos índios largamente utilizados por seringalistas e comerciantes no Alto Rio Negro e muito contribuiu para aumentar a tensão entre os habitantes da região.

b) Conflitos decorrentes do abuso de poder. Outra denúncia feita pelo bispo refere-se aos abusos baseados na força bruta, apoiada nas armas. Segundo ele, comerciantes inescrupulosos usavam o poder das armas não só para se apropriar indevidamente dos recursos produzidos pelas comunidades, mas também para abusar sexualmente das mulheres. Como se não bastassem as armas, usavam também a cachaça para embriagar os homens e, assim, conseguir mais facilmente seus objetivos:

Alguns negociantes chegam à maloca de rifle em punho, não pedem, exigem; e, quando não se lhes dá por bem o que querem, tiram à força. Matam os animaes; roubam as provisões. São verdadeiros salteadores. E muitas vezes... agarram e forçam as índias donzellas. Embriagam os paes e deshonram as filhas. Viajam com um garrafão de cachaça debaixo da tolda da canoa; para alli atraem os incautos, homens e mulheres, e praticam ações que a penna recusa-se a descrever¹⁶⁴.

Bento Aranha, em 1907 ao explicar as causas do abandono de aldeias no Alto Rio Negro, enumera seis causas e uma delas era justamente os abusos dos seringalistas denunciados também por Dom Frederico Costa. Sua descrição é clara e rica em detalhes, o que demonstra que conhecia bem o assunto:

¹⁶³ COSTA, Frederico. Op. cit., p.p. 68-69.

¹⁶⁴ Idem, p. 68.

...o seringueiro, do Baixo Rio Negro, que interna-se nas vastas bacias do Uaupés e Içana, remonta suas cahoeiras, devassa suas florestas, assalta casa a casa dos seus índios, e viola o lar de cada uma das famílias destes, para seduzir com fementidas promessas de lucros vantajosos o dono da casa, o irmão, sobrinho, cunhado e filho, fiando mercadorias á elles, ás suas mulheres, ás filhas, irmãs, cunhadas e sobrinhas.

É esta a pior causa, porque excita um a um, por meio de cachaça, já embriagados, a promoverem *dabucuris* saturnaes, no meio das quais prostitue-lhes enlevadas por essas bárbaras e debochadas dansas, esposa, filha, cunhada e sobrinha.

Depois da festa, no dia seguinte, isola do marido a esposa, do pae os ternos filhinhos, do filho e pae e a mãe, extremecidos, do irmão a irmã, da qual é o amparo e os conduz para os seringaes dos ditrictos de Santa Izabel, S. Joaquim, Tomar, Moreira, Barcellos e Carvoeiro.

Contractados por tempo de poucos mezes, ali os seduz ao captiveiro para nunca mais deixarem que volvam á sua casa e nesta continuarem a zelar e arrimar sua família, cuidar das suas roças, pescarias e caçadas, evitar que fique reduzida ao mais triste e desolador abandono, por faltar-lhe “uhi” (farinha), *pira* (peixe), *hiua* (fruta) devido a sua ausência, a sua idolatrada *chemiricu* (esposa), aos seus adoraveis *cuahira* (pequeninos) e estimaveis *reniras* (irmãs).

O isolamento a que ficam estes seus tão queridos entes sujeitos, causa-lhe a miseria e mata-os a fome.

Nenhum homem deixa-lhes ficar o seringueiro, para abrir a sua roça e mariscar para alimentar-se.

É esta a triste sorte que os condena o seringueiro¹⁶⁵!

Tanto Bento Aranha como Dom Frederico Costa não citam nomes em suas denúncias, mas tais ações são perfeitamente compatíveis com as práticas do senhor Manduca, presente na memória dos índios Desana do rio Tiquié. Segundo essa memória, *Manduca controlava o trabalho indígena através da violência e terror, e que levava à força e violentava mulheres e crianças indígenas*¹⁶⁶.

Muitas vezes o abuso de poder vinha associado a interesses econômicos, como o exemplo seguinte envolvendo comerciantes, seringalistas, subdelegados de política e até inspetores de índios, como o senhor Manduca. Estes costumavam praticar raptos de meninos e meninas, para dar de presente ou vender aos senhores potentados de centros urbanos. Tal prática era popularmente conhecida como *pega-pega*, prática que segundo o cônego Souza teria surgido ainda no século XVIII, durante o governo de José Antônio Salgado¹⁶⁷, com a finalidade de conseguir mão-de-obra para o serviço público. Era, portanto uma antiga prática que fazia parte da política indigenista da Capitania do Rio Negro. Posteriormente, os pega-pegas

¹⁶⁵ ARANHA, Bento. Op. cit. p., 65.

¹⁶⁶ WRIGHT, Robin. Op. cit., p. 166.

¹⁶⁷ SOUZA, André Fernandes de. “Notícias Geográficas da Capitania do Rio Negro no Grande Rio Amazonas”. In, *Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, no. 12, 4º Trimestre de 1848, p. 474.

passaram a ter finalidade de recrutamento militar e no final do século XIX se degenerou em rapto de meninos e meninas para serem dadas de presente ou vendidas para pessoas abastadas de Manaus e até de outros Estados. Bento Aranha assim descreve esta prática:

As deshumanas caçadas efetuadas pelos subdelegados e polícia de qualquer districto ou pelo inspector de qualquer quarteirão respectivo, em missão de recrutador de menores para aprendizes marinheiros, degeneradas estas em violentas “pegas pegadas de curumins e cunhantãs” dentro do próprio domicílio, e nas povoações, para dal-los de presente, como “chirimabos”, aos potentados das capitães do Amazonas, Pará e do Império¹⁶⁸.

Essa odiosa prática é descrita por outros como captura para vender como escravo. Aranha usa o termo *chirimabo* que, em língua geral (Nheengatu), é usado para indicar bicho de estimação. Ainda no início de século XX, muitas famílias abastadas tinham em suas casas trabalhando como copeiras, cozinheiras ou em serviços gerais, índios e índias conseguidos a partir da prática do *pega-paga*.

c) As epidemias causadas por doenças de brancos. Elas representam outro aspecto desse contato que gerava tensões e pode ser considerado o principal fator da redução populacional, isto porque afetaram não só os índios que mantinham contatos mais intenso com os brancos, mas também os isolados, que acabaram se tornando vítimas em virtude de manter relações comerciais e sociais com os índios não isolados. Dom Frederico Costa não deu muita atenção a este aspecto, apenas menciona entre os fatores que causavam o decréscimo populacional na região:

Em Taracúá, como em outros lugares, ouvimos as mesmas histórias e as mesmas queixas. ‘Quase todos já morreram, disseram-nos, todos vão desaparecendo por causa dos brancos.’ Indagamos o que queria dizer e soubemos então, que a maior parte dos índios que descem para o fabrico da borracha morrem de sezões ou de beribéri, e assim o rio vai se despovoando sensivelmente¹⁶⁹.

O assunto talvez não tenha merecido muito sua atenção por não haver acontecido nenhum surto durante os meses em que ficou no Alto Rio Negro. No entanto, um levantamento histórico desta questão nos mostra o efeito devastador das epidemias na diminuição da população do Alto Rio Negro.

Em artigo apresentado em 1994, Simpósio "Epidemics and Interethnic Contact", 48º Congresso Internacional de Americanistas, realizado em Uppsala

¹⁶⁸ ARANHA, Bento. Op. cit. p. 64.

¹⁶⁹ COSTA, Frederico. Op. cit., p. 91

(USA), tratando sobre a epidemiologia de contato no Alto Rio Negro a partir do século XVIII, a pesquisadora Dominique Buchillet demonstrou que as populações indígenas do Alto Rio Negro foram seriamente afetadas em sua demografia por epidemias causadas pelo contato com os brancos. Segundo ela, ocorreram grandes epidemias nos séculos XVIII, XIX e inícios do século XX:

O *boom* da borracha que atingiu o alto Rio Negro de 1870 a 1920 inaugurou um outro ciclo na exploração e na dizimação dos índios dessa área. Com efeito, eram levados à força para os seringais, geralmente localizados no curso inferior do Rio Negro, onde continuavam submetidos ao trabalho forçado e dizimados pelas repetidas epidemias de varíola, de sarampo e febres palustres. Obviamente, estas últimas não afetam apenas os trabalhadores indígenas dos seringais, mas também os colonos e militares das diversas guarnições de fronteira. Durante uma expedição destinada a coletar dados sobre as condições médico-sanitárias no alto Rio Negro, realizada em 1913 a pedido do Ministro da Agricultura, Indústria e Comércio, Oswaldo Cruz menciona a alta incidência e letalidade de paludismo nos povoados ribeirinhos e nos seringais, assim como o deplorável estado de saúde dos habitantes dessa região. Atribui também o despovoamento do Rio Negro a essa doença, responsável "pelo extermínio quase completo de seus habitantes" e sublinha ainda a dificuldade de encontrar um único índio sem sinais de infecção palustre crônica (Cruz 1972 [1913]:114)¹⁷⁰.

Podemos perceber pelo apresentado que a convivência entre brancos e índios no Alto Rio Negro nunca foi pacífica. Desde que chegaram à região no século XVIII, os brancos buscaram dominar e explorar os povos indígenas usando diversos meios. Tal situação perdurou até o início do século XX, sendo que nesse último período a dominação e exploração estavam relacionadas à extração dos recursos extrativistas da região, principalmente da borracha. O excesso de trabalho em condições adversas e em condições servis, a violência física e as epidemias constituíram os principais fatores de tensão, da deterioração da qualidade de vida do decréscimo da população indígena na região.

Ao analisar a Carta Pastoral de 11 de abril de 1909, nossa principal preocupação era perceber aspectos relevantes referentes à conflituosa relação entre brancos e índios. No entanto, chamou nossa atenção a atitude um tanto contraditória de Dom Frederico Costa para com os brancos que abertamente transgrediam a lei e cometiam crimes contra os povos indígenas. Dom Frederico Costa, que descreveu e

¹⁷⁰ BUCHILLET, Dominique. Contas de vidro, enfeites de branco e "pontes de malária". In Série Antropologia, 187. Brasília: UNB, 1995, p.p. 5-6. Disponível em <http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie187empdf.pdf>. Acessado em 20/06/2008.

denunciou as ações criminosas praticadas contra os indígenas, confessou ter conversado com alguns desses transgressores:

É evidente que não podemos calar-nos em dada ocasião e perguntamos. “com que direito os Snrs. Tratam essa pobre gente? Quem lhes deu autorização para arrancar-os ao seio de suas famílias e obrigar-os a trabalhar? Não sabem que no Brazil todo cidadão é livre? Que cessou a escravidão?” Eis a resposta que nos foi dada: “Nós queremos nosso dinheiro e não queremos saber de lei”¹⁷¹.

Hospedou-se na casa de Germano Garrido reconhecido como homem que não respeitava a lei e explorava os índios a seu serviço no Rio Içana¹⁷², viajou vários dias acompanhado por Manuel Albuquerque, o senhor Manduca, mas não fez acusação direta a nenhum destes senhores, alegando que era função das autoridades apurarem as denúncias e indiciar os culpados. Por que teria ele tomado essa atitude meio diplomática, quando sua prática usual era o enfrentamento direto com seus adversários? Por que teria ele evitado citar nomes e com isso evitado um choque direto com os brancos que praticavam os crimes denunciados por ele? Não temos dados para uma explicação que encerre definitivamente essa questão; no entanto, podemos supor que sua atitude até certo ponto diplomática na hora de denunciar os crimes, jogando a responsabilidade das investigações ao poder público, estaria relacionada à sua própria posição na teia de relações de poderes estabelecidos no Alto Rio Negro. É possível que ele temesse não por sua vida mas por retaliações referentes a uma futura presença da Igreja na região; afinal, naquele momento no Alto Rio Negro a Igreja não contava com nenhum apoio a não ser o oferecido pelos próprios senhores poderosos como, por exemplo, o senhor Germano Garrido, que não só o hospedou, mas também deu-lhe suporte para sua locomoção nos Rios Negro, Içana e seus afluentes. O mesmo diga-se do senhor Manduca, peça-chave para que ele conseguisse viajar até o povoado de Iauareté, no alto rio Uaupés, já próximo da fronteira com a Colômbia¹⁷³. Bater de frente com esses senhores, não era um bom negócio para quem tinha pretensão de retornar à região e retomar as ações da Igreja na área. Estes senhores não só tinham sua própria milícia privada, mas tinham também o apoio da força militar do Estado que deveria

¹⁷¹ COSTA, Frederico. Op. cit. p. 69.

¹⁷² Dom Frederico Costa representou Germano Garrido como Pessoa de caráter, leal, franca e cavalheira. Será que o bispo foi tão ingênuo, a ponto de se hospedar em sua casa e não perceber a natureza das relações que ele mantinha com os índios do Rio Içana?

¹⁷³ Cf. COSTA, Frederico. Op. cit., p. 72.

impor a ordem e a justiça. Koch-Grünberg, que permaneceu dois anos na região, sabia muito bem disso. Segundo ele, não seria possível fazer muita coisa sem a ajuda desses senhores que, além de desafiarem a lei e a ordem, controlavam a mão-de-obra na região. Na época não havia barcos movidos a motor na região e as viagens eram feitas em canoas movidas a remo. Sem remadores, portanto, não seria possível a um viajante como ele ou como Dom Frederico Costa ir a lugar nenhum no Alto Rio Negro. Sobre esse assunto, eis o que declarou o etnólogo alemão:

O fato de os indígenas dependerem de certos patrões pode ser fonte de atrasos para o viajante. Com frequência, no Rio Negro, não é possível obter embarcações ou remadores, sem por muito dinheiro, nem com palavras brandas, porque os habitantes estão ausentes para trabalharem, como na época do caucho, ou então porque devem estar continuamente à disposição dos seus patrões. Somente uma amizade com estes últimos pode abrir o caminho¹⁷⁴.

Talvez aí esteja a chave de interpretação para atitude igualmente contraditória de Koch-Grünberg, que ao mesmo tempo manifestou sua profunda admiração pelo senhor Germano Garrido, o *magnífico ancião* e denunciou que sua Casa Comercial mantinha os índios em regime de servidão. A atitude de Dom Frederico e de Koch-Grünberg, para com os brancos poderosos do Rio Negro, mostra que havia também tensão entre os brancos, que disputavam o controle da mão-de-obra indígena. Essa tensão fica evidente quando Koch-Grünberg escreve sobre uma de suas partidas para o Içana. Segundo ele, sua partida foi atrasada devido às tensões criadas no Baixo Rio Içana quando o comandante de Cucuí (com seus soldados que contrabandeavam mercadorias da Venezuela para o Brasil e vice-versa) decidiu enviar seus soldados para pegar à força indígenas que viviam na área de influência do senhor Germano *que naturalmente fez de tudo para impedir os abusos do oficial que tinha esquecido os seus deveres e que ainda andava pelos arredores com sua brutal soldadesca*¹⁷⁵. Em 1908, o Jornal do Comércio noticiou o assassinato de um oficial reformado do Exército, que vivia na região. O crime teria sido supostamente praticado pelos irmãos Manduca, que atuavam como senhores absolutos na região, coagindo a todos, até as autoridades, sem serem punidos. Eis a notícia na íntegra:

¹⁷⁴ KOCH-GRÜNBERG, op. cit, p. 58

¹⁷⁵ Ibidem.

Noticias retiradas por pessoas chegadas hontem da fronteira do Rio Negro, pelo vapor *Solimões*, nos dão a tristíssima noticia de depredações e assassinatos ali commetidos.

Naquelle fornteira residia, ha muito, o 2º tenente reformado do exército Ibirapuitan, e na ultima quinzena do maio findo fora barbaramente assassinado.

Aos irmãos Manducas, que alli são chefes de indios e têm foros de senhores absolutos é attribuido esse assassinato, com a circunstancia de que há ali quem affirme ter ouvido dos Manducas o juramento de que haivam de mattar o tenente Ibirapuitan.

As autoridades policiaes do local vivem coagidas ante as ameaças dos Manducas, e nenhum procedimento, no sentido de punir os criminosos, poderam ainda ter, pela absoluta de garantia para suas vidas¹⁷⁶.

Os conflitos na região não se davam, portanto apenas entre brancos e índios, mas também entre os próprios brancos que disputavam entre si a mão-de-obra indígena e os recursos naturais da região, impondo sua própria lei. Devido à incapacidade do Estado em se impor, punindo os culpados por crimes e abusos contra os cidadãos, predominava a impunidade, que por sua vez reforçava as práticas criminosas, uma vez que seus praticantes estavam certos de que nunca pagariam por seus atos delituosos. A sobrevivência no Alto Rio Negro para quem não tinha força e o poder das armas dependia, portanto, de certa dose de diplomacia. Pois o preço pago por contrariar interesses dos senhores do Alto Rio Negro era muitas vezes muito alto. Que o digam os próprios indígenas! Sobre essa questão pode-se argumentar, ainda, que quando Dom Frederico Costa denunciou os crimes praticados contra os indígenas encontrava-se em segurança em Manaus podendo, então, bater de frente com comerciantes e seringalistas citando os nomes dos responsáveis pelos crimes denunciados, mas não o fez. E volta a pergunta: não o fez por quê? Essa sua atitude não seria a manifestação do *homem cordial* nos moldes descrito por Sérgio Buarque de Holanda¹⁷⁷? Explicar esse comportamento usando esse viés nos parece ser pouco convincente, pois desde adolescente Dom Frederico Costa viveu em ambiente francês e italiano, longe da família, escapando assim de uma formação diferente da formação da maioria dos brasileiros. Além disso, basta analisarmos sua relação com seus adversários em Manaus e Santarém para percebemos que sua cordialidade dirigia-se no máximo até *seus amados diocesanos*. Descartarmos, portanto, essa tentativa de explicação. Teria ele temido por sua vida? O mais acertado é pensarmos que, se temia por algo, seria por uma

¹⁷⁶ *Jornal do Commercio*, 11 de junho de 1908.

¹⁷⁷ Cf. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p.p. 139-151.

possível retaliação à sua tentativa de num futuro próximo reabrir as missões no Rio Negro. Talvez para ele o fundamental não era citar nomes, mas apresentar as denúncias deixando a apuração dos culpados para a polícia. Agindo assim, cumpriria seu dever de pregador da verdade e *protector natural dos fracos e oprimidos* como se autodenominava e não criaria novos obstáculos para o projeto de expansão da Igreja naquela região¹⁷⁸.

2.2 A Carta Pastoral de 1909: os destinatários, a repercussão desta carta na Igreja local e nos meios de comunicação.

A Carta Pastoral de 11 de abril de 1909 pode ser dividida em três partes, uma introdução, que pode ser entendida como uma homilia sobre a ressurreição de Cristo, fundamentada na carta de S. Paulo aos Coríntios. Cristo ressuscitou, segundo o testemunho dos apóstolos e os cristãos devem se alegrar porque a ressurreição de Cristo é o penhor da ressurreição futura do cristão e o símbolo da ressurreição de toda a sociedade. Finaliza a introdução enaltecendo a missão dos primeiros missionários jesuítas, que trouxeram ao Brasil o primeiro movimento civilizador inspirado no Evangelho. Ele, como continuador dessa missão apresenta aos fiéis *amados diocesanos*, o estado em que se encontra a diocese. Segue-se a segunda parte com um breve relato de sua viagem à paróquia de Tefé com paradas rápidas pelo Anury, Anamã e Manacapuru. A terceira parte é formada pela narrativa referente aos cinco meses de viagem ao Rio Negro, abordada nessa dissertação. Ele finaliza a carta, fazendo um pequeno esclarecimento sobre a situação financeira da Diocese. A Carta conta, ainda, com dois anexos, o primeiro formado por um conjunto de artigos protestando contra a sugestão de extermínio dos índios, feita pelo diretor do Museu Paulista, Hermann von Ihering, e o segundo formado por um conjunto de textos em Nheengatu, *Elementos necessário para aprender o Nheengatu*, uma espécie de pequena gramática seguida de pequenos textos catequéticos, poesias, orações e dois textos contendo um pequeno vocabulário Nheengatu.

Quanto aos destinatários da Carta, o próprio título *Carta Pastoral de Dom Frederico Costa a seus amados diocesanos* já dá a primeira indicação de quem são seus principais destinatários. Ele a escreveu para os fiéis da diocese de Manaus. O

¹⁷⁸ Cf. COSTA, Frederico. Op. cit. p. 29.

termo diocesano refere-se a tudo que concerne a uma diocese, e usualmente é empregado para referir-se ao clero secular. Dom Frederico o utilizava para referir-se ao conjunto de seu rebanho. Na introdução da carta ele escreve: *É para vós, almas vacilantes na fé, oh amados diocesanos, é para vós que escrevemos estas linhas no dia de hoje, como introdução a tudo quanto temos que dizer-vos nesta nossa Pastoral*¹⁷⁹. A expressão volta no final da carta quando presta contas da situação financeira em que se encontra a diocese: *Quanto doe uma tal situação, amados diocesanos, não vol-o diremos porque as grandes dores sentem-se sofrendo em silêncio*. Mais na frente usa novamente o termo ao exortar os fiéis a seguirem em frente sem esmorecer: *Avante! Amados Diocesanos, para frente no caminho da virtude, na peleja que aceitamos por Deus e pela Pátria!* Já quando Dom Frederico se dirige ao clero secular usa a expressão *amados irmãos no sacerdócio*. Outra evidência clara de que os destinatários eram os fiéis da diocese, é a recomendação final: *seja essa nossa Carta Pastoral lida e explicada aos fiéis em quantos dias for mister, escrita “verbum ad verbum” no livro do tombo e depois arquivada*¹⁸⁰. Em Sua primeira Carta Pastoral, escrita em 15 de agosto de 1907, ele refere-se ao povo com duas expressões mencionadas alternadamente, *amados irmãos*, usada cinco vezes e *amados diocesanos*, usada três vezes. Em sua terceira carta (de 27 de abril de 1911), ele usa expressão semelhante para referir-se aos fiéis. Depois da sudação inicial, começa a carta com a expressão: *Caríssimos diocesanos*. Diante do exposto, concluimos que os primeiros destinatários de sua carta eram os fiéis. Digo os primeiros, não os únicos. Pois as denúncias que fez sobre os crimes praticados contra os índios estavam endereçadas às autoridades e também à opinião pública brasileira: *Manda-nos a nossa consciência que nos colloquemos ao lado d’aquelles que têm necessidade de amparo e de justiça e denunciemos a todo o paiz a vergonhosa situação em que se encontra a população genuinamente brasileira*. O fato de apresentar em forma de apêndice vários artigos publicados em São Paulo, como protesto contra a sugestão de *Hermann Von Ihering* de extermínio dos índios, demonstra não só sua participação no debate sobre o espaço do índio na sociedade brasileira, mas também que a carta tinha também como destinatário Hermann von Ihering e todos os que pensavam como ele. Contra eles, Dom Frederico Costa vocifera indignado: *E esses homens repellentes, inchados de orgulho, soprando por*

¹⁷⁹ COSTA, Frederico, op. cit. p. 17.

¹⁸⁰ Idem, p.p. 153-154.

*todos os póros palavrões com que enganam os papalvos [tolos], ousam muitas vezes propor como meio de catechese e civilização...o que?... A bala... Infames! Malditos de Deus e dos homens e dos séculos por vir*¹⁸¹! Segundo Victor Hugo, esta carta conteria também uma resposta aos ataques caluniosos promovidos por seus maiores adversários, os maçons:

Bem sabemos que prepara-se um ataque geral contra a vossa fé, e que lá em antros tenebrosos formam-se projectos ímpios que têm pro fim a destruição da Igreja e o Aniquilamento do clero, a descristianização completa da pátria querida, a implantação de um regime de terror e perseguições, a extinção da liberdade de consciência, a escravização completa do espírito sob o regimen da força bruta e da espada¹⁸²!

O texto não faz nenhuma menção direta à maçonaria, de forma que podemos apenas supor que o texto acima seja uma pequena alfinetada nessa instituição que foi a principal adversária não só de Dom Frederico Costa, mas também de todo o clero reformador.

A Carta Pastoral de 11 de abril de 1909, além de ser lida aos fiéis da diocese na missa dominical e ter sido copiada no livro de tombo, foi também enviada ao Jornal do Comercio e ao IHGB no Rio de Janeiro sendo, portanto, bem divulgada se levarmos em conta as dificuldades de comunicação e transportes da época; no entanto, sua repercussão foi pouca. As menções que encontramos sobre a carta referem-se à sua qualidade literária e ao seu conteúdo etnográfico, não havendo comentários sobre as denúncias contidas na mesma. Afonso Celso, presidente do IHGB, comentando a carta destacou:

A Carta Pastoral que o exm. Sr. Dom Frederico Costa, ilustrado Bispo do Amazonas, recentemente dirigiu a seus diocesanos é, além de excellente repositório da verdade evangélica, interessante narrativa das viagens effectuadas pelo egrégio Prelado por mal conhecidas, ínvias, perigosas regiões da sua vastíssima Diocese /.../ Descrevendo minuciosa e pittorescamente os pontos onde esteve, analysando-lhe os costumes e condições sociaes, compoz o sr. D. Frederico Costa, mais que uma excellente monografia científica e litteraria, a que o estylo tão ameno quão elegante e correcto encarece valor¹⁸³.

Em Manaus, a repercussão nos jornais foi mínima. Em nossa pesquisa encontramos apenas uma pequena nota no Jornal do Comércio, onde o autor

¹⁸¹ COSTA, Frederico. Op. cit, p. 88.

¹⁸² Idem, p. 17.

¹⁸³ *Correio do Norte*, 18 de março de 1912.

menciona ter o Jornal recebido a carta acompanhada de dois anexos, um dos quais formado por *elementos para aprender o Nheengatú, idioma indígena*¹⁸⁴. A baixa repercussão da Carta provavelmente esteja relacionada à impopularidade da temática indígena na sede da diocese.

Como já mencionamos anteriormente, durante a administração de Dom Frederico Costa, a cidade de Manaus passava por um forte período de desenvolvimento e a elite local, vivendo a *ilusão do fausto*, tudo fazia para implementar uma reforma urbana seguindo padrões europeus. Os índios, bem como os mestiços estavam excluídos desse processo. O espaço destinado a eles era o das periferias, e aquele onde se necessitava de mão-de-obra para serviços pesados e grosseiros, como nas estivas e nas construções. Nas áreas urbanizadas se tentava esconder os vestígios da cultura local. Nos jornais da época não encontramos nenhuma referência aos índios que viviam na cidade. O índio representado nos jornais era o que se encontrava no interior, nas áreas de expansão da economia gomífera, aonde os brancos progressivamente iam se apropriando das terras tradicionalmente ocupadas por aqueles e forçando os mesmos a explorarem seus recursos naturais por meio do trabalho servil. Contra as investidas dos brancos, os índios resistiam muitas vezes com ações violentas; por isso, essas áreas eram focos permanentes de conflito. Vez por outra ecos desses conflitos chegavam à cidade por meio de notícias, construídas tendenciosamente, representando o índio como matador de brancos, como demonstras as notícias que seguem:

ATAQUE DE ÍNDIOS

Lemos no Jornal, do Pará, de 4 do corrente, a seguinte notícia, a respeito de um assalto de índios que teve lugar no dia 22 do mez passado, nas proximidades de Villa Nova de Anadia, vizinha da cidade de Vianna, no Estado do Maranhão, em um grupo de dez a doze selvicolas atacou a casa do septuagenário João Bertholdo /.../ João Bertholdo e as netas foram mortas a flechadas e os seus corpos esfaqueados barbaramente, contando-se vinte ferimentos no do velho e no de uma das crianças dez na frente e quinze nas costas, sendo que o cadáver do pobre velho foi espedaçado e atirado ao terreiro¹⁸⁵.

ASSALTO DE INDIOS NO ESTADO DO PARANÁ

Um grupo de indios assaltaram a casa do lavrador Tiburcio Firmino e Pedro Marcelino, no bairro de Guabirola, Estado do Paraná. /.../ Estando a trabalhar, Manoel Luiz, avó da vítima, acompanhado por tres meninos que se achavam distanciados, foram assaltados por indios, sendo um attingido

¹⁸⁴ *Jornal do commercio*, 29 de junho de 1909.

¹⁸⁵ *Jornal do Commercio*, 17 de julho de 1908.

por uma flexa sobre o tórax; gravemente ferido foi agarrado pelos selvagens e massacrado¹⁸⁶.

OS PARINTINTINS: ATAQUE A UM BARRACÃO – A MORTE DE UMA SENHORA.

Do rio Madeira, chega-nos a triste nova, de que os índios Parintintins, atacaram o barracão Maicy, de propriedade do sr. Antonio Cavalcante, matando a esposa desse commerciante.

Já não era esta a primeira vez que os selvicolas atacam aquelle logar, pois que, em 12 de novembro de 1905, assaltarem uma barraca das immediações e mataram o boliviano Belisario Nosa, uma mulher e uma creança. Em meados do anno passado assassinaram um pescador no igarapé do Tambaqui. /.../ Passamos a narrar o facto da tristissima scena. /.../ A família Cavalcante tem em sua companhia uma india Parintintim, de menor idade, que é creada como se fosse uma filha. Ultimamente a pequena avisou-os de que tinha desconfianças de um ataque, pois havia dias sentia um cheiro que denunciava a presença dos selvagens. Tal denuncia não foi tomada em consideração. /.../ No dia 12 do corrente, pelas 9 horas da manhã, appareceu de surpresa no Maicy, um grupo de mais de 50 indios. A sua entrada foi tão subtil que ninguém deu pela sua chegada, mesmo porque os cachorros, pois alli há em quantidade não eram o menor signal.

Os selvagens approximaram-se da casa, e como encontrassem allí um menino filho de Alfredo Cavalcante, agarraram-no com o fim de o raptar.

Aos gritos do menino, veio em seu socorro sua tia, longe de pensar que fora da sua casa estivesse tão grande numero de selvicolas. D. Santa ficou aterrorisada, mas, sem medir o perigo e como uma verdadeira heroína, avançou sobre os atacantes a fim de salvar seu sobrinho, e conseguiu reavel-o. /.../ os indios atiraram-se sobre d. Santa que foi attingida por duas flechas, sendo a primeira no terço superior do braço direito e a outra atravessou-lhe o pulmão esquerdo, que lhe veio causar a morte pelas 3 horas da madrugada do dia 13. /.../ Esse ataque dos Parintintim é de presumir que fosse feito com fim de levarem a pequena india que se encontra em poder do sr. Cavalcante¹⁸⁷.

Os fragmentos de notícias que apresentamos têm como objetivo demonstrar como os jornais colaboraram para criar a representação do índio selvagem matador de brancos. A grande frequência com que notícias como essas eram veiculadas nos jornais, demonstra que o assunto era de interesse dos leitores. Divulgavam-se assassinatos atribuídos aos índios tanto no Estado do Amazonas, quanto em outros Estados, e alguns inclusive praticados em países vizinhos. Todas as notícias veiculadas nos jornais apresentavam apenas a versão dos brancos¹⁸⁸. As vítimas

¹⁸⁶ *Jornal do Commercio*, 19 de maio de 1908.

¹⁸⁷ *Jornal do Commercio*, 18 de janeiro de 1909.

¹⁸⁸ A divulgação dos crimes praticados pelos índios de um lado e o silêncio para com os crimes praticados pelos brancos contra os índios, não deixa de ser uma forma de manipular a memória coletiva, a favor da manutenção “status quo” vigente, pois como escreve Jacques Legoff: *a memória coletiva não é apenas uma conquista: é também um instrumento e um objetivo de poder* (GOFF, Jacques Le. *História e memória*. V. II, Lisboa: Edições 70, 1982., p. 57). O que queremos dizer é que os meios de comunicação em Manaus, procuraram criar representações e uma memória coletiva sobre os povos indígenas segundo os interesses dos grupos dominantes no início do século XX.

eram apresentadas como mulheres ou homens, pacíficos e trabalhadores atacados aparentemente sem motivos; os índios eram representados como seres selvagens e cruéis. Não havia preocupação por parte dos jornalistas em investigar os motivos pelos quais os índios atacavam fazendas e povoados habitados por brancos. Outras fontes, como por exemplo, os relatos de viajantes, como Alfred Wallace, Koch-Grümbert e outros; as denúncias do cônego Souza, Major Bento Aranha e de Dom Frederico Costa demonstram que os índios não atacavam gratuitamente os brancos; seus ataques estavam associados diretamente a agressões sofridas, como por exemplo, os raptos de meninos e meninas indígenas para serem vendidos ou doados a famílias abastadas, como provavelmente ocorreu com o comerciante do Rio Madeira Sr. Cavalcante que, segundo a reportagem, tinha uma índia Parintintim em seu poder. Como teria ele conseguido esta indiazinha? A julgar pela reação dos índios, certamente não foi por meios pacíficos.

Tudo indica que uma parte da sociedade manauara, aparentemente acostumada a ler as notícias tendenciosas sobre a selvageria dos índios, não se importava se os direitos destes estavam sendo violados ou não. A ela interessava apenas que a borracha e outros produtos extrativistas de suas terras continuassem fluindo para as cidades a fim de se transformarem em divisas. A bem da verdade, vez ou outra saíam nos jornais denúncias contra os crimes praticados por brancos contra os índios, mas na maioria das vezes, os crimes eram atribuídos a comerciantes colombianos ou venezuelanos, que atuavam nas áreas de fronteira. Quando as denúncias envolviam brasileiros, as mesmas tais denúncias não eram bem recebidas, e em alguns casos os que denunciavam acabavam sofrendo retaliação. Como no caso do senhor Servulo M. Cunha, que ao denunciar os desmandos de alguns “coronéis de barranco” praticados contra os índios do Rio Negro, passou a ser perseguido¹⁸⁹. Eis um trecho do artigo que escreveu em sua defesa, depois de ser intimidado por coronéis que não gostaram de suas denúncias:

¹⁸⁹ O coronel a que nos referimos é uma figura cuja origem está ligada à antiga Guarda Nacional, criada no período regencial, por Diogo Feijó. Ela era um corpo de milícia formada por cidadãos e comandada por grandes proprietários, que se responsabilizavam por sua manutenção, garantindo fardamento e armas aos membros da guarda. Sua função era manter a ordem local, num período de grande instabilidade social ocasionada pela renúncia de Dom Pedro I. Os chefes da Guarda Nacional recebiam o título de coronéis e se tornaram as lideranças políticas locais fundamentais para o controle do poder nas províncias, uma vez que com a força de sua milícia mais a prática de favores, mantinham sob seu controle as camadas mais baixas da população. Durante o regime republicano a Guarda Nacional foi perdendo força política e acabou extinta em 1922, mas os grandes proprietários continuaram a ser chamados e tratados pela população controlada por eles como coronéis. Na

PELO RIO NEGRO BRANCOS DESHUMANOS.

Só em satisfações ao publico sou obrigado a voltar á imprensa, para duma vez por todas, affirmar aqui todos os factos relatados em meu artigo publicado neste jornal, em data de 31 de março p. passado relativamente á deshumana, exploração e escravidão dos indios no rio Negro que relatei são verdadeiros. *Negros atrevidos* foi o título que dez srs. *Absolutos* do rio Negro, entre elles o sr. Joaquim de Matos Ribeiro, meu perseguidor e protector de Antonio C. Lacerda epigrapharam uma estúpida ve[...]ina contra minha humilde pessoa, publicada no *Diário do Amazonas* de 3 do corrente.

A estes srs. devo dizer de uma vez por todas que não me intimidam as suas ameaças, e nem tão pouco pensem que me offendem relativamente á minha cor; ignorantes e perversos, desconhecem que o ser preto ou ser branco nada importa ao caso perante Deus somos todos eguaes; o que importa são os actos individuaes de cada um, é isto que a sociedade quer saber para garantil-os ou punil-os.

Quando escrevi sobre a triste e dolorosa vida dos infelizes indios do rio Negro, não tive, como não tenho outro intuito, a não ser tornar conhecido de todos os habitantes do Amazonas e do paiz a desgraçada sorte a que estão sujeitos todos aquelles que por infelicidade da sorte nascem no rio Negro e não são filhos dos srs. Titulares.

Será o dia mais feliz para aquella bellissima região, digna de melhor sorte, o dia em que a justiça lançar para ella os seus olhares de compadecida piedade, transformando a sorte desses infelizes, acorrentados ao jugo tyrannico de verdadeiras bestas humanas¹⁹⁰.

A falta de apuração das denúncias feitas contra seringalistas e comerciantes que exploravam criminosamente a mão-de-obra indígena não só no Rio Negro, mas em todo o interior do Amazonas, demonstra que as autoridades encarregadas de dar proteção aos índios pareciam poucos inclinadas a contrariar interesses de coronéis poderosos, para defender aqueles que aparentemente pouco tinham a contribuir para o progresso do Estado. Dom Frederico Costa estava ciente dessa situação; sabia que suas denúncias não seriam bem vistas nem ouvidas por muitos, como em sua narração escreveu:

Bem sabemos que nossa voz não será ouvida, nossas reclamações não serão attendidas... Pouco importa. Teremos a consolação de cumprir o nosso dever e gritar com todas as forças de nossa alma: Justiça! Justiça! Justiça em favor dos que soffrem! Justiça em favor nos nossos pobres indios¹⁹¹!

Se fizéssemos uma pesquisa nos arquivos do Tribunal de Justiça do Amazonas ou nos arquivos da Escola de Magistratura do Estado, em busca de processos abertos contra crimes praticados contra os indígenas no final do século

Amazônia em virtude de muitos chefes locais atuarem no beiradão, receberam a denominação de "coronéis de barranco".

¹⁹⁰ CUNHA, Servulo M. "Pelo Rio Negro brancos deshumanos". In, *Jornal do Commercio*, 7 de abril de 1910.

¹⁹¹ COSTA, Frederico. Op. cit. p. 29.

XIX e no início do século XX, não ficaríamos surpresos se tal pesquisa apresentasse resultado negativo, pois para muitos os povos indígenas não tinham direitos a ser defendidos. Para alguns brancos, o índio não tinha nem direito a existir e seu extermínio seria um bem para o País, como veremos a seguir.

2.3 Dom Frederico Costa e o debate sobre o lugar dos povos indígenas na sociedade brasileira no início do século XX.

Com o fim do Império e a proclamação da República fortaleceu-se a discussão a cerca de um projeto de Nação Brasileira. Essa discussão não era nova, pois havia surgido ainda no século XIX, com a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), que assumiu como uma de suas missões forjar intelectualmente uma identidade nacional. A discussão passou necessariamente pelo viés racial, dado que na base da mesma estaria a ideia de que o Brasil era uma nação produto da mestiçagem de três raças, os brancos de origem portuguesa, os índios e os negros. Qual a contribuição de brancos, negros e índios, na formação da nação brasileira? Qual espaço estaria destinado a eles nessa nação que se formava? Questões como essa, os membros do IHGB procuravam responder. Interessa-nos aqui discutir como se encontrava o debate no início do século XX sobre a contribuição do índio, e o espaço destinado a ele pelos novos artífices desse projeto de nação. Em particular, interessa-nos saber como de certa forma Dom Frederico Costa participou desse debate.

A questão da participação do índio nesse projeto de nação desde o início foi polarizada. Havia duas formas distintas de encarar a questão. Boa parte da sociedade brasileira e muitos intelectuais, como por exemplo, o senador do Império Antônio Luis Dantas Leite¹⁹² e o historiador Francisco Adolfo de Varnhagen¹⁹³,

¹⁹² O juiz de direito e senador do Império por Alagoas, Dantas Leite, em 1846, pronunciou um discurso em que defendia a revogação do decreto de 24 de julho de 1845, que regulamentava as missões de catequese e a civilização, pois os índios não deveriam ser unidos, mas dispersos, uma vez que juntos tornavam-se um perigo para a sociedade que trabalha. Defendia ainda que o dinheiro gasto com os índios deveria ser usado para financiar a *emigração em grande escala de gente civilizada da Europa*; gastar dinheiro na manutenção dos povos indígenas era inútil pois eram uma raça perdida, incapaz de se civilizar e por isso condenados à extinção. Eis parte de seus argumentos: “no reino animal há raças perdidas; parece que a raça Índia, por um defeito de sua organização physica, não podendo progredir no meio da civilização, está condenada a esse fatal desfecho. Há animais que só podem viver, e produzir no meio das trevas; e se o levão para a presença da luz, ou morrem, ou desaparecem. Da mesma sorte, entre as diversas raças humanas, o índio parece ter uma organização incompatível com a civilização”. LEITE, Antônio Luis Dantas de Barros, *Catechese, e civilização de índios e colonização*. In NETO, Carlos de Araújo Moreira. *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)*, Petrópolis: Vozes, 1988. p. 337.

influenciados por ideias racistas, difundidas pelos adeptos do racismo científico - como Cornelius de Pauw, Gobineau, Louis Agassiz, von Martius e outros naturalistas - viam os povos indígenas como seres inferiores e degradados, portanto incapazes de colaborar na formação do povo e da cultura brasileira¹⁹⁴. Estes acreditavam que, por sua incapacidade de adaptação, a extinção do índio era questão de tempo¹⁹⁵. No final do século XIX, na medida em que o fim do trabalho escravo era iminente, foi necessário buscar uma alternativa para a mão-de-obra escrava. A solução encontrada foi incentivar a imigração de europeus. Os adeptos da teoria do branqueamento acreditavam que a imigração de europeus para o Brasil, além de resolver o problema da mão-de-obra, resolveria também o problema da mestiçagem. Na primeira década do século XX, vários projetos de colonização estavam em processo de implantação; outros em fase de consolidação no Sul e Sudeste do país. Ao mesmo tempo investia-se na construção de estradas e ferrovias, como a que ligava São Paulo ao Rio Grande do Sul, passando pela região habitada pelos índios Coroados, também chamados Kaingang e a Estrada de Ferro Noroeste do Brasil ligando São Paulo ao Mato-Grosso, passando também por terras Kaingang. Localizada no Oeste Paulista, essa estrada acelerava ainda mais a expansão cafeeira que se deslocava do Vale do Paraíba para essa área, em virtude de suas terras férteis. A expansão da sociedade nacional em direção às terras tradicionalmente ocupadas por povos indígenas recrudescer o conflito entre brancos e índios, existente desde a implantação dos primeiros núcleos de colonização portuguesa. Grandes proprietários de terras e grupos de grileiros organizados, interessados em ganhar dinheiro com a especulação de terras, contratavam os

¹⁹³ Francisco Adolfo de Varnhagen, brasileiro descendente de alemão, historiador e membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) que no período imperial escreveu importantes obras, como História Geral do Brasil; Crônica do Descobrimento do Brasil; Etnografia indígena; Línguas, emigrações e arqueologia e Memorial Orgânico. Nestas obras ele apresenta seu pensamento sobre os índios do Brasil. Seu pensamento sobre os índios pode ser dividido em três momentos distintos. No primeiro sob influência do romantismo ele apresenta os índios como seres com mentalidade infantil e inocente, que poderiam alcançar a maturidade (civilização) pela ação do homem branco. No segundo momento, os índios são apresentados como bárbaros e raça degenerada que só alcançariam o estado de civilização mediante um sistema de tutela baseado na força. No terceiro momento seu pensamento sobre os índios se radicaliza a ponto de afirmar que além de selvagens, eram, inúteis e prejudiciais; um perigo para a homogeneização e coesão da cultura brasileira; possuíam tantos elementos dissolventes em seu interior, que sua tendência era a extinção. Cf. OLIVEIRA, Laura Nogueira. Op. cit., pp. 66-106.

¹⁹⁴ Segundo Manuela Cunha, Cornelius de Pauw, no livro *Recherches Philosophiques sur les Américains* ou *Mémories intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*, argumentava que os índios da América, eram uma humanidade degenerada, corrupta e fraca. CUNHA, Manuela C. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986, p.p. 171-172.

¹⁹⁵ OLIVEIRA, Laura Nogueira. Op. cit. p. 105.

chamados bugreiros para expulsar povos indígenas de áreas ocupadas por eles e muitas vezes praticavam verdadeiras chacinas. Os índios, defendendo seu território, atacavam povoações de colonos, que por sua vez organizavam expedições punitivas, concretizando assim o extermínio dos índios. O extermínio dos índios como parte de uma política racista de branqueamento chegou a ser defendido abertamente por aqueles que compartilhavam das ideias difundidas por Adolfo de Varnhagen no século XIX. Entre este merece destaque especial Hermann von Ihering, renomado cientista alemão, diretor do Museu Paulista e simpatizante da imigração europeia¹⁹⁶. Em 1907, Hermann von Ihering publicou na Revista do Museu paulista um artigo intitulado *Anthropologia do Estado de São Paulo*. O texto tinha sido publicado inicialmente em 1904, em inglês por ocasião de uma exposição internacional, sem criar polêmica por tratar apenas de expor a situação etnográfica dos índios da atual região Sudeste e sua relação com os brancos. No entanto, na edição em português de 1907, no final do primeiro capítulo, von Ihering acrescentou dois parágrafos defendendo e justificando o extermínio dos povos indígenas. Eis suas palavras:

Os actuaes índios do Estado de S. Paulo não representam um elemento de trabalho e de progresso. Como tambem nos outros Estados do Brazil, não se póde esperar trabalho sério e continuado dos indios civilizados e como os Caingangs selvagens são um impecilio para a colonização das regiões do sertão que habitam, parece que não ha outro meio, de que se possa lançar mão, senão o seu extermínio.

A conversão dos indios não tem dado resultado satisfactorio; aquelles indios que se uniram aos portuguezes immigrados, só deixaram uma influencia malefica nos habitos da população rural. E´minha convicção de que é devido essencialmente a essas circunstancias, que o Estado de S. Paulo é obrigado a introduzir milhares de immigrantes, pois que não se póde contar, de modo efficaz e seguro, com os serviços dessa população indigena, para os trabalhos que a lavoura exige¹⁹⁷.

Segundo o pensamento de Hermann von Ihering, os povos indígenas no estado de barbárie e degradação em que se encontravam, eram um empecilho para o progresso do país; um impedimento para a continuidade dos projetos de colonização de novas áreas adjacentes aos centros urbanos. Como ele não acreditava na possibilidade dos povos indígenas passarem do estado de barbárie ao da civilização, defendia como solução seu extermínio. Por isso, como escreveu Dom

¹⁹⁶ Cf. GOMES, Pereira Mércio. *Os índios e o Brasil*. Ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 84.

¹⁹⁷ IHERING, von Hermann. "A Anthropologia do Estado de São Paulo". In, *Revista do Museu Paulista*, VII, 1907, p. 215.

Frederico Costa, propôs *como meio de catechese e civilização /.../ a bala!* Para ele não havia espaço nenhum para os povos indígenas no Brasil Moderno, produto potencial da colonização europeia.

No polo oposto, havia outro setor da sociedade influenciado por ideias vindas do romantismo alemão e do positivismo, que defendia não só a grandeza dos povos indígenas, mas davam a eles o status de modelo de brasilidade. Para este setor da sociedade brasileira, o índio era um “bom selvagem”, que uma vez civilizado poderia colaborar com o engrandecimento da nação¹⁹⁸. José Bonifácio de Andrada e Silva, um dos artífices da independência do Brasil, ministro de Dom Pedro I e autor do primeiro projeto político do Império para os povos indígenas, apresentado à Assembleia Constituinte de 1823, foi um dos principais representantes dessa corrente. Para ele, os povos indígenas poderiam ser integrados ao projeto de nação que se forjava, mas para isso precisavam ser civilizados. Os índios seriam integrados à nação na medida em que abandonassem sua cultura, seu modo de ser. Como afirma Alcida Ramos:

Era preciso exterminar-lhes os traços perniciosos, combater seu aspecto de “povos vagabundos, e dados a contínuas guerras, e roubos;... [sem] freio algum religioso, e civil, que coíba, e dirija suas paixões;... entregues naturalmente à preguiça [à] sua gula desregrada”¹⁹⁹.

Para conseguir civilizar os índios, José Bonifácio propunha acabar com as terras comunais, por meio da apropriação dessas terras pelo Estado e distribuição individual aos índios. Ele negava assim, aos índios o direito de constituírem-se como povo; eles deveriam se integrar à única Nação possível, a brasileira. Fazendo analogia com o homem lobo de Blumenbach, José Bonifácio via o índio selvagem como um *homo ferus* a ser domado²⁰⁰. Para esse trabalho, propunha novamente o uso dos missionários, que civilizariam o índio mediante a catequese e o treinamento para o trabalho. Esse missionário, no entanto, diferente dos jesuítas do passado colonial, não teria poder sobre os índios, como afirma Ramos: *Vemos, portanto, que o missionário de José Bonifácio tinha pouco de jesuíta quinhentista e seiscentista;*

¹⁹⁸ Poderíamos enquadrar nessa também Capistrano de Abreu.

¹⁹⁹ RAMOS, Alcida. *Projetos Indigenistas no Brasil Independente*, Série Antropologia, 267. Brasília/DF: UNB, 1999, p. 4. Disponível em: < <http://www.vsites.unb.br/ics/dan/Serie267empdf.pdf>> Acessado em 20/06/2008.

²⁰⁰ Cf. CUNHA, Manuela. Op. cit. p. 169.

*ficava reduzido a um religioso útil sem poder temporal, mero braço executor de políticas estatais*²⁰¹.

José Bonifácio foi a grande inspiração dos positivistas do início do século XX, como Horta Barbosa, definido por Dom Frederico como positivista ortodoxo e o Marechal Rondon, que se engajaram na defesa dos povos indígenas ameaçados pela expansão da sociedade nacional. Segundo Mércio Gomes, sob influência positivista alguns constituintes em 1891 chegaram a propor o reconhecimento dos povos indígenas como nações livres e como tais com direito a território livre²⁰².

Foram eles que, acreditando na perfectibilidade dos povos indígenas e na possibilidade de sua integração à sociedade nacional, lideraram o coro contra o extermínio dos povos indígenas e criticaram duramente o posicionamento de Ihering a favor do extermínio destes. Participando desse debate e compartilhando com as críticas feitas a von Ihering, Dom Frederico publicou, em anexo à carta de 11 de abril de 1909, alguns artigos que criticavam Ihering e defendiam os índios. Como introdução aos artigos, Dom Frederico escreveu:

O snr. Ihering, director do Museu de S. Paulo, atreveu-se a publicar, no volume sétimo da revista d'aquelle estabelecimento, um artigo aconselhando o extermínio `a bala dos nossos indios. Contra semelhante theoria, expendida por um estrangeiro, levantou-se um protesto geral, que muito honra os sentimentos do povo brasileiro. Mereceriam ser registrados todos nesta Nossa Pastoral. Infelizmente o espaço de que dispomos é já bem curto, por isso apenas damos logar aos tres documentos que seguem, sendo que o terceiro é o de um positivista ferrenho cuja orthographia conservamos²⁰³.

O primeiro artigo apresentado por ele foi redigido pelo senhor Sergio de Carvalho em nome da congregação do Museu Nacional. A nota de protesto afirmava que causava repulsa a ideia de *votar-se ao extermínio milhares de seres humanos, filhos genuínos deste paiz*; continuava afirmando que era uma questão de dever humanitário manifestar *sua condenação contra o desvario com que se procura sancionar uma crueldade* há muito exercida contra os índios brasileiros. Tal situação se tornava mais grave quando praticada em nome dos interesses nacionais. A nota continuava atribuindo à geração atual *a responsabilidade da mesma culpa, pelos amplos favores da lei, que só procura amparar o immigrante e olvidar o misero*

²⁰¹ RAMOS, Alcida. Op. cit. p. 8.

²⁰² GOMES, Pereira Mércio. *Os Índios e o Brasil*. Ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência. Petrópoles: Vozes, p. 83.

²⁰³ COSTA, Frederico. Op. cit. p. 155.

*indígena, em geral inteligente e industrioso, com grande capacidade para o trabalho. A nota terminava manifestando a certeza de que os poderes públicos não permitiram a victoria de tão criminosa ideia*²⁰⁴.

O segundo artigo, assinado pelo senhor Gama e Rosa, no Jornal *Folha do Dia*, de São Paulo, concordava plenamente com o protesto da Congregação do Museu Nacional e acrescentava ser verdadeiramente inacreditável que no Brasil havia quem, em nome do progresso, propunha o extermínio das populações indígenas, quando cerca de um terço da população ostentava as características evidentes sinais da incorporação da *pujantissima raça* à nossa nacionalidade. Para o autor, as ações de brutalidade praticadas pelos índios eram consequências das incursões e perseguições experimentadas por eles. Diferentemente do que pensava von Ihering, bastava que fossem tratados com carinho para apresentarem rapidamente progressos de civilização. Como exemplo afirmava:

Tivemos oportunidade de observar na cidade de Joinville, meninos e meninas, dessa origem, capturados por colonos o por estes tratados com carinho, em suas casas, falando perfeitamente o allemão, espertos, inteligentes, gentis, sem differença alguma dos demais menores de raça germânica²⁰⁵.

O artigo citava, ainda, como exemplos bem sucedidos de civilização dos índios o trabalho catequético realizado pelos salesianos nas missões do Mato-Grosso. Tanto para ele, quanto para Dom Frederico Costa, a catequese seria um meio para retirar os índios da barbárie e integrá-los à sociedade nacional, pois manifestava o desejo de *ver esse assumpto de catequese actual, tratado mais vastamente, em grande numero de pontos simultâneos, com persistência e abundancia de maiôs de modo a attingir resultados avultados e positivos*²⁰⁶.

O terceiro artigo apresentado por Dom Frederico Costa era assinado por Horta Barbosa²⁰⁷. No artigo, manifestava sua adesão aos protestos já mencionados

²⁰⁴ CARVALHO, Sergio de. *Protesto da Congregação do Museu Nacional*. Apud. COSTA, op. cit. p. 155.

²⁰⁵ ROSA, e Gama. *Os indígenas brasileiros*, Apud. COSTA, op. cit. p. 158.

²⁰⁶ Idem, p. 158.

²⁰⁷ Julio Caetano Horta Barbosa, na época deste debate era um jovem militar, formado em engenharia que junto com Candido Mariano Rondon percorria o sertão tento interligar a Amazonas ao Mato Grosso por meio do telégrafo. Nessa época já se destacava como sertanista e indigenista. Com a criação do SPI, trabalhou junto com Rondon, Nimuendaju e outros sertanistas na defesa dos povos indígenas, chegando em 1939 ser vice-presidente do Conselho Nacional de Proteção ao Índio (CNPI), presidido pelo Marechal Rondon. Nacionalista destacou-se também por participar da campanha "O petróleo é Nosso", chegando a presidir em 1938, o Conselho Nacional do Petróleo

e convidava a todos os brasileiros patriotas a se manifestarem contra o que ele chamou de *bárbara teoria de um sientista estranho* aos sentimentos brasileiros. Lutar contra tal teoria era necessário, pois se esse processo de extermínio fosse aplaudido e adotado, colocaria em risco a nacionalidade brasileira e as tradições legadas pelos que *representão legitimamente a alma da pátria brasileira*. Desqualifica igualmente a idéia de von Ihering de que *dos índios não se pode esperar trabalho sério*, citando argumentos de Couto de Magalhães, que afirmava: os índios são bons para o trabalho; tem grande capacidade de observação e imitação; aprendem rapidamente todas as artes, além de que, quando bem tratados tendem a se aproximar e se afeiçoar aos brancos. Como Gama e Rosa, cita como exemplo trabalho civilizador dos salesianos nas missões do Mato Grosso, baseado na catequese e no ensino de vários ofícios. Como foi proposto no projeto de Constituição de 1891, defendia que as tribos selvagens deveriam ser reconhecidas como *nações livres* e seus territórios respeitados. Retomando o discurso de José Bonifácio propunha:

Os meios, porém, de que se déve lançar mão para a pronta e sucessiva civilização dos índios e que a esperiência e a razão me têm ensinado, eu os vou propor aos representantes da nação, e são os seguintes:

1º *Justiça*, não esbulhando mais os índios, pela força, das terras que ainda lhes réstão e de que são legítios senhores...

2º *Brandura, constância e sofrimentos da nossa parte*, que nos cumprem como UZURPADORES e cristãos...²⁰⁸

Do apresentado podemos perceber em primeiro lugar a grande influência do pensamento de José Bonifácio sobre os indigenistas do início do século XX, inclusive em Dom Frederico Costa. Diferente da tradição de von Martius, seguida por Francisco Varnhagen e continuada por Hermann von Ihering, para quem os índios não tinham condições de oferecer nada à formação da nação, ao contrário, eram um empecilho para sua formação e progresso, a tradição indigenista do positivismo brasileiro cuja base do pensamento estava no ilustrado e monarquista José Bonifácio, reconhecia o índio como elemento positivo na formação do povo brasileiro; afinal de contas, formavam uma *punjantíssima raça*; eram *a alma da pátria brasileira*; *inteligente e industrioso*; e tinham *grande capacidade para o trabalho*. No

(CNP). Cf., [ttp://www.cpdoc.fgv.br/nav_historia/htm/biografias/ev_bio_hortabarbosa.htm](http://www.cpdoc.fgv.br/nav_historia/htm/biografias/ev_bio_hortabarbosa.htm), acessado em 15/06/2009.

²⁰⁸ BARBOSA, Julio Caetano Horta, *Em Defesa dos Indígenas Brasileiros*. Apud. COSTA, op. cit. p. 163.

entanto, eram ainda *selvagens* e se encontravam em um estádio semelhante ao de crianças e estavam à mercê dos bárbaros brancos. Como crianças que precisam de proteção, para garantir seu espaço no Estado Moderno em construção precisavam “crescer”, isto é, serem civilizados e incorporados à nação, pois só assim cumpririam seu papel de contribuir para o engrandecimento da nação e progresso do Estado nacional. O limite desse pensamento encontra-se na incapacidade de reconhecer o valor das culturas dos povos indígenas; em não reconhecer-lhes como sujeitos no pleno gozo de direitos.

Alguns aspectos do discurso positivista pareciam contraditórios. Como conciliar, por exemplo, a ideia de nação livre com o projeto de domesticá-los, civilizá-los, impondo-lhes uma nova crença, uma nova forma de organização social e sistema de trabalho? Seria possível buscar superar a contradição apontada? Se analisarmos a questão segundo uma compreensão essencialista de cultura, não há como superar, uma vez que necessariamente a cultura “tradicional” seria totalmente transformada, pois o índio para sobreviver teria que mudar sua forma de vestir, adornar-se fazer festas, trabalhar, etc. No entanto, se mudarmos a perspectiva e vermos a cultura como um processo criação dinâmico, em constante mudança, produto de novas apropriações e ressignificações, o problema estaria superado, pois seria perfeitamente viável falar de índios civilizados, isto é, que se apropriam de valores, linguagem e tecnologia vindas de fora sem perderem sua identidade. O projeto dos positivistas indigenistas do início do século XX poderia muito bem ir nesta perspectiva, o que daria sentido a proposta de reconhecimento de nações indígenas livres, bem como a luta contra aqueles que pregavam sua extinção. Cremos que não seria perda de tempo se esta possibilidade rapidamente esboçada aqui fosse no futuro objeto de uma análise mais aprofundada.

Quanto a Dom Frederico Costa, ele compartilhava plenamente do posicionamento desses positivistas indigenistas, somando-se ao coro dos que protestavam contra von Ihering e os que pensavam como ele; publicou os artigos trazendo a discussão para o Amazonas, onde a exemplo do que ocorria no Sul e Sudeste, os povos indígenas eram tratados como um perigo para os brancos, como uma ameaça ao progresso, uma vez que impediam a exploração dos recantos mais longínquos do Estado. Os jornais, por exemplo, davam destaque para os crimes praticados pelos índios e omitiam as perseguições, a venda de meninos e meninas indígenas para cidadãos abastados de Manaus, bem como os recrutamentos

forçados de mão-de-obra. Com sua Carta Pastoral, Dom Frederico procurava mostrar que no Amazonas, como no resto do país, havia quem queria sacrificar os indígenas em nome do progresso. Segundo ele, todos que andavam *arrotando civilização, progresso e ciência* e que ao invés de proporem aos índios a civilização, propunham seu extermínio, eram homens *repellentos, inchados de orgulhos, malditos de Deus e dos homens*²⁰⁹. Dom Frederico Costa, no entanto, não acreditava que o projeto de extermínio prevalecesse; acreditava que, como acontecia no Mato Grosso, o governo acabaria delegando à Igreja mais uma vez a missão de civilizar os povos indígenas. Na Carta Pastoral de 11 de abril de 1909 ele escreve:

Nós não acreditamos que o vosso systema prevaleça e vosso conselho triunphe! Não, para honra e gloria d'este paiz a que pertencemos, pensamos que os homens que nos governam que nos governam, ensinados pela experiência do passado e guiados pela honestidade natural, preferirão antes voltar ao systema antigo, e farão aqui aquillo que já se está fazendo em outras partes d'este mesmo Brasil, nomeadamente em Mato Grosso²¹⁰.

De fato, a proposta de extermínio por ser demasiadamente impopular acabou sendo, pelo menos oficialmente, suprimida, pois quando o debate se ampliou e ultrapassou as fronteiras do país, o governo se posicionou a favor da proposta de integração. O fator decisivo foi a denúncia feita contra o Brasil em 1908, durante o XVI Congresso de Americanistas, ocorrido em Viena, Áustria. Segundo os denunciantes, o governo brasileiro estaria pondo em prática uma política nacional de extermínio das populações indígenas. Pressionado por parte da opinião pública nacional e agora internacional, o governo optou por assumir a responsabilidade de cuidar e proteger os povos indígenas, responsabilidade que havia sido delegada às assembleias provinciais por meio de ato institucional em 1834. Para isso, o governo criou, em 1910, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) chefiado pelo Marechal Rondon, que contava na época com importantes sertanistas como o já mencionado Horta Barbosa e Curt Nimuendaju. É consenso entre os estudiosos do assunto, que a política do SPI era: garantir a proteção dos povos indígenas, criando uma espécie de barreira de proteção concretizada na criação de reservas indígenas. Com isso se preservavam os povos indígenas, enquanto eram domesticados e aos poucos integrados à sociedade nacional, ao mesmo tempo em que se garantia a

²⁰⁹ Cf. COSTA, Frederico. Op. cit. p. 88.

²¹⁰ Ibidem.

continuidade da ocupação territorial do país, sem grandes conflitos. Estruturado em três planos, o SPI estabeleceu o que Antônio Lima denominou de grande “cerco de paz”. Assim, o Estado interferia no governo dos povos indígenas, tutelando-os, civilizandando-os e ao mesmo tempo mediando conflitos com a sociedade nacional.

Fazia parte da estrutura do SPI: *a primeira sessão*, cuja finalidade era planejar e desenvolver ações relacionadas à *definição das terras a serem consideradas como ocupadas por indígenas, seleção dos sítios para fundação de unidades locais, /.../delimitação e demarcação dos lotes de terra e seu preparo para as ‘primeiras culturas’, construção de prédios, estradas e caminhos vicinais*²¹¹.

A *segunda sessão*, encarregada de coordenar os serviços de proteção aos índios, evitar que suas terras fossem invadidas por brancos, pacificar ou amansar os índios e mediar em caso de conflitos com os civilizados.

Em terceiro plano vinham as *inspetorias regionais*, que realizavam a mediação entre a diretoria geral do órgão, os índios, os governos Federal, Estadual, Municipal e também as elites, procurando assim a manutenção do cerco de paz, efetivado pelos organismos que atuavam diretamente nas relações com os povos indígenas. Esses organismos eram:

- ✓ **Os postos:** cercavam os indígenas arredios, isolados ou em estado de guerra; além de exercerem a função de controle, os postos deveriam também promover o amansamento destes índios;
- ✓ **Os centros agrícolas:** assimilavam os trabalhadores nacionais e os indígenas que atingisse essa categoria;
- ✓ **As povoações:** eram instaladas em terrenos de aldeamentos indígenas existentes no século XIX ou em terras devolutas obtidas por doações de governos estaduais;
- ✓ **As delegacias:** eram responsáveis pela construção de alianças, de coletar informações e divulgar a existência do Serviço em locais onde a presença direta do aparelho (SPI) através de unidades locais não pudesse se estabelecer²¹².

Desta forma o SPI, procurava por um lado garantir a integridade física dos povos indígenas e por outro prepará-los para serem integrados à sociedade

²¹¹ Cf. LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis/Rj:Voices, 1995, p. 233.

²¹² Cf. Idem, p.p. 234-239.

nacional, isto se não fossem exterminados nos conflitos ou por doenças provenientes do contato com os brancos.

Essa proposta de civilização-integração do SPI não era nova, pois o antigo Decreto 426 de 24 de julho de 1845, dentre outras coisas ordenava que as províncias garantissem aos índios proteção, terra e atendimento médico, incluindo vacinação contra epidemias²¹³. A proposta do SPI estava em harmonia também com as propostas sugeridas por Dom Frederico Costa, Silvio de Almeida, Gama Rosa, Horta Barbosa e outros, que propunham como solução para o problemas dos conflitos entre brancos e índios, a civilização e integração do índio à sociedade nacional, realizada mediante a catequese e ensino da pratica do trabalho.

A diferença se dava na indicação dos sujeitos responsáveis pela execução dessa política. O decreto Imperial de 1845 criou a figura do Diretor Geral de Índios, do Diretor de Aldeias e do Tesoureiro, para cuidar da proteção, defesa dos direitos sociais e econômicos dos índios e deixava sob a responsabilidade dos missionários a catequese e educação, isto é o processo de civilização²¹⁴. Dom Frederico Costa propunha que a tutela integral dos índios deveria ficar com os missionários, como fizeram os jesuítas no passado. Antes de Dom Frederico Costa, Dom Antonio de Macedo também propunha a civilização do índio por meio da catequese e do trabalho. Segundo ele, a grande maioria da população da Amazônia era formada por indígenas de índole *pura, mansa, sóbria e capaz de suportar privações e fadigas, características que lapidadas com a educação moral seria importante para o trabalho nacional. /.../ O índio catequizado seria um perfeito homem “civilizado” e útil ao serviço agrícola*²¹⁵. Alguns indigenistas, como Gama Rosa e o próprio Horta Barbosa defendiam também que a civilização e integração dos povos indígenas deveria ser feita pelos missionários mediante ações catequéticas:

Procuramos nesta secção, expor a necessidade e a urgência de, oficialmente, ser continuado o serviço de catechese que, em dilatado passado, tão grandiosos resultados outorgaram ao Brasil, desde os tempos apostólicos de Anchieta e Nóbrega, até as missões dos capuchinhos, durante o segundo império.

²¹³ Cf. Decreto 426 de 24 de julho de 1845. In, NETO, Carlos de Araújo Moreira. *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)*, Petrópolis: Vozes, 1988. p.p. 323-333.

²¹⁴ É importante lembrar que o Decreto 426 não funcionou, pois como temos visto ao longo deste trabalho, os índios em todo o Brasil, continuaram sem qualquer tipo de proteção e segurança, seus direitos mais básicos continuaram sendo violados, como os direitos à terra, saúde, educação, liberdade e a vida.

²¹⁵ MARTINS, Karla. Op. cit. , p. 50.

Desejaríamos, porém, ver esse assumpto de catechese actual, tratado mais vastamente, em grande numero de pontos simultâneos, com persistência e abundancia de meios de modo a attingir resultados avultados e positivos²¹⁶.

O Governo Federal, no entanto, com a criação do SPI, assumiu para si a tarefa de gerar e pôr em prática a nova política indigenista do país, deixando em segundo plano a ação missionária da Igreja, que continuou existindo em áreas restritas, como nas missões salesianas do Mato Grosso e do Alto Rio Negro. No caso do Alto Rio Negro, as missões atuavam sob coordenação da Prefeitura Apostólica do Alto Rio Negro, criada com a intervenção de Dom Frederico Costa.

A política do governo federal para os povos indígenas, surgida desse debate, garantiu a sobrevivência dos povos indígenas, garantiu-lhes um espaço à margem da sociedade nacional, um espaço restrito, concretizado nas reservas indígenas, como o Parque do Xingu e em áreas de missões religiosas, como no Alto Rio Negro. Em ambos os casos, os povos indígenas foram profundamente controlados. A institucionalização do regime de tutela tirou-lhes parte da autonomia necessária para gerirem seu próprio destino, mas não sua capacidade de resistir e lutar para garantir um espaço de liberdade dentro do Estado brasileiro.

2. 4 Os indígenas do Rio Negro: de vítimas a conquistadores de espaços de liberdade em situação de conflito.

Pelo que apresentamos até agora, fica claro que para Dom Frederico Costa os indígenas eram as grandes vítimas do conflituoso encontro inter-étnico ocorrido em consequência da expansão da sociedade nacional em direção aos territórios indígenas. Para ele, os índios, por se equipararem às crianças, não sabiam se defender e por isso eram perseguidos, maltratados e escravizados. Segundo ele, era um dever de consciência, como representante do *Deus Supremo* protegê-los: *somos o protector natural dos fracos e dos opprimidos, dos que soffrem, dos que choram, dos que são perseguidos, maltratados, escravizados; manda-nos a nossa consciência que nos colloquemos ao lado d'aquelles que têm necessidade de amparo e de justiça*²¹⁷. A maneira como ele viu e representou os povos indígenas enquadra-se dentro de uma perspectiva tradicional cujas raízes encontram-se no

²¹⁶ GAMA e ROSA. *Os indígenas Brasileiros*. Apud. COSTA, Frederico. Op. cit. p. 158.

²¹⁷ COSTA. Frederico, Op. cit. p. 29.

século XIX, quando a literatura em geral e em particular a historiografia passou a representar os povos indígenas ora como heróis, ora bandidos, ora vítimas. Imerso na mentalidade de seu tempo, não foi além da perspectiva tradicional e talvez por isso não conseguiu representar os indígenas como sujeitos capazes de fazer escolhas e desenvolver estratégias de resistência adaptativas ou de lutas em defesa de costumes tradicionais violados e não meramente reativas ou *espasmódicas*²¹⁸. A exemplo de Dom Frederico Costa, talvez alguns leitores estranhem ou não concordem conosco chamar fugas, roubos, pedir ajuda ao bispo, os movimentos messiânicos e mesmo as alianças construídas entre alguns brancos e índios, como atos de resistência. A dificuldade de compreensão provém do fato de estarmos acostumados a entendermos a resistência como ato de luta contra toda forma de dominação militar, política, cultural, ideológica, etc. Essa forma de resistência se encontra presente na história dos povos do rio Negro, que passaram boa parte do século XVIII e do XIX, lutando contra a dominação portuguesa. Foram várias as rebeliões e motins, a começar pelos Manaus. Muitas dessas lutas foram estudadas pelo professor Francisco Jorge dos Santos, no livro *“Além da Conquista: Guerras e Rebeliões Indígenas na Amazônia na Época do Diretório Pombalino”*. A luta direta, como estratégia de resistência contra os portugueses, não garantiu aos povos do rio Negro a liberdade e autonomia, haja vista que no final do século XIX e início do século XX, estes povos encontravam-se em situação de subjugação e opressão. No contexto de dominação em que os estudamos, a resistência mais do que luta contra a dominação passa a ser luta contra a destruição, ou luta para salvaguardar da própria vida. Portanto, resistir era também não se deixar destruir, era sobreviver em condições adversas, em situação de dominação. Nesse contexto, podemos falar de fugas, roubos e alianças com brancos, como formas de resistência praticadas pelos índios no Alto Rio Negro no início do século XX. Analisando cuidadosamente o conteúdo da *Carta Pastoral a Seus Amados Diocesanos*, encontramos nas entrelinhas alguns fragmentos de variadas formas de lutas dos povos indígenas para garantir espaços de liberdade, pois apesar de submetidos não estavam totalmente desprovidos de poder²¹⁹. Os Makú, por exemplo, cuja imagem passada por Dom

²¹⁸ Cf. THOMPSON, *Costumes em Comuns: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Cia das Letras, 1998, p. 153.

²¹⁹ Segundo Foucault, o poder está em toda parte e por isso deve ser buscado também nas minudências, no desprezado e no invisível. Cf. FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. (org. Machado Roberto). São Paulo: Graal, 2007. p.p. 75-76.

Frederico era a do índio atrasado, não civilizado e que para Koch-Grünberg era de preguiçoso, inconstante, fugitivo e ladrão, foi um grupo que mais resistiu, e mesmo inserido em uma rede de dominação, conseguiu desenvolver estratégias eficazes que garantiram sua liberdade.

Para os brancos, os Makú se apresentavam como preguiçosos e inconstantes; no entanto, essas características longe de serem atributos étnicos, poderiam muito bem ser interpretadas como formas de resistir aos duros trabalhos que lhes eram impostos, sem a devida remuneração. Por que trabalhar com afinco e constância, quando se é forçado a realizar um trabalho fora dos padrões tradicionais e, ainda por cima, em condições precárias? Quanto às fugas individuais e coletivas, elas eram praticadas por todos os grupos étnicos do Alto Rio Negro, e constituíam uma das formas mais antigas de resistência, colocadas em prática sempre que indivíduos ou até aldeias inteiras eram vítimas de maus tratos, exploração e, sobretudo quando sua liberdade e sua vida eram ameaçadas²²⁰. Koch-Grünberg conta que, em 1905, sua partida para o Içana foi atrasada devido às tensões criadas no Baixo Rio Içana, quando o comandante de Cucuí, que contrabandeava mercadorias da Venezuela para o Brasil e vice-versa, decidiu enviar seus soldados para pegar à força, indígenas que viviam no Baixo Içana, área de influência de Germano Garrido. Quando finalmente ele conseguiu viajar, encontrou várias aldeias abandonadas, pois seus moradores haviam fugido com medo das incursões do dito comandante militar²²¹. Quanto à prática do roubo não teriam aprendido com os brancos? Dom Frederico Costa parecia crer que sim. Sobre esse assunto ele relatou o seguinte episódio:

Um índio maltratado fugiu a procurar um outro patrão. Este cavalheiro, homem distinto, compadecido do pobre índio, declarou aceitar-o si depois que se entendesse com seu antigo patrão, máxime afirmando a pobre creatura que nada absolutamente devia. O distinto cavalheiro de que falamos entendeu-se effectivamente com o seu collega e d'elle recebeu uma conta bastante elevada de que o índio lhe era devedor, conforme affirmava. A'vista d'isto o honrado commerciante chama a sua presença o índio e interroga-o si de facto nada devia. O índio reponde como da primeira vez. O commerciante insiste: "Mas rapaz dize-o, com franqueza, alguma cousa tu tiraste, pelo menos a roupa que tu vestes". O índio continua afirmando que nem mesmo a roupa havia tirado do seu patrão. "Então quem te deu a roupa que vestes?" Perguntou naturalmente o homem de bem que não podia acreditar o que ouvida. "A roupa, respondeu o índio, elle nos mandava

²²⁰ Cf. COSTA, Frederico. Op. cit. p.p. 68-69

²²¹ Cf. KOCH-GRÜNBERG, op. cit. p. 58.

arranjar nos portos onde encostavamos.... Aquelle homem ensinava os índios... a roubar²²².

John Monteiro, em *Negros da terra*, ao falar dos processos adaptativos dos índios em São Paulo no século XVII, apresenta a prática do roubo pelos indígenas como reflexo dos padrões de ajustamento dos índios à sociedade escravista. Guardadas as devidas diferenças, a prática do roubo por índios do Alto Rio Negro poderia ser interpretada não só como reflexo de seu ajustamento, como também prática de resistência, pois como afirma John Monteiro, muitos consideravam justa a apropriação indevida, sobretudo quando seu bem-estar estava em jogo²²³. Os índios que trabalhavam meses, e até anos, sem receber um pagamento justo, não se achavam devedores, mas credores; acreditavam estarem sendo enganados por seus patrões. Nesse caso, a apropriação de algum bem do patrão, para ele não seria um roubo, mas uma compensação, uma forma de diminuir-lhe o prejuízo.

Os indígenas sabiam também aproveitar-se de certas situações para tentar virar o jogo em seu favor. Transcrevemos um trecho da Carta de Dom Frederico, onde eles usam o próprio Bispo como porta voz de seu discurso curto, mas denso. Com esse discurso Dom Frederico procura fazer um exercício de se colocar na perspectiva do índio.

Alguns accusam-n'os de ladrões, porém, perguntamos nós, quem os ensina a roubar? Accusam-n'os de perversos e assassinos e, perguntamos nós, qual o homem civilizado que soffre o que soffre o índio? Chega um branco á maloca e na presença do pae offende o pudor da filha ou da mulher, quereis porventura que esse homem seja completamente indifferente? Pensais talvez que elle é tão bruto que não comprehenda a injuria que se lhe faz? Engano! Elle sabe, sente e chora em silencio muitas vezes... Supporta uma, duas ou tres vezes, por que sabe que se fizer qualquer cousa, irão os soldados para prendel-o e será condemnado como assassino... Elle sabe, sabe d'isso. Mas finalmente chega o momento do desespero, acaba-se a paciencia, desaparece o medo e...acontecem as scenas de sangue que conhecemos²²⁴.

O trecho acima demonstra outra forma de resistência, pedir ajuda ao *Pahyuaçú* (bispo). Depois de expor as denúncias Dom Frederico Costa confessa que elas procuravam atender a pedidos dos índios que solicitaram sua intervenção em favor deles. Eis suas palavras: *Aquillo que acabamos de escrever foi o que nos contaram os próprios índios, com lágrimas nos olhos, pedindo-nos encarecidamente*

²²² COSTA, Frederico. Op. cit. p. 70.

²²³ Cf. MONTEIRO, John Manuel, *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 174.

²²⁴ COSTA, Frederico. Op. cit., p. 71.

*para que entercedessemos em favor d'elles e providenciássemos para que se acabassem taes abusos*²²⁵. Para os índios, o bispo, como os comerciantes e seringalistas, era alguém que tinha poder. A citação em destaque faz referência, ainda, a assassinatos como uma forma de resistência, menos racional por ser praticada por indígenas que se encontravam tomados por fortes sentimentos *de desespero*, ódio e vingança contra seus senhores. No entanto, mesmo este tipo de resistência não poderia a priori ser tachada de ação “reativa” ou espasmódica, pois poderia ser também uma forma de defesa radical de direitos tradicionais violados. O rapto de meninos e meninas para serem vendidas aos brancos é um exemplo claro de um direito tradicional destes povos violados.

Outro vestígio de resistência são os movimentos messiânicos. Dom Frederico Costa não mencionou esse fenômeno, mas ele se encontrava presente na realidade do Alto Rio Negro no início do século XX, pois Robin Wright, em duas de suas obras, *História indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro* e *Transformando os deuses*, apresenta varias tradições entre os povos Baniwa e Tucano. Segundo Robin Wright, os movimentos messiânicos ou proféticos ocorridos no Alto Rio Negro e seus principais afluentes tiveram início em meados do século XIX e perduraram até os anos 70 do século XX. Essas manifestações ocorreram, portanto ao longo de um século, apesar de serem constantemente reprimidas. Koch-Grümborg, que esteve na região entre 1903 e 1905, menciona que, em sua viagem ao rio Içana, passou em frente ao sitio onde morava Anizetto, índio que se dizia o segundo Jesus Cristo²²⁶. Esses movimentos foram interpretados no século XIX pelo missionário padre Romualdo, com *uma conspiração contra os civilizados*²²⁷. Entretanto, podem ser vistos também como indicadores de outras respostas que os índios procuravam dar aos desafios impostos pela situação de contato inter-étnico. Eles, mesmo se não foram alvo de atenção de Dom Frederico Costa faziam, parte da experiência dos povos do Rio Negro e tinham fortes características de resistência à opressão praticada pelos não índios. Segundo Robin Wright, as tradições messiânicas do Alto Rio Negro teriam iniciado com o índio baniwa denominado Venâncio Anizeto

²²⁵ COSTA, Frederico. Op. cit. p. 71.

²²⁶ Cf. KOC-GRÜMBERG. Op. cit. p. 63.

²²⁷ WRIGHT, Robin. Op. cit. p. 139.

Kamiko²²⁸, pajé educado pelo mestiço Don Arnoud, um Zambo (venezuelano descendente de índios e negros), com bastante conhecimento da doutrina cristã que ajudou Venâncio Kamiko a se tornar um profundo conhecedor da religião cristã e Baniwa²²⁹. Kamiko apropriou-se dos elementos messiânicos dessas duas religiões para criar seu próprio messianismo. Saiu do território venezuelano em direção à região do Uaupés, no Brasil, fugindo de seus patrões para não pagar dívidas contraídas e refugiou-se no Rio Içana entre os Baniwa, onde reuniu um grupo de seguidores a quem perdoava as dívidas que haviam contraído com os não índios, ouvia confissões e perdoava pecados. Em 1858, quando o movimento criado por ele atingiu seu apogeu influenciando indígenas de diversas etnias do Içana, Uapés e Xié, Kamiko passou a anunciar o fim do mundo,

Deus desceria à terra para realizar o Juízo final. Além disso, ordenou que seus seguidores lhe dessem todas as suas possessões e cessassem todas as suas atividades econômicas, enquanto dançavam em preparação para a conflagração. O mundo inteiro, exceto o rio Içana, queimaria; da conflagração somente seriam salvos os que dançavam – provavelmente com cruzes – cantando as palavras “graça! Graça!” repetidas vezes, dia e noite, até o fim²³⁰.

O movimento foi reprimido duramente pelos militares; muitos índios fugiram para o interior da floresta, e seguindo orientações de Kamiko, recusavam-se a trabalhar para os não índios, gerando escassez de mão-de-obra na região. Ainda segundo Robin Wright, depois desse evento, surgiram outros movimentos proféticos e rebeliões espalhadas por todo o Alto Rio Negro, com destaque para o movimento messiânico liderado pelo índio Alexandre do Alto Rio Negro, que também se proclamou Cristo e o caso da adolescente Maria dos Desana. A tradição que conta a vida de Maria dos Desana, recolhida por Wright, narra que:

Nas cabeceiras do Rio Macu, a mulher de um Desana, sem viver muito tempo com seu marido, ficou grávida e deu à luz uma menina, que era do grupo *Wali ñami ioálriru* [nome, noite, estrela vespertina]. Aos dois anos de idade, já brincava de modo diferente das meninas comuns. Aos três anos cantava cantos diferentes, meio gaguejando, como toda criança, mas muito melódicos. Ao atingir a idade de cinco anos, reuniu suas companheiras e com uns pauzinhos fizeram uma cruz. Aos treze anos, pediu ao pai que fizesse um tambor e uma cruz de pau-brasil. O pai não deu importância ao seu pedido, mas diante de sua insistência acabou fazendo-os. Muito alegre, a

²²⁸ Em 1903, quatro anos antes da visita de Dom Frederico Costa ao Alto Rio Negro, Koch-Grünbreg, se encontrou com Venâncio Anizeto Kamiko, ancião com idade avançada, mas ainda muito respeitado pelos Baniwa.

²²⁹ Cf. WRIGHT, Robin. Op. cit., p. 118

²³⁰ Idem, p. 122

menina instou suas companheiras a também encomendarem cruzeiros a seus respectivos pais. Todas as tardes essas meninas se reuniam para cantar cantigas que ninguém sabia de onde vinham. Proibiram-nas de cantá-las, mas elas não obedeceram.

Quando chegou aos 15 anos, essa menina [...] disse a seus pais que quem lhes ensinava os cantos era um homem chamado Kiritu [ou seja, Cristo], que vinha do Céu, mandando-lhe cantá-las a fim de perdoar os pecados. Os pais da menina não sabiam quem era esse Kiritu, mas ela acabou convencendo-os de que deviam crer nele. Ela começou a cantar o canto de Kurússa [cruz], o canto de Balia [Maria], de Yusé [José], de Metre [Mestre], Olha Santo [os santos], o Perdão dos pecados para quebrar os chifres dos homens maldosos. E quando apareciam homens que tinham cometido pecados graves ela caía no chão, porque sentia no seu corpo o peso desses pecados. Dizia que no Céu havia um Deus forte que um dia viria para o meio deles. A fama dessa menina espalhou-se por todos os rios: pelo Papuri, o Tiquié, o Uaupés e o Pira. Os moradores desses rios vinham vê-la e ouvir os seus cantos. Assim, também os velhos começaram a crer em Kiritu e em tudo que a menina dizia²³¹.

O movimento de Maria dos Desana desapareceu depois que ela foi morta envenenada, mas seus feitos ficaram presentes na memória dos índios Desana.

O recorte deste trabalho não nos permite apresentar detalhadamente estes movimentos; além disso, Wright em *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*, já fez uma descrição detalhada dos mesmos. Entretanto, destacamos que foram um forte meio de resistência aos brancos, resistência que se manifestava desde a recusa a trabalhar pra os brancos até a rejeição de qualquer interferência da parte deles. Essa atitude levou o governo a pensar em uma provável conspiração contra o País, e por isso, decidiu reprimi-los violentamente. Esses movimentos demonstram também a grande capacidade que alguns indígenas tinham de se apropriarem de elementos culturais novos como elementos da doutrina escatológica cristã e reelaborá-los usando-os em seu favor e contra seus patrões não índios. Tal prática foi comum também entre outros povos em situação de contato inter-étnico. Guardando as devidas diferenças, podemos fazer um paralelo entre a atitude dos profetas messiânicos do Alto Rio Negro, com os índios Tupinambá, que segundo Eduardo Viveiros de Castro não poucas vezes apropriaram-se do discurso cristão, seja de maneira desafiadora em clara oposição aos colonizadores e missionários ou oportunamente, para garantir alguns privilégios²³², demonstrando assim, que a cultura foi muitas vezes visada em seu todo como um valor a ser apropriado e

²³¹ WRIGHT, Robin. Op. cit., p.p. 160-161.

²³² Cf. CASTRO, Eduardo Viveiros de. "O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem" in *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 211.

*domesticado, como um signo a ser assumido e praticado como tal*²³³. Assim como os Tupinambás fizeram uma releitura do mito da *terra sem males* em chave cristã, Venâncio Kamiko fez o mesmo ao mesclar mitologia Baniwa com elementos da escatologia cristã: *o Criador/Transformador que salva o mundo das forças que ameaçam destruí-los*²³⁴. O criador na mitologia Baniwa é identificado com Cristo personificado em Kamiko, que veio realizar o juízo final, castigando a todos, exceto os escolhidos.

No profetismo de Maria dos Desana, difundido entre os Tucanos Orientais, no Alto Rio Papury, além da mescla de elementos da escatologia Desana com elementos da escatologia cristã, temos algo a mais que, segundo Wright, provocou mudanças profundas na escatologia Desana. A escatologia tradicional Desana, segundo a tradição recolhida e interpretada por ele ensinava que:

Por ordem Boléka, o ancestral maior dos Desana, as almas dos homens comuns eram enviadas a uma outra casa, chamada *wahpíru wi* [...]. A ela voltavam as almas de todos os Desana de menor poder ou de nenhum, como é o caso das mulheres e das crianças. Nessa casa, a alma do morto permanecia como se estivesse dentro do corpo. Os vivos ouviam, às vezes, a música das flautas sagradas tocadas por essas almas, bem como suas risadas e suas conversas. [...] Por muitos séculos as almas dos antigos voltavam a esse lugar, até que ocorreu um acontecimento que mudou esse costume²³⁵.

O acontecimento citado na tradição teria sido o surgimento de Maria Desana, que em nome de *Kiritu [Cristo]*, ensinava o canto de *Kurúsa*, ou seja o canto da cruz, a fim de perdoar os pecados. Segundo essa mesma tradição *foi nessa época que as almas que estavam no wahpíru wi desapareceram*, supostamente levadas para os céu pelo canto da cruz. Em suma, no mito original foi inserido a figura de Cristo, da cruz e o conceito de perdão dos pecados; o *wahpíru wi* mudou de lugar, a representação Desana do paraíso foi substituída pela representação cristã, o céu. O paraíso Desana que ficava no Rio Macu, como ensinava o mito em sua versão tradicional mudou de lugar indo para um plano superior. A reformulação do mito original não representa uma nova compreensão da escatologia Desana? Parece-nos que essa reformulação do mito Desana seria como afirma Maria Regina Almeida, uma tentativa *de pensar e interpretar coletivamente a nova realidade que lhes é*

²³³ CASTRO, Eduardo Viveiros de. Op. cit., p. 223.

²³⁴ WRIGHT, Robin. Op. cit. p. 120.

²³⁵ Idem, p. 160.

*apresentada*²³⁶. No nosso entender, esse evento representa uma tentativa de conciliar a crença tradicional do grupo com a crença cristã introduzida pelos brancos; uma tentativa de dar sentido a um mundo em profundas transformações.

Dissertamos anteriormente que, para os não índios, quanto mais os indígenas apropriavam-se do universo cultural branco em seu aspecto simbólico e material mais “civilizados”, eram considerados. Cientes disso, muitos indígenas de vários grupos étnicos, ao invés de manter uma atitude contrária aos brancos procuraram se aliar a eles, construindo também um espaço de domínio na vasta teia de relações existentes no Alto Rio Negro. Assim, muitas lideranças do Içana optaram por se aliar a comerciantes brancos, como por exemplo, Germano Garrido e passaram a atuar como intermediários no processo de exploração da mão de obra indígenas. Alguns desses chefes recebiam o título de inspetor e controlavam a mão de obra nas aldeias onde lideravam e procuravam manter boas relações com outras lideranças a fim de conseguir sua colaboração na arregimentação de mão-de-obra. Sobre essa situação, Robin Wright escreve:

Germano Garrido e seus filhos controlavam os instrumentos de força e poder na região [...]. ele mantinha o controle local, através de vários índios “inspetores” (evidentemente, título e posição que o próprio Garrido criou), no Baixo Içana, chefes (tuxauas) e intermediários na organização do trabalho. [...] nas regiões mais distantes do Içana, os “inspetores” mantinham relações amigáveis com os tuxauas de influencia locais²³⁷.

Esse tipo de alianças entre brancos e índios, já ocorriam no século XVIII, na vigência do Diretório Pombalino, quando os Diretores de índios se aliavam aos principais dando-lhes certos privilégios, a fim de que estes pudessem garantir o controle da mão-de-obra indígena e no século XIX, o governador do Pará Souza Coutinho concedia patentes militares aos Principais também para contar com sua cooperação na arregimentação de trabalhadores²³⁸. Houve casos, ainda, em que alguns índios contraíam dívidas com seus patrões e para pagá-las contratavam índios para trabalhar para eles.

O que apresentamos nesse tópico teve como objetivo demonstrar que todos os grupos do Alto Rio Negro em situação de contado com os brancos, na busca de

²³⁶ ALMEIDA, Maria. Op. cit., p. 25.

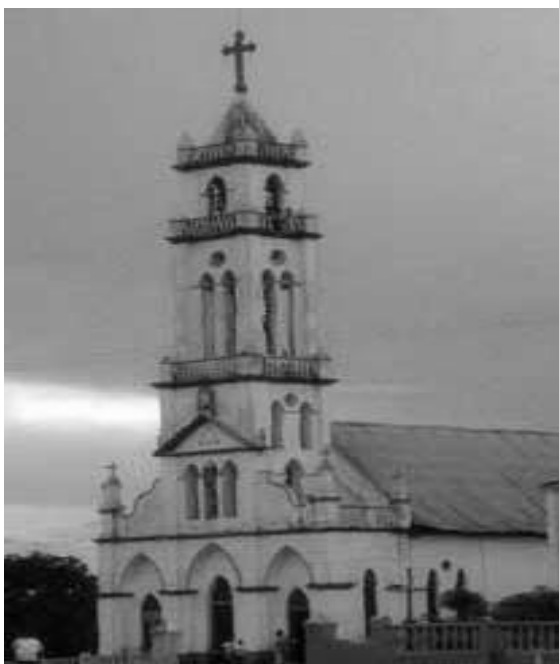
²³⁷ WRIGHT, Robin. Op. cit., p. 207

²³⁸ Cf. SAMPAIO, Patrícia Melo. “Desigualdades étnicas e legislação Colonial Pará, C. 1798 - C. 1820”, in *Amazônia em cadernos*. Manaus-Amazonas :UA,2001, p.p. 16-19.

superar os desafios e conflitos que essa situação apresentava, deram variadas respostas, muitas das quais implicaram em transformações na organização social, política e econômicas e na estrutura social, forjando assim uma nova ordem social no Alto Rio Negro. Com os acertos, erros e contradições presentes nesse processo de luta e resistência, esses povos foram sofisticando suas ações na defesa de seus direitos²³⁹. O motivo das representações de Dom Frederico Costa não se enquadram nessa perspectiva, que representa os povos indígenas como sujeitos que resistem e buscam forjar de diferentes maneiras espaços de liberdade em situação fricção étnica deve-se ao fato dele se encontrar em um momento histórico próprio. Este tipo de abordagem é recente, produto de um momento histórico diferente do período em que viveu Dom Frederico Costa. Compete-nos buscar compreender suas representações dentro do contexto de sua época, na perspectiva positivista, como apresentamos anteriormente.

²³⁹ Na atualidade o maior exemplo do protagonismo indígenas na região do Alto Rio Negro, são as organizações indígenas atuais filiadas à Federação das Organizações indígenas do Rio Negro, (FOIRN). Elas, não só possuem um projeto político indígena, mas também, têm articulações com outros movimentos sociais e se apropriaram de um conjunto de ferramentas políticas e jurídicas desenvolvidas pelos brancos, usando-as eficazmente para influenciar nas políticas indigenistas do governo e de grupos não governamentais, conseguindo assim a manutenção de suas culturas; evitando serem assimilados pela sociedade nacional; garantir a manutenção de direitos tradicionais como a terra, e avançar na conquista de mais autonomia.

Capítulo 3



Igreja Matriz de S. Gabriel da Cachoeira.

Fonte: <<http://www.almanaquebrasil.com.br/wp-content/uploads/2009/05/picture-21.jpg>> acessado em 09/01/10

Procedemos à benção do Cruzeiro. Era Tocante ver aquella massa de povo, simples e ingênuo, aglomerado ao pé da Cruz, o symbolo da civilização e do progresso.

(Dom Frederico Costa)

A questão da religiosidade no Alto Rio Negro e o projeto de Igreja de Dom Frederico Costa.

A Questão da religiosidade no Alto Rio Negro, a ser analisada neste capítulo está relacionada ao próprio processo de evangelização dos povos indígenas iniciado no século XVIII, com a chegada dos carmelitas na região. Nossa análise inicia-se, portanto, na tentativa de buscar as raízes dessa religiosidade forjada pelos povos indígenas a partir das primeiras experiências de evangelização dos carmelitas, continuadas pelos capuchinhos e franciscanos. Feito isso, retomamos novamente à Carta Pastoral de 11 de abril de 1909, de Dom Frederico Costa, à contribuição de Koc-Grümbert e Robin Wright, para tentar criar um quadro compreensivo das manifestações religiosas presentes entre os povos do Alto Rio Negro no início do século XX, procurando determinar a percepção de Dom Frederico Costa sobre essas manifestações. Finalmente procuramos apresentar como a Prefeitura

Apostólica idealizada por Dom Frederico Costa se enquadrava no processo de expansão pelo qual passava a Igreja da Amazônia e qual seria o principal papel da Igreja que se faria presente novamente no Alto Rio Negro.

3.1 Um rápido recorrido sobre a Igreja no rio Negro no período colonial e imperial.

A chegada dos portugueses à Amazônia ocorreu em 1616, dentro do contexto da União Ibérica, período de 60 anos (1580-1640) em que Portugal permaneceu anexado à Espanha. Nesse período, o rei espanhol Felipe II, num ambicioso projeto expansionista, havia entrado em guerra com outras potências europeias que, em represália invadiram varias colônias portuguesas, na Ásia, África e América. Os franceses, por exemplo, invadiram o Rio de Janeiro e depois a ilha do Maranhão, onde permaneceram de 1612 a 1615, quando foram expulsos. Os holandeses tentaram conquistar a Bahia entre 1624 e 1625 e depois Pernambuco, ocupando a região de 1630 a 1654. Os portugueses, a serviço do rei da Espanha e usando povos indígenas aliados, acabaram expulsando os invasores. Em 1616, depois de expulsar os franceses do Maranhão, Alexandre de Moura, chefe militar da região, enviou para a foz do rio Amazonas uma expedição chefiada por Francisco Caldeira Castelo Branco, que fundou a primeira fortificação da Amazônia, o forte do Presépio, onde é hoje a cidade de Belém. Como afirma Jorge dos Santos, o motivo inicial para a conquista da Amazônia foi de ordem militar, pois a construção da fortaleza e a expulsão dos outros estrangeiros (ingleses, holandeses e franceses) que se encontravam na região, confirmam isso²⁴⁰. No entanto, logo os portugueses perceberam a abundância de recursos naturais e de uma potencial mão-de-obra indígena, decidiram iniciar a exploração econômica a partir do sistema de plantation. Esse sistema não deu certo. Os portugueses, então, passaram a explorar as drogas do sertão, atividade econômica lucrativa em virtude de sua boa aceitação no mercado europeu e pelo uso de mão-de-obra qualificada arregimentada por meio das guerras justas, resgates e descimentos²⁴¹.

²⁴⁰ SANTOS, Jorge Francisco dos. *Além da Conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia Pombalina*. Manaus: EDUA, 2002, p. 15.

²⁴¹ Idem, p.p. 16-18.

O uso da mão-de-obra indígena foi essencial para levar adiante esse processo de colonização. Das três formas de conseguir mão-de-obra (guerra justa, descimento e resgate), a mais importante foi o descimento (praticado diretamente pelos missionários); as guerras justas e os resgates foram praticados pelo governo com o aval dos missionários que fiscalizavam esse processo. A Igreja, portanto, teve um papel decisivo no controle da mão-de-obra usada para explorar as riquezas da Amazônia. Pelo menos assim pensa a maioria dos que tratam do assunto, inclusive Arthur César Ferreira Reis, historiador tradicional de temas amazônicos. Para ele, o papel específico da Igreja foi civilizar os índios, por meio da educação e catequese, preparando-os para se integrarem no novo sistema de vida e trabalho. Segundo ele:

Era necessário, inicialmente, conter a impetuosidade do gentio, trazê-lo a colaborar com o reinól e, finalmente, integrá-lo no sistema de trabalho que caracterizava a civilização que se importava da ibéria. E só a habilidade do missionário, a serviço da religião e do Estado, podia permitir consecução daqueles objetivos imediatos e essenciais²⁴².

É certo que boa parte dos missionários, principalmente Jesuítas e dentre estes, Padre Antônio Vieira, se opuseram à escravização dos índios, comprando com isso muitas brigas com os colonos. Apesar disso, a Igreja colaborou com o Estado Português promovendo o “amansamento” dos índios hostis ao processo de conquista; inserindo-os dentro da cultura e civilização ocidental, por meio da catequese e de um novo sistema de trabalho. Por meio de instruções legais a corte portuguesa determinou qual seria seu papel da Igreja na Amazônia: catequizar, converter, tornar os gentios cristãos obedientes e mansos a fim de não colocar em risco a colonização. A colaboração da Igreja no século XVII era vista, ainda, como essencial para a expansão do território. Lembremos que em virtude do regime do Padroado, os missionários que representavam a Igreja eram dependentes da coroa portuguesa. A colaboração, portanto era inevitável. Nessa perspectiva, a evangelização dos indígenas da Amazônia mais que um fim converteu-se em um meio facilitador da conquista da Amazônia pelos portugueses.

²⁴² REIS, Arthur César Ferreira. *A Conquista Espiritual da Amazônia*. 2 ed. Manaus: EDUA, 1997, p. 2.

3.1.1 A ação missionária na Amazônia no período colonial.

Os primeiros missionários portugueses a virem para a Amazônia foram os franciscanos da província de Santo Antônio, em 1618. Pela carta régia expedida no mesmo ano, receberam a incumbência de catequizar os índios²⁴³. Pouco tempo depois, vieram as demais ordens que atuaram entre os povos indígenas da Amazônia no período colonial, os Carmelitas em 1627, Jesuítas em 1636, Mercedários em 1639, os Capuchinhos da Piedade e Frades da Conceição da Beira e Minho. Sua missão entre os indígenas era catequizar e civilizar e entre os colonos era dar-lhes educação e assistência espiritual. Arthur Reis resume essas obrigações da seguinte forma:

Conversão do gentio, ao grêmio da catolicidade, o que equivaleria também uma conversão ao domínio político do europeu ibérico, e da assistência intelectual e espiritual aos moradores e filhos, constava, no particular do indígena:

- da modificação de seus hábitos de nomadismo.
- do ensino da língua portuguesa.
- do seu preparo técnico, nos ofícios mecânicos.
- do agrupamento das tribos em núcleos de sentido urbano.
- da modificação do regime de trabalho dispersivo num trabalho disciplinado, de fundo agrícola.
- da reforma dos modos de vida social, através dos vínculos de família e de maior exaltação às fórmulas de dignidade individual e doméstica²⁴⁴.

Alguns desses objetivos próprios do período colonial tiveram longa duração, ou permanência, pois continuaram vigentes ainda no período imperial e no republicano, em pleno século XX, quando se criou a Prefeitura Apostólica do Rio Negro. Os missionários logo assumiram o governo dos índios, governo que se consolidou com o Regimento das Missões, criado em 1686. Praticavam os “descimentos”, modalidade de recrutamento em que persuadiam pacificamente os povos indígenas a descerem do interior da mata para lugares acessíveis às margens dos rios, passando a concentrar uma grande quantidade de indígenas nas chamadas aldeias de repartição, onde numa parte do ano recebiam catequese e na outra eram cedidos para trabalhar para a coroa ou para os outros colonos. A Igreja,

²⁴³ REIS, Arthur. Op. cit., p. 11.

²⁴⁴ Idem. Op. cit., p. 8.

ao assumir o governo temporal dos índios, deu origem na Amazônia portuguesa ao sistema de tutela que, de certa forma, continua existindo ainda hoje.

O controle da mão-de-obra indígena foi um dos principais fatores dos conflitos entre colonos e missionários e entre as próprias ordens missionárias²⁴⁵. Tentando amenizar esse conflito entre as ordens religiosas, em 1693, por meio de carta régia, a Amazônia foi dividida entre as principais ordens missionárias. Os Jesuítas que ficaram com a região localizada à direita do Amazonas entre as bacias dos rios Tapajós e Madeira, mais a bacia do Rio Negro; os Mercedários que ficaram com o lado esquerdo do Amazonas, desde o Pará até os cursos dos rios Uatumã e Urubu na Capitania do Rio Negro; e finalmente os Carmelitas, que missionaram no Solimões depois da expulsão dos jesuítas espanhóis comandados por Samuel Fritz, e também no Rio Negro e no Rio Branco a partir de 1694. Focaremos nossa atenção daqui para frente na ação missionária na região do Alto Rio Negro.

Segundo Celestino Ceretta, a presença portuguesa na região do Rio Negro iniciou-se, ainda, na primeira metade do século XVII. Pois Cristobal de Acuña, cronista jesuíta que acompanhou Pedro Teixeira em sua vigem de regresso de Quito em 1639, fez uma primeira descrição parcial da bacia do Rio Negro, mencionando inclusive sua ligação com os rios Orinoco e o Cassiquiare, o que indica que os portugueses já haviam explorado essa região, muito provavelmente com suas tropas de resgate²⁴⁶. Francisco Jorge dos Santos, no entanto, apoiado em informações de Joaquim Nabuco, afirma que a primeira expedição documentada ao Rio Negro, ocorreu em 1649, comandada pelo Capitão-mor Bartolomeu Barreiro de Ataíde²⁴⁷. É provável que dentro do contingente dessas tropas houvesse também religiosos jesuítas, pois cada tropa de resgate deveria ter um capelão de escravos encarregado de certificar se os resgates eram legítimos²⁴⁸. Caso o capelão atestasse que a captura do índio teria se dado em condições ilegítimas, este era considerado livre. Arthur Reis menciona uma tropa de resgate comandada por Bento

²⁴⁵ Lembramos que as ordens religiosas não se dedicaram apenas às tarefas de catequese e educação. Elas se dedicavam também à exploração extrativista das drogas do sertão, fator que contribuiu para o conflito com os colonos, que acusavam a ordens, sobretudo a Jesuíta, de reter para si a mão-de-obra. Os missionários se defendiam das acusações de retenção da mão-de-obra acusando os colonos de pretenderem escravizar os índios. Se por um lado os colonos realmente tratavam os indos como escravos, é verdade também que um dos motivos dos missionários não fornecer mão-de-obra indígena aos colonos era para aproveitá-la em proveito próprio.

²⁴⁶ Cf. CERETTA, Celestino. *História da Igreja na Amazônia Central*. Manaus: BIBLOS/Valer, 2008, p. 89.

²⁴⁷ Cf. SANTOS, Jorge Francisco dos. *História do Amazonas*. São Paulo: Atica, 2007, p. 49.

²⁴⁸ Cf. WRIGHT, Robin. Op. cit., p. 55

Maciel Parente, que penetrou no Rio Negro para escravizar índios que contou com a participação dos jesuítas Francisco Veloso e Manuel Pires. O padre Samuel Fritz, em 1686, em seu Diário, cita também o encontro na boca do Rio Negro com o padre jesuíta João Maria Garzoni, que acompanhava o Capitão português André Pinheiro, comandante de uma tropa de resgate vinda do Rio Negro.

Estes indícios nos levam a crer que a presença dos missionários no Rio Negro está associada às primeiras tropas de resgate que penetraram na região em busca de mão-de-obra escrava. A participação e colaboração dos missionários nestas tropas de resgate é interpretada de diferentes maneiras. Robin Wright, apoiado nas pesquisas de David Sweet, defende que a colaboração destes missionários com as tropas de resgate foi intencional, chegando alguns a forjar documentos para legitimar o aprisionamento de índios. Descrevendo o processo de certificação dos índios capturados pelas tropas no rio Negro, ele escreve:

Na prática, o exame era quase uma farsa, realizada não apenas com a conivência dos missionários, mas ainda por meio de falsas testemunhas dos membros da tropa e com ameaças para que os índios cativos respondessem às questões dos missionários corretamente, isto é, atribuindo a si mesmos a condição de escravos. Numerosos casos estão nos documentos dos missionários, que assinavam papéis em branco ou que, cedendo às demandas dos membros da tropa ou seus próprios interesses, declaravam como escravos os cativos que legalmente eram livres²⁴⁹.

Celestino Ceretta, por sua vez, baseando-se no trabalho de Lúcio de Azevedo, defende que a participação dos missionários era obrigada, pois se não participassem não poderiam fundar missões no interior. Além disso, se não houvesse a participação dos missionários, todos os índios seriam declarados escravos, o que seria mais lucrativo. Citando Lucio de Azevedo ele escreve:

Quando se realizavam as entradas, tocava a cada uma das ordens religiosas nomear por sua vez o missionário. Para dificultar a empresa, os jesuítas recusavam sempre acompanhar a expedição. Não tendo parte no governo dos índios, mostravam-se, contudo desvelados protetores dos que reputavam oprimidos, e não cessavam de reclamar para eles a liberdade e justiça²⁵⁰.

Sem defender uma ou outra posição, é certo que, se de um lado houve missionários inescrupulosos que apoiaram a ação das tropas de resgate a transformar índios livres em escravos, como por exemplo, os jesuítas Achilles

²⁴⁹ WRIGHT, Robin Op. cit., p. 56.

²⁵⁰ AZEVEDO, João Lúcio. *Os Jesuítas no Grão-Pará*. Apud. CERETTA, op. cit., p. 111.

Avogardi e Lourenço Belfort, houve também aqueles que incansavelmente defenderam incondicionalmente a liberdade dos índios como, por exemplo, o padre Antônio Vieira, o primeiro provincial dos jesuítas na Amazônia. É certo também que a chegada Igreja ao Alto Rio Negro está associada à prática das tropas de resgates que com o apoio ou não dos missionários aprisionaram e deslocaram do Alto Rio Negro para o Pará e Maranhão milhares de indígenas para trabalharem em regime servil.

Até meados do século XVIII os Carmelitas não fundaram missões no Rio Negro. Apesar das periódicas incursões portuguesas na região durante o século XVII, não havia segurança o suficiente para a implantação das missões, pois havia forte resistência do povo Manau, que controlava o comércio com os índios do Alto Rio Negro, inclusive o comércio de escravos. Aliados dos holandeses, os Manau precisavam ser derrotados, pois só assim os portugueses, além de aumentar seu domínio territorial, passariam também a ter acesso fácil aos produtos naturais e à mão-de-obra abundante da região. Depois de enfraquecer os Manau com a guerra efetuada entre 1723-1727, os portugueses inauguraram o período do terror por meio de guerras justas e expedições de resgate e escravizaram mais de 20 mil índios, vendidos em Belém e São Luis. Robin Wright denominou esse período de “tempo da escravidão” e “tempo dos descimentos”²⁵¹. O fato foi que impondo terror, os portugueses foram dominando a região e criando condições para a fundação das primeiras missões dos Carmelitas que, pela carta régia de 1694, receberam o encargo de missionar no Rio Negro, substituindo os Jesuítas. Segundo Arthur Reis, recebido o encargo, para lá se *dirigiram prontamente, iniciando a catequese das dezenas de tribos que ali se localizavam e onde as tropas de resgates faziam anualmente grossas especulações para as propriedades agrícolas de Belém e S. Luis*²⁵².

Em locais estratégicos e de fácil acesso, os Carmelitas foram fundando aldeamentos e realizando descimentos para onde iam numerosos grupos indígenas, muitos dos quais procurando fugir das tropas portuguesas, que viam na recusa ao descimento, motivo para efetuar uma guerra justa, como no caso dos índios do Rio

²⁵¹ Cf. WRIGHT, Robin. “Uma História de Resistência: os heróis Baniwas e suas lutas”. In *Revista de Antropologia*, vols. 30/31/32, p.p. 355-381; São Paulo, 1987/88/89.

²⁵² REIS, Arthur. Op. cit. p. 27.

Marié, que em 1755 que, após recusarem-se a descer, foram massacrados pelas tropas portuguesas²⁵³.

Os Carmelitas fundaram inicialmente oito aldeamentos, em perspectiva de subida do Rio Negro, todos antes de São Gabriel. Foram eles: Santo Elias do Jaú, Aracary, Comarú, Mariuá, São Caetano, Cabuquena, Bararuá e Dary. Destes merece destaque a missão de Mariuá, transformada em 1750 no principal centro de apoio logístico das tropas portuguesas encarregadas da demarcação de limites. Essa missão foi se desenvolvendo até ser transformada em vila e posteriormente na primeira capital da Capitania do Rio Negro. Em 1784, os portugueses penetraram no Rio Uaupés e Içana. Segundo Bento Aranha, nesse ano João Pereira Caldas, chefe da comissão de demarcação de limites com os domínios espanhóis, enviou o Coronel Manoel da Gama Lobo D'Almada, para explorar esses rios. Ainda segundo o mesmo autor, nesse mesmo período os Carmelitas fundaram as primeiras missões nos rios Uapés, Içana e Xié.

As povoações de São Joaquim, na foz do Uaupés, e de S. Jerônimo, além da cachoeira do Pira no mesmo rio, de S. Felipe na Foz do Içana e de S. Marcelino no Iché (xié), datam as suas fundações, por missionários carmelitas, de tempos, sem dúvida, do governo da capitania do Rio Negro, confiada Lobo D'Almada²⁵⁴.

A partir de 1755, com a implementação da política pombalina na Amazônia, principalmente depois da criação do Diretório de Índios idealizado por Mendonça Furtado, os missionários perderam o poder temporal sobre os índios, passando a administração destes para as mãos dos diretores de índios. Aos religiosos coube apenas a tarefa da assistência religiosa. Para Arthur Reis, o cumprimento das demandas do Diretório e de uma série de leis complementares, pôs fim ao período das missões na colônia. Em seu lugar surgiram as vilas administradas por civis:

Em 1759, apesar de toda a argumentação, as provas exibidas, os testemunhos invocados, Pombal venceu. O ato régio de 6 de junho de 1755 extinguiu o poder temporal dos religiosos e lhes tirava os indígenas. Medidas posteriores, completando aquela, faziam encerrar as atividades civilizadoras dos catequistas. A jornada missionária ficava interrompida²⁵⁵.

²⁵³ Cf. SANTOS, Francisco Jorge dos. Op. cit. p. 93-96.

²⁵⁴ ARANHA, Bento. "As explorações e os exploradores do Rio Uaupés". *Arquivo do Amazonas*, anno 1, V. 1 n. 2, 23 de outubro de 1906, p. 31.

²⁵⁵ REIS, Arthur. Op. cit. p. 65.

A partir de 1759, a ação missionária da Igreja sofreu um duro golpe por parte do Estado Português, que expulsou os Jesuítas de todas as suas colônias, principalmente da Amazônia, onde tinham o controle da mão-de-obra indígena e o governo temporal dos índios. Segundo alguns historiadores, sua oposição à implantação do Diretório dos Índios, foi um dos importantes fatores para sua expulsão, mas não o único. Com a expulsão dos jesuítas em 1759, mais a perda do poder temporal sobre o governo dos índios, a Igreja passou a enfrentar dificuldades para continuar evangelizando e civilizando os índios, mas não interrompeu a jornada missionária como afirma Arthur Reis, pois como já indicamos anteriormente em 1784, os carmelitas continuavam fundando missões no Alto Rio Negro. No entanto, a mudança na ação missionária foi grande, uma vez que com a entrada em vigor do Diretório, o governo português passou a exercer maior controle sobre a atividade dos missionários, coisa que antes não ocorria. Segundo o próprio Arthur Reis, Dom Miguel de Bulhões, ao assumir o bispado de Belém, transformou as missões em freguesias, elevando-as de nove para 91; os religiosos dessas vigarias recebiam, para se manter, cômputos do Estado²⁵⁶, ficando impedidos de exercer qualquer atividade mercantil; além de criar a vigaria geral da Capitania São José do Rio Negro, entregando sua administração ao reverendo José Monteiro de Noronha²⁵⁷.

Essa experiência do ponto de vista da evangelização foi um fracasso, pois com a expulsão dos Jesuítas em 1759 e de outros religiosos como os padres da Piedade e os frades da Conceição, ficaram poucos religiosos e padres seculares para administrar as paróquias criadas. A escassez de padres para servirem como párocos e o mal comportamento dos poucos existentes deixaram nesse período, a Igreja na Amazônia em estado lamentável de abandono e decadência. O capitão-general Ataíde Teive descreveu a situação da Igreja nos seguintes termos:

A falta de sacerdotes, que se experimenta para parochiarem na Vas., e lugares deste Bispado tem sido ocasião de se empregarem neste santo ministério alguns menos hábeis, e outros que pelo menos mau confiar as Igrejas de Sacerdotes deffeituozos na esperança de que se emendarão, e do que tirar absolutamente o pasto espiritual às almas que o tem recebido, costuma o Vigário Capitular, remover de humas para outras Igrejas os que são culpados, ou de que tem menos boa informação, e isto que parece providencia, pode vir a ser ruína das mesmas almas, principalmente dos Índios, porque vendo prevaricando o mesmo que os instrue nos dogmas da

²⁵⁶ A Cômputo era uma pensão paga pelo Estado ao clero.

²⁵⁷ REIS, Arthur. Op. cit., p. 75-76.

fé, e que os deve edificar, e persuadir com o exemplo, nenhum conceito farão das suas doutrinas, que por desgraça lhes são novas²⁵⁸.

João Santos falando da situação da Igreja na província do Pará apresenta um juízo semelhante aos de Ataíde Teive, para ele a decadência da ação evangelizadora e civilizadora da Igreja no final do período colonial foi decorrência da ação da nova legislação adotada pelo governo do Marquês de Pombal, que expulsou os religiosos; pela escassez de padres, somando-se a isso sua má conduta. Eis suas palavras:

Os novos curas, porém, tomando conta dessas novas recém-criadas freguesias ou paróquias, não tinham influência eficiente sobre o povo colono, nem sobre os índios, as mais das vezes devido à sua vida pouco edificante. E o que acontecia era que os vigários, assim nomeados, falhavam, em geral, tanto na sua missão civilizadora, como social e religiosa²⁵⁹.

O Alto Rio Negro, em virtude de ser região de fronteira e por isso ser necessário nela reforçar a presença portuguesa na região, não foi totalmente abandonado. Os carmelitas, mesmo sob forte controle permaneceram durante boa parte do tempo em que governou D. Maria I, mas devido à falta de pagamentos de côngruas as missões foram abandonadas, permanecendo nesse estado até 1852²⁶⁰.

3.1.2 A ação missionária na Amazônia no período Imperial.

A situação da Igreja na Amazônia em particular nas antigas áreas de missões como o Alto Rio Negro, nada mudou em relação ao período anterior. Ao contrário deteriorou-se mais, quando começou a repressão ao movimento cabano²⁶¹, que ceifou a vida de mais de 40 mil cabanos entre os quais a maioria índios. Muitos grupos, fugindo da repressão, tiveram que abandonar as aldeias e vilas onde viviam.

²⁵⁸ REIS, Arthur. Op. cit. p. 77.

²⁵⁹ SANTOS, João. Op. cit. p. 38.

²⁶⁰ Cf. ARANHA, Bento. Op. cit. p. 31.

²⁶¹ A Cabanagem foi uma revolta ocorrida no Grão-Pará e Capitania do Rio Negro, durante o Período Regencial. Entre 1835 e 1840, fazendeiros, mestiços, negros e índios, lutaram contra as elites locais e o governo regencial, por autonomia e melhores condições de vida. Foram chamados de cabanos por que a maioria das pessoas que aderiram ao movimento vivia em casebres denominados de cabana. A repressão ao movimento no Pará e Amazonas foi grande. Estima-se que em cinco anos de repressão morreram entre 30 a 40 mil pessoas. Segundo o historiador Caio Prado Júnior o movimento cabano foi: *um dos mais, senão o mais notável movimento popular do Brasil*. Cf. PRADO JÚNIOR, Caio. *Evolução Política do Brasil: Colônia e Império*. 15ªed., São Paulo. Brasiliense, 1986, p. 77

Os que escaparam da repressão foram arregimentado por chefes militares para reconstruir as antigas povoações destruídas.

Atrelada ao Império pelo regime do Padroado, a Igreja continuou atuando no sentido de colaborar com o processo civilizador do Estado. Nesse período, a política indigenista do Estado seguia em linhas gerais o projeto civilizador de José Bonifácio que, apesar de não ter sido aprovado pela Constituição de 1824, influenciou a política do Império. Por esse projeto as ordens religiosas deveriam usar a catequese como meio de civilizar e integrar os povos indígenas à sociedade nacional. Os missionários voltariam a tutelar os índios, mas sem os antigos poderes temporais, que permanecia com os diretores de índios.

Resultado dessa política foi o decreto 426 de 24 de julho de 1845, de autoria do senador, ministro e secretário de Estados dos Negócios do Império José Carlos Pereira d'Almeida Torres, regulamentado as *missões de catequese e civilização dos índios*.

A regulamentação criava os cargos de Diretor Geral dos Índios, Diretor de Aldeias e Tesoureiro para cuidarem da implementação da política indígena que deveria, entre outras coisas, garantir a demarcação de terras, saúde, educação e proteção contra os abusos dos brancos. Aos missionários o regulamento atribuía as seguintes competências:

§ 1º Instruir aos índios nas máximas da Religião Catholica, e ensinar-lhes a Doutrina Christã.

§ 2º Servir de Parocho na Aldeã, e seu Districto, em quanto não se crear Parochia.

§ 3º Fazer o arrolamento de todos os índios pertencentes à Aldêa, e seu Districto, com declaração dos que morão nas Aldêas, e fora dellas; dos baptisados, idades, e profissões; e dos nascidos, e obtos, e casamentos: para que lhe serão fornecidos os livros pelo Bispo Diocesano, pela caixa das Obras Pias.

§ 4º Dar parte ao Bispo Diocesano, por intermédio do Director Geral da Província, do estado espiritual da Aldêa; representando as necessidades, que encontrar, e apontando as providências, que lhe parecerem mais próprias para occorrer a ellas.

§ 5º Representa ao Director Geral, por intermédio do da Aldêa, a necessidade que possa haver de outro missionário, que o ajude, principalmente se houver nas visinhanças Indios errantes, que seja mister chamar à Religião, e à Sociedade.

§ 6º Ensinar a Ler, escrever, e contar aos meninos, e ainda aos adultos, que sem violência se dispuzerem a adquirir essa instrução.

§ 7º Substituir ao Director de Aldêa, quando esteja impedido o Thesoureiro, e nos casos, em que este o póde substituir²⁶².

²⁶² Decreto 426 de 24 de julho de 1845. In, NETO, Moreira. Op. cit. p. 332.

Como se pode observar pelos artigos do Regimento das Missões, os párocos das aldeias eram funcionários públicos como os demais membros da equipe que administraria as aldeias. Além de se responsabilizarem pela catequese e instrução dos índios, deveriam ainda dar conta de uma série de atividades burocráticas como realizar censo da população e substituir, quando necessário, o Diretor da Aldeia. No mesmo ano em que saiu o decreto 426, no Amazonas, o presidente da província Ferreira Pena, falando à Assembléia Provincial, definia o perfil dos missionários que deveriam atuar junto aos indígenas. Em sua opinião os religiosos deveriam ser:

Capazes de fazer completa abnegação dos bens, e gostos mundanos; que tenham a paciência necessária para revelar aos Índigenas os erros e faltas proveniente da incontestável inferioridade da sua inteligência; que lhes inspirem o amor do trabalho; que os instruirão nas máximas da Religião Catholica, e na Doutrina Christã; que em summa os eduquem até o ponto de acharem-se habilitados para cumprir os deveres, e gosar as vantagens da Sociedade civil²⁶³.

Como já vimos em capítulo anterior, esse Regulamento não funcionou adequadamente, de maneira que os índios continuaram entregues à própria sorte, tendo que se defender com os próprios meios das agressões causadas por aqueles que invadiram seu território, seja para implementar projetos de colonização como ocorreu no Sul e Sudeste, seja para explorar sua força de trabalho em regime servil. Isto quando não ficaram sob o domínio dos diretores de índios que utilizavam o poder adquirido com o cargo em benefício próprio, como ocorreu na Amazônia, em particular no Alto Rio Negro. Lá o diretor de índios, Jesuíno Cordeiro, durante o governo de Tenreiro Aranha, a partir da cooptação de chefes indígenas e com o apoio de comerciantes poderosos, realizou uma série de descimentos de índios para aldeias fundadas por ele, formando assim um banco de mão-de-obra usada por ele e por seus aliados. Tudo isso obviamente controlado com o uso da força²⁶⁴.

A reabertura das missões no Alto Rio Negro, segundo Bento Aranha, ocorreu por volta de 1832. Nesse ano, lá se encontrava Frei José dos Inocentes, evangelizando índios do Rio Branco, Negro, Uaupés e Içana²⁶⁵. Frei José foi substituído em 1852 por frei Gregório de Maria Bene, cuja missão determinada por Tenreiro Aranha era *conservar a população nos lugares saudáveis da fronteira*,

²⁶³ REIS, Arthur. Op. cit. p. 98.

²⁶⁴ Cf. WRIGTH, Robin. *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*, São Paulo: Mercados das Letras/Isa, 2000, p. 111.

²⁶⁵ Cf. ARANHA, Bento. Op. cit. p.30,

*evitando com a nomeação que fez do missionário e com a presença delle no Alto Rio Negro a emigração della para os Estados vizinhos*²⁶⁶. A presença dos religiosos no Alto Rio Negro, além de se justificar pela necessidade de evangelizar e civilizar os índios justificava-se também pelo interesse geopolítico de controle da fronteira.

Além de frei Gregório, outros capuchinhos aturam nas calhas dos rios onde foram erguidas as antigas missões dos carmelitas. O padre Romualdo Gonçalves de Azevedo, no ano de 1858 e depois dele os franciscanos. Segundo o Major Bento Aranha, na missão de Ipanoré, em 1883 se encontrava frei Iluminato Coppi que atendia as povoações indígenas do Alto Uaupés e Paporis; frei Venâncio Zilochi, que atendia as povoações do rio Tiquié junto aos índios Tukano; e frei Matheus Camioni de Taraquá responsável pelo atendimento às povoações do Baixo Uaupés²⁶⁷. Dom Frederico Costa menciona também a presença do frei Jesualdo Marecheti, líder do grupo de franciscanos e frei Estanislau. O Cônego André Fernandes de Souza, em artigo publicado em 1884, na revista do IHGB, menciona ter trabalhado no Alto Rio Negro, sem precisar a data. Os franciscanos foram os últimos missionários que atuaram no Alto Rio Negro no século XIX. Oswaldo Ravagnani menciona que, em 1883, Ermanno Stradelli estava participando de uma expedição junto com Barbosa Rodrigues ao Rio Jauaperi, quando estourou uma revolta no Alto Rio Negro contra os padres franciscanos acusados de roubar e profanar as máscaras do Jurupari. Segundo o mesmo autor, a expulsão dos missionários foi em decorrência dessa revolta²⁶⁸. O fato é que na década de 90 do século XIX não havia mais nenhuma missão religiosa funcionando no rio Negro. Assim, desde o abandono das missões pelos carmelitas, todas as demais tentativas de estabelecer paróquias capazes de cumprir a missão atribuída a elas, ou seja, evangelizar e civilizar os índios e consolidar a presença da Igreja foi marcada pela falta de êxito.

Na opinião de Bento Aranha, a ação missionária no rio Negro não funcionou devido o número reduzido de missionários. Como a região em que deveriam atuar era muito extensa, não conseguiram atender a demanda. Some-se a isso o despreparo dos missionários que, na tentativa de cristianizar os índios, realizaram muitos batizados e casamentos sem o devido preparo, além de tentarem promover mudanças bruscas nos costumes e práticas culturais tradicionalmente estabelecidos.

²⁶⁶ Idem, p. 27.

²⁶⁷ ARANHA, Bento. Op. cit., p. 58.

²⁶⁸ Cf. RAVIGNANI, M. Oswaldo, "A Lenda dos Taria". In *Perspectiva*, São Paulo, n. 16, p. 302, 1993.

Construíram capelas onde os índios deveriam se reunir para praticar os rituais católicos em detrimento das práticas religiosas tradicionais; procuraram trocar a prática da poligamia pela monogamia. Sem conhecer o sistema de fratria existente entre os povos Tucano e Baniwa, realizaram casamentos entre membros de uma mesma fratria, o que era proibido pelos costumes destes povos²⁶⁹; combateram as práticas messiânicas interpretadas pelo padre Romualdo como uma conspiração contra os brancos²⁷⁰; costumes tradicionais foram tratados como superstição²⁷¹, e a prática do Jurupari, combatida como uma prática demoníaca²⁷².

Segundo o testemunho do cônego André Fernandes de Souza, os missionários sem meios de subsistência acabaram aceitando as benesses de diretores de índios e comerciantes; em troca cooperaram ou, na melhor das hipóteses, omitiram-se frente aos abusos praticados por estes contra a população indígena. Comentando a situação dos missionários nesse período, o cônego Souza escreveu:

Deixemos de recordar irrisoriamente aos parochos a simplicidade e pobreza dos apóstolos e discípulos de Jesu-Christo; não os assemelhemos aos mendigos, se queremos que sejam honrados. O culto tira a sua consideração exterior do sacerdócio: não há sacrificadores sem pompa, não há pompa sem riqueza, e não há riqueza sem patrimônio. O parochos vende-se na dependência d'aquelle de quem deve censurar e reprehender os vícios, não exercita em liberdade seu santo ministério. Póde dar-se maior humilhação que mendigar ante aquelles a quem se reprehende? Fazer depender os pastores das suas ovelhas, é pôr os juizes a soldo dos que hão de ser julgados? Devemos concluir que um parochos sem cõngrua é u corpo sem alma²⁷³.

A grande extensão do território, a pouca quantidade de missionários, sua má conduta e o não pagamento das cõngruas são comumente os fatores apontados para explicar o fracasso dos missionários no rio Negro. Os missionários não conseguiram cristianizar nem civilizar plenamente os povos indígenas do Rio Negro. O abandono das missões, por mais de 20 anos, levou muitos índios que já haviam abraçado o cristianismo a voltarem a praticar suas crenças tradicionais e mesmo aqueles que continuaram cristãos passaram a praticar um cristianismo híbrido, marcado pelo sincretismo, um cristianismo bem diferente do oficial que Dom Frederico Costa como bispo reformador tanto prezava.

²⁶⁹ Cf. WRIGHT, Robin. Op. cit. p.p. 111-113.

²⁷⁰ Idem, p. 139.

²⁷¹ SOUZA, André Fernandes. Op. cit., p. 487.

²⁷² Cf. COSTA, Frederico. Op. cit., p. 63.

²⁷³ SOUZA, André Fernandes. Op. cit., p. 495.

3.1.3 As representações de Dom Frederico Costa sobre a ação missionária da Igreja na Amazônia.

Tendo uma visão teleológica da história Dom Frederico Costa via a conquista da América e conseqüentemente do Brasil e da Amazônia, em particular, como parte do projeto divino de salvar toda a humanidade. Sem analisar criticamente a participação da Igreja no processo de conquista que levou ao extermínio de milhares de ameríndios, Dom Frederico em perfeita sintonia com o pensamento de Leão XIII, expressado na Carta Encíclica *Quarto Abeunte saeculo*, via Cristóvão Colombo como um homem inspirado por Deus. *Eis então que um homem inspirado por Deus e ardente de amor lança os seus olhos atravez do Oceano infinito e aponta para um mundo desconhecido, o mundo Americano*²⁷⁴. Colombo segundo ele foi o iniciador de *Uma nova cruzada*, por meio da qual Espanha e Portugal trouxeram a *palavra divina para ás populações selvagens do novo continente*²⁷⁵. Religiosos e leigos, de todas as classes sociais se lançaram para conquistar o novo continente *com cruz em uma das mãos, na outra a espada*. Foi, portanto, com espírito conquista comum às antigas cruzadas e tendo como ferramentas a cruz e a espada que os portugueses e espanhóis conquistaram os povos da América. Citando Ranke Dom Frederico Costa afirma que: *A conquista transformou-se em missão, a missão em civilização*. Assim em sua representação a conquista do continente foi o cumprimento do desígnio de Deus, graças a ela os povos indígenas foram galgados do estado de selvageria e perdição para o estado cristão civilizado.

O movimento missionário que chegou ao continente foi na sua perspectiva, além de civilizador foi um movimento inspirado no Evangelho que provocou a ressurreição do mundo *que jazia sepultado nas trevas da idolatria*²⁷⁶.

Os carmelitas foram os grandes anunciadores do evangelho no Alto Rio Negro e seus afluentes. Com sua partida os núcleos missionários foram abandonados até a chegada dos zelosos capuchinhos que reabriram as missões fazendo-as florescer novamente. Frei Gregório de Maria Bene segundo ele teria sido o zeloso missionário que fez as missões florescerem até serem novamente

²⁷⁴ COSTA, Frederico. Op. cit. p. 15.

²⁷⁵ Ibidem.

²⁷⁶ Idem, p. 16.

abandonadas provavelmente entre 1854-1855²⁷⁷. A partir de 1880 as missões do Alto Rio Negro voltaram a ser reabertas pelos missionários franciscanos, que prestaram um excelente trabalho não só à Igreja, mas, sobretudo ao Brasil. Dom Frederico Costa recuperando um comentário do naturalista Coudreau sobre esses religiosos escreveu em sua carta: *São excelentes auxiliares do Brasil. Francezes e Italianos servem-n'ó com dedicação. "Trabalhamos para o Brasil que nos paga, dizia-me o Frei Mateus"*²⁷⁸. Os missionários para Dom Frederico Costa cumpriram sua missão com zelo. Se os objetivos de evangelizar e civilizar não foram alcançados o motivo foi a descontinuidade da ação missionária. As missões, portanto, deveriam ser reabertas para levar aos povos que *jaziam sepultados nas trevas da idolatria* a luz do evangelho e da civilização.

3. 2 O catolicismo encontrado por D. Frederico Costa no Alto Rio Negro.

Os povos indígenas sujeitos à ação evangelizadora dos missionários carmelitas, capuchinhos e franciscanos nos séculos XVIII e XIX, reagiram de maneira diferenciada. Uns rejeitaram o projeto missionário de maneira radical e acabaram expulsando os missionários. Outros, no entanto, foram aos pouco adaptando seu universo cultural, sua visão de mundo à nova realidade representada pelas missões. Progressivamente foram adequando suas crenças, seus costumes e conseqüentemente suas práticas às exigências da nova religião. Assim realizaram o que alguns chamam de adaptação criativa na medida em que procuraram conciliar seu universo religioso com a nova realidade do cristianismo, um exemplo dessa adaptação são os movimentos messiânicos mencionados em outra parte deste trabalho. A conversão ao cristianismo, no entanto, não foi completa, pois o processo de evangelização foi interrompido com o abandono das missões por um longo período.

Quando Dom Frederico aportou nos sítios, vilas e Aldeias do Alto Rio Negro e seus afluentes não encontrou um catolicismo nos moldes da Igreja Romana. Encontrou indivíduos ou mesmo pequenos grupos de pessoas que se consideravam

²⁷⁷ COSTA, Frederico. Op. cit. p.58.

²⁷⁸ Idem, p. 59.

cristãos por terem recebido o batismo, o sacramento do matrimônio, talvez até feito a primeira eucaristia, mas não conheciam nem compreendiam a doutrina cristã. As práticas religiosas descritas por Dom Frederico Costa e por viajantes que passaram pelo rio Negro denotam a existência de uma religiosidade popular, marcada pelo sincretismo. Essa religiosidade foi definida por ele como *Religião rudimentar*²⁷⁹, e por Valéria A. Weigel como *catolicismo tapuia*²⁸⁰. Os praticantes desse catolicismo “rudimentar” compreendiam o batismo como um ritual mágico de proteção, desprovido de sentido sacramental. No Rio Içana e seus afluentes, qualquer branco no início do século XX, podia ser convidado para realizar o batizado de uma criança²⁸¹. Koch-Grünberg, que para não perder a colaboração de seus informantes teve que fazer batizados no rio Aiari, afluente do rio Içana, fez o seguinte comentário sobre os vestígios do cristianismo que encontrou na calha daquele Rio:

Fora do nome cristão dos habitantes, no Aiary, pouca coisa lembrava o cristianismo.

As bonecazinhas de porcelana que eu dava de presente às mulheres e crianças, eram chamadas em geral, “tupána”. É uma palavra da Língua Geral [sic], com a qual os missionários indicam “Deus”. Consideravam-nas como figuras de Santos, como as que ainda hoje são encontráveis entre os indígenas do rio Içana, provenientes dos tempos das Missões.

Estas reminiscências cristãs manifestaram-se mais claramente quando faltou pouco para minha partida. Mandú pediu-me que eu batizasse a criança do seu irmão Chico!./.../ Nestas regiões, onde faz dezenas de anos que faltam abundantemente os sacerdotes, é de uso comum que o batismo, a pedido, seja realizado pelos negociantes. Os indígenas que passaram uma parte da sua juventude nas Missões, ou ao menos receberam de seus pais alguma vaga noção da doutrina cristã, esqueceram os significado desta ação sagrada ou nunca souberam dele, consideram o batismo como uma espécie de mágica e esperam muito que ela contribua para o bem estar das crianças²⁸².

As observações de Koch-Grünberg indicam que os índios do Alto Rio Negro no início do século XX, não tinham clareza quanto ao verdadeiro significado do batismo e das imagens dos santos, vistas como deuses. A falta de clareza sobre a doutrina católica sobre a concepção de Deus e dos santos leva-os transformar qualquer boneca a representação de um santo ou santa.

²⁷⁹ Cf. COSTA, Frederico. Op. cit. p. 85.

²⁸⁰ Cf. WEIGEL, Valéria Augusta. “Igreja e indígenas do alto rio negro: dos internatos à escola Bilíngüe”. In: V Congresso Luso Brasileiro de História da Educação - Igreja, Estado, Sociedade civil, 2004, Évora - Portugal. Livro de resumos do V Congresso Luso Brasileiro de História da Educação - Igreja, Estado, Sociedade civil, 2004. v. 1. p. 271.

²⁸¹ A prática do batismo por leigos, é permitida pela Igreja católica, desde que o batizando esteja enfrentando risco de morte iminente. Mesmo neste caso, passado o risco de morte o rito sacramental deve ser completado pelo sacerdote ou diácono, ministros ordinários do sacramento do batismo.

²⁸² KOC-GRÜMBERG, op. cit. p.p. 205-206.

Dom Frederico Costa pôde fazer constatações semelhantes quanto ao sacramento da crisma praticamente desconhecido daqueles índios que, outrora receberam o anúncio do evangelho e tornaram-se cristãos. Tal desconhecimento motivou-o a incluir em sua pregação informações que levassem esses neófitos a compreender que além do batismo, os fiéis tinham mais sacramentos a receber. Sobre a administração dos sacramentos em sua viagem ao Rio Negro ele escreve:

Devemos dizer desde já que o sacramento do crisma era quase completamente desconhecido no meio da nossa população indígena. Já o havíamos notado em S. Gabriel mesmo; mesmo S. Joaquim accentuou-se mais o facto e d'ahi por diante não tivemos mais dúvida a esse respeito: raríssimas pessoas sabiam o que era o crisma e essas mesmas estranhas aos logares. Tornava-se, pois, difícil a administração d'este sacramento²⁸³.

Não obstante a falta de conhecimento doutrinal por parte do povo, Dom Frederico Costa ao longo de sua visita realizou 1507 batizados, 378 casamentos mais de mil crismas e uma infinidade de confissões e comunhões²⁸⁴.

Outra prática muito comum na região, que denota a precariedade da prática cristã na região era a procura pelo pajé nos casos de enfermidade, em busca de conseguir benção e conseqüentemente a cura. Nas representações coletivas de muitos povos indígenas do Rio Negro, a doença é produto da ação dos espíritos, os Yanomami do Rio Maraujá, por exemplo, denominam as epidemias de *Xawara*, palavra que significa espírito. Em seu modo de conceber o mundo não havia espaço para a compreensão da doença como produto da ação de microorganismos vivos, que infectam o corpo; no rio Içana os baniwa além de temerem ser vítimas de um envenenamento temiam também ser enfeitiçados. Nesse universo marcado pela atuação de forças espirituais maléficas ou benéficas, o pajé era o único capaz de combater a doença e outros males da alma, pois era tido como aquele que se comunicava com os espíritos e tinha poderes para dominá-los. Assim como os franceses do período medieval acreditavam nos poderes taumaturgos dos reis franceses, os povos indígenas católicos ou não e até os brancos, acreditavam nos poderes de cura do pajé. Criticando essa prática, o cônego Souza escreve:

Nas suas enfermidades mandam-se benzer ou assoprar pelo Pagé, não só a si, senão todo o sustento que houverem de tomar, prescripto por elle, que logo os põe em uma rigorosa dieta. Sendo muitos os que saram, attribue-se a

²⁸³ COSTA, Frederico. op. cit. p. 43.

²⁸⁴ Idem, p.145.

olhos fechados não á rigorosa dieta, senão á virtude do Pagé e das suas insufflações. Oxalá que estas supertições das insufflações e as soprações se limitassem só entre os Índios; os homens brancos Portugueses as praticam como os Índios. Combati vigorosamente este abuso quando estive no Rio Negro²⁸⁵.

Os Pajés não só pelos poderes a eles atribuídos, mas também por serem os guardiões das tradições religiosas de seus povos sempre foram temidos e respeitados pelos índios, mesmo pelos que haviam abraçado o catolicismo. Talvez por isso sempre fossem vistos como uma figura incômoda pelos missionários católicos, que viam eles como uma ameaça ao seu projeto evangelizador.

Das práticas religiosas implantadas pelos missionários, além do sacramento do batismo sobreviveram as festas dos santos padroeiros. Nas vilas mais tradicionais as antigas capelas foram conservadas, bem verdade que em estado precário, dado que só eram usadas anualmente por ocasião dos festejos dos santos, precedidos pelas novenas²⁸⁶. Em geral os festejos dos santos eram mais um pretexto para o povo se reunir e passar noites dançando e consumindo caxiri ou cachaça. Koch-Grünberg, estando aguardando condução em Trindade, sítio onde segundo Dom Frederico Costa se encontrava a *mais linda capella do Rio Negro*, participou ainda que de má vontade, de uma dessas festas descrevendo-a da seguinte maneira:

Tive que suportar a “festa da trindade”[sic], que reuniu uma multidão de caboclos de perto e de longe. A festa era genuinamente pagã, apesar do revestimento cristão surrado, das imagens dos Santos, e dos cânticos de louvor, entoados gritando com voz mais alta de tiple. Porque embora do rio Negro haja, muitas capelas, não há nenhum sacerdote, e o povo “cristão” celebra as festas dos Santos de acordo com seu gosto, isto é, com abundante rebuliço e – last not least- com rios de cachaça. Salabardot, o festeiro, o “imperador da festa”, em nossa presença, estava na sua pátria, Portugal, mas a sua esposa, uma mestiça muito enérgica, Dona Antonia, fazia excelentemente os honneurs [sic] e comandava o povo como um sargento prussiano, de tal maneira que o “juiz do mastro”, que é propriamente o coordenador da festa e mestre de cerimônias, um indígena em andrajos, fazia apenas um papel miserável. O “juiz do mastro” deve cuidar do preparo da festa e erguer o mastro, em cujo cume ficam penduradas bananas e laranjas como ofertas, daí vem o seu nome. A comédia inteira dura oito dias e custa ao festeiro alguns milhares de marcos. Cada dia realizava-se procissões com bandeiras esvoaçantes, nas quais estavam pintadas insípidas imagens dos Santos, ao som barulhento de tambores e flautas e outros instrumentos de algazarra. Vestidas com claras roupas festivas, as morenas belezas carregavam as pequenas figuras de Santos. Incessantemente espocavam tiros de alegria e foguetes assobiavam á luz do sol²⁸⁷.

²⁸⁵ SOUZA, André Fernandes. Op. cit. p. 487.

²⁸⁶ Cf. ARANHA, Bento. Op. cit., p. 39.

²⁸⁷ KOCH-GRÜNBERG, op. cit. p.p. 45-46.

A descrição de Koch-Grünberg, apesar de ser carregada de preconceito típica de sua visão etnocêntrica, consegue apresentar fielmente as principais características dessas festas, cujos resquícios perduram no tempo não só no Rio Negro, mas em toda a Amazônia. Nós mesmos recordamos que quando éramos criança, participamos durante anos da festa de São Sebastião na vila do Puraquequara. A festa de lá tinha as mesmas características, dos festejos de santos no Alto Rio Negro. Havia os nove dias de novena com direito à Ladainha dos Santos e Salve Rainha cantada em latim, mesmo se ninguém entendia o significado das palavras cantadas; o mastro carregado das mais variadas frutas da região e o juiz da festa, o felizardo que conseguia agarrar a bandeira na hora em que o mastro era derrubado a golpes de machado. No último dia de festejo havia a procissão animada com cânticos acompanhados por instrumentos musicais e muitos foguetes e finalmente o grande momento, a última noite de festejo quando centenas de pessoas das localidades vizinhas vinham para se divertir dançando, namorando e bebendo. Em 1992 quando estive em Santa Isabel do Rio Negro, participei de outras festas iguais a essa. Ainda hoje a vila de Carvoeiro, próxima de Barcelos, apesar de ser uma vila em decadência, contando com apenas uma dezena de casas, é famosa pela festa de Santo Alberto que atrai anualmente centenas de pessoas dos municípios de Barcelos, Santa Isabel e até de São Gabriel.

Dom Frederico Costa nesta longa visita apresentou uma atitude tremendamente benevolente com respeito à situação precária em que se encontrava não só as capelas, mas, sobretudo a prática religiosa dos povos indígenas outrora evangelizados. Seus comentários sobre a prática religiosa dos índios do rio Negro, não se comparam aos comentários que teceu a respeito da situação dos fiéis da prelazia de Santarém por ocasião de suas visitas pastorais, onde criticou duramente a ignorância religiosa, a superstição a indiferença dos fiéis e a má utilização do espaço sagrado²⁸⁸. Em sua visita ao Rio Negro o que mais lhe causou decepção foram as grandes bebedeiras por ocasião das festas, mas inocentou os índios de tais práticas acusando os brancos de serem os responsáveis por alimentar as bebedeiras. Segundo ele, os mordomos e juizes das festas dos santos padroeiros deixavam de comprar coisas importantes para os festejos para comprar cachaça. E

²⁸⁸ Esse assunto foi abordado no primeiro capítulo.

se perguntava: *E ainda nesse ponto serão inocentes os brancos civilizadores? Não o cremos. Sobre elles certamente recae grande parte da culpa, pois muitos d'elles são os principaes a etregarem-se ao vicio detestavel da embriaguez*²⁸⁹. Dom Frederico Costa, sempre que teve oportunidade pregou contra o vício da embriaguez conseguindo bons resultados segundo o que relatou em sua pastoral: *devemos dizer imediatamente que nossas palavras cahiram em terreno fertilíssimo e muito bem preparado. Durante o tempo que passamos em Sant'Anna, nunca mais vimos uma só pessoa embriagada*²⁹⁰. Ele procurou suprir a ignorância doutrinária dos índios realizando pregações sobre a doutrina cristã. Falava principalmente dos sacramentos, uma vez que aonde chegava sempre havia um grupo de indígenas dispostos a receberem os sacramentos do batismo, do matrimônio e da eucaristia. Sua prática pastoral no Rio Negro foi diferenciada. O critério de diferenciação foi o grau de civilização e conhecimento doutrinário dos destinatários. Para os grupos indígenas considerados mais civilizados, que por manter contato mais intenso com os brancos possuíam algum conhecimento acerca da fé, ainda que tal conhecimento não passasse da compreensão do batismo, pregou sobre os sacramentos e devoções como a do santíssimo sacramento. Para os grupos de índios formados por indivíduos de pouco contato com os brancos e que desconheciam totalmente a fé católica, pregou apenas sobre o batismo, pois, segundo ele, estavam em um estado tão baixo de civilização, que só a ação de novos missionários poderia reabilitá-los²⁹¹.

Concluiremos esse tema da prática religiosa dos índios tratando da questão da dança do Jurupari, dança ao som de flautas sagradas²⁹². Para Koc-Grünberg a

²⁸⁹ COSTA, Frederico. Op. cit. p. 46.

²⁹⁰ Idem, p. 45.

²⁹¹ Idem, p. 44.

²⁹² Existem varias versões do mito do Jurupari na mitologia dos índios tupi e de muitas tribos da região amazônica. A maioria delas refere-se a um herói legislador enviado do sol na terra, que criou uma série de leis que beneficiaram os homens em detrimento das mulheres. Segundo a versão mais difundida, o Jurupari teria nascido de uma virgem Ceuci, que próximo da festa de sua puberdade, comeu de um fruto proibido, o mapati. O sumo desse fruto teria escorrido sobre suas partes íntimas despertando a desconfiança dos anciãos sobre sua virgindade. Mesmo alegando inocência, Ceuci foi banida da tribo e pouco tempo depois deu a luz ao Jurupari, que devido sua grande sabedoria logo se tornou o líder que reformou as leis tribais em favor dos homens. Em sua homenagem foi criada a dança do Jurupari só para homens e proibida as mulheres, consideradas seres imprudentes e sem juízo, como Ceuci. Segundo o mito as mulheres que desrespeitavam a norma e procuravam participar da festa eram mortas. Fato que segundo lenda tupi, ocorreu com a própria Ceuci, mãe de Jurupari, que não resistindo à curiosidade entrou escondida na festa em homenagem a seu filho e acabou sendo morta. Outra versão apresenta Jurupari como uma espécie de espírito que ataca as pessoas durante o sono com terríveis pesadelos. Talvez essa versão tenha contribuído para que os primeiros missionários tenham confundido-o com o demônio. Cf. CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 10. ed. São Paulo: Global, 2001, p.p. 419-421.

dança era um ritual mágico cuja finalidade seria *dispor favoravelmente e influir magicamente* [sobre os] *demônios que se incorporam nos instrumentos*²⁹³. A dança do Jurupari é tipicamente masculina praticada em todo o Alto Rio Negro e seus afluentes, sendo proibido às mulheres verem a dança e principalmente as flautas, sob pena de serem mortas pelos espíritos, também identificados com demônios pelos primeiros missionários e pelos informantes de Koch-Grünberg. O etnólogo alemão via a dança do Jurupari como um mecanismo social de controle do homem sobre a mulher. Segundo ele as mulheres eram proibidas de ver os instrumentos de Jurupari a fim de continuarem crendo que:

São verdadeiros demônios que aparecem aos homens e produzem tais sons monstruosos. Atraiçoando o segredo, cai naturalmente a influencia misteriosa, que os homens exercem nas mulheres, através destas cerimônias, e a autoridade dos homens sobre as mulheres fica prejudicada²⁹⁴.

Sem compreender o verdadeiro significado da mitologia e muito menos os mecanismos que regiam as relações de poder entre os gêneros nas sociedades indígenas do Alto Rio Negro, os missionários franciscanos acabaram identificando a cerimônia do Jurupari com uma simples manifestação do demônio segundo as representações do cristianismo. Por isso procuraram combater essa prática, gerando uma revolta, cujo resultado foi sua expulsão da região. Como já mencionamos anteriormente, os frades franciscanos teriam sido os responsáveis pelo roubo e profanação de uma das máscaras de jurupari em 1883, este fato teria desencadeado a revolta que levou à sua expulsão da região.

Dom Frederico Costa, como os primeiros missionários, condenou a dança do Jurupari, mas, não por considerá-la uma espécie de culto aos demônios. Para ele apesar do mistério que envolve a dança do Jurupari, ela não teria nenhum elemento ligado à religião, como adoração, preces ou sacrifícios. Em sua opinião, o Jurupari seria, mas bem a representação de um antigo legislador a exemplo de Buda, Confúcio e outros, dado que muitas normas de comportamento dos grupos indígenas do Alto Rio Negro são a ele atribuídas. Das várias normas de condutas atribuídas a Jurupari ele apresentou oito, a saber:

1º A Mulher deverá conservar-se virgem até a puberdade;

²⁹³ KOCH-GRÜNBERG. Op. cit. p. 354

²⁹⁴ Ibidem.

- 2º Nunca deverá prostituir-se e há de ser sempre fiel ao seu marido;
- 3º Após o parto da mulher, deverá o marido abster-se de todo trabalho e de toda a comida, pelo espaço de uma lua, afim de que a força d'essa lua passe toda para a criança;
- 4º O chefe fraco será substituído pelo mais valente da tribo;
- 5º O tuixaua poderá ter tantas mulheres quantas puder sustentar;
- 6º A mulher estéril do tuixaua será abandonada e desprezada;
- 7º O homem deverá sustentar-se com o trabalho de suas mãos;
- 8º Nunca a mulher poderá ver Jurupary afim de castigal-a de algum dos três defeitos nella dominantes: incontinência, curiosidade e facilidade em revelar segredos²⁹⁵.

Não temos informações sobre as fontes de onde ele coletou estas leis, supostamente atribuídas a Jurupari. Agora se realmente essas leis emanam do mito do Jurupari, Koch-Grünberg teria razão em afirmar que este culto seria um instrumento de controle social desenvolvido pelos homens para manterem as mulheres sob seu domínio. Quanto à condenação da festa por parte de Dom Frederico Costa, o motivo seria a pena de morte imposta às mulheres que descobrissem o segredo de Jurupari. Já mencionamos anteriormente que Dom Frederico Costa enquanto pastor tinha consciência que fazia parte de sua missão defender os fracos e oprimidos, defender o direito à vida, em particular defender as mulheres consideradas a base da família, daí sua condenação a essa prática cultural. Ele acreditava que a condenação das mulheres que por desventura viessem a violar o segredo do Jurupari era crime e por isso um problema de justiça. Defendia que o Estado para salvaguardar o direito à vida das mulheres, nesse caso, deveria proibir a dança. Na Pastoral de 11 de abril de 1909, ele escreve:

Ao menos nestes lugares de maior importância [S. Gabriel, Santa Isabel e Barcelos], onde existem não somente os índios, mas também população oriunda de outros estados, proíba-se o Jurupary, uma vez que, por vel-o, pode resultar a morte de algumas criaturas. Porquanto, é sabido que os índios absolutamente não dispensam a mulher que vê o tal instrumento: cedo ou tarde, violentamente ou por veneno, matam-na²⁹⁶.

As manifestações de religiosidade popular encontradas por Dom Frederico Costa no Alto Rio Negro, apesar de não serem as melhores práticas, deram-lhe a certeza de que o índio era bom; seu coração um terreno fértil para a pregação do evangelho. Suas palavras foram bem acolhidas, até as mais duras contra o vício da embriagues; os frutos de salvação segundo ele foram muitos, a procura pelos

²⁹⁵ COSTA. Frederico. Op. cit., p. 63.

²⁹⁶ Idem, p.p. 64-65.

sacramentos, sobretudo do batismo foi também, grande. Essas experiências positivas levaram Dom Frederico Costa a convencer-se da necessidade urgente de incluir a região do Alto Rio Negro no projeto de expansão missionária da Igreja, assunto que trataremos a seguir.

3.3 O Alto Rio Negro e projeto de expansão missionária da Igreja.

O século XIX foi marcado pelo fortalecimento e avanço do liberalismo, do comunismo e mesmo do protestantismo. Tanto a ideologia liberal quanto a comunista, representava uma nova maneira de ver a realidade e passaram a disputar espaço com a visão tradicional baseada no pensamento cristão. Se a grande massa formada pelas classes populares, sobretudo no mundo rural permanecia arraigada ao cristianismo e ao protestantismo, a burguesia, classe social em constante crescimento assumia a ideologia liberal, enquanto parte do proletariado urbano assumia a ideologia comunista. Na luta entre as duas formas de representar o mundo, a secular e a religiosa, esta última saiu perdendo. Como afirma Eric Hobsbawm:

A tendência geral do período desde 1789 até 1848 foi, portanto de uma enfática secularização. A ciência se achava em crescente conflito com as Escrituras, à medida que se aventuravam pelos caminhos da evolução /.../ A tendência foi reforçada pelo ataque direto de numerosos regimes políticos contra a propriedade e os privilégios legais das igrejas estabelecidas e de seu clero, e pela crescente tendência dos governos ou de outras agências seculares para assumir as funções até então atribuídas em grande parte às ordens religiosas, especialmente /.../ a educação e a beneficência social²⁹⁷.

A perda de espaço ficou evidente quando em virtude do processo de unificação da Itália a Igreja perdeu os Estados pontifícios em 1870 e Pio IX refugiou-se no Vaticano considerando-se prisioneiro. Tais eventos representaram para a Igreja romana perda de poder e influência no mundo moderno. Esta se sentindo ameaçada, procurou reagir. Uma das formas de reação foi a condenação do o modernismo, do liberalismo e do comunismo apontados como as raízes dos *males modernos*, por meio de Cartas Encíclicas como *Mirari Vos* (1832), *Quanta Cura* (1864), *Syllabus* (1864) e *Aeterni Patris* (1879). Mas a reação da Igreja não ficou só

²⁹⁷ HOBBSAWM, J. Eric. *A Era das revoluções: Europa 1789-1848*. Rio Janeiro: Paz e Terra, 2009, p.p. 309-310.

nisso. Lideranças católicas encabeçadas pelos papas sabiam que não bastava criticar e condenar, era necessário tentar amenizar os danos, promover mudanças que garantissem seu fortalecimento e a restauração de sua influência no mundo moderno. Pio IX convocou o Concílio Vaticano I (1869-1870) que promoveu o fortalecimento o Papa ao decretar o primado e a infalibilidade papal, sentando as bases do pensamento ultramontano que se contrapôs ao regalismo de base liberal. Contra o comunismo que atraía cada vez mais para si a classe operária, a Igreja criou a Doutrina Social da Igreja, lançada pela Encíclica *Rerum Novarum* de Leão XIII. Outra forma de reagir à perda de influência no mundo foi promover o reavivamento da ação missionária. Seguindo os passos das grandes potências europeias que se lançaram na conquista da África e Ásia, a Igreja procurou avançar sobre esses territórios onde as várias doutrinas protestantes eram largamente difundidas. Esse impulso missionário deu-se, sobretudo nos pontificados de Pio IX e Leão XIII, que escreveram importantes Encíclicas que formaram a base da missionologia que se desenvolveu no século XX²⁹⁸. Com o apoio dos papas, leigos criaram as hoje chamadas *Pontifícias Obras Missionárias*; e novas congregações religiosas com espírito missionário fizeram a Igreja avançar rumo à Ásia, América e África numa nova cruzada, como afirma Arthur Reis:

A Igreja católica, orientada pela genialidade de Leão XIII, promovia então a sua grande ofensiva para a expansão da fé, sementeira da verdade divina e civilização dos primitivos que se contavam por alguns milhões de almas espalhadas pela América, África e Oceania. As Congregações religiosas, num movimento renascentista, atiravam-se aos cometimentos catequistas, numa cruzada que revelava heróis e santos e trazia, à fraternidade entre os homens²⁹⁹.

Leão XIII, na Carta Encíclica *Sacta Dei Civitas*, convidava os féis do mundo a ajudar as missões com orações e recursos materiais alegando que a ação missionária entre os povos denominados de bárbaros ou selvagens, seria profundamente benéfica, pois além de tirá-los da lama dos vícios e da sombra da

²⁹⁸ Pio IX com a Carta Encíclica *Quanto Conficiamur*, 1863 tratando sobre a propagação de falsas doutrinas foi um dos primeiros papas do século XIX a falar especificamente das missões mas foi, sobretudo, Leão XIII, quem mais se preocupou em impulsionar o trabalho missionário da Igreja. Sobre esse tema ele escreveu: *Sancta Dei Civitas – A Cidade Santa de Deus – 1880*, onde abordou o tema das obras missionárias e a colaboração dos leigos com as mesmas; *Catholicae Ecclesiae – Igreja Católica – 1890*, sobre as missões na África; *Christi Nomen – O Nome de Cristo – 1894*, sobre a Propagação da Fé e as Igrejas Orientais; *Catholicae Ecclesiae – Igreja Católica – Sobre as missões na África*.

²⁹⁹ REIS, Arthur. Op. cit., p.105.

morte, tirá-los-ia ainda do estado de barbárie e costumes selvagens à dignidade do viver civil³⁰⁰. Em outras palavras, a evangelização tiraria os povos indígenas do estado de barbárie onde supostamente se encontravam elevando-os ao estado civilizado. Eis o que ele escreve:

Venerabili Fratelli, stimiamo Nostro dovere stimolare lo zelo e la carità dei cristiani, affinché, sia con le preghiere, sia con le offerte, si adoperino ad aiutare l'opera delle sacre missioni e a promuovere la propagazione della fede. Quanta sia l'eccellenza di tale attività lo dimostrano tanto i beni che ad essa sono proposti, quanto i frutti che se ne ritraggono. Infatti, questa santa opera tende direttamente ad estendere sulla terra la gloria del nome divino e il regno di Cristo. Essa è oltremodo benefica per coloro che sono richiamati dal fango dei vizi e dall'ombra della morte, e che, oltre ad essere resi idonei alla salvezza eterna, sono tratti da uno stato di barbarie e da costumi selvaggi alla dignità del vivere civile³⁰¹.

No Brasil, como já mencionamos no primeiro capítulo deste trabalho, o impulso missionário foi também uma das consequências da reestruturação da Igreja realizada pelos bispos reformadores a partir da separação entre Igreja e Estado e a vinda de novas congregações religiosas dispostas a seguir as orientações de Roma. Isto possibilitou a expansão territorial por meio da criação de novas Dioceses, Prelazias e Prefeituras Apostólicas.

Na Amazônia depois do fracasso dos franciscanos e do abandono das antigas missões por décadas, Dom Antônio de Macedo Costa atuou de forma incansável para trazer novas ordens religiosas para retomar o trabalho nas missões. Foi ele que depois de conhecer o trabalho dos salesianos em Niterói e nas missões do Mato Grosso, procurou trazê-los para a região sem, no entanto, consegui-lo. Sua ideia era educar a juventude segundo o modelo desenvolvido pelos salesianos nas escolas de arte e ofício³⁰². Tendo presente as grandes distâncias e a escassez de missionários, colocou em prática a ideia de uma comunidade missionária itinerante, que no barco a vapor denominado *Cristóforo*, deveriam singrar *as águas do Amazonas e de seus grandes afluentes levando um corpo de 12 sacerdotes que se encarregariam de derramar a palavra divina por entre as gentes do vale*³⁰³. Seu trabalho foi obstaculizado pelas amarras geradas pela dependência da Igreja em relação ao Estado brasileiro, lutando contra isso, por exemplo, tornou-se um dos principais

³⁰⁰ Encontramos no pensamento de Leão XIII, esboçado nesta Encíclica mais uma evidência da fonte do pensamento de Dom Frederico Costa.

³⁰¹ LEÃO XIII, *Sancta Dei Civitas*. 3 de dezembro de 1880.

³⁰² Cf. MARTINS, Karla. Op. cit. p. 110.

³⁰³ REIS, Arthur. Op. cit. p. 102.

protagonistas da chamada *questão religiosa*, que lhe custou três anos de prisão em regime de trabalho forçado. Depois retomou seu trabalho, mas por pouco tempo, pois teve que deixar a diocese do Pará para assumir a diocese da Bahia, de onde continuou pondo em prática juntamente com outros bispos o projeto de reforma da Igreja no Brasil. Na Amazônia o processo de reforma seguiu seu curso. No Pará, assumiu o governo Dom Jerônimo Tomé da Silva, em cuja administração foi criada a diocese do Amazonas. Dom Jerônimo foi substituído por Dom Antônio de Castilho Brandão. Ele trouxe para a Amazônia novas congregações religiosas masculinas e femininas que introduziram novas devoções, despertaram a piedade popular e deixaram a Igreja da região mais romanizada³⁰⁴. Em Santarém Dom Frederico Costa deu início à organização da Prelazia de Santarém e posteriormente continuou o trabalho reformador na Diocese do Amazonas, dando continuidade ao trabalho iniciado por Dom Lourenço da Costa Aguiar.

Segundo Maria Lúcia Pires Menezes, o discurso que procurava justificar a retomada do trabalho missionário no Brasil seria a necessidade de *conversão e evangelização da população de índios, especialmente às localizadas no centro-norte do país*³⁰⁵. Acrescente-se também o forte apelo à necessidade de civilizar os povos indígenas e ocupar a fronteira a fim de garantir a integridade do território nacional. De fato, como vimos no capítulo dois, deste trabalho, a ação missionária foi desejada pelo Estado que precisava civilizar a população indígena da fronteira como forma de reforçar sua soberania, uma vez que se acreditava que os povos indígenas integrados à sociedade nacional protegeriam as fronteiras. Vamos ver a seguir como Dom Frederico Costa concebia o papel da Igreja entre os povos indígenas do Alto Rio Negro.

3. 4 O papel da Igreja no seu regresso ao Alto Rio Negro segundo Dom Frederico Costa.

No primeiro capítulo afirmamos que Dom Frederico Costa colocava-se dentro da tradição missionária inaugurada pelos primeiros Jesuítas. Acreditava que as ordens missionárias que atuaram no novo continente, faziam parte de um

³⁰⁴ Cf. MATA, Possidônio da. Op. cit. p. 345.

³⁰⁵ MENEZES, Maria Lucia Pires, "Trabalho e Território: As missões católicas no interior do Estado do Amazonas – Brasil". In *Scripta Nova*, revista electrónica de geografia y ciencias sociales Universidad de Barcelona, Vol. VI, núm. 119 (11), 1 de agosto de 2002, p. 5.

*movimento civilizador, inspirado pelo Evangelho, que promoveu uma verdadeira ressurreição de um mundo que jazia sepultado nas trevas da idolatria*³⁰⁶. Esse movimento segundo ele não havia ainda terminado. Civilizar ou retirar os povos indígenas da Amazônia da condição de barbárie tendo por base a evangelização continuava sendo em seu entendimento missão da Igreja. Eis o que ele escreve na carta de 1909:

Nem penseis, amados irmãos, que haja cessado o movimento regenerador dos povos inspirado pelo Evangelho. Não! Hoje como hontem continuam a produzir os seus efeitos, ecoando atravez dos mares, abatendo montanhas e abalando florestas, as palavras do Christo resuscitado: *'Ide pelo mundo universo, prégae o Evangelho a todas as creaturas; eis que eu estarei convosco até a consumação dos seculos'*³⁰⁷.

Dom Frederico Costa concebia como parte de sua missão na frente da Igreja do Amazonas, dar continuidade a esse projeto civilizador. Projeto esse que como já mencionamos anteriormente havia ganhado impulso nos pontificados de Leão XIII e Pio X e no Brasil depois da separação da Igreja em relação ao Estado. A visita de Dom Frederico ao Alto Rio Negro, portanto foi o cumprimento de mais uma etapa desse projeto. Quando a Carta de 11 de abril foi escrita, o Governo Federal estava prestes a apresentar um novo projeto político de proteção e civilização dos índios, projeto esse cuja execução foi delegada ao SPI, criado em 1910. O bispo parecia acreditar que a tarefa de executar a política do governo em relação aos povos indígenas do Alto Rio Negro ficaria sob a responsabilidade da Igreja. Segundo Dom Frederico Costa, com o apoio do governo brasileiro seria possível reabrir missões no Alto Rio Negro, nos moldes do que os missionários salesianos já vinham realizando no Mato Grosso:

*/.../ pensamos que os homens que nos governam, ensinados pela experiência do passado e guiados pela honestidade natural, preferirão antes voltar ao systema antigo, e farão aqui aquilo que já se está fazendo em outras partes d'esse mesmo Brazil, nomeadamente em Matto Grosso, abrirão as portas aos missionários e dir-lhe-ão: "Ide levar os centros do Amazonas as luzes da fé e da civilização, ensinae aos livres filhos das nossas florestas o amor de Deus e do Brasil." E os missionários irão e os novos Anchieta surgirão e esses nossos irmãos abandonados virão finalmente assentar-se conosco no banquete da civilização*³⁰⁸!

³⁰⁶ COSTA, Frederico. Op. cit. p. 16.

³⁰⁷ Ibidem.

³⁰⁸ Idem, p. 88.

De fato apesar da criação do SPI, os missionários salesianos receberam o aval do governo para se instalar no Alto Rio Negro e reabrir as missões fechadas há décadas; da Igreja receberam o mandato para administrar a Prefeitura Apostólica do Rio Negro, assumindo assim, num primeiro momento, a responsabilidade de tutelar, promover a evangelização e integração do índio à sociedade nacional.

Na Carta de 11 de abril de 1908, não temos um claro projeto eclesial, para a área do Rio Negro, mas juntando alguns fragmentos, é possível traçarmos um esboço do pensamento de Dom Frederico Costa sobre o papel da Igreja naquela região.

Segundo o pensamento de Dom Frederico Costa, as missões estariam inseridas dentro de uma estrutura eclesial mais ampla, uma Prelazia, pelo menos essa era a ideia original manifestada por ele: *já começamos a agir no sentido de conseguir da Santa Sé a Criação da Prelatura do Rio Negro e temos firme confiança de que, brevemente, poderemos anunciar-vos o feliz êxito de nossa tractativa*³⁰⁹. Essa Prelazia ficaria sob a administração de uma ordem religiosa, que dispusesse de recursos para mantê-la, como no caso da Prelazia de Santarém, colocada em 1906 sob a responsabilidade dos frades franciscanos, certamente graças a sua gestão junto a Santa Sé.

O projeto de criação de uma Prelazia no Alto Rio Negro não vingou no primeiro momento, pois não havia ainda as condições mínimas para esse tipo de circunscrição eclesiástica, não havia paróquias, clero e recursos financeiros. Por considerá-la terra de missão a Santa Sé optou pela criação de uma Prefeitura Apostólica, podendo assim ser assistida financeiramente pela Congregação da Propaganda da Fé. A administração ficaria sob a responsabilidade de uma ordem religiosa. Esse mesmo modelo foi posto em prática também em São Paulo de Olivença e Tefé³¹⁰.

Além de promover a evangelização³¹¹, a Igreja no Rio Negro deveria promover o desenvolvimento da região, sobretudo dos povos indígenas. Isso

³⁰⁹ COSTA, Frederico. Op. cit., p. 148.

³¹⁰ A criação destas Prefeituras Apostólicas no Amazonas pode ser considerado uma exceção pois, em todo o Brasil a prática usual era a criação de *Prelaturas Nulius*.

³¹¹ Dom Frederico Costa não apresentou um programa de evangelização para os povos indígenas do Rio Negro. No entanto, parecia acreditar que quer trabalho de evangelização teria que levar em conta o uso da língua Nheengatú. Prova disso foi seu interesse em aprender essa língua, em produzir uma pequena gramática e um vocabulário como forma de auxiliar aos missionários que deveriam trabalhar no Rio Negro. Segundo ele, sem o conhecimento do Nheengatú, infrutíferos seriam os esforços para catequizar os índios. Cf. COSTA, Frederico. Op. cit., p. 165.

implicaria em combater o sistema extrativista que provocava a exploração dos índios pelos brancos. Nesse ponto, o pensamento de Dom Frederico Costa coincide como o de Dom Antônio de Macedo que via o extrativismo da borracha como responsável pela degradação do homem amazônico.

Karla Martins que estudou o pensamento de Dom Macedo Costa afirma que ele usou uma narrativa de um suposto prelado italiano, que escreveu sobre a situação dos seringueiros, na Amazônia para criticar o sistema extrativista, pois seria ele o responsável pela penúria e sofrimento dos seringueiros. No entanto, seguindo a pesquisadora Bárbara Wenstein ela acrescenta que apesar de ter posicionamento contrário ao extrativismo, Dom Macedo Costa não defendia o fim da economia gomífera por ser ela a base da economia da região, mas propunha que os recursos produzidos por esta deveriam ser investidos no desenvolvimento de colônias agrícolas que garantisse o sustento da população amazônica:

Influenciado pelos escritos de Lamennais, Dom Macedo Costa propunha um novo direcionamento para a extração do látex na Amazônia. Como não podia acabar com a atividade, afirmava que os recursos dessa exploração deveriam ser aplicados à formação de colônias agrícolas, capazes de fixar o caboclo, o índio e mesmo o imigrante a terra e formar a base da família e da moral³¹².

Para Dom Macedo Costa o extrativismo da borracha deveria ajudar a agricultura a se transformar na nova base econômica da região Amazônica. Dom Frederico não chegou a propor as colônias agrícolas, nem uma sociedade governada por sacerdotes, como Dom Macedo Costa propunha, mas concordava que a miséria e o sofrimento dos índios do Alto Rio Negro se davam devido a economia gomífera e por isso criticava a supervalorização que se dava na região a extração da borracha e defendia que a vocação econômica do Rio Negro era a produção agrícola. Apoiando-se em Agassiz, Southey e outros afirmava: *O Rio Negro e seus afluentes são riquíssimos e suas terras, desde que sejam cultivadas, produzirão com abundancia toda a sorte de cereaes e fructos de todas as partes do mundo*³¹³. Depois de constatar pessoalmente a grande variedade de frutos, grãos e batatas produzidas nos sítios da região declarou: *no dia em que desaparecer a ilusão da borracha, e não vem longe, nesse dia será o Rio Negro o selleiro e o*

³¹² MARTINS, Karla. Op. cit. p. 18.

³¹³ COSTA, Frederico. Op. cit., p. 146.

*refúgio de todo o Amazonas*³¹⁴. O papel da Igreja como agente evangelizador e civilizador deveria ser colaborar com essa transformação econômica do Alto Rio Negro. Isso fica claro em outro trecho de sua carta quando fala do direito dos brasileiros brancos que vivem às margens do país, desbravando as fronteiras:

Sob o ponto de vista moral, então diremos que cidadãos brasileiros em quaesquer partes que existam, por mais remotas que sejam do paiz, sobretudo nessas partes mais remotas, onde vivem quaes sentinelas avaçadas da civilização e do progresso, expostos ás injúrias muitas vezes de vizinhos ambiciosos, egoístas e invejosos das nossas glórias. – têm direito á proteção do governo e aos benefícios da autoridade. Abandonal-os sem defeza é um crime; privar-os de favores de que gozam ao demais cidadãos, sob pretexto de que em outras partes mais facilmente poderão ganhar a vida e exercer sua actividade, - é antipatriótico, antipolítico, antisocial, é destruir todos os estímulos e bons desejos que existem em muitos corações, de desbravar nossas florestas e extinguir a barbárie³¹⁵.

Um pouco mais adiante ele completa:

É dever urgente trabalhar para o engrandecimento material e moral das terras brasileiras banhadas pelo Rio Negro, Içana e Uaupés, onde tantos cidadãos brasileiros estão luctando pela vida, e tantas almas abandonadas estão pedindo a luz da civilização e conclui: Pois bem! A Egreja saberá cumprir o seu dever.

O papel ou prática da Igreja segundo o pensamento de Dom Frederico Costa ao se instalar no Alto Rio Negro, seria basicamente lutar contra a exploração dos povos indígenas, prepará-los para se inserir no mundo civilizado mediante a evangelização, educação e o trabalho na agricultura desenvolvendo assim a região. Os missionários deveriam segundo ele trabalhar para *salvar as almas e ao mesmo tempo envidar todos os esforços para elevar o nível intelectual dos nossos silvícolas*³¹⁶. Percebemos aí uma perfeita sintonia entre o projeto eclesial da Igreja de Roma com o projeto posto em prática no Brasil e em particular na Amazônia.

O primeiro passo para operacionalizar essa mudança seria a criação da prelazia. Como era de se esperar a renúncia precoce e inesperada de Dom Frederico Costa não pôs fim a esse projeto, dado que não era um projeto pessoal do bispo, mas um projeto que compunha a nova estratégia de expansão e consolidação

³¹⁴ COSTA, Frederico. Op. cit., p. 117.

³¹⁵ Idem, p. 147

³¹⁶ Idem, p. 148.

da Igreja no Brasil republicano³¹⁷. Assim, em 1914, mesmo estando a diocese do Amazonas com sua sede vacante um decreto da Sagrada Congregação da Propaganda Fide, concedeu aos salesianos a Prefeitura Apostólica do Rio Negro. Os missionários salesianos, liderados pelos padres João Balsola e Giordano Bruno, puseram em prática um projeto missionário cujas linhas centrais já haviam sido traçadas por Dom Frederico Costa: civilizar os povos indígenas usando como meios a evangelização, a educação e a formação para o trabalho. Os povos indígenas evangelizados, educados segundo os princípios da sociedade envolvente e preparados tecnicamente para o mundo do trabalho saíram do suposto estado de envilecimento em que se encontravam e deixariam de ser explorados e desrespeitados pelos brancos.

Os salesianos trouxeram para o Alto Rio Negro a experiência implementada com sucesso em Turim, Itália pelo padre João Bosco (Dom Bosco) o fundador da Congregação salesiana³¹⁸. Chegando ao Alto Rio Negro, em 1915, fundaram internatos em Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira e posteriormente no Rio Inçana, em Iauaré, Taracuí, Maturacá e Marauíá. Seus primeiros destinatários eram os meninos, pois acreditavam que evangelização dos filhos era mais promissora que a dos pais, cujas crenças e princípios tradicionais estavam mais consolidados³¹⁹. Com recursos captados no exterior mais o apoio do governo por meio da Força Aérea Brasileira (FAB), aos poucos os salesianos foram assumindo tarefas próprias do Estado, oferecendo também atendimento de saúde, e até apoio alimentar. As missões tornaram-se polo de atração de grande quantidade de indígenas que viram na ralação com os missionários uma nova possibilidade de sobrevivência. Assim aos poucos os salesianos com suas práticas foram alterando as relações de forças existentes no Alto Rio Negro uma vez que se opuseram aos comerciantes e seringueiros, cujo poder já vinha em declínio devido a crise da borracha que se instalou a partir de 1912. Apesar das críticas feitas ao seu trabalho

³¹⁷ Dom Frederico após renunciar mudou-se para a Espanha, onde entrou na Ordem dos Camaldolenses. Faleceu em Barcelona em 26 de março de 1948, com 73 anos. (HUGO, Vitor, op. cit. p. 235).

³¹⁸ Em 1841, Dom Bosco ainda um jovem padre, percebendo uma grande multidão de jovens e adolescentes filhos de camponeses que migraram para Turim em busca de trabalho e sem encontrá-lo acabavam no ócio e na prática de pequenos delitos. Para ajudá-los, decidiu fundar um oratório, isto é, um espaço onde nos finais de semana reuniria esses jovens para a prática de jogos variados com a condição de que aceitassem uma catequese. Nesse espaço de jogos e brincadeiras construiu um internato destinado a abrigar alguns desses meninos oferecendo-lhes além abrigo, evangelização, educação e um ofício profissional.

³¹⁹ Cf. WEIGEL, V. Augusta. Op. cit., p. 271.

por sertanistas e antropólogos desde a década de 30³²⁰, a prática dos missionários salesianos conseguiu por fim à maioria dos abusos praticados pelos brancos contra os índios denunciados por Dom Frederico Costa em sua carta Pastoral de 11 de abril de 1909 (a escravidão por dívida, abusos sexuais, assassinatos e trabalho servil). A presença dos missionários foi essencial também para a consolidação da Igreja no extremo noroeste da Amazônia Brasileira, que de Prefeitura Apostólica evoluiu para Prelazia e atualmente é Diocese.

A expansão missionária para o Alto Rio Negro, não veio ao encontro apenas dos interesses da Igreja Católica. A presença missionária no rio Negro, vinha ao encontro também do governo, que viu na prática missionária uma oportunidade de fortalecer a soberania do Estado na Região do Alto Rio Negro, mediante a nacionalização dos povos indígenas, como afirma Maria Lúcia Pires de Menezes:

Havia um destino manifesto por parte da República na aceitação e instalação da Igreja Católica na Amazônia que, em regiões de fronteira política assume um caráter geopolítico justificado no esforço de nacionalização da população, na administração territorial, na pedagogia civilizatória que incluía a alfabetização e a formação para o trabalho³²¹.

Essa missão, o SPI naquele momento histórico não poderia realizá-la tão bem quanto a Igreja. Pois não tinha estrutura, nem recursos humanos e financeiros suficientes para isso.

³²⁰ As principais críticas feitas à prática civilizadora e evangelizadora dos salesianos são: o uso de castigos físicos nos internatos, a proibição do uso da língua materna e genocídio cultural.

³²¹ MENEZES, Maria Lúcia Pires. Op. cit. p. 8.

Considerações finais

O final do século XIX foi um período de grandes mudanças com o avanço da modernidade que trouxe em seu bojo o desenvolvimento da ciência e da tecnologia, bem como a consolidação de grandes correntes de pensamento como o liberalismo e o socialismo que passaram a influenciar novas representações e práticas sociais.

No meio dessas mudanças encontrou-se a Igreja Romana portadora de uma tradição secular e defensora de valores e forma de vida que não escaparam imunes a essas transformações do mundo moderno. Temendo perder influência no mundo moderno a Igreja passou a ser mais agressiva na luta em preservar sua tradição e combater a ameaça do modernismo. Sua estratégia de luta passou pela crítica aos chamados *erros da modernidade*, luta contra o regalismo que ameaçava a tradição de uma Igreja mais centralizada impondo às Igrejas nacionais a romanização e conquistando novos espaços na América Latina, Ásia e África.

No Brasil as mudanças começaram a ser operadas ainda no tempo do Império, manifestada na luta contra o regime do padroado e do beneplácito, expressão dessa luta entre Igreja e Estado foi a chamada questão religiosa. No final do século XIX, as mudanças foram aceleradas com a proclamação da República. O Decreto 119 – A de 7 de janeiro de 1890 promoveu a separação entre Igreja e Estado e a liberdade de culto. Os bispos romanizantes ou reformadores passaram a lutar para não perder espaços para a maçonaria e o protestantismo, rearticulando novas alianças com as elites locais e ao mesmo tempo expandir a Igreja criando novas dioceses, prelazias e algumas prefeituras apostólicas em áreas missionárias.

Nesse contexto inserimos a trajetória de Dom Frederico Costa, discípulo do bispo reformador Dom Macedo Costa, formado em Paris e Roma em centros de estudos reconhecidamente romanizantes. Dom Frederico Costa ao ser eleito bispo da jovem diocese do Amazonas, assumiu como parte de sua missão continuar o processo de reforma consolidando a presença da Igreja não só no âmbito da cidade de Manaus, mas também nas cidades do interior e inclusive para território de missão como o caso da região do Alto Rio Negro.

Dom Frederico Costa permaneceu pouco tempo como bispo na diocese do Amazonas, apenas 12 anos, mas nesse pouco tempo, conseguiu fazer avançar o processo de romanização da diocese, reformando o clero e os fiéis, não sem

conflitos com seus adversários, protestantes e maçons. Em sintonia com a Igreja de Roma e com os demais bispos reformadores brasileiros contribuiu para que a Igreja no Amazonas se consolidasse no interior do Estado, com a criação da prelazia do Rio Branco (1907), as prefeituras apostólicas de Tefé, São Paulo de Olivença (1910) e do Alto Rio Negro (1914).

Dom Frederico Costa realizou grandes viagens pelo território da diocese, procurando conhecer a realidade de seu rebanho, atendendo suas necessidades pastorais e construindo as bases para criação das novas circunscrições eclesiais. Fruto da longa viagem feita ao alto Rio Negro foi a Carta Pastoral de 11 de abril de 1909, ponto de partida desta dissertação. Ao analisar alguns aspectos desta Carta Pastoral pudemos perceber o grande interesse do prelado em reabrir as missões do Alto Rio Negro, e com isso reiniciar o processo de evangelização dos povos indígenas daquela área a muito interrompido; por em prática um projeto que evangelizador e civilizador tendo, como instrumentos a catequese, a educação e a capacitação dos indígenas para o trabalho. Tal projeto consolidaria a presença da Igreja na região, tiraria os povos indígenas do estado de barbárie em que supostamente se encontravam, os libertaria dos abusos praticados por comerciantes e seringalistas brancos e ainda por cima transformaria esses povos em guardiães da soberania nacional na fronteira do noroeste do Amazonas.

Dom Frederico Costa não foi um defensor da imutabilidade da cultura. Ao contrário acreditava que a cultura dos povos indígenas deveria evoluir mediante a introdução de novos elementos como a religião cristã e a educação formal. Defendia que os próprios brancos deveriam ser agentes civilizadores. Isso não significava, no entanto, que os povos indígenas deveriam desaparecer. Ao contrário deveriam permanecer com sua identidade, isto é, serem cristãos e brasileiros sem perderem sua identidade étnica. Por isso junto com positivistas indigenistas combateu com veemência aqueles que defendiam o extermínio destes povos alegando que eram um empecilho ao desenvolvimento nacional ou que não tinham nada a contribuir ao país.

Quatro anos depois da viagem ao Alto Rio Negro Dom Frederico Costa renunciou, afastou-se da vida da Igreja no Brasil indo refugiar-se em um convento de clausura na Espanha, deixando no Amazonas uma Igreja mais romanizada e com uma presença consolidada no interior.

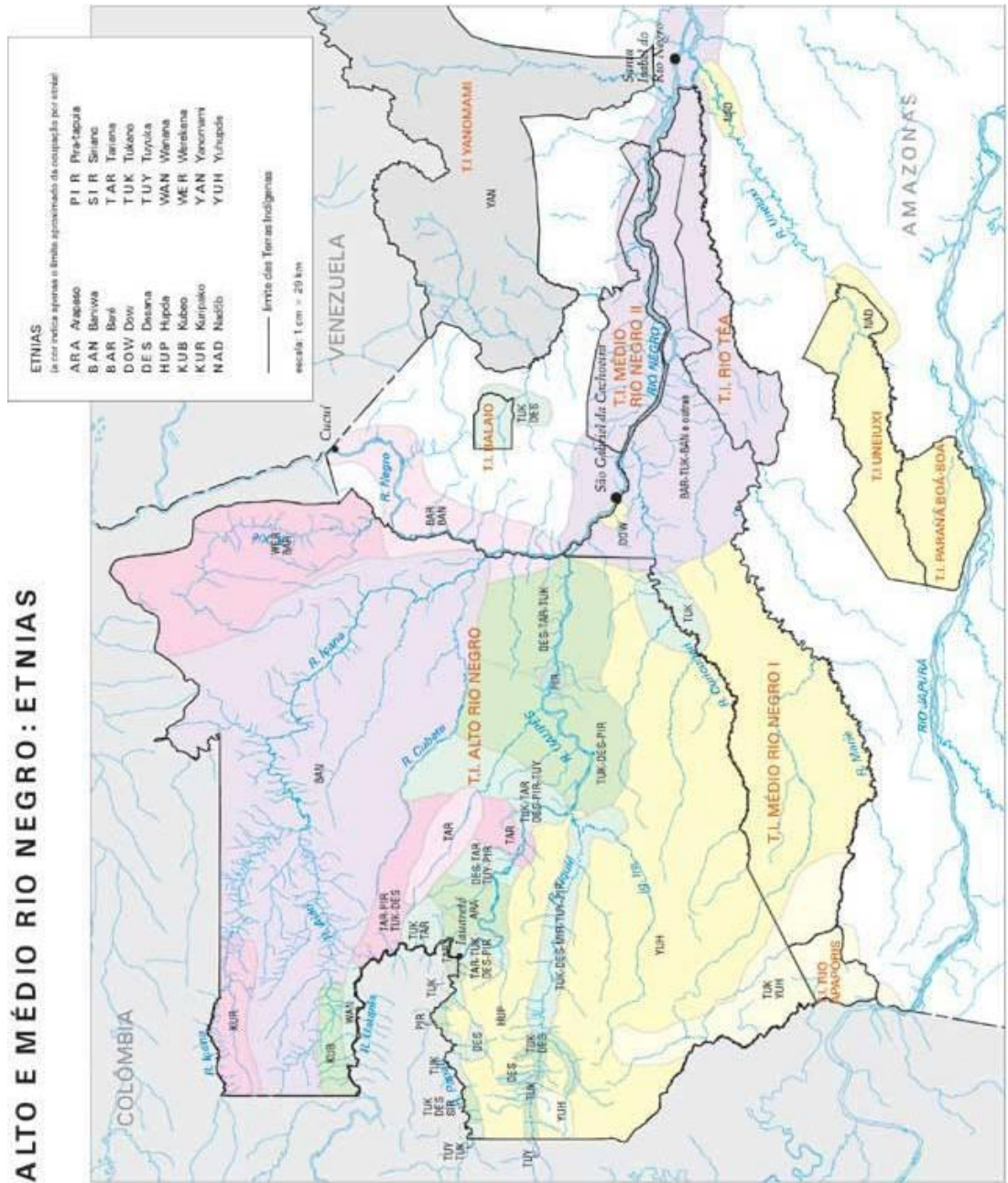
Um ano depois de sua renúncia foi criada a Prefeitura Apostólica do Alto Rio Negro entregue aos missionários salesianos que a partir de 1915, passaram a executar um projeto evangelizador cujas bases foram traçadas por ele, isto é, evangelizar e civilizar por meio da catequese, educação e capacitação para o trabalho.

Como força representativa da Igreja católica naquela região, os missionários salesianos, assumiram a defesa dos indígenas contra abusos praticados por comerciantes e seringalistas que dominavam a região; além disso, a crise da economia gomífera e o fortalecimento da resistência indígena parecem ter sido fatores decisivos para a alteração da correlação de forças existentes na região do Alto rio Negro a favor dos povos indígenas que hoje caminham em direção a ma maior autonomia.

Anexos

Mapa com a localização das etnias do Rio Negro

ALTO E MÉDIO RIO NEGRO : ETNIAS



Fonte: ISA 2009

Prelazia de Santarém



Mapa da Prelazia de Santarém na época em que Dom Frederico Costa foi seu prelado. Ela abrangia 67,8% da superfície do Estado do Pará incluindo o Amapá. Adaptado da obra de João Santos: *Monsenhor Frederico Costa: 1º. Prelado de Santarém*. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1978, p.47.

Diocese do Amazonas durante a administração de Dom Frederico Costa.



A Diocese do Amazonas quando foi criada em 1892, abrangia, além do Estado do Amazonas as regiões que formam os atuais Estados de Roraima, Acre e Rondônia. Na administração de Dom Frederico Costa, a diocese foi sendo desmembrada dando origem a novas circunscrições eclesíásticas (Prelazias e Prefeituras Apostólicas). Assim a Igreja consolidou sua presença no interior do Estado do Amazonas e Territórios Federais.

***Primeira Carta Circular de Dom Frederico Costa, como bispo da
Diocese do Amazonas³²².***

A todos que Nos lerem, saudação e bençãem em Nosso Senhor Jesus Christo.

Grande consolação foi a nossa, amados irmãos, quando chegamos a esta terra abençoada e vimos por nos mesmo o entusiasmo religioso existente no meio de vós.

Recebestes o vosso Bispo com o fervor dos primeiros christãos como o enviado de Jesus Christo, para governar, dirigir e consolar as vossas almas. Ainda resoam agradavelmente aos nossos ouvidos os ecos longínquos das vossas saudações e das commovedoras demonstrações de apreço de que fomos alvo por parte do toda a população desta terra. Todos deram-se as mãos para receber condignamente o seu Bispo: o clero e o povo, as autoridades civis e militares, todas as associações religiosas e profanas – todos, sem distinção de classe, porfiaram em demonstrar ao seu Bispo os sentimentos íntimos de suas almas sinceramente christãs.

A todos, amados irmãos, a todos devemos agradecer do intimo do coração. A gratidão é um sentimento nobre e generoso; é uma virtude christã que engrandece o homem e o eleva a cima de si mesmo. Nós, que, pela divina Providencia, nos achamos collocados á frente da população cristã desta terra, sentimos que é nosso dever dar o exemplo desta virtude. É por isso que agora mãos do que nunca, após tantas provas de carinho e amor que recebemos ao chegar a esta nobilíssima cidade, pulsa-nos o coração com vivo desejo de empregar todas as nossas forças para o engrandecimento e prosperidade de toda a população christã da diocese do Amazonas.

Desejamos sinceramente que se dissipem os grandes preconceitos que no Brasil existem contra os sentimentos religiosos dos nossos caríssimos diocesanos; queremos que a nossa caríssima diocese figure ao lado das suas irmãs do vasto paiz da Santa Cruz; queremos levantar bem alto a nossa voz para dizer que nas

³²² Carta publicada no Jornal do Commercio em 23 de agosto de 1907.

margens do vasto Amazonas existem a mesma fé e sentimentos de todo o Brasil, desde o Rio Grande até o Pará.

Ora, amados irmãos, grandes acontecimentos se preparam em que deveis tomar parte afim de attestar os vossos nobres sentimentos e a vossa piedade christã.

O primeiro é o jubileu sacerdotal de S.S. Padre Pio X.

O universo cathólico pregara-se [sic] para celebrar condignamente essa data memorável do quinquagesimo anniversario da ordenação sacerdotal do grande pontífice que ora rege os destinos da Egreja.

De todas as partes do mundo ouvem-se vozes de alegria que se levantam saudando de antemão a grande data.

E o Brasil, amados irmãos, o Brasil, que, tantas provas de carinho e amor tem recebido de Pio X, permanecerá indifferente? Não. Lá no coração do Brasil, no Rio de Janeiro, preparam se solemnissimas festas em hora do Immortal pontífice.

O nosso eminentíssimo cardeal brasileiro já fez ouvir a sua voz convidando o povo brasileiro a mostrar os seus sentimentos de gratidão. Permanecerá surda a população amazonense? Não amados irmãos.

Concorramos também nós para o brilhantismo dos festejos que se preparam. Apareça ao lado de suas irmãs do Brasil a grande e futura diocese do Amazonas.

Eis aqui o programma proposto pela comissão central de Roma e pelo Eminentíssimo Cardeal Arcoverde:

1º - Um óbulo, em dinheiro, penhor de nosso amor fialial, para ser offerecido ao Santo Padre Pio X, como esmola da missa, que elle celebrará no dia 18 de Setembro de 1908;

2º - Reunir em Roma, nesse mesmo mez, um congresso internacional da mocidade catholica, representada por membros de diversas nacionalidades;

3º - Promover romarias e peregrinações a Roma por occasião do mesmo congresso;

4º - Offerecer um cálice de ouro, em que celebrará o Santo Padre a sua missa jubilar;

5º - Promover, em comemoração dessa data, obras locaes permanentes em favor da mocidade;

6º - Promover uma exposição, em Roma, de paramentos sacros, de uso diário, alvas, roupas de altar, etc., etc., para serem offerecidos ao Santo Padre em favor das igrejas pobres das missões.

Este é o programa geral proposto a todo o universo catholico.

Nós nos esforçaremos para seguil-o á risca e demonstraremos o nosso amor filial ao supremo gerarcha da Igreja, enviando-lhe a nossa offerta pecuniária. Além disso, para solemnizar o anno jubilar que vae de 18 de Setembro do corrente anno a 18 de Setembro de 1908, celebraremos uma missa pontifical no dia 18 de Setembro deste anno e no dia 18 de Setembro de 1908 cantaremos solemne *Te Deum laudamus*. Para estes dois actos de abertura e encerramento do anno jubilar nesta diocese desde já convidamos os nossos amados diocesanos.

Queremos, porém, chamar a vossa atenção para o 5º ponto do programa: *promover, em comemoração dessa data, obras locais permanentes em favor da mocidade*.

Pensamos, amados irmãos, em promover a fundação de um instituto, que terá o nome de pio X, para a instrução e educação completa de meninas.

De facto, essa é a obra que mais urgente nos parece. Para a educação de meninos temos varias instituições que, embora não sejam perfeitas, vão realmente prestando relevantes serviços; para meninas, porém, falta uma casa de instrução superior no gênero das que existem nos outros Estados da União.

Eis a lacuna sensível que virá preencher o Instituto Pio X, concorrendo deste modo para o progresso do Amazonas.

Para realizar esse desideratum contamos com a boa vontade de todos os nossos diocesanos, do nosso governo e do clero. Desde agora podemos dizer-vos que já se acha depositada, para este fim, a importância de dez contos de reis, offerecida por três sacerdotes desta diocese. Para levar a cabo a empreza serão nomeadas varias commissões de cavalheiros e senhoras da melhor sociedade de Manáos.

Outro grande acontecimento que se prepara e para o qual foi convidada a diocese do Amazonas é o segundo Congresso Catholico Brasileiro que deve reunir-se no começo de Julho do anno próximo vindouro no Rio de Janeiro.

Para dizer o que será essa grande Assembléia de homens notáveis pela intelligencia e virtude, basta saber que é promovida por uma commissão a cuja frente acha se o illustre estadista dr. Ignácio Tosta. Nella tomarão parte nomes

aureolados como Affonso Celso, Carlos de Laet, Brasílio Machado, João Altre de Correa de Oliveira, Felício dos Santos e outras mentalidades de primeira ordem.

A diocese do Amazonas também será representada, estando desde já nomeada uma comissão composta dos distintos cavalheiros desembargador dr. Paulino de Mello, Dr. Alcedo Marrocos e Dr. Rodrigo Costa para corresponder-se com a comissão central. Temos toda a confiança que a representação Amazonense saberá honrar o nome da população catholica desta diocese e concorrerá para que se dissipem os preconceitos que lá por fora correm contra a sinceridade dos vossos sentimentos de crentes fervorosos.

Fazemos appello á nossa imprensa diária para que auxilie, com o seu apoio moral, os esforços da comissão diocesana.

Todos sabem que o tempo de hoje é da imprensa e só se toma em consideração aquillo que por ella é defendido e apoiado Baldados, portanto, serão os nossos esforços, baldados serão os trabalhos dos dignos cavalheiros por nós nomeados para representarem o Amazonas no meio dessa plêiade de homens illustres que tomarão parte do Congresso Catholico, se porventura os nossos jornaes permanecerem em silêncio.

Um terceiro acontecimento chama a nossa atenção. Para elle ainda não recebemos nenhum convite.

Queremos, entretanto, que a nossa diocese tome parte activa neste grande acontecimento que nos é caríssimo. Trata-se de corar sollemnemente a venerada imagem do Sagrado Coração de Jesus do Santuário de Itú. A coroação é o symbolo da realza e, coroando-se a Jesus Christo, nesse Sanctuario que é o Centro do Apostolado da Oração e da devoção ao Coração de Jesus no Brasil, attesta-se que elle é o Rei incontestável do povo e da nação brasileira. Tanto mais nos é caro um tal acontecimento quando o vemos defendido pela áurea penna de um dos mais brilhantes espíritos do nosso paiz, o dr. Brasílio Machadolente cathedratico na faculdade de direito de S. Paulo. Queremos concorrer também para o brilhantismo das festas que se preparam para este fim; queremos que na coroa que há de ornar a bella imagem do Coração de Jesus haja alguma cousa pertencente á diocese do Amazonas. Fazemos, pois, appello aos nossos amados diocesanos.

As pessoas devotas do Coração de Jesus, todos aquelles que quizerem fazer suas offertas dirijam-se para esse fim ao Revemo. Cura da Sé.

Eis ahí, amados irmãos, os acontecimentos que se preparam e para os quaes desejamos chamar a vossa atenção. Como bispo e pastor de vossas almas cumprimos um dever convidando-vos a tomar parte activa em todos elles; porém, para manifestarvos a nossa gratidão pelo carinho com que nos recebestes, queremos nós mesmos iniciar o movimento diocesano, exhortando-vos a collocarvos na altura que vos compete ao lado das demais dioceses do Brasil.

Urge amados diocesanos, urge dar um atestado publico dos vossos sentimentos de fé e piedade christã; urge dar um desmentido solenne áquelles que pensam que no Amazonas só se trabalha pra fazer fortuna no mais breve praso possível, postergados embora todos os dictames do direito e da razão.

Pela nossa parte já o podemos dizer, alto e bom som, enganam-se os que afirmam: “no amazonas tudo está perdido, não há religião, não há moral”. Enganam-se. Há muito mal no Amazonas – como em toda parte – mas tambem no meio do mal existe muito bem e muita virtude.

Aguardamos, pois, os acontecimentos com toda confiança e não tememos uma desillusão.

Manáos, 15 de agosto de 1907.

DOM FREDERICO COSTA, Bispo do Amazonas.

***Carta de Dom Frederico Costa, 27 de abril de 1911*³²³.**

Catequese de primeira eucaristia para crianças.

DIOCESE DO AMAZONAS

S. exc. revma.

O sr. D. Frederico Costa, bispo do Amazonas enviou-nos a seguinte publicação:

D. Frederico Costa, por mercê de Deus e da Santa Sé Apostolica, bispo do Amazonas.

A todos os que nos lerem, saudação e benção.

Caríssimos diocesanos – Após, a celebração dos grandes mysterios da semana santa, e depois da longa ausência que fizemos da nossa séde episcopal, em visita ao território acreano e da qual ainda não vos podemos falar, sentimos a necessidade de dirigirvos algumas palavras que espontaneamente nos sahe do coração. Qual o Nosso Divino Mestre, pos os crueis martyrios do Calvário, ressurgiu dentre os mortos e appareceu triumphante aos seus apostolos, a sua primeira saudação foi: “A paz esteja comvosco”. Sim, queridos diocesanos, no meio dos tristíssimos acontecimentos que haveis presenciado e que encheram de luto e dor os vossos lares, ensopando de sangue as ruas da vossa cidade, /trecho ilegível/ atmosphaera de apprehensões e tristesas que ainda respiramos, na dura espectaiva de /trecho ilegível/ ...liadades, quem de vós haverá que suspire ardentemente pela paz?

Acreditai na sinceridade dos nossos sentimentos, a maior dor que temos soffrido, até ao momento presente foi essa desgraça que cahiu sobre vós, inaudita nos annaes da nossa história.

Teríamos corrido immediatamente para participar convosco desses dias amargurados, si a distância o houvesse permitido e outras obrigações graves tambem nos não houvessem retido. Prouvera aos céus que já se houvessem dissipado, do horizonte da nossa vida, essas nuvens negras de ódio e de morte, que ainda nos ameaçam Infelizmente, vós bem o sabeis acerba continua a lucta e com

³²³ Publicada no *Jonral do Commerico*, anno VIII, no. 2526, Manaus, 29 de abril de 1911.

ella os temores que todos sentimos. É tempo, amados irmãos, de recorrermos a Deus da paz e da misericórdia; é tempo de prostrar-nos diante do seu altar, em presença do tabernáculo, onde Elle está vivo, embora velado sob as espécies eucarísticas.

Quero chamar a vossa atenção para esse grande remédio ao qual sempre recorreu o povo christão, nas suas tribulações e angustias; a recepção do Corpo de Nosso Senhor Jesus Christo na sagrada Communhão. Está Jesus no sacrario, escondido e silencioso, sob a apparencia do pão, Porque sinão para nos dar conforto e alento na jornada da vida? *“Miseor super turbas”*, disse Elle, antes de operar o grande milagre da multiplicação dos pães, que outra cousa não era senão uma preparação para a instituição do divinissimo sacramento da Eucaristia. *“Eu tenho compaixão dos povos”*, repete Elle, hoje, do sacrario, referindo-se á sociedade christã tão attribulada em nossos dias. Não somos nós que vol-o dizemos, amados irmãos, e sim o zelo e sábio Pontífice, que ora providencialmente governa a Igreja de Deus, o Papa da Eucaristia, o grande e immortal Pio X: *“A communhão é o grande remédio a que devemos recorrer nas nossas tristezas e angustias”*.

Por um decreto memorável, recommendou PIO X a communhão cotidiana de todos os fieis sem excepção, quaesquer que sejam as suas occupações e genero de vida, comtanto que estejam na graça de DEUS.

Agora, por um outro decreto, que ficará eternamente celebre na historia da Igreja, determina elle a idade em que as creanças já estão obrigadas a cumprir o preceito paschoal e, por consequencia, a fazer a sua primeira communhão. Causou algum espanto o ensinamento do supremo PASTOR: porém basta reflectir um pouco para comprehender que tal é effectivamente a doutrina tradicional toda baseada no Evangelho. E´aos sete annos que a creança deve fazer a sua primeira communhão: é a idade em que a alma ainda innocente começa a comprehender as cousas e a sentir os primeiros ataques das paixões. E´a idade própria para a primeira visita do DEUS da Eucaristia. Leia-se o sabio decreto que hoje promulgamos para o conhecimento de todos os nossos diocesanos. Chamamos para elle a attenção de todos os educadores christãos e, muito especialmente, a attenção dos paes e mães de família, que verdadeiramente amam os seus filhos e os querem sempre bons e innocentes. Quantas vezes temos visto paes oppôrem-se a um acto tão importante para a felicidade de seus filhinhos, sob o pretexto de que ainda não sabem o que fazem! Entretanto, a difficuldade não é seria, porquanto a creança, depois da sua

primeira communhão, deve continuar a aprender a doutrina e a frequentar a Cathecismo. Felizmente a obra do Cathecismo vae dóra em diante ser uma realidade entre nós pelo estabelecimento da Pia Obra de santa Dorothea em todas as parochias e egrejas desta cidade. Para isso tambem queremos chamar a vossa attenção, pois, daqui esperamos muitíssimos fructos de salvação para esta cidade e para toda a diocese. Pedimos encarecidamente a todas as pessoas piedosas que auxiliem a obra das irmãs de santa Dorothea, que tão dedicadamente quizeram vir prestar os seus serviços entre nós. O Collegio Santa Dorothea, vae ser também uma realidade, sob a direcção dessas religiosas, competencia na arte de educar cuja vós todos conheceis. Esse collegio é o monumento immoreduro que, como sabeis, haviamos determinado fundar, como lembrança do Jubileu sacerdotal do grande Pontífice, que hoje governa a Igreja. Seu programma é dar educação possível, na altura das exigências modernas, ás filhas das nossas melhores famílias, tendo annexo um azylo para meninas pobres, conforme o modelo existente no Estado do Pará, onde muitas mães de famílias, hoje aqui residentes, receberam educação e instrucção: o Collegio de Santo Antonio. Esse Azylo será mantido pelas economias feitas pelas directoras sobre as pensões que receberem das alumnas pensionistas e, em parte, pelas ofertas voluntariamente feitas pela população christã. Escusado é, pois, recommendar uma obra tão importante e que, por si mesma, se impõe o seu progresso e prosperidade depende, em grande parte, da vossa generosidade, de christãos sinceros: á vossa caridade, pois, entregamos obra tão relevante da qual esperamos tantos fructos de salvação, em benefício da nossa caríssima diocese. E agora, queridos diocesanos e filhos muito amados em Jesus Christo, não temos expressões para agradecer-vos as provas de carinhos e sympathia, que nos acabastes de dar, apesar de nossa indignidade. Sentimo-nos, agora, mais confortado e cheio de coragem para continuar a cumprir a nossa espinhosa missão de bispo e pastor das vossas almas. Recebei os nossos sinceros agradecimentos e os protestos da nossa profunda gratidão. Finalmente, oremos ao Pae de Misericórdia e ao DEUS da paz que se compadeça de nós. A's almas piedosas recommendamos que se aproximem, com mais frequencia, da sagrada Mesa a receber em seus peitos o DEUS da paz e do amor. Oxalá venha para nós essa paz tão desejada e necessaria para o bem de todos e progresso da nossa cara Pátria. A todos desejaríamos fazer uma prece, a prece mesma do nosso salvador: *Meus filhinhos, amae-vos uns aos outros*. Sois filhos do mesmo Pae que está no céu e

portanto, sois irmãos. Porque, pois, conservar ódios e rancores, dentro do vosso coração? Deponde os ódios e amae-vos uns aos outros, como Jesus Christo vos amou até morrer na cruz por vós. Esta é a prece que vos fazemos, com o desejo sincero de que escuteis a nossa voz; entretanto, se, o que DEUS não permitta, baldados forem os nossos desejos e haja de ferir-se a lucta fraticida, acreditae-nos sinceramente, nós não fugiremos ao cumprimento do nosso dever: ao vosso lado nos encontrareis para consolar-vos e amparar em nossos braços os infelizes que, por ventura, hajam de cahir feridos. Mas que DEUS afaste de nós este futuro tão triste, são votos que, do coração, fazemos, pedindo ao mesmo DEUS que vos abençoe a todos, ás vossas famílias, aos nossos homens públicos para que nos governem com sabedoria e a todo o immenso Estado do Amazonas.

Seja esta pastoral, juntamente com o decreto sobre a idade da primeira communhão das crianças, lida e explicada ao Evangelho da missa conventual, no próximo domingo, e depois escripta no livro do Tombo.

Manaus, 27 de abril de 1911.

Frederico Costa, bispo do Amazonas.

Modo de celebrar casamento na ausência do Padre

O documento que segue é uma instrução para celebração de casamento na ausência do padre, escrita em Nheengatú e Português por Dom Frederico e publicada anexa à carta pastoral de 11 de abril de 1909, juntamente com uma pequena gramática e um vocabulário da língua Nheengatú para auxiliar os missionários que viessem a trabalhar no Rio Negro.

—186—

Mahie Ia-munhan quau
Mendaricaua ti ramé ahiqué Pahy.

Tiramé ahiqué Pahy, u cahemo rété uicúpucú ramé uçaçau iaci, u-mendari putari uaháitá u-mendari quau quaié u-munhan:

1.º) Curumim-açú paiaitá u-iurureu aé rimiricú arama i-paiaitá çui; tiramé uricú i-paia amú mira tuiué uahá ianama catú u-iurureu quau i-rupi.

Nê mahiê ramé icatú curumim-açú u-iuuca rimiricú arama çaiçaua rupi ti ramé cunhan u-putari nê i-paia iuiri, maharecê mendariçaua u-iunmunhan quau u-iuputariçaua rupi ipiá çui ramé. Çaiçaua rupi ramé u-munhan, tiramé cunhan u-putari timaan mendariçaua.

Amú rupi iuiri cunhan paiaitá ti icatú u-mehen tenhunto tahiêra iepé curumim-açú çupé ti uahá u-quau puraiki, iatimamanha, cãohimuára rété uahá, maharecê iaué ramé cunhan u-purará curi upain ara.

Iaué ten iuiri ti catú u-xari tahiêra ti ramé ranhen u-mendari.

2.º) U-iu-poronguitá pau riré, u-iu-muçangaua iepé ara

Modo de celebrar
Casamento na ausência
do Padre.

Quando não ha Padre, passado muito tempo, mais de um mez, as pessoas que quiserem podem contrahir casamento observando a seguinte praxe:

1.º) Os paes do moço fazem o pedido de casamento, em nome do filho, aos paes da moça; caso não tenha pae, alguma pessoa edosa, parente proximo, fará o pedido em seu nome.

Nunca é permittido ao moço roubar a sua noiva, ou empregar a violencia contra a vontade da mulher ou dos paes; pois o casamento deve ser feito de boa vontade e por amôr.

Feito por medo, contra a vontade da mulher, é nullo completamente o casamento.

Por sua vez os paes da mulher não devem entregar a sua filha inconsideradamente a um rapaz que não sabe trabalhar, que é preguiçoso e tem o vicio da embriaguez, porque é condemnar a pobre mulher a viver chorando durante toda a vida.

Tambem não devem entregar a sua filha senão depois de celebrado o casamento.

2.º) Depois de ajustado o casamento, marca-se o dia

u-iu-munhan arama mendariçaua cunhanmucú ruca upé.

Aítá u-cicari mucúim pai-angaua arama ítá (testemunhas) u-çaçau aítá uahá 21 acaiú, u-quau uahá ítá patera.

3.º) Aíta u-munhan iepé Tupana rendaua miri, iepé mesa arupi u-pirari iepé toalha poranga muruntiga, Christu irumo mucúim vela cindi uahá ítá piterpe.

4.º) Iaué u-iu-munhan pau riré uana, upainhen aítá anamaítá, aítá camaráraitá mahiê aítá testemunhaítá u-icú pau iatiri, u-mendari putari uahá ítá u-pitá altar ruaki, iepé, iepé ruaxára, amú, amú ruaxára çui. Aramé curumim-açú u-picica i-catuçaua irumo cunhamuçú pú catuçaua recê, u-nheen quaié : «Ixé F. Xa-putari indé F. cerimircú rété arama, mahiê u-mundú Santa Madre Igreja Catorica Apostorica, Romana.»

Ariré cunhan u-nheen iuíri iaué tenhen : «Ixé F. Xa-putari indé F. ce-mena rété arama mahiê u-mundú Santa Madre Igreja Catorica, Apostorica, Romana.»

5.º) Quaiué u-iu-munhan uana mendariçaua. Aramé iepé testemunhaítá çuiáara

para celebral-o na caza da noiva.

Procuram-se duas (1) testemunhas que tenham mais de 21 annos e saibam ler e escrever.

3.º) Faz-se um altarzinho, em uma mesa coberta por uma toalha limpa, branca. Colloca-se o crucifixo no meio e acendem-se duas velas.

4.º) Assim depois de tudo preparado, na presença dos parentes, amigos e das duas testemunhas, aproximam-se do altar os dois noivos; um colloca-se de um lado, e outro de outro lado. Então o noivo toma com a mão direita a mão direita de sua noiva e pronuncia as seguintes palavras : «Eu F. recebo a vós Fulana por minha legitima mulher, como manda a Santa Madre Igreja Catholica, Apostolica, Romana.»

Em seguida a noiva diz pela sua vez : «Eu F. recebo a vós Fulano por meu legitimo marido como manda a Santa Madre Igreja Catholica, Apostolica, Romana.»

5.º) Assim está feito o casamento. Então uma das testemunhas lavra um termo

(1) O essencial para que seja valido o casamento é que seja celebrado na presença de duas testemunhas. Todas as demais prescripções são apenas directivas para que haja um certo aparato exterior e com o fim de evitar desordens e abusos.

u-coatiari iepé papera quaié : «Ara... (tal)... iaci... (tal)... acaiú... (tal)... Fulano ruca upé, u-mendari-uana F. e F. Uicú-ana testemunhaítá F. e F. iké u-iu-muapica uahá itá.» Qua papêra upé curi u-iu-muapica mendari uahá itá, aítá testemunhaítá irumo.

6.º) Pahy u-cica ramé quaié u-mendari uahá itá u-cica Pahy piri aítá testemunhaítá irumo, ape ramé u-icú aítá; aítá u-mucamehen aítá papêra, Pahy u-mahan arama çatambica tenhen cerá u-iu-munhan, ti tenhen cerá u-ricú muapatucaçaua, nheen putari, mendari uahá itá ti tenhen cerá ianama retêua itá, ikiuhira, çáitutira-itá rahira, tutira, cunhambira, cunhára, paíangaua, manhangaua, aítá iaué iaué.

7.º) U-ricú ramé qua muapatucaçauaítá çuiúára, Pahy aramé u-munhan mendariçaua u-mehen riré dispênsa Pahy-uaçú rêra upé.

8.º) Mendariçaua çatambica tenhen ramé u-iu-munhan, mendari uahá itá aramé u-iumumbeú, ucendú missa, uricú benção nupcial, u-munhan communhão.

*
**

U-mendari pau riré i-mena intiana i-pira Iára rété, çupi

mais ou menos com estes dizeres: «No dia... (tal)... do mez... (tal)... do anno... (tal)... na casa de Fulano, contrahiram cazamento F. e F. Foram testemunhas F. e F. aqui abaixo assignados.» Este termo deve ser assignado pelos noivos juntamente com as testemunhas.

6.º) Quando chegar o Padre deverão os que assim contrahiram cazamento apresentar-se ao Padre, juntamente com as testemunhas si estiverem no lugar. Mostrarão o papel para que o Padre possa examinar si tudo foi bem feito, si por acaso não houve algum impedimento, isto é, si por acaso os noivos não são parentes proximos, irmãos ocultos, primos irmãos, tio, sobrinho, cunhado, padrinho, madrinha, um do outro.

7.º) Si houver algum destes impedimentos, então o Padre fará o cazamento depois de dar a dispensa em nome do Bispo.

8.º) Si tudo houver sido bem feito, então os que contrahiram o cazamento, na auzencia do Padre, deverão confessar-se, ouvir missa, receber a benção nupcial e fazer a communhão.

*
**

Uma vez realizado o casamento, o marido não se

rimiricú Iára, mahiê rimiricú
iuiri tiana i-pira Iára rété,
çupi i-mena Iára.

Putari aítá u-iuçaiçú, aítá
requé pucuçaua íntiana u-iu-
xari quau. I-mena çatambica
i-rimiricú irumo, mahiê ximi-
ricú çatambica i-mena irumo.
U-iauhi ramé aítá ricuçaua
qua upé, puxi rété Tupana
u-mahan.

U-ricú ramé tahiraitá u-
mucriari aítá curi mahiê çu-
hi (1) iaué Tupana u-mehen
uahá; aítá umbué catú aítá,
mahiê u-icú, mahiê aítá u-ri-
cú iuiri, rico mahiê rico, po-
bre mahiê pobre. Umbué mu-
nhan Santa Curuçá rangaua,
Padre Nosso, Ave Maria,
Creio em Deus Padre.

Ipauçaua, iaué umbué catú
aítá mira catú arama çapi-
xaraitá mira irumo; amuára
upé, christão catú, cidadão
reté, iké iuhipe, Iuáca upé
poranga Tupana u-çuinti
arama aítá (2).

pertence mais a si mesmo e
sim á sua mulher; do mes-
mo modo a mulher não se
pertence mais a si mesmo e
sim ao seu marido.

Deverão amar-se mutua-
mente e viver unidos duran-
te toda a vida. O marido
guardará fidelidade inviola-
vel á sua mulher, e a mu-
lher ao seu marido.

Faltar á fidelidade conju-
gal é um grande crime aos
olhos de Deus.

Quando tiverem filhos, de-
verão criá-os como thesou-
ros preciosos dados por Deus;
deverão educá-os de accôr-
do com as suas condições, o
rico como rico, o pobre co-
mo pobre.

Ensinarão a fazer o signal
da Cruz, a rezar o Padre
Nosso, a Ave Maria e o Creio
em Deus Padre.

Finalmente ensinarão a se-
rem homens de bem nas suas
relações com o proximo, para
que sejam, mais tarde, bons
christãos e bons cidadãos,
aqui na terra, e, depois da
morte, santos no Céu.

(1) O sangue é o que os índios consideram como a coisa mais
preciosa. Litteralmente: Criarão os seus filhos como o seu proprio
sangue que Deus lhes deu.

(2) Litt. Para que bonitos Deus os encontre no céu.

6. Fontes e Referências Bibliográficas

Documentos:

COSTA, D. Frederico. *Carta pastoral de dom Frederico Costa*, bispo do Amazonas a seus amados diocesanos. 2.ed./facsimilada Manaus: Imprensa Oficial, 1994.

_____. “Carta Circular de 16 de agosto de 1907”. In. *Jornal do Commercio*, 23 de agosto de 1907

_____. “Carta Pastoral de 27 de abril de 1911”. In. *Jornal do Commercio*, Manaus, Manaus, 29 de abril de 1911.

LEÃO XIII. *Carta encíclica Aeterni Patris*, 1879.

_____. *Carta encíclica Sacta Dei Civitas*, 3 dezembro 1880.

Pio IX. *Carta Encíclica Quanto Conficiamur*, 1863

PIO X. *Carta encíclica Quanta Cura*, 8 de dezembro de 1864.

_____. *Carta Encíclica Syllabus*, 1864.

Mensagem do Exmo. Sr. Constantino Nery, lida perante o Congresso do Amazonas, em junho de 1907.

Mensagem do Exmo. Sr. Cel. Raymundo Affonso de Carvalho, lida perante o Congresso do Amazonas, em 10 julho de 1908.

Livros, teses e dissertações:

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “Identidades étnicas e culturais: novas perspectivas para a história indígena” in ABREU, Marta e SOIHET, Raquel (orgs.). *Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

AZZI, Riolando. *Os salesianos no Brasil: á luz da história*. São Paulo: Ed. Salesiana, 1982.

BARROS, José D’Assunção. *O projeto de pesquisa em história*. Petrópolis: Vozes, 2005.

BURKE, Peter. *O que é história cultural?*. Rio de Janeiro : Zahar, 2005.

CAES, André Luiz. *A palavra dos pastores: as cartas pastorais dos bispos Brasileiros 1821 – 1890*, Unidade Universitária de Morrinhos, UEG.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Evolução Política do Brasil: Colônia e Império*. 15ªed., São Paulo. Brasiliense, 1986.

CARDOSO, Ciro Flamarion, VAIFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da história*. Ensaios de teoria e metodologia.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 10. ed. São Paulo: Global, 2001.

CASTRO, Viveiros de. “O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem” in *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002

CEILA, *História da Igreja na Amazônia*. HOORNAERT, Eduardo (coord.). Petrópolis: Vozes, 1992.

CERETTA, Celestino. *História da Igreja na Amazônia Central*. Manaus: BIBLOS/Valer, 2008.

- CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: DIFEL, 2002.
- _____. *Á Beira da Falésia*. A História entre Certezas e Inquietudes. Tradução de Patrícia C. Ramos, Porto Alegre: Editora da Universidade/UFERJ, 2002.
- CUNHA, Manuela C. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986.
- DEFOE, Daniel. *Robinson Crusoe*. São Paulo: Ed. Abril, 1972.
- DIAS, Edinea Mascarenhas. *A Ilusão do Fausto*. Manaus – 1890-1920, Manaus: Editora Valer, 2007.
- FALCON, Francisco José Colazans. *História Cultural: uma visão sobre a sociedade e a cultura*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense, 1986.
- _____. *Microfísica do poder*. São Paulo: Paz e terra, 2007.
- _____. *A ordem do discurso: aula inaugural no College de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1996.
- GALVÃO, Eduardo. *Encontro de Sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- GOMES, Mércio Pereira. *Os índios e o Brasil*. Ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência. Petrópolis: Vozes, 1988.
- GURIÉVICH, Aaron. *A Síntese Histórica e a Escola dos Anais*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003
- GUZMÁN, Décio Marco Antônio de Alencar. *História de Brancos: memória, historiografia dos índios Manao do rio Negro (séc. XVIII-XX)*. Dissertação de Mestrado em História Social, Unicamp, 1997.
- HOBBSAWM, J. Eric. *A Era das revoluções: Europa 1789-1848*. Rio Janeiro: Paz e Terra, 2009.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001
- HUGO, Vitor. *Desbravadores*. Humaitá: Edição Missão Salesiana de Humaitá, 1959.
- JAPIASSU, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 3ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Dois anos entre os indígenas: viagens no noroeste do Brasil (1903/1905)*. Manaus: EDUA/ FSDB, 2005.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis/Rj:Vozes,1995
- LOUREIRO, Antonio José Souto. *A Grande crise (1908-1916)*. Manaus: T. Loureiro & Cia, 1985.
- MARTINS, Karla Denise. *Cristóforo e a Romanização do Inferno Verde: as propostas de D. Macedo Costa para a civilização da Amazônia (1860- 1890)*, Campinas, S.P.: UNICAMP, 2005.
- MICELI, Sergio. *A elite eclesiástica brasileira (1890-1930)*. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil S.A, 1988.
- MATA, Possidônio da. “A Igreja católica na Amazônia da atualidade”. In: CEHILA, *História da Igreja na Amazônia*. HOORNAERT, Eduardo (coord.). Petrópolis:Vozes, 1992.
- MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NETO, Carlos de Araújo Moreira. *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)*, Petrópolis: Vozes, 1988. p. 337.

OLIVEIRA, Laura Nogueira, *Os índios e o Sr. Visconde: O índio brasileiro na obra de Francisco Adolfo de Varnhagen*. Belo Horizonte: faFafich/UFMG, 2000.

PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. *Cidade sobre os ombros: Trabalho e conflito no Porto de Manaus 1899 – 1925*. Manaus: EDUA, 2003.

PINSKY, Carla Bassanezi (org.) *Fontes históricas*. 2ª. Ed. – São Paulo: Contexto, 2006.

PRIORE, Mary Del. “Deus dá licença ao diabo”. In: VAINFAS, Ronaldo. *História e sexualidade no Brasil*. (Org.) Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986.

REALE, Giovanni, *História da filosofia*. São Paulo: Paulus, 1991.

RIBEIRO, Berta G. *Índios das águas pretas: modo de produção e equipamento produtivo*. São Paulo: Companhia das letras: EDUSP, 1995.

SANTOS, Francisco Jorge dos. *Além da Conquista: Rebeliões e Guerras indígenas na Amazônia pombalina*. Manaus: EDUA, 2002.

SANTOS, João. *Monsenhor Frederico Costa: 1º. Prelado de Santarém*. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1978.

SILVA, Alcionilio Brüzzi Alves da. *A civilização indígena do Uaupés: observações antropológicas etno gráficas e sociológicas*. 2.Ed. Roma: LAS, 1977.

SOARES, Elisângela Socorro Maciel. *“Igreja de Manaus, porção da Igreja Universal”*: A Diocese de Manaus vivenciando a romanização (1892-1926). Manaus ICHL/UFAM, 2008.

THOMPSON, E. P. *Costumes em Comuns: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

WEINSTEIN Bárbara. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência 1850 - 1920*. São Paulo: Hucitec, EDUSP, 1993.

WRIGHT, Robin. *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*, São Paulo: Mercados das Letras/Isa, 2000.

_____. *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Ed. da UNICAMP, 1999.

Jornais, periódicos e similares:

ARANHA, Bento, *Arquivo do Amazonas*, anno 1, V. 1 n. 2, 23 de outubro de 1906.

_____. “As Explorações e os Exploradores do Rio Uaupés”. In, *Arquivo do Amazonas*, anno 1, V. 1 n. 3, 23 de janeiro de 1907.

Correio do Norte, Manaus, 18 de março de 1912.

Correio do Norte, edição de 18 de setembro de 1912.

CUNHA, Servulo M. “Pelo Rio Negro brancos deshumanos”. In, *Jornal do Commercio*, 7 de abril de 1910.

JUDELET, apud: Spink, M. J. P., “O Conceito de Representação Social na abordagem psicossocial”. In *Caderno de Saúde Pública.*, Rio de Janeiro, 9 (3): 300-308, jul/set, 1993.

Jornal do Commercio, 29 de maio de 1907.

Jornal do Commercio, 03 de junho de 1907.

Jornal do Commercio, 23 de Agosto de 1907

Jornal do Commercio, 19 de maio de 1908.

Jornal do Commercio, 11 de junho de 1908.

Jornal do Commercio, 17 de julho de 1908.

Jornal do commercio, 29 de junho de 1909.

Jornal do Commercio, 7 de abril de 1910.

Jornal do Commercio, 05 de dezembro de 1911.

Jornal do Commercio, 12 de março de 1912.

Jornal do Commercio, 06 de março de 1913.

Jornal do Commercio, 20 de maio de 1913.

Jornal do Commercio, 02 de junho de 1913

LONDOÑO, Fernando Torres. “Sob a autoridade do Pastor e a sujeição da escrita: os Bispos do Sudeste do Brasil do século XVIII na documentação pastoral”. In: *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 36, p. 161-188, 2002. Ed. UFPR.

MARINHO, Saldanha, “A Maçonaria e o clero”. In, *Jornal do Commercio*, 20 de maio de 1913.

PINHEIRO, Alceste. “A reorganização eclesiástica, o cardinalato e a despolíticação do clero”. In *Usos do Passado — XII Encontro Regional de História ANPUH-RJ 2006*.

SAMPAIO, Patrícia Melo. “Desigualdades étnicas e legislação Colonial Pará, C. 1798 - C. 1820”, In *Amazônia em cadernos*. Manaus-Amazonas:UA,2001.

SOUZA, André Fernandes de. “Notícias Geográficas da Capitania do Rio Negro no Grande Rio Amazonas”. In, *Jornal do Instituto Histórico e Geográfico brasileiro*, no. 12, 4º Trimestre de 1848.

WEIGEL, Valéria Augusta. “Igreja e indígenas do alto rio negro: dos internatos à escola Bilíngüe”. In: V Congresso Luso Brasileiro de História da Educação - Igreja, Estado, Sociedade civil, 2004, Évora - Portugal. Livro de resumos do V Congresso Luso Brasileiro de História da Educação - Igreja, Estado, Sociedade civil, 2004. v. 1. p. 271.

WRIGHT, Robin. “Uma História de Resistência: os heróis Baniwas e suas lutas”. In *Revista de Antropologia*, São Paulo, nº. 30/31/32, anos 1987, 88 e 89.

XAVIER, R. “Representação social e ideologia: conceitos intercambiáveis?” In *Psicologia & Sociedade*; 14 (2): 18-47; jul./dez.2002.

Fontes on line:

ALMEIDA, Geraldo A. Coêlho de, *Do Pio Latino-americano ao Pio Brasileiro: 150 anos de presença brasileira*, em Roma. Disponível em: <<http://digilander.libero.it/brasileiro/historico.htm>> acessado em 24/03/2009.

BUCHILLET, Dominique. *Contas de vidro, enfeites de branco e “pontes de malária”*. *Série Antropologia*, 187. Brasília, 1995. Disponível em: <<http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie187empdf.pdf>> Acessado em 20/06/2008

FGV-CPDOC. Disponível em: <http://www.cpdoc.fgv.br/nav_historia/htm/biografias/ev_bio_hortabarbosa.htm> acessado em 15/06/2009.

IHERING, von Hermann. “A Anthropologia do Estado de São Paulo”. In, *Revista do Museu Paulista*, VII, 1907. Disponível em: < http://biblio.etnolinguistica.org/ihering_1907_anthropologia> acessado em 06 de janeiro de 2009.

MENEZES, Maria Lucia Pires, “Trabalho e Território: As missões católicas no interior do Estado do Amazonas – Brasil”. In *Scripta Nova*, revista electrónica de geografía y ciencias sociales Universidad de Barcelona, Vol. VI, núm. 119 (11), 1 de agosto de 2002. Disponível em < <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn119-11.htm>> acessado em 20 de maio de 2009.

NEIVA, Adeólio Torres. "Poullart des Places e a reforma do clero" em *Missão Espiritana*, ano 8 (2009) n. 16/17, p. 146. Disponível em: <http://www.bythewell.org/main/fileadmin/docs/cssp/missao_espiritana/16-17/08_Missao_Espiritana_16-17.pdf> acessado em 09 de dezembro. 2009.

RAMOS, Alcida. *Projetos Indigenistas no Brasil Independente*, Série Antropologia, 267. Brasília/DF: UNB, 1999. Disponível em: < <http://www.vsites.unb.br/ics/dan/Serie267empdf.pdf>>

RAVIGNANI, M. Oswaldo, "A Lenda dos Taria" . In *Perspectiva*, São Paulo, n. 16, p. 302, 1993. Disponível em: < <http://seer.fclar.unesp.br/index.php/perspectivas/article/viewFile/783/644>> Acessado em 20 de maio de 2009.

ZULIAN, Rosângela Wosiack. *A romanização da igreja e a implantação da diocese de Ponta Grossa*. Disponível em: <<http://www.anpuh.uepg.br/xxiii-simposio/anais/textos/ROS%C3%82NGELA%20WOSIACK%20ZULIAN.pdf>> Acessado em 20 de maio de 2009.