

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO – MESTRADO
SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA

JESSILDA RIBEIRO FURTADO

CAPUCHINHOS E TIKUNA:
UMA REFLEXÃO DO CAMPO SOCIAL PARA ALÉM DE RIOS E MARES

Manaus - AM

2019

JESSILDA RIBEIRO FURTADO

FREIS CAPUCHINHOS E OS TIKUNA DE BELÉM DO SOLIMÕES:

Traços de um campo social para além de rios e mares

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia - PPGSCA, do Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais – IFCHS da Universidade Federal do Amazonas– UFAM, como requisito para obtenção do título de Mestra em Sociedade e Cultura na Amazônia, linha de Pesquisa 1: Sistemas Simbólicos e Manifestações Socioculturais.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Artemis de Araújo Soares

Manaus – AM 2019

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

F992c Furtado, Jessilda Ribeiro
Capuchinhos e Tikuna : uma reflexão do campo social para além de rios e mares / Jessilda Ribeiro Furtado . 2019
82 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Artemis de Araújo Soares
Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) -
Universidade Federal do Amazonas.

1. Freis Capuchinhos. 2. Aldeia Indígena de Belém do Solimões.
3. Índios Ticuna. 4. MUMA – Museu Missionário Índios em Assis
(Itália). I. Soares, Artemis de Araújo. II. Universidade Federal do
Amazonas III. Título

JESSILDA RIBEIRO FURTADO

CAPUCHINHOS E TIKUNA:
UMA REFLEXÃO DO CAMPO SOCIAL PARA ALÉM DE RIOS E MARES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia - PPGSCA, do Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais – IFCHS da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, como requisito para obtenção do título de Mestra em Sociedade e Cultura na Amazônia, linha de Pesquisa 1: Sistemas Simbólicos e Manifestações Socioculturais.

Linha de Pesquisa 1: Sistemas Simbólicos e Manifestações Socioculturais.

BANCA EXAMINADORA

Professora Doutora Artemis de Araújo Soares (Presidente)

Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/UFAM)

(Membro)

(Membro)

(Suplente)

Data da defesa 10 / 12 / 2019

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por tudo que tenho e por ter alcançado a vitória nessa árdua trajetória durante o mestrado, principalmente ao grupo de oração todas as quintas feiras na casa da Irmã Lúcia que me fortalecem espiritualmente e me mantém firme na Fé.

Ao meu pai (*in memoriam*) e a minha mãe por sempre acreditarem que sou suficientemente capaz de realizar meus sonhos, ao meu marido e aos meus filhos quando me deixam a vontade para fazer o que quero sem me cobrar pelas horas ausentes por causa dos estudos e do trabalho, agradeço profundamente a minha orientadora pela paciência e respeito, pela firmeza na condução da orientação, mas sobretudo pela sensibilidade no entendimento do que busquei sobre o tema escrito. Agradeço a UFAM pela oportunidade do ensino gratuito e de qualidade e aos mestres doutores dos programas de graduação no qual com retidão e prudência compartilham de seu saber científico.

Dedico esse trabalho a todos aqueles que estiveram ao meu lado torcendo para dar certo, foram eles, cada um de sua maneira e no tempo certo que me influenciaram a querer sempre mais, a me desafiar e acreditar que tudo é possível e com suas palavras de incentivo me fizeram chegar até aqui, todos os verdadeiros amigos saberão que não será pela falta de seu nome aqui que foram esquecidos, pelo contrário saberão que quando fiz aqui os agradecimentos não citei nomes para não ocorrer injustiça com quem sempre me acompanhou e ainda me acompanha no dia a dia.

RESUMO

O estudo tem em seu núcleo propositivo identificar o campo social estabelecido entre os Freis Capuchinhos, oriundos da Úmbria na Itália, e os índios da etnia Tikuna residentes na Aldeia Indígena de Belém do Solimões, em Tabatinga-AM, ressaltando suas abordagens e estratégias a fim de tornar seus preceitos científicos, suas vocações e suas atividades mais eficientes. Como objetivos específicos houve o levantamento histórico acerca da chegada dos Capuchinhos ao Amazonas, posterior deslocamento à Aldeia de Belém do Solimões, em Tabatinga-AM e a criação e implantação do MUMA – Museu Missionário Índios em Assis (Itália), ampliando o conhecimento sobre as práticas socioculturais e religiosas estabelecidas interculturalmente entre os Freis Capuchinhos e os Índios Tikuna e identificando os impactos socioculturais e estruturais na região de Belém do Solimões após a chegada dos religiosos. Portanto, a idéia foi maximizar o entendimento acerca do fenômeno das trocas entre as duas sociedades, analisando as práticas socializadoras nas suas dimensões moral, estética, política e econômica, para melhor compreendê-la e contextualizá-la na atualidade, a partir do discurso do campo social de Bourdieu (1983), segundo o qual dentre outras coisas, se define por objetos de disputas de interesses específicos que são irredutíveis aos objetos de disputas e aos interesses próprios de outros campos. Esta se ancora numa abordagem qualitativa, amparada principalmente na análise documental e bibliográfica, utilizando o desenho metodológico do tipo exploratório e descritivo, contando com o auxílio do uso das técnicas de pesquisa bibliográfica, documental e de observação. Tem-se como perspectiva de resultados, a relevância da história e da memória dos Capuchinhos e Tikuna como protagonistas de um encontro secular que engloba as posições sociais de um mesmo espaço social que possuem parâmetro de regras relacionadas umas com as outras, a partir dos diferentes capitais acumulados, como as riquezas do capital econômico, geradas a partir do acúmulo da cultura legítima, ou seja, o capital cultural/social, advindo do pertencimento a um determinado grupo social.

Palavras-chave: Freis Capuchinhos. Aldeia Indígena de Belém do Solimões. Índios Tikuna. MUMA – Museu Missionário Índios em Assis (Itália)

ABSTRACT

The purpose of the study is to identify the social field established between the Capuchin friars, from Umbria, Italy, and the Ticuna Indians, residing in the Belém do Solimões Indigenous Village, in Tabatinga-AM, emphasizing their approaches and strategies. To make their scientific precepts, their vocations and their activities more efficient. As specific objectives there was the historical survey about the arrival of the Capuchins in the Amazon, later displacement to the Village of Belém do Solimões, Tabatinga-AM and the creation and implementation of the museum of the Indians in Assisi, Italy, expanding the knowledge about sociocultural and cultural practices. established interculturally between the Capuchin Friars and the Tikuna Indians and identifying the socio-cultural and structural impacts in the region of Belém do Alto Solimões after the arrival of the religious. Therefore, the idea was to maximize understanding about the phenomenon of exchanges between the two societies, analyzing socializing practices in their moral, aesthetic, political and economic dimensions, to better understand and contextualize it today, from the discourse of the Bourdieu's (1983) social field, according to which, among other things, it is defined by objects of specific interest disputes that are irreducible to the objects of dispute and the self-interests of other fields. It is based on a qualitative approach, supported mainly by documentary and bibliographical analysis, using the exploratory and descriptive methodological design, with the help of the use of bibliographic, documentary and observational research techniques. The perspective of results is the relevance of the history and memory of the Capuchins and Tikuna as protagonists of a secular meeting that encompasses the social positions of the same social space that have parameters related to each other, from the different accumulated capital, such as the riches of economic capital, generated from the accumulation of legitimate culture, that is, cultural / social capital, arising from belonging to a particular social group.

Keywords: Capuchin Freis. Belém do Solimões Indigenous Village. Ticuna Indians.
MUMA - Indian Missionary Museum in Assisi (Italy)

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Ritual da Moça Nova	29
Figura 2: Vestimenta ritual dos mascarados	29
Figura 3 – Vestimenta ritual dos mascarados	3629
Figura 4 – Localização da Reserva Indígena Evaré I.....	39
Figura 5 – Mapa do deslocamento dos Freis Capuchinhos, da Itália até o Amazonas.....	38
Figura 6 - Localização da Paróquia Indígena São Francisco de Assis e comunidades do entorno de Tabatinga-AM.....	40
Figura 7 - Índia Ticuna preparando alimento.....	43
Figura 8 - Bonecos de tururi.....	44
Figura 9 - Máscaras utilizada no ritual da Moça Nova	Erro! Indicador não definido. 44
Figura 10 – Primeiros Missionários Capuchinhos vindos da Úmbria, em foto datada de 1909	49
Figura 11 - Carta Geográfica das Missões do Alto Solimões	49
Figura 12 - Mapa de localização da Aldeia de Belém do Solimões em Tabatinga-AM	53
Figura 13 - Registros rupestres de Dança Primitiva	55
Figura 14 - Festival de Música Indígena realizado pelos Freis Capuchinhos na Aldeia de Belém do Solimões em Tabatinga-AM	57
Figura 15 - Festival de Música Indígena coordenado em conjunto com os Freis Capuchinhos na Aldeia de Belém do Solimões em Tabatinga-AM	57
Figura 16 - Convite aos parceiros para a edição de 2019 do FIE	58
Figura 17 - Convite aos parceiros para a edição de 2019 do FIE.	58

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
SEÇÃO I – CONTEXTUALIZANDO A VIVÊNCIA DOS FREIS NA AMAZONIA: HORIZONTE E PROCEDIMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DA PESQUISA	15
SEÇÃO II – REFLETINDO O CAMPO SOCIAL: CONCEITO E CATEGORIAS (TRAJETÓRIA, GERAÇÃO, HERANÇA E REPERTÓRIO - APROPRIAÇÃO E RESSIGNIFICAÇÃO)	23
2.1 O IMAGINÁRIO COLONIAL SOBRE A AMAZÔNIA.....	30
2.2 A ALDEIA INDÍGENA DE BELÉM DO SOLIMÕES,	35
A ALDEIA INDÍGENA DE BELÉM DO SOLIMÕES, LOCALIZADA NA REGIÃO DO ALTO SOLIMÕES, NO MUNICÍPIO DE TABATINGA, ESTADO DO AMAZONAS, REGIÃO NORTE DO PAÍS – REGIÃO AMAZÔNICA, NA QUAL RESIDEM EM SUA MAIORIA OS INDÍGENAS DA ETNIA TICUNA, EM TORNO DE 90% DA POPULAÇÃO LOCAL, INSERIDA NA RESERVA INDÍGENA DO EVARÉ I (FIGURA 4), ESTANDO A APROXIMADAMENTE 1.500 KM DE MANAUS, QUE CONTEMPLA OS MUNICÍPIOS DE SANTO ANTÔNIO DO IÇÁ, SÃO PAULO DE OLIVENÇA E TABATINGA, A QUAL TEM RECEBIDO A ATENÇÃO E ATENDIMENTO POR PARTE DA ATUAÇÃO RELIGIOSA DOS FREIS CAPUCHINHOS.	35
3.3 OS TIKUNA	40
3.4 - OS MISSIONÁRIOS CAPUCHINHOS.....	45
3.5 ENCONTRO ENTRE OS AGENTES DA PESQUISA.....	50
SEÇÃO III – UM OLHAR SOBRE A PRESENÇA E AS PRÁTICAS CULTURAIS E RELIGIOSAS DOS FREIS CAPUCHINHOS EM BELÉM DO SOLIMÕES	54
3.1 ANÁLISE DA PRESENÇA DOS FREIS CAPUCHINHOS NA COMUNIDADE, NO COTIDIANO E NA CONCEPÇÃO DE VIDAS DOS MORADORES O.....	54
3.2 PRESENÇA DA IGREJA FÍSICA, A MANUTENÇÃO DO SEMINÁRIO NA POSSIBILIDADE VOCACIONAL DOS SUJEITOS E A CONTRIBUIÇÃO DOS FREIS	59
SEÇÃO IV – MUSEU MUMA - A OBRA FÍSICA E OS ELEMENTOS DA CULTURA AMAZONICA QUE ATRAVESSAM O ATLÂNTICO	65
4.1 A OBRA FÍSICA E OS IMPACTOS DA PRESENÇA CULTURAL AMAZÔNICA NA EUROPA	65
– A CULTURA TICUNA QUE ATRAVESSA O ATLÂNTICO E A MEMÓRIA QUE REVIVE EM BELÉM DO SOLIMÕES	65
4.2 A INTENÇÃO DE CONSERVAR A ESSÊNCIA POR MEIO DO REGISTRO DO ONTEM E O ANSEIO DA EXTENSÃO DO MUMA NA COMUNIDADE	72
CONSIDERAÇÕES FINAIS	75
REFERÊNCIAS	78

INTRODUÇÃO

Somos parte de diversificados grupos sociais dentre eles o familiar, o profissional, o religioso, o político e outros, estabelecidos através de interesses e objetivos em comum. Muitas vezes por circunstâncias que independem de nossas vontades, entramos e saímos desses grupos que contribuem para a nossa formação de valores intelectuais, morais e estéticos.

Através do estudo desses diferentes grupos, podemos chegar à compreensão do que queremos para o futuro do nosso planeta, em termos socioculturais e ambientais, uma vez que, pertencendo ou não a um determinado grupo, cabe ao indivíduo respeitar, em todos os aspectos, as diferenças comportamentais ou idealistas daqueles que não são seus pares e que não corroboram com seus pensamentos.

Nesse sentido, o presente trabalho buscou revelar traços do interesse dos freis capuchinhos no povo Tikuna da comunidade Belém do Solimões, Amazonas, Brasil. Necessário alertar que o foco não foi retratar o interesse dos freis em evangelizar e/ou civilizar os índios, já que esse é óbvio e institucionalmente declarado. O interesse em pauta então revelado, diz respeito ao presente caso dos freis capuchinhos em buscarem nos Tikuna a base humana para uma experiência genuína de formação cristã e, mais especificamente, franciscana. Em meio a inúmeros discursos encontrados nos conteúdos bibliográficos, documentais e orais da pesquisa, identificou-se os Tikuna, desde a perspectiva de alguns capuchinhos, na posição daqueles cujo modo de vida ligado à natureza “pura e simples criada por Deus” poderia ou pode ensinar aos freis os verdadeiros fundamentos da cristandade franciscana.

Em minha trajetória profissional, como Diretora do Teatro Amazonas, ao longo de quase quatorze anos intensos e dedicados ao trabalho, tive a oportunidade de aprender o ofício da produção cultural e conviver com o universo das Artes, ampliando meus horizontes e me relacionando com instituições e classes sociais de diversas áreas afins e ainda exercer um dos cargos mais importantes da esfera cultural do estado do Amazonas. Assim, fui me familiarizando com o mundo dos eventos culturais: lançamentos de livros, festivais de ópera, *jazz*, dança, música, teatro, cinema, bem como exposições de artes em galerias e em outros espaços.

Em janeiro de 2019, sob a gestão atual, encerrei minhas atividades no Teatro Amazonas para assumir a Direção dos Centros Culturais e Teatros de Difusão(DCCT), que incorpora, além dos Palácios da Justiça e Palácio Rio Negro, o Centro Cultural dos Povos da Amazônia e Centro Cultural Usina Chaminé, tendo ainda sob nossa responsabilidade o Teatro da Instalação, Teatro Gebes Medeiros e, Teatro Américo Alvarez. Dentre outros, são esses equipamentos culturais que movimentam um público que alcança mais de 100 mil pessoas por ano. Utilizado por pesquisadores e artistas de várias categorias, esses espaços cumprem a função social de criação, fomento e difusão das várias linguagens e expressões no âmbito geral em que, somados ao universo amazônico, engrandecem nossas ações e movimentam o campo das pesquisas científicas.

O interesse pela temática desta dissertação surgiu quando, em conversas com os Freis Assilvio Pessoa Sabino e, principalmente, Paolo Braghini, da Igreja de São Sebastião, tive informação de que existia um museu da Amazonia em terras italianas. Tive, por meio desses atores sociais, conhecimento de algumas ações realizadas pelos Freis Capuchinhos na Amazônia e me entusiasmei em conhecer o trabalho e atuação em terras indígenas, bem como desvendar a motivação de criar um museu da Amazônia, em Assis, na Itália; além do festival de música Indígena realizado em Belém do Solimões, dentre outros trabalhos executados pelos capuchinhos na região do Alto Solimões. Fui contemplada com oportunidade de conhecer Belem do Solimões e acompanhar, como hóspede dos freis, sua jornada diária, onde vivem e realizam seus trabalhos, fazendo inclusive visitas por lugares longínquos no coração da Amazônia. Essa jornada muito me enriqueceu com registros de documentos e fotos de grande valor.

Com uma longa participação em trabalhos realizados na SEC de forma limitada pela sistematização rotineira nos mesmo espaços, e também pela necessidade de sair da zona de conforto institucional a qual já estava acostumada, cheia de situações compostas por coisas boas e ruins, senti a necessidade de fazer algo fora do habitual, dando outros saltos que me estimulasse a utilizar os em situações novas os conhecimentos e experiências obtidos no trabalho cotidiano ligado às artes e à cultura.

Assim, debrucei meu olhar sobre a relação entre os Freis Capuchinhos e os indígenas da etnia Ticuna; especificamente sobre os desdobramentos dos traços sociais, culturais, artísticos e religiosos gerados por esse encontro, especialmente

naqueles gerados na perspectiva dos próprios freis. Ou seja, surgiram muitas interrogações que me levaram a perguntar que tipo de sentimentos e pensamentos os Tikuna despertaram nos capuchinhos de Belém do Solimões, que os motivavam a cumprirem a missão de evangelizar, havendo um interesse ligado à dimensão íntima da fé cristã então pregada pela ordem dos franciscanos. Sendo assim, é disso que trata esta pesquisa.

Partir da suspeita de que a Amazônia e os índios despertaram e ainda despertam o interesse de classes sociais e grupos culturais tão distintos e diversificados, especialmente os religiosos, induz a indagar como e por que os capuchinhos criaram um Museu da Amazônia (MUMA), em Assis, na Itália.

O motivo, talvez seria promover um memorial dos trabalhos realizados pelos freis menores capuchinhos em Manaus ou nas aldeias indígenas, em especial no Alto Solimões? Seria, buscar entender essa convivência cheia de trocas e interações entre culturas diferentes? Expressaria um modo de remeter ao passado e à manutenção “viva” da história, compartilhando saberes para se evitar danos culturais oriundos do esquecimento que pode voltar a acontecer de maneira irresponsável e cruel? A hipótese é que o MUMA pode levar aos europeus um reconhecimento de que o modo de vida Tikuna, representado por seus objetos e artefatos, é passível de ser associado aos ensinamentos mais básicos do cristianismo acerca da simplicidade humana atrelada ao cotidiano modesto e humilde da vida em sua manutenção.

Em relação ao imaginário sobre a Amazônia, pode-se afirmar que os Freis Capuchinhos da Itália se deslocaram na busca por atuar em missões evangelizadoras na região Amazônica, devido à necessidade em expandir o número de fiéis para a doutrina cristã.

Entretanto, na prática ocasionou uma dinâmica no campo da socialização por meio da tensão que se deu através da troca incessante entre as duas faces da mesma realidade (a dos freis e a dos índios) dessa interação. Dessa maneira, esta dissertação foi pensada como possibilidade de um construto efetivo no caminho da preservação de parte da memória na Amazônia, pois revalida o registro histórico e sociocultural de nossos povos, permitindo também a busca de voos maiores na contribuição e disseminação do conhecimento dos povos na/e para a Amazônia, com reflexões e discussões acerca de seu desenvolvimento tanto no campo da

cultura quanto no campo da fé religiosa; da importância que os indígenas tiveram para o exercício da cristandade.

É possível apontar que há dois níveis de representação sobre o pensamento “imaginário”: **o exógeno** – através de discursos enunciados externamente (geralmente descrito por um europeu), a partir de narrativas, de imagens, desenhos, figuras, pinturas (como descrito por Francisco Orellana, por exemplo, a respeito do mito das Amazonas, que o mesmo afirma ter encontrado em suas viagens pelo Amazonas (1541-1542) e registrado por relatos de Carvajal e posteriormente perpetuado por fotografias e pelo cinema ficcionais. E **o endógeno** – percorrido pelos protagonistas que vivem na região, ou seja, pela ótica do pesquisador regional que algumas vezes reflete uma vivência cristalizada do indígena, do caboclo e do ribeirinho. Mas, há, ainda, um outro nível de representação imaginária acerca da Amazônia e seus povos; aquele nascido do encontro entre o exógeno e o endógeno; que no presente caso se foca nas questões despertadas pelo contato com os Tikuna nos freis capuchinhos, cuja expressão mais emblemática é a criação do MUMA.

Com base nessas circunstâncias, surgem as indagações sobre a aproximação dos Freis Capuchinhos com os Índios Tikuna, uma vez que são grupos sociais completamente distintos. Buscou-se, aqui, nesse sentido, o entendimento de como essa relação iniciou e de que maneira atualmente ocorrem para além da unilateralidade evangelizadora e civilizadora.

Assim, os desdobramentos na vida cultural e religiosa que o encontro com o Tikuna promoveram entre os capuchos. Levantam questionamentos sobre o imaginário amazônico, a idealização da floresta, da imensidão dos rios como imagens ‘desumanizadas’, que apontam os índios como selvagens inseridos em tais formas de representação da região; meramente como parte da paisagem ou unicamente integrantes da natureza. De certo modo, algo na vida dos Tikuna, quiçá ausente ou velada na vida dos italianos da Úmbria, na compreensão dos freis pode transmitir ensinamentos sobre a essência da vida cristã.

Ao lado disso, mas de maneira periférica, indaga-se: quanto e como os propagadores da fé cristã interferiram nesse processo interativo imaginativo? Como se mantém essa relação secular nos dias atuais? Há respeito nas demandas, afetos, preceções e escolhas nesses limites sociais em relação à cultura dos índios e preocupação com a imagem advinda dessa relação? E, por fim, de maneira central

neste trabalho, o que significa, aos Capuchinhos, **o espaço de vida dos Ticuna**, apontando a relação dos religiosos com o lugar – Aldeia Indígena de Belém do Solimões, e ainda como se originou o MUMA – Museu Missionário Índios, em Assis, Itália, e qual a sua verdadeira finalidade?

Dessa maneira, este trabalho é um desafio de fundamental relevância, uma vez que se trata de uma relação singular, complexa e com especificidades, já que o espaço social ora trabalhado deve ser observado de forma dinâmica, pois se trata de um campo social, nos quais os diferentes indivíduos disputam posições e almejam a legitimidade, numa luta contínua e delimitada não só através da posição de cada agente como também modificada por suas várias formas usuais e práticas de ação. Por isso mesmo que o campo social é um campo de forças, nas quais as relações mútuas entre os diversos agentes os colocam em situação de dependência, onde o lado que exerce mais força é o lado dominante; contudo, inócua sem o lado dominado, como faces de uma mesma moeda.

Observa-se que, na maioria das vezes, os indígenas foram descritos como ‘selvagens rudes habitantes de florestas’, já que não correspondiam às expectativas de igualdade do branco. Nesse sentido, entende-se a necessidade de, no futuro, averiguar as vozes do próprio índio a respeito deste pensar, o que imediatamente remete à necessidade de um desdobramento da pesquisa, para que haja o tempo indicado a esta possibilidade.

Neste estudo, portanto, abordamos a convivência entre os Freis Capuchinhos e os Índios Tikuna, adentrando mais densa e detalhadamente na perspectiva dos primeiros. Portanto, as motivações que desencadearam a realização do estudo partiram dos seguintes aspectos: a missão pedagógica dos Freis Capuchinhos na Aldeia de Belém do Solimões, suas práticas religiosas e o processo de evangelização nos dias atuais; a aproximação e convivência entre os Capuchinhos e os Índios Ticuna e os desdobramentos das ações dos Freis na difusão do conhecimento sobre a Amazônia na Itália mediante a construção de um museu temático, o MUMA.

Esta investigação tem o propósito de analisar as ações da atuação dos Freis Capuchinhos em Belém do Solimões, traços de uma história de mais de um século de sua chegada à região amazônica que deixou rastros e continua no caminho dessa região tão distante desde 1909.

Pretende-se contribuir, dessa forma, para a valorização da história e da memória dessa congregação em suas missões de evangelização integral pelas terras amazônicas, ampliando os dados sobre as trajetórias dos mesmos no Amazonas e sua atuação institucional, elucidando tanto os traços deixados na cultura local (que não é o foco deste trabalho) quanto às marcas tikunas registradas na experiência da formação cristã e franciscana dos capuchinhos.

Esses impactos bilaterais são decorrentes de suas atuações na região do Alto Solimões no Amazonas, não perdendo de vista as construções imaginárias dos freis sobre os tikunas de acordo com suas categorias fundamentadas nos olhares europeu e católico, considerando que além de evangelizar e civilizar os índios, as estadas na Amazônia também é um modo de os freis colocarem à prova sua própria fé nos valores cristãos.

No que concerne à análise da influência da religião cristã na cultura dos índios habitantes do Alto Solimões, através da chegada dos Freis Capuchinhos no Amazonas e de seus métodos de evangelização, o estudo baseia-se na metodologia de pesquisa do tipo descritivo-exploratória, já que o indígena não é o foco da dissertação. Desse modo, apresentam-se aspectos gerais e estruturais, com baixa atividade interpretativa da vida Tikuna atual em relação às ações dos freis na região. Já com relação aos capuchinhos, pesquisa bibliográfica, documental e oral o objetivo foi identificar como esses concebem as relações da própria formação cristã com a missão entre os Tikuna. Sobre esse ponto debruçou-se a tarefa interpretativa do presente trabalho. Para tanto, elegeu-se como referencial teórico que preside as reflexões expostas no trabalho, a obra de Bourdieu e suas análises a respeito do campo social e do que atualmente é visto como sociologia das religiões, uma vez que a religião tem a ver com o sentido último da pessoa, da história e do mundo.

Tendo por objetivo geral conhecer a perspectiva dos freis capuchinhos acerca das relações socioculturais com os indígenas Ticuna da aldeia de Belém do Solimões, a partir da relação social e da dinâmica cultural entre esses dois grupos distintos nos dias atuais. Especificamente, objetivou-se realizar levantamento histórico acerca da chegada dos Capuchinhos ao Amazonas e posterior deslocamento à Aldeia de Belém do Solimões, em Tabatinga/AM, a partir das fontes documentais e bibliográficas encontradas principalmente na Igreja São Sebastião em Manaus/AM; descrever as práticas socioculturais e religiosas estabelecidas interculturalmente entre os Freis Capuchinhos e os Índios Ticuna e apontar os traços

socioculturais e estruturais na região de Belém do Alto Solimões na atualidade, a partir das relações que se dão na organização do campo social; assim como, de maneira mais central, interpretar as implicações da cultura e vida Tikuna no caminho de formação Capuchinha franciscana, sendo uma das expressões significativas foi a criação no MUMA, na Itália.

Esta dissertação, contempla esta Introdução, a seção I recebe o título de “Contextualizando a vivência dos freis na Amazônia: horizonte e procedimentos teórico-metodológicos da pesquisa”, como seção II recebe o nome de “Refletindo o campo social: conceito e categorias (trajetória, geração, herança e repertório - apropriação e ressignificação” e trata do referencial teórico utilizado, em que, através da revisão da literatura e do diálogo com os pressupostos teóricos, buscou-se entender a convivência, as interações culturais e os trabalhos executados pelos freis Capuchinhos na região do Alto Solimões.

A seção III é nomeada “Um olhar sobre a presença e as práticas culturais e religiosas do Freis Capuchinhos em Belém do Solimões” dando enfoque nas marcas da presença dos religiosos na comunidade, enfatizando o cotidiano dessa relação.

A seção IV e última, é nomeada “O Museu MUMA – Os desafios e impactos que atravessou fronteiras”, têm-se um esboço da memória dos Índios Ticuna, sua cultura e *modus vivendi* no passado enquanto registro etnográfico, e ainda o anseio em trazer uma extensão do museu para a comunidade, no intuito de partilhar os ganhos do registro desta memória.

Por fim tem-se as Considerações Finais e as Referências utilizadas para a conclusão da pesquisa.

SEÇÃO I – CONTEXTUALIZANDO A VIVÊNCIA DOS FREIS NA AMAZONIA: horizonte e procedimentos teórico-metodológicos da pesquisa

Com base na organização do objeto “campo social” enquanto um “espaço de conflito”, composto por agentes sociais, poder de legitimação, tipos de capital (social, econômico e cultural) e fundamentado nesse conteúdo, adota-se exclusivamente o referencial teórico-metodológico baseado no conceito de “campo social” de Pierre Bourdieu, utilizando-se uma abordagem qualitativa ancorada principalmente na análise documental e bibliográfica, além de dados extraídos de

fontes orais e observacionais compostas por conversas e por ações junto aos freis capuchinhos, com o desenho metodológico do tipo exploratório e descritivo.

Por isso mesmo que se escolheu caracterizar o estudo com abordagem qualitativa que responde a questões muito particulares que se ocupam, dentro das Ciências Sociais, com o universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes, uma vez que esse conjunto de fenômenos humanos é entendido aqui como parte da realidade social, pois o ser humano se distingue não só por agir, mas também por pensar sobre o que faz e por interpretar suas ações dentro e a partir da realidade simbólica vivida e compartilhada com seus semelhantes (MINAYO, 2016).

É importante salientar que, embora estejamos trabalhando numa abordagem que não se preocupa com a representatividade numérica, mas sim, com o aprofundamento da compreensão de um grupo ou organização social, a pesquisa tem os ambientes sociais e institucionais como fonte direta dos dados nas modalidades bibliográfica, documental e sujeitos sociais. O contato ocorreu por meio de uma visita da pesquisadora, enquanto convidada dos freis, quando ocupava o cargo de Diretora do Teatro Amazonas. O intuito foi conhecer o Festival de Música Eware e apoiá-los na realização. À época, a visita não tinha pretensão de pesquisa, mas, posteriormente (*ex post facto*), os valores e as trocas simbólicas suscitadas na interação foram incluídos na presente abordagem.

Ainda que se perceba o que BOURDIEU (2003, p. 60) aponta quando discorre a respeito do capital social, ou seja, aquilo que a linguagem comum chama de “relações”, e que muitas vezes designa de “factos sociais” muito importantes, mas que os mascaram no mesmo “acto”, por conta do efeito da familiaridade para a construção do conceito de capital social, onde o autor aponta a necessidade de uma produção, por meio da análise da lógica, segundo a qual esta espécie particular de capital vai sendo acumulada, transmitida, reproduzida.

Na análise dos dados coletados, portanto, não há preocupação em comprovar hipóteses previamente estabelecidas, porém estas não eliminam a existência de um quadro teórico que direcione a coleta, a análise e a interpretação dos dados.

Segundo Triviños (1987), a abordagem de cunho qualitativo trabalha os dados buscando seu significado, tendo como base a percepção do fenômeno dentro do seu contexto. O uso da descrição qualitativa procura captar não só a aparência do

fenômeno como também suas essências, procurando explicar sua origem, relações e mudanças, e tentando intuir as consequências.

Esse tipo de estudo possibilita descrever as características do fenômeno ou de uma população, identificando os fatores que determinam a ocorrência do mesmo, esclarecendo conceitos, utilizando-se de dados secundários, além de referências bibliográficas e documentais pertinentes ao tema proposto na pesquisa (DENCKER, 2001; LAKATOS; MARCONI, 1999).

E este enfoque vem ao encontro da análise, à medida que temos a criação de um museu a partir do capital social, em vista da influência da religião cristã na cultura dos índios habitantes do Alto Solimões, com a chegada dos Freis Capuchinhos no Amazonas e de seus métodos de evangelização, que para o presente trabalho será de caráter exploratório e complementar à compreensão do movimento dos próprios freis na releitura da cultura Tikuna para a construção de um museu na Itália, foi baseada na metodologia de pesquisa tipo descritivo-exploratória, proposta por Dencker (2001) e Lakatos & Marconi (1999), tanto pelos procedimentos e tratamento de dados, como também pela abordagem crítica sobre a relação entre a religião cristã e a cultura indígena.

Essa relação apresenta singularidades que apontam situações que Bourdieu (2003, p. 61- 62) descreve como aqueles que no século XIX apresentavam as “capacidades” e tinham interesse constante na revalorização do capital cultural relativamente ao capital econômico. Todavia, para que o capital econômico se torne operante, ele precisa sofrer uma transmutação no que se entende por uma espécie de nobreza, luta esta que opõe as diferentes frações da classe dominante, cujo capital global atribui uma parte maior ou menor a esta ou aquela espécie. Ainda que o autor aponte que é exatamente isso que faz a dificuldade na análise sociológica, pois as coisas que tomamos por objeto, capital cultural, capital econômico etc., são elas próprias paradas em jogos de luta na própria realidade que estudamos e que aquilo que delas dissermos se tornará uma parada em jogo de lutas.

Por conta disso e devido aos fios de memória que se apresentaram à pesquisa, escolheu-se o caminho da sociologia, posto que enquanto ciência, em sua vertente antropológica, busca a análise do homem e seu mundo “[...] como ciência da humanidade, e se preocupa em conhecer cientificamente o ser humano em sua totalidade” (MARCONI; PRESOTTO, 2012, p. 23).

De acordo com Zilles (2004), ao compararmos o fenômeno religioso com o fenômeno social ou similar, é possível dizer que se designa a estrutura especial do homem, e esta se define por sistemas de relações com os outros homens. Ao fundo de toda situação verdadeiramente religiosa se encontra a referência aos fundamentos últimos do homem: quanto à origem, ao fim e à profundidade. Não se trata de fenômeno superficial, mas implica a pessoa como um todo.

A tradição sociológica a respeito do estudo da religião, segundo Lambek (2008), nos leva até ao berço científico do século XIX, bem como às pontes com outros campos disciplinares. Por certo essas constatações conduzem-nos ao fato de que é impossível encontrar uma só abordagem teórica que seja capaz de explicar o fenômeno religioso, e que também contemple as interpretações que, com maior ou menor proximidade com a antropologia, procuraram explicar o que vem a ser a religião.

Comunga-se com a afirmativa de Lemos (2004) quando diz que a religião tem uma relação especial com o ser humano e que difere de outros fenômenos antropológicos, pois de um modo bem particular no Brasil, ela está na raiz de muitas normas e valores de nossa sociedade, influenciando na compreensão que os seres humanos possuem de si mesmos e na identidade de muitos povos e nações.

A religião, para um número grande de pessoas, oferece motivação para viver, auxiliando a resolver problemas existenciais sérios, sendo inclusive resposta para muitas questões ontológicas.

Há um esforço em se perceber a riqueza advinda de um contato religioso, despindo-se dos preconceitos, ainda que sem renunciar à crítica necessária (OLIVEIRA, 2004). Assim, em que pese todas as teorias e abordagens do fenômeno religioso, têm-se as interpretações simbólicas de Clifford Geertz, que de uma forma geral:

[...] coloca uma ênfase na religião como um sistema cultural ou simbólico, essencialmente como um sistema de significados que expressam e delineiam tanto a realidade social quanto as disposições e sentidos de identidade das pessoas (MORRIS, 2006, p. 4).

Na medida em que se percebem na cultura os códigos e a mediação da relação entre os homens com o mundo e deles entre si, pois toda e qualquer civilização, qualquer que seja o nível de sua evolução, estão fundadas no homem

como produtor e produto da vida cultural compreendida como processo de apropriação subjetiva do mundo em seus conteúdos material e formal (lógicos), bem como constitutivos do mundo exterior das coisas (cultura material), do mundo social dos valores (cultura societal) e do mundo interior das formas de sensibilidade (cultura espiritual), só adquire caráter autenticamente humano e humanizante, quando filtrada pela medida da reflexão (OLIVEIRA, 2002).

No entanto, concorda-se que o caráter arbitrário dos fenômenos e processos sociais não decorre de suas funções, mas resulta de uma opção, uma escolha que cada sociedade realiza em face de um estoque ou matriz mais ampla de modalidade, o que Bourdieu (2007, p. XXVI) nomeou de “a seleção de significações” que define objetivamente a cultura de um grupo ou de uma classe como sistema simbólico arbitrário, na medida em que a estrutura e a função desta cultura não podem ser deduzidas de qualquer princípio universal, físico, biológico ou espiritual; não estando unidas por nenhuma espécie de relação interna com a “natureza das coisas” ou com uma “natureza humana”.

Assim, o estudo contemplará dois tipos de coleta de dados: a pesquisa bibliográfica com a pesquisa documental¹, e a *história dos intelectuais*, incluindo os diálogos com os sujeitos sociais. Quanto ao universo do estudo, serão abordados como os sujeitos desta proposta, além dos intelectuais, os Freis Capuchinhos residentes em Manaus, os Freis residentes em Belém do Solimões e os indígenas do Alto Solimões que a pesquisadora chegou a ter contato no ano de 2018, e com quem pôde informalmente conversar, como o Sr. Emílio, 58 anos, o cacique da comunidade; e o Sr. Ortega, exímio conhecedor da região, que acompanhava os freis e levou a todos até a Comunidade de Piranhas, lugar distante e isolado. Vale ressaltar que para a pesquisadora, o ano de 2007 marca o primeiro contato com as obras do acervo dos Freis da Igreja de São Sebastião, até 2018, ano em que deixou a vizinhança da Igreja por motivos profissionais.

Dito isto, ressalta-se o levantamento histórico acerca da chegada dos Capuchinhos na área, pois este destaca as relações institucionais entre a igreja de Assis, na Itália, a Igreja de São Sebastião, no Amazonas, e a comunidade indígena Ticuna, na Aldeia Indígena de Belém dos Solimões na atualidadee, finalmente,

¹A importância do trabalho documental é enfatizada pelo Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira, quando este afirma: “Muitas vezes somos dados a trabalhos de campo, mas o campo às vezes é o arquivo, e o exercício é esse de fazer falar os documentos, segundo a visão do pesquisador”. In. : CARVALHO JÚNIOR & NORONHA, 2010.

identificar os impactos da atuação dos Freis Capuchinhos na referida área, ao mesmo tempo em que se interpretam os traços deixados pelos Tikuna na formação dos freis.

Aqui é importante citar o que nos revela Oliveira (2002), para quem tanto a história quanto a memória implicam processos multilaterais de subjetivação, uma vez que a história inexistente sem memória, e menos ainda memória sem o substrato da história, já que é no homem que a história e a memória encontram seu verdadeiro substrato. Logo, segundo o autor, se a rigor nunca recuperamos inteiramente a memória, é porque não há memória fora do devir da história. Coletiva ou individual, a memória é sempre histórica e, por isso, circunscrita ao tempo e espaço humanos, o que reforça a necessidade de verificar os conceitos religiosos, ainda que de modo abrangente, para além dos seus contextos metafísicos, de modo a fornecer uma estrutura de ideias gerais dentro do qual se pode dar forma significativa a uma vasta gama de experiências intelectuais, emocionais e morais, buscando a análise do sistema de significados representados nos símbolos, que representam a religião, bem como relacionar estes sistemas com os processos encontrados, tanto sócio estrutural quanto o psicológico (GEERTZ, 1997).

Este aporte teórico na pesquisa decorre do próprio objeto histórico, ou seja, das vivências do ontem e do hoje entre os capuchinhos e o povo tikuna do Alto Solimões. Isto porque Geertz assinala se tratar, a religião, de uma forma particular de se construir o mundo. É por meio da perspectiva religiosa, contrapondo-se a outras perspectivas como a do senso comum, a científica e a estética, que:

a perspectiva religiosa se move além das realidades da vida cotidiana em direção a outras mais amplas, que as corrigem e completam, e sua preocupação definidora não é a ação sobre essas realidades mais amplas, mas sua aceitação, a fé nelas (GEERTZ, 1997, p. 107).

Cabe-nos olhar para o que diz Oliveira (2002) sobre o uso da dialética numa pesquisa, por ser o homem parte como sujeito social numa síntese histórica de múltiplos condicionamentos, o que torna seu pensamento dialético antes de tudo, uma totalidade histórica. De modo que, uma pesquisa não se dissocia da concepção de mundo que orienta o proceder prático de seu autor, sobretudo, deve transparecer o compromisso ético do homem da ciência, porque aí se explicita a *práxis* que consubstancia sua postura (ética ou não) diante do mundo e dos homens.

Nesse sentido, a perspectiva religiosa apresentada, se afasta da perspectiva puramente científica.

[...] pelo fato de questionar as realidades da vida quotidiana não a partir de um ceticismo institucionalizado que dissolve o 'dado' do mundo numa espiral de hipóteses probabilísticas, mas em termos do que é necessário para torná-las verdades mais amplas, não-hipotéticas. Em vez de desligamento, a sua palavra de ordem é compromisso, em vez de análise, o encontro (GEERTZ, 1997, p. 107).

Por fim, concorda-se com Oliveira (2002), para quem os fatos, por si mesmos, não falam a não ser pela mediação interpretativa. Isto porque os fatos, sem a intervenção ordenadora do método, permanecem nas zonas obscuras da história. Importando, assim, reconhecer que sem o recurso dos métodos, sem o exercício da crítica e da construção racional dos encadeamentos dos fatos, sem a efetividade da interpretação, não há história, mas fatos semelhantes a realidades mortas, autoritárias e oficialmente estabelecidas em seu caráter positivista.

Visando dar um tratamento qualitativo à interseção ocorrida entre os capuchinhos e a índios da etnia Tikuna, a partir do processo investigativo, priorizou-se estratégia na qual se discute melhor as diferentes fontes, bem como os instrumentos de investigação utilizados até então, tais como a análise documental, bibliográfica e conversas com os sujeitos sociais.

A pesquisa bibliográfica é considerada uma fonte de coleta de dados secundária e pode ser definida como: contribuições culturais ou científicas realizadas no passado sobre um determinado assunto, tema ou problema que possa ser estudado (GIL; LAKATOS; MARCONI, 2001; CERVO; BERVIAN, 2002). Tem-se como foco a investigação das premissas básicas utilizadas.

A pesquisa bibliográfica é feita a partir do levantamento de referências teóricas já analisadas, e publicadas por meios escritos e eletrônicos, como livros, artigos científicos, páginas de web sites. Qualquer trabalho científico inicia-se com uma pesquisa bibliográfica, que permite ao pesquisador conhecer o que já se estudou sobre o assunto. Existem, porém pesquisas científicas que se baseiam unicamente na pesquisa bibliográfica, procurando referências teóricas publicadas com o objetivo de recolher informações ou conhecimentos prévios sobre o problema a respeito do qual se procura a resposta (FONSECA, 2002, p. 32).

Tanto a pesquisa bibliográfica quanto a pesquisa documental foi o suporte no estudo da historicidade dos processos, vivências e hábitos através de registros, como livros, dissertação e documentos históricos básicos de investigação, que estabeleceram os principais pontos de convivência entre os religiosos e os índios Tikuna, partindo-se das ciências sociais, onde o foco são os trabalhos de relevância encontrados no âmbito da sociologia, antropologia, história e geografia.

Para analisar, compreender e interpretar um material qualitativo se faz necessário superar a tendência ingênua de acreditar que a interpretação dos dados será mostrada espontaneamente ao pesquisador; é preciso penetrar nos significados que os sujeitos sociais compartilham na vivência de sua realidade (GERHARDT; SILVEIRA, 2009).

Ainda assim, aponta-se a análise dos dados como uma das fases mais importantes da pesquisa, pois, a partir dela, se apresenta resultados e a conclusão da pesquisa que, no caso, pode ser vista como parcial, deixando margem para pesquisas posteriores (MARCONI; LAKATOS, 1996).

Os dados qualitativos coletados, resultantes da pesquisa bibliográfica e documental subsidiam a pesquisa e identificam os principais pontos de convivência entre os religiosos e os índios Tikuna, bem como as frações de atuação dos Freis Capuchinhos, o que elucida as transformações da cultura local em decorrência de suas atuações na região do Alto Solimões no Amazonas. Simultaneamente contribui também para a perpetuação da ideia da natureza pujante na Amazônia e da elegibilidade dos rituais indígenas tikuna da região do Alto Solimões, através do Museu, na Itália.

E é este método de análise, que de acordo com Triviños (1987, p. 158), pode ser aplicado tanto na pesquisa quantitativa, como na investigação qualitativa, tendo por objetivo, enriquecer a leitura e ultrapassar as incertezas, extraindo conteúdos por trás da mensagem analisada.

SEÇÃO II – REFLETINDO O CAMPO SOCIAL: conceito e categorias (trajetória, geração, herança e repertório - apropriação e ressignificação)

O presente trabalho tem como foco central a análise da atuação de Freis Capuchinhos junto a comunidades indígenas da etnia Tikuna no Alto Rio Solimões, Amazonas, entendidos enquanto produtores de bens simbólicos. Faz uso de alguns conceitos da sociologia e da história dos intelectuais, pelo que podem fornecer de embasamento teórico para a discussão do tema proposto a partir do que Bourdieu conceitualiza a respeito do campo social, buscando diferir da análise feita por Mura (2007)².

O campo social, segundo o sociólogo, é um espaço de conflito e de disputa entre os diversos agentes sociais, através do poder de legitimação, que se relacionam ,à capacidade de acumular e articular diferentes tipos de capital: social, econômico e cultural. Dentro dessa lógica, percebe-se a atuação dos Freis Capuchinhos inseridos tanto no campo religioso como também em relações institucionais com outros agentes, principalmente do campo político e cultural.

Para tanto, concorda-se com a afirmação de Thiry-Cherques (2006, p. 28), que aponta o estruturalismo de Bourdieu voltado para uma função crítica, a do desvelamento da articulação do social, analisando os mecanismos de dominação, da produção de idéias, da gênese das condutas.

Ainda este autor aponta que a compreensão da forma de investigar bourdieuniana se volta para o entendimento do seu método, que não é suscetível de ser estudado separadamente das pesquisas onde é empregado. Na verdade, esta é a condição *sine qua non* de sua produção (BOURDIEU et al., 1990 *apud* THIRY-CHERQUES, 2006).

Essas articulações e relações localizam-se dentro do que Bourdieu chama de um campo que condiciona:

[...] aos que neles estão envolvidos, um espaço de possíveis que tende a orientar sua busca, definindo o universo de problemas, de referências, de

²Em sua dissertação de mestrado pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional em 2007, Claudia Mura discorre sobre os discursos das práticas dos Frades Menores Capuchinhos da região de Úmbria na Itália, e dos leigos a eles vinculados na atualidade, cujos esforços estão dirigidos tanto à propaganda como ao apoio à missão na região do Alto Solimões (Estado do Amazonas, Brasil), outorgada à Ordem desde 1910.

marcas intelectuais [...]. Esse espaço de possíveis é o que faz com que todos os produtores de uma época sejam ao mesmo tempo situados, datados e relativamente autônomos em relação às determinações diretas do ambiente econômico e social [...] (BOURDIEU, 1996, p. 53).

O campo não seria simplesmente um “palco” para a atuação dos agentes sociais, mas é ele próprio o condicionador dessa atuação, impondo limites, estabelecendo privilégios, posições e regras.

Embora herdeiro da filosofia das ciências, Bourdieu se recusa a aplicar sistemas classificatórios aos objetos que investiga. Entende que toda tipologia cristaliza uma situação, isto é, que tende a ser arbitrária, na medida em que descarta os tipos que não se enquadram e os casos que se encontram na fronteira, os casos que não se distinguem claramente, enfatizando que as estruturas devem ser analisadas a partir da prática (BOURDIEU, 1992a, p. 184 *apud* THIRY-CHERQUES, 2006, p. 29.31).

Seu esquema de análise empírico é sistêmico, deriva do princípio de que a dinâmica social se dá no interior de um /campo/, um segmento do social, cujos /agentes/, indivíduos e grupos têm /disposições/ específicas, a que ele denomina /habitus/. O campo é delimitado pelos valores ou formas de /capital/ que lhe dão sustentação. A dinâmica social no interior de cada campo é regida pelas lutas em que os agentes procuram manter ou alterar as relações de força e a distribuição das formas de capital específico. Essas lutas são levadas a efeito de /estratégias/ não conscientes, que se fundam no /habitus/ individual e dos grupos em conflito. Os determinantes das condutas individual e coletiva são as /posições/ particulares de todo /agente/ na estrutura de relações. De forma que, em cada campo, o /habitus/, socialmente constituído por embates entre indivíduos e grupos, determina as posições e o conjunto de posições determina o /habitus/. A lógica aparentemente simples deste referencial demandou, para se manter, a criação de conceitos secundários, que vieram a compor o corpus teórico das investigações levadas a efeito por Bourdieu (BOURDIEU, 1992, p. 227 *apud* THIRY-CHERQUES, 2006, p. 31).

Com a análise das relações de cada agente ou cada instituição, objetiva-se ainda com a pesquisa entender como se posicionaram os Capuchinhos dentro dessa lógica social no Amazonas, na qual é possível identificar:

[...] o princípio unificador e gerador de todas as práticas e, em particular, destas orientações comumente descritas como “escolhas” da “vocação”, e muitas vezes consideradas efeitos da “tomada de consciência”, não é outra coisa senão o (...) sistema de disposições inconscientes que constitui o produto da interiorização das estruturas objetivas e que, enquanto lugar geométrico dos determinismos

objetivos e de uma determinação, do futuro objetivo e das esperanças subjetivas, tende a produzir práticas e, por esta via, carreiras objetivamente ajustadas às estruturas objetivas (BOURDIEU, 1974, p. 201-202).

Partindo dessa perspectiva, os agentes sociais se movimentam no campo social segundo uma lógica própria das regras do jogo de cada campo e tendem a agir dentro dos limites e regras desse jogo social. Pode-se compreender que as relações entre os campos sociais exigem estratégias determinadas e vinculações dos agentes de determinado campo com agentes sociais externos.

As abordagens mais recentes dentro da chamada *história dos intelectuais*, também oferecem ferramentas teóricas que podem ser aplicadas à atuação dos capuchinhos úmbrios no Amazonas. Conforme Sirinelli (2003), os estudos sobre os intelectuais se situam no cruzamento do cultural e do político, justamente pelo caráter polissêmico do conceito de intelectual e da variada gama de modalidades de atuação destes na sociedade. Por isso, busca uma definição “de geometria variável, mas baseada em invariantes”, que permita compreender os intelectuais em duas categorias interligadas: uma de caráter social; que percebe os intelectuais enquanto criadores ou mediadores culturais (jornalistas, professores, escritores, padres, polígrafos), e outra de caráter político; que se baseia na noção de engajamento direto ou indireto.

Porém, essa questão da definição é problemática, alerta o mesmo autor, e, mais do que estabelecer uma conceitualização rígida do que seja um intelectual, torna-se importante perceber como determinada sociedade, num dado recorte espaço-temporal, reconhece o que é um intelectual e legitima sua atividade. Ainda assim, apresenta também três ferramentas para auxiliar o estudo dos intelectuais, das quais se fará uso. A primeira diz respeito às *trajetórias*, à reconstituição de itinerários de vida de intelectuais. Bastante auxiliado pela revalorização dos estudos biográficos, a construção do itinerário de um indivíduo, mais do que esboçar uma biografia como uma sucessão de acontecimentos, permite perceber as ligações entre indivíduo e sociedade: entre as suas demandas, afetos, percepções, escolhas pessoais e os constrangimentos, limites e possibilidades da sociedade em que está inserido, ou mesmo contrastar esse itinerário com o de outros indivíduos dentro de um mesmo recorte social (LEVILLAIN, 2003; BOURDIEU, 1998).

Juntamente ao estudo dos itinerários, Sirinelli (2003) apresenta outra ferramenta para o estudo da história dos intelectuais: *o estudo das gerações*. A

despeito de perigos e dificuldades levantados pelo conceito, admitindo seu caráter de “contornos incertos e bordas porosas”, o autor recomenda não estudar as gerações somente pelo recorte cronológico da idade, mas tentar entender que o surgimento de uma dada geração é marcado por um evento fundante que deixa “marcas comuns na sensibilidade” de seus integrantes e os fazem partilhar de uma comunidade de experiência (MANNHEIM, 1974, 1982;ALONSO, 2002). Isso garante a percepção da heterogeneidade de uma geração, pois a vinculação que haveria entre um dado estrato geracional não seria necessariamente a idade, ou mesmo a origem familiar, filiação de classe ou ligações institucionais, mas sim o condicionamento dos modos de pensar, sentir e agir de determinada geração.

Partindo do pressuposto que uma geração se forma sempre em relação a uma herança, uma “bagagem genética” da geração que a precede, reconhecendo-se como herdeira ou rejeitando essa herança, pode-se afirmar que essa herança estaria configurada em um repertório. Segundo Swidler (1986, p. 273), “a cultura influencia a ação não por prover valores fundamentais que orientam a ação, mas por formar um repertório, (...) de hábitos, habilidades, e estilos dos quais as pessoas constroem “estratégias de ação”. Tilly (1993), baseado em Swidler, esclarece mais o conceito:

Repertórios são criações culturais aprendidas, mas elas não descendem de uma filosofia abstrata ou ganham forma como resultado de propaganda política; eles emergem da luta [...] e designam [...] um conjunto limitado de esquemas que são aprendidos, compartilhados e postos em prática através de um processo relativamente deliberado de escolha. (TILLY, 1993, p. 264).

Estabelecida a herança de determinada geração sobre outra como um repertório de recursos intelectuais disponíveis e visíveis pelas trajetórias intelectuais, a questão deixa de ser a de determinar influências de autores sobre autores – tentando estabelecer objetivamente se determinado autor leu ou não leu determinada obra, ou mesmo se um autor manteve contato ou não com o autor de dada obra – e sim a de perceber como os sujeitos se apropriam de “padrões analíticos, noções, argumentos, conceitos, teorias, esquemas explicativos, formas estilísticas, figuras de linguagem, metáforas” disponíveis num repertório e os usam como ferramentas para construir estratégias de ação conforme as demandas culturais e políticas do seu tempo, inclusive ressignificando e alterando essas

“ferramentas”. A apropriação e ressignificação fariam parte do próprio movimento de renovação e reatualização de um repertório através da ação (SWIDLER, 1986, p. 283).

Para completar é necessário considerar como terceira ferramenta, as *estruturas de sociabilidade*, pois todo agrupamento de intelectuais se relaciona através de compartilhamentos e afinidades, nem sempre homogêneas, mas que faz uso dessas estruturas para encampar debates e disputas. Sirinelli (2003, p. 248) destaca as revistas, os manifestos, os clubes, salões, cafés, associações e agremiações como espaços de sociabilidade aos quais grupos heterogêneos de intelectuais recorrem para desenvolver, debater e redigir suas ideias.

Doravante, ancorada nesta abordagem teórica, mais do que fazer um simples apanhado biográfico ou compilar dados históricos descritivos sobre os Capuchinhos úmbrios no Amazonas durante o séc. XX, propõe-se o campo social que definiu e define a experiência compartilhada, a partir de objetivos de evangelização, de "fazer Jesus presente" no meio dos indivíduos que encontrassem durante a viagem (caboclos, ribeirinhos, índios). Posto que os Capuchinhos chegaram à Aldeia de Belém do Solimões, sabendo muito pouco sobre esses índios e seu mundo, dessa “natureza intocada”, tendo sido uma relação difícil, com aproximadamente 20 anos para entrarem em contato pleno.

Isto pode ser visualizado nas tabelas apresentadas por Tosti em seus apêndices (2012, p. 463-468) no qual o autor mapeia os missionários dirigidos para a região; sendo que desde o ano de 1909 até 2010 têm interpretado os aspectos da cultura dos Tikuna representados por suas manifestações artísticas expressam uma inegável capacidade de resistência e de afirmação de sua identidade. Através das máscaras cerimoniais, dos bastões de dança esculpidos, da pintura em entrecascas de árvores, das estatuetas zoomorfas, da cestaria, da cerâmica, da tecelagem, dos colares com pequenas figuras esculpidas em tucumã, além da música e das tantas histórias que compõem seu acervo literário é perceptível destacar sua relação com a religião, mitos e cerimônias.

É pertinente destacar que os Ticuna praticam diversos ritos de passagem, que para Soares (2014) é o processo pelo qual o indivíduo se sujeita a passar de um estatuto social para outro, denota a vida humana como processo, como fazendo

parte de um ciclo, integrado no cosmo. Para a autora, cada ciclo representa uma manifestação religiosa, onde cada povo revive suas origens.

Para este trabalho interessa os modos como os freis capuchinhos assimilaram essas manifestações, sendo a construção do museu em Assis, na Itália, uma das maneiras mais significativamente didática e sistemática. Não obstante, essa assimilação possui um contexto histórico e étnico conhecido como a formação colonial da Amazônia, cuja participação particular dos capuchinhos deve ser somada, guardada as devidas especificidades, a ações coloniais e evangelizadoras antecedentes e posteriores.

Entre os ritos, podem ser observados: o do parto, que é realizado em uma barraca provisória, separada da maloca ou da casa, e o bebê é pintado preto com uma tinta derivada do Genipapo (*Genipa americana*). Os pais ficam isolados com o bebê até o cordão umbilical se separar. Já os meninos são iniciados na sociedade por ser separados e dados o rapé. Durante o transe alucinante, os rapazes são instruídos nos segredos do uaricana. Este é uma trombeta feita de um rolo da casca de uma árvore, que os Ticuna acreditam que o uaricana tem poderes mágicos. Dois instrumentos são dados a cada menino, que são escondidos das mulheres e os meninos não iniciados.

Quanto às moças, são iniciadas pela cerimônia de Moça Nova (Figura 1), que é central na sociedade Ticuna. Na cerimônia, as meninas são submetidas a um ritual de iniciação quando ficam menstruadas. A festa sempre acontece na fase da lua cheia, que representa beleza, bondade e sabedoria. Para esta comemoração cabem aos índios, a confecção e o uso das máscaras de monstros e macacos (Figura 2) e, se encarregam também da feitura de grande parte dos objetos rituais, como alguns enfeites, adereços da *worecü*, os instrumentos musicais, o recinto de reclusão, os bastões esculpidos etc³.

³Artemis de Araújo Soares desenvolveu pesquisa de doutoramento em Ciências do Desporto pela Universidade do Porto (Portugal) sob o título “O Corpo e o Índio Amazônico – estudo centrado no ritual da *Worecu* do povo Tikuna”, em 1999.

Figura 1 – Ritual da Moça Nova



Fonte: G1 Amazonas (2018)

Figura 2: Vestimenta ritual dos mascarados



Fonte: Acervo do Centro Cultural dos Povos da Amazônia (CCPA, 2019)

Figura 3: Vestimenta ritual dos mascarados



Fonte: Acervo do Centro Cultural dos Povos da Amazônia (CCPA, 2019)

Durante o ritual, noite alta, os mascarados adentram à sala de festa assustando a todos principalmente crianças. Nas figuras 2 e 3 as vestimentas completas do ritual da moça nova. Um dos índios usa uma máscara com cara de serpente, que segundo suas crenças incorporam o espírito do principal personagem do ritual, um monstro que vivia na água. Durante os festejos o monstro faz gestos obscenos que divertem a todos, e também ronda o cubículo onde a menina fica reclusa batendo com um bastão no chão. Durante três dias e três noites essa

menina é protegida por duas tias que aproveitam o tempo dando conselhos: para ser uma boa mulher, o que significa que ela deve ser ativa, trabalhadeira e respeitar o marido (Merkler 2001).

2.1 O imaginário colonial sobre a Amazônia

Pensar a Amazônia é primeiramente vislumbrar a sua complexidade. Perceber as entrelinhas de cada observador que a descreve, principalmente no tocante ao olhar da época do contato, tido como civilizado, que sempre priorizavam uma descrição criteriosa da natureza fausta, mas que encaravam o habitante nativo como raça inferior, selvagem, rude habitante das florestas, uma vez que este não correspondia às expectativas e nem se comparava ao homem branco.

Montes (2012) discorre que estudiosos de religiões sempre reconheceram, no Brasil, desde os tempos coloniais, a curiosa mistura por meio da qual a Igreja católica plenamente atuou na vida pública graças ao seu vínculo com o Estado, capaz de promover a legitimidade do poder ou gerenciar a economia moral da propriedade privada, ainda que esta se referisse a outro ser humano, tal como os escravos.

A Igreja foi igualmente capaz de se acomodar ao *ethos* da sociedade em que se inseria, e incorporar sistemas de crenças particularistas e locais, adaptando-se, muitas vezes, às devoções de cunho privado e até incentivando-as, como o caso das confrarias e irmandades, ou até mesmo criando práticas devocionais, marcadas por uma característica intimista, como a que se traduz nos *ex-votos* populares encontrados por toda parte no país.

Como já ressaltado anteriormente, o imaginário sobre a Amazônia apresenta em um dos níveis de representação exógena, a partir de narrativas, de imagens, desenhos, figuras, pinturas e registros em geral, tal como fotografias e o cinema, que expressam a assimilação branca dos repertórios indígenas. Sobre isso, Michiles (1992) resalta que a primeira imagem feita por tomada aérea da floresta amazônica foi produzida pelo pioneiro no cinema Silvino Santos, entre os anos de 1924 e 1925 para o documentário “No rastro do Eldorado”, o qual reforça o imaginário das pessoas, em relação aos mistérios lendários quanto às riquezas da região.

Michiles aponta ainda o cinema como o olhar privilegiado do século XX para a região:

O cinema é, por excelência, o olhar privilegiado do século XX. Nas cinematecas do mundo inteiro, encontra-se a memória de nosso tempo, parte do inconsciente coletivo. Os filmes de *Tarzã – o rei das selvas*, *Piranhas assassinas*, os documentários tipo *Mundo Animal* e *Jacques Cousteau* são montados em nossa memória junto com filmes do gênero *Aguirre*, *Fitzcarraldo*, *Iracema*, *Bye Bye Brasil* e mais ainda o bombardeio de reportagens nos telejornais: cólera, malária, enchentes, garimpos, índios, assassinatos, jacarés, invasão de terras, queimadas, narcotráfico... (MICHILES, 1992, p. 58).

Gondim (1994, p. 9) corrobora com o autor quando discorre que,

[...] contrariamente ao que se possa supor, a Amazônia não foi descoberta, sequer foi construída; na realidade, a invenção da Amazônia se dá a partir da construção da Índia, fabricada pela historiografia greco-romana, pelo retrato dos peregrinos, missionários, viajantes e comerciantes.

Por esse viés, na perspectiva da autora, uma imagem, ou imagens da chamada “Amazônia”, antes mesmo do advento da fotografia, já estavam presente e formadas na mente ou no ideal daqueles que dela tiveram notícia. Assim, não se pode precisar o momento exato em que se vislumbrou uma sociedade indígena em terras Amazônicas, que esbarra em sucessivos momentos narrados em uma lentidão secular, descritos por viajantes e cronistas que palavreiam através de séculos e períodos modificando a construção e desconstrução da história de uma terra deslumbrante e exótica ditas por muitos um paraíso e/ou um inferno, que esbarra em seus desvendamentos com episódios que de geração em geração foi trazendo à tona as consequências desastrosas que a invasão do europeu trouxe para os índios, mas que também é vista como forma de desenvolvimento e progresso.

Nunca será demais exagerado lembrar que jamais voltaremos a ver um cenário visto pelos portugueses ao chegar ao Brasil e muito menos os índios no seu *modus vivendi* antes da colonização, ou seja, antes do contato com o invasor, o que não significa que nossa imaginação não possa nos remeter a um período em que o panorama linguístico e cultural desses habitantes do planeta possam ser vistos por nossas mentes através dos estudos da antropologia, da história, da etnografia, do estudo das artes e das ciências, em um caminho multidisciplinar que desperta o interesse pelos fatos.

Importa saber que somos parte da herança de um tempo de conflito, e ainda é de grande discussão a interferência de um determinado grupo sobre outro, na

infunda luta entre os grupos sociais, seja querendo se impôr a outros, ou até mesmo ignorando seus antepassados, talvez pelo fato de ignoramos o processo evolucionista ou civilizatório.

Devido à diversidade de informações, na maioria das vezes descritas por cientistas, ou indivíduos ocidentais intitulados civilizados, é sabido que os povos indígenas como raça inferior, selvagem, rudes habitantes das florestas, pois não correspondiam as expectativas e nem se comparavam ao homem branco.

Nimuendajú (1982) se refere aos Ticuna se contrapondo a esses pensamentos, quando descreve que:

[...] O traço mais notável no caráter destes índios é a sua índole mansa e pacífica mesmo submissa. Não me consta terem eles jamais reagidos com violências contra os numerosos abusos dos civilizados: a reacção delles consiste unicamente em se repetirem fóra do contacto com aquelles que não lhes conveêm, “fugindo”, como dizem os seus patrões, para as cabeceiras dos igarapés e os centros da terra firme onde não há probabilidade de serem mais molestados. Ainda hoje soffrem pacientemente a tutela dos donos de barracões que decidem ao seu belprazer sobre os destinos dos índios, espézinhando, conciente oi inconcientemente as suas instituições religiosas e sociaes. (NIMUENDAJÚ, 1982, p.193).

Assim, a escravização mental e cultural por meio dos que se intitulam cientistas e intelectuais que utilizam os menos favorecidos ou ainda do ser privado do conhecimento científico, deve ser banida do mundo atual dando margem a novos paradigmas, contradizendo os métodos e valores do campo científico clássico tido como modelo básico para estudos e pesquisas.

A pesquisa inicialmente apresentou-se a partir de sua forte conotação histórica, fato que chamou atenção para o uso da memória e sua conotação enquanto patrimônio histórico, posto que, de acordo com Chauí (1994), chega-se à memória social ou coletiva, a partir da memória que busca individualizar o eu, simbolizada através dos monumentos, documentos, lendas, mitos bem como outros fatos pertinentes à história de um grupo social.

Durante o levantamento bibliográfico, encontrou-se a pesquisa de Mello (2018), que conduz um olhar histórico ao Museu Missionário Índios (MUMA), em Assis, na Itália, estudando a história das missões dos Frades Capuchinhos italianos, oriundos Úmbria, na Amazônia, na qual identificou a relação entre museu e identidade na região da Úmbria, e o intercâmbio cultural entre Itália e Brasil presente na museografiado MUMA.

Neste trabalho, a autora realiza sua pesquisa de campo no ano de 2011, vindo inclusive à cidade de Manaus, tendo acesso a biblioteca virtual do Centro Cultural dos Povos da Amazônia (CCPA) e, em seus apontamentos, concluiu que mais do que um trabalho de caridade nos trópicos, os frades Capuchinhos instituíram um sentido de perpetuação de memórias. Ainda que haja certo etnocentrismo na proposta evangelizadora, inevitavelmente enraizado em sua temporalidade, o MUMA evidencia o dinamismo da cultura religiosa, que com o decorrer do tempo, passa a agregar o outro não mais como “diferente” ou “bárbaro inferior”, mas como alguém com quem se pode e deve trocar experiências significativas (MELLO, 2018).

Tal como assevera Oliveira (2002) o trabalho da ciência não consiste em reduplicar o real, nem reproduzi-lo de modo mecânico, através de uma teoria de reflexo, pois ao tentar objetivar e interpretar o real, a ciência o faz através da atividade teórico-conceitual, que pode alargar a visão, promovendo o reencontro da cultura com os seus conteúdos verdadeiramente ético, epistêmico e educativo, sem os quais ela finda sendo somente um fator de coisificação e submissão dos homens à (ir)racionalidade da (des)ordem capitalista.

Continua Mello (2018) em suas conclusões, que entre perdas inevitáveis e ganhos possíveis, os Ticuna negociam com os missionários estrangeiros sua fé em troca de uma infraestrutura de escolas e postos de saúde, obtendo também uma nova troca que lhes possibilita garantir a proteção contra os apropriadores de rios e terras, com visibilidade para suas demandas sociais na atualidade.

Quanto ao MUMA, em que pese às relações da violência simbólica da cristianização sobre as crenças indígenas, vistas como “erradas”, “pagãs” e “hostis”, vão sendo suavizadas através da concepção de sua representação social presente e exposta no Museu

[...] escapando da ruína de seu próprio povo, estilhaçado pelo domínio colonizador, os Ticunas encontram nas ruínas reluzentes de Assis uma ressignificação de sua trajetória. Se não aparecem como totais protagonistas, por outro lado, deixaram as sombras da invisibilidade para mediar suas próprias vidas (MELLO, 2018, p.24).

E é assim que se necessita examinar as condições materiais e as atividades sociais advindas do conhecimento e das atitudes em que foram formados na área da

pesquisa, posto que, conforme Asad (1983) é dentro das instituições sociais e econômicas em geral que as biografias ou trajetórias individuais são vividas.

Nesse sentido, Bourdieu contribuiu através de modos reflexivos de análise, ao identificar formas novas e inusitadas de dominação sociais, que se manifestam na educação e na cultura, criando assim a noção de campo, destacando a autonomia de certo domínio de concorrência e disputa interna, noção que é um instrumento na constituição de um método relacional de análise das dominações e práticas específicas a um determinado mundo social (LOPES, 2008, p.52).

Asad (1983) sustenta que devemos buscar encontrar as respostas sobre as condições históricas (movimentos, classes, instituições, ideologias) necessárias para a existência de práticas e discursos religiosos particulares. Isto é, de que modo o poder cria a religião.

Tido como um país historicamente marcado pela influência religiosa, de acordo com Montes (2012), o Brasil encontrou no catolicismo, um conjunto de valores, crenças e práticas institucionalmente organizadas e contrastadamente hegemônicas, que definiram de modo coerente por mais de quatro séculos, os limites e as interseções entre a vida pública e a vida privada.

Busca-se, assim, pautar o entendimento numa conotação religiosa, mas não como descrição de lugares transitivos, nos quais as pessoas passam sem criar vínculos, como por exemplos os Santuários, que diferem e muito dos frequentados cotidianamente, como as Paróquias, mas sim, de situações toponímicas, ou seja, que terminam por manifestar o extraordinário, aquilo que é dito como o sagrado.

Essa presença constante do sagrado,

Inextricavelmente imbricada com as comezinhas mazelas cotidianas da vida humana, mostra o quanto o catolicismo colonial brasileiro é, antes de tudo, impregnado de magia, uma religião íntima e próxima que tem nos santos benévolos intercesores dos homens junto à divindade. E que dos santos se possa esperar com confiante e inocente certeza o milagre sempre possível, numa infinita variedade de situações do dia-a-dia. (MONTES, 2012, p.49).

Para tanto, imprescindível se faz, definir que religião é tudo aquilo que escapa da explicação científica. E que na visão catolicista colonial, todo e qualquer povo que não era civilizado, era tido como primitivo. E que a ideia do sagrado, aplica-se ao que vemos (real) e ao que não vemos (irreal), bem como ao que ele pode transformar-se, como o profano, pois há sempre uma dualidade no sistema de

crenças, um só pode existir em relação ao outro, e isso pode ser visualizado na própria religião católica, como alguns ritos que foram absorvidos e modificados do calendário pagão.

Importa saber que religião é eminentemente social, e as ditas representações religiosas que a compõem, são coletivamente sustentadas por práticas sociais. E em todas as religiões existe uma pluralidade de objetos e práticas sagrados, e que todos, de um modo em geral, possuem heranças de um tempo, no qual qualquer situação, por menor que fosse, era motivo de brigas e desavenças, e que em determinadas situações, é possível visualizar uma grande interferência de um determinado grupo sobre outro, dentro do processo civilizatório.

Talvez isso ocorra por conta do próprio comportamento humano que, para Geertz (1997), é visto como uma ação simbólica. E como tal, incorpora o conceito de cultura do autor em sua descrição densa, uma vez que o homem é um animal amarrado a uma teia de significados que ele mesmo teceu, tal como pensava Max Weber. Sendo então a cultura essas teias e a sua análise uma ciência interpretativa que vive em busca dos significados simbólicos. Todavia, é isso também que reafirma a importância de pesquisas a respeito da Amazônia para o Brasil e para o mundo sob diversos aspectos, sendo o simbólico o mais complexo e o principal.

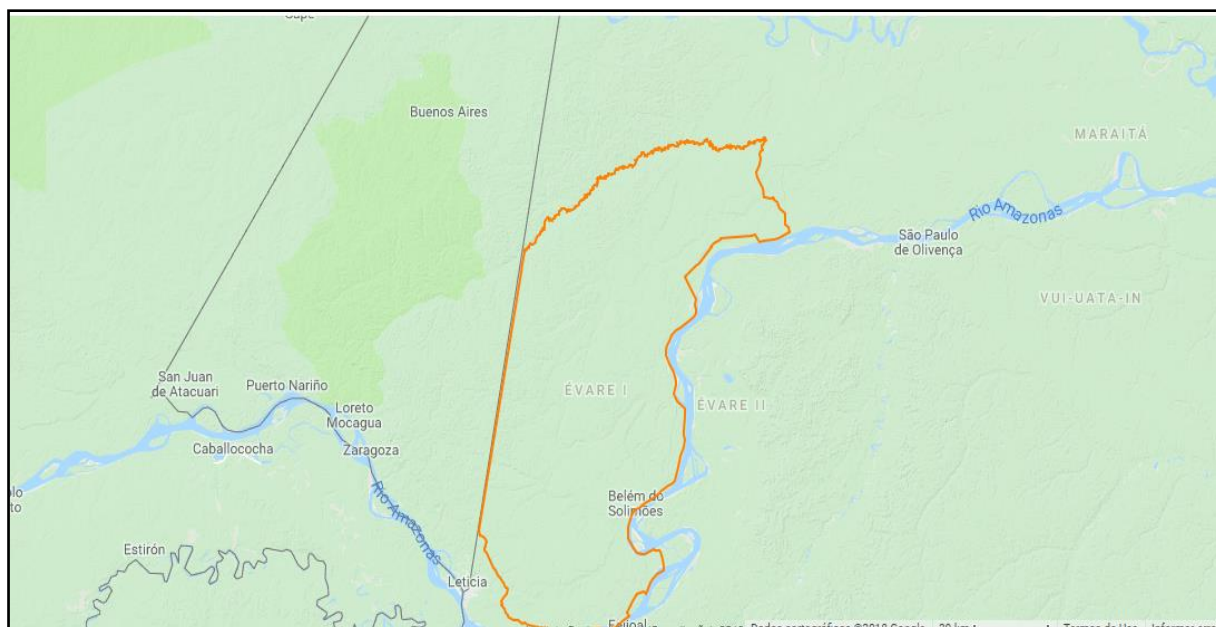
Vislumbram-se essas fronteiras étnicas que, de acordo com Barth (2000), não dependem da ausência de mobilidade, contato e informação, mas, implicam, efetivamente, processos de exclusão e de incorporação, através dos quais, *apesar* das mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vida individuais, suas distinções são mantidas, ou seja, fronteiras que permanecem, apesar do fluxo de pessoas que as atravessam.

2.2 A Aldeia Indígena de Belém do Solimões,

A Aldeia Indígena de Belém do Solimões, localizada na região do Alto Solimões, no município de Tabatinga, Estado do Amazonas, região Norte do país – região amazônica, na qual residem em sua maioria os indígenas da etnia Ticuna, em torno de 90% da população local, inserida na Reserva Indígena do Evaré I (Figura 4), estando a aproximadamente 1.500 km de Manaus, que contempla os municípios

de Santo Antônio do Içá, São Paulo de Olivença e Tabatinga, a qual tem recebido a atenção e atendimento por parte da atuação religiosa dos Freis Capuchinhos.

Figura 4 - Localização da Reserva Indígena Evaré I



Fonte: InstitutoSocioambiental (2018)

A região é também chamada de três fronteiras ou tríplice fronteira, uma vez que tem o permanente contato territorial com dois países que compõem a Amazônia Continental: Colômbia e Peru. A totalidade dos habitantes é estimada em cinco mil habitantes. Além dos Ticuna, estão presentes os indígenas das etnias Cocama, os peruanos, os colombianos e os intitulados “brancos” que exercem alguma atividade profissional.

Becker (1990) afirma que para entendermos o que significa a Amazônia e a formação de novas regiões em sua fronteira, em termos de poder territorial específico, é preciso justificar que esse processo se constituiu de contextos sociais localizados, com formas específicas de resistências, ou seja, de dentro da própria região amazônica.

Concorda-se com Mura (2007, p.20) quando esta afirma que a possibilidade de existência de uma ‘neutralidade absoluta’ que os pesquisadores deveriam assumir é por completo descartada, pois, ao contrário do que se pede enquanto objetividade, esta se apresenta com um difícil alcance –e ainda que exista, é possível duvidar de sua utilidade. Tal como a autora aponta, a atividade missionária,

ainda que 'renovada', é essencialmente um dispositivo de transformação social e moral que, de forma inevitável, afeta as populações indígenas por elas atingidas.

Nesse ínterim, importa dar vazão a um olhar mais alargado sobre a Amazônia, valorizando os saberes que aqui se fundam, para convergir pontos de vista sem necessariamente unificá-los, reconhecendo-a como um complexo de vivências de um longo processo histórico de miscigenação particular, que finda construindo um pensamento social próprio (FIGUEIREDO; WIGGERS, 2016, p. 61). Em vista disso, buscou-se compreender a aproximação e convivência entre os religiosos e os indígenas, suas práticas religiosas e as ações que surgem como desdobramentos quase que obrigatórios em suas práticas como professores, médicos, produtores culturais além de conselheiros.

A ida a Belém de Solimões, ainda que de modo observatório, me permitiu acesso direto aos indígenas, e a possibilidade de acompanhar o ritual da Moça Nova em Vendaval, ainda praticado dentro de padrões e normas da cultura Tikuna, embora tenha escutado que algumas pequenas coisas mudaram com o tempo, mas que buscam a realização da festa como forma de preservação cultural. O evento possibilitou conversas informais com Frei Paolo, representante da igreja católica na região e o 1º Cacique, atual líder comunitário Tikuna, frequentador da Assembléia de Deus, que me explica a função do Cacique, que vive em harmonia com todas as religiões e igrejas existentes na região dentre elas presbiteriana, pedra angular, igreja de santa cruz dentre outras, porém que existem resistências por parte de alguns moradores locais.

O cacique nos fala da MAPANA – Associação de mulheres de Belém do Solimões – que produz bolsas, camisas, artesanato e com isso surge o desejo que o Turismo chegue à aldeia para a evasão desses objetos, inclusive com proposta colocada em documento para o prefeito de Tabatinga com a anuência de toda a comunidade, pois assim acredita que os moradores possam vender seu artesanato tendo a possibilidade de ganhar dinheiro para melhorar a vida do povo da comunidade. O cacique reclamou ainda da falta de apoio por parte dos políticos da região embora o atual Prefeito SAUL esteja dando mais atenção à Aldeia e mandou construir a terceira escola no local. Mesmo assim o cacique se queixou da evasão escolar, da falta de professores e da luta pela preservação da cultura e dos costumes dos habitantes da Região.

É evidente o afeto dos Tikuna pelos missionários representados por Frei Paolo Maria Braghini e pelo modo que se oferece mesmo de modo informal. A impressão e a voz da própria experiência no acompanhamento do trânsito desses Freis desde Úmbria na Itália (Figura 5), até a referida aldeia, bem como de localização da Paróquia Indígena São Francisco de Assis e das comunidades do entorno (Figura 6).

Conheci, na região do Alto Solimões, lugares que eu jamais poderia imaginar que existiam, lugares distantes como as comunidades Piranha, Palmares, Bananal, Vendaval dentre outros. O acesso foi de rabetá e não posso deixar de citar um episódio que me chamou atenção. Em uma dessas visitas, sempre recebido com muito carinho, com muita uma celebração, o Frei foi abordado por um índio que, com muita tristeza e medo, falou da violação de sepulturas, relatando sobre o roubo dos cadáveres de uma criança e de um adulto. Imediatamente frei Paolo e eu fomos ao cemitério acompanhados por um casal e quatro crianças. O acesso foi um pouco difícil, tendo que passar por cima de troncos e mata fechada. O índio falou que estavam acontecendo esses fatos também em outras comunidades e causava pânico, principalmente nas crianças.

O Frei convidou todos a fazer uma oração e intercedeu a Deus por aquelas almas que tinham partido, orou para que o mal fosse banido daquela região e ainda para tirar o medo que afligia a família, depois pediu que fechassem os túmulos que estavam abertos e não se preocupassem com os corpos roubados, pois suas almas estavam descansando no céu. Depois voltamos e fomos convidados a comer. Presenciei um fato em que a humildade e a fé, a esperança e o amor me fez esquecer minhas origens, acreditando que somos iguais perante Deus, porém, que devemos colaborar com as ferramens divinas, onde qualquer um deveria ter a iniciativa, ainda que culturalmente diferentes, dezelar pela criação.

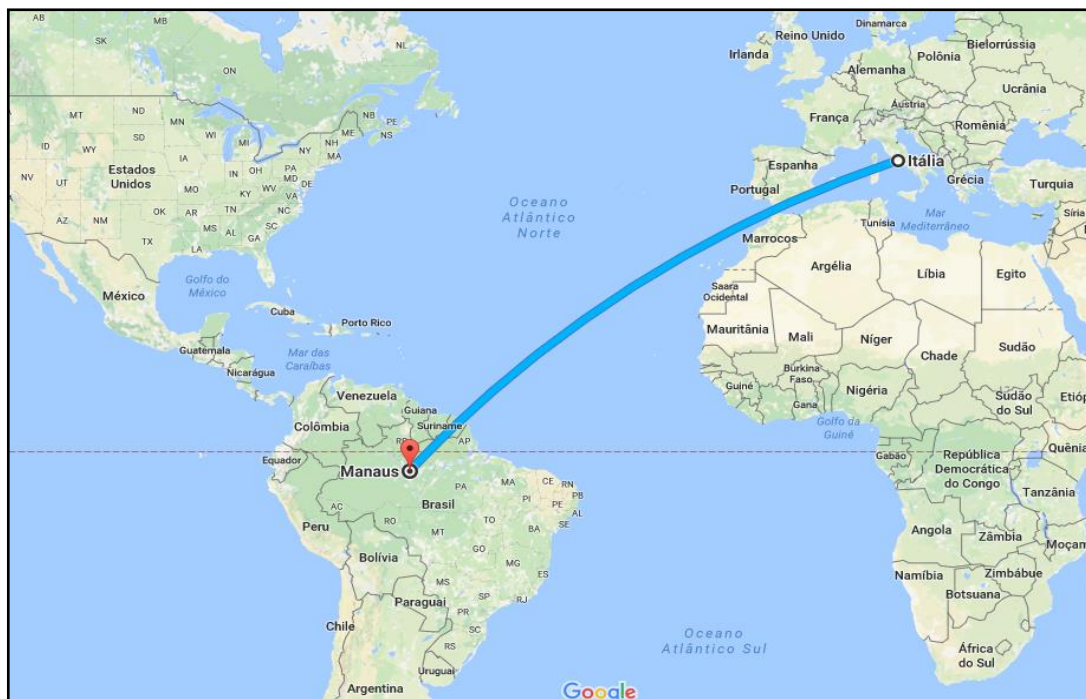
Não importa de onde somos qual nosso nível de conhecimento ou nossa condição financeira, não importa se somos gente, pessoas diferentes no viver e no pensar, mas, sobretudo somos seres humanos.

Devemos reputar sobre a inculturação⁴ com um breve olhar para o futuro, com discussões sobre um novo homem ou sobre uma ecologia humana completa, plena,

⁴ Inculturação é um termo teológico recente. Desde o Concílio Vaticano II (1962/1965- *Gaudium et spes, Ad gentes e Nostra aetate*) e desde o Sínodo sobre a evangelização (1974) e a exortação apostólica que se lhe seguiu (*Evangelii nuntiandi*, de Paulo VI – 1975) vem se aprofundando na reflexão missiológica e na prática eclesial, pastoral e missionária a sensibilidade À relação entre a fé

inteira e fundamental para um divergente imaginário cultural, social, ético e religioso que nos encoraja a conjecturar, mas sobre os anseios por um mundo melhor e mais humanizado.

Figura 5 – Mapa do deslocamento dos Freis Capuchinhos, da Itália até o Amazonas



Fonte: Google Maps (2018)

A partir das figuras, é pertinente remeter a Bourdieu (1998), onde poderia ser questionado quais seriam os emblemas ou representações mentais que caracterizam a Amazônia e quais grupos estariam relacionados a essa representação. A Amazônia é mesmo representada pela floresta, pelo seu estoque genético e seus fatores fisiográficos? E qual imaginário amazônico motivou a vinda dos Freis Capuchinhos para a região, uma vez que a única certeza que tinham, era que encontrariam grandes desafios numa região inóspita e pouco conhecida?

e a(s) Cultura(s), enquanto uma qualificação específica da relação fé e cultura e do consequente modo de evangelizar, isto é, inculturação é a evangelização que se faz a partir de dentro da cultura do grupo humano que se quer evangelizar, e não como algo extrínseco e estranho a ela (AZEVEDO, 2001, p. 28.29).

Figura 6 – Localização da Paróquia Indígena São Francisco de Assis e comunidades do entorno de Tabatinga-AM



Fonte: Freis Capuchinho (2018)

3.3 Os Tikuna

O povo Tikuna foi descrito pela primeira vez por Cristobal de Acuña, através do livro *Novo Descobrimto do Rio Amazonas* no período de 1637 a 1641, que os chamou de Tocunas. O escrivão da grande expedição de Pedro Teixeira relatou que os ticuna tinham como adversários os Omágua, que habitavam a margem esquerda do Rio Solimões. Sendo a disputa entre esses povos causa da migração do povo Ticuna da região da várzea para estabelecimento em terra firme nas cabeceiras dos rios.

Estas tribos mantiveram, por uma e por outra margem do rio, contínuas guerras com os povos vizinhos. Pelo lado do sul, eram entre outros, os Curinã, povo

naquele momento numeroso, que não apenas se defendiam pelo lado do rio, da grande quantidade dos Omaguas ou Cambevas , como também sustentavam armas contra as demais nações que por via terrestre os atacavam constantemente. Pelo lado norte os Omagua tinham como inimigos os Ticuna que, de acordo com informações, não eram inferiores aos Curinã nem em número nem em brio, já que também sustentavam guerras com os inimigos que tinham terra adentro.

Os Ticuna, também escrito como Tukuna ou Tikuna, autodenominam-se “Maguta” (que de acordo com seu mito de criação, significa conjunto de pessoas pescadas com varas) e ocupam atualmente a Amazônia brasileira próxima das fronteiras do Peru e da Colômbia ao longo dos Rios Santo Antônio do Içá e Solimões.

Foi uma das primeiras etnias da Amazônia a ser contatada a partir da chegada dos primeiros europeus à Região Amazônica. Atualmente, passados mais de cinco séculos do contato inicial, é notório observar como os Ticuna foram habilidosos em preservar sua identidade cultural através de várias formas: a língua nativa, a religiosidade e os rituais tradicionais. O que nos permite inferir o relato feito sobre o povo Ticuna:

[...] O traço mais notável no caráter destes índios é a sua índole mansa e pacífica, mesmo submissa. Não me consta terem elles jamais reagidos com violencias contra os numerosos abusos dos civilizados: a reacção delles consiste unicamente em se repetirem fóra do contacto com aquelles que não lhes conveêm, “fugindo”, como dizem os seus patrões, para as cabeceiras dos igarapés e os centros da terra firme onde não há probabilidade de serem mais molestados. Ainda hoje sofrem pacientemente a tutela dos donos de barracões que decidem ao seu belprazer sobre os destinos dos índios, espézinhando, conciente oi inconcientemente as suas instituições religiosas e sociais (Nimunendajú, 1982, p. 193).

Os mesmos sobreviveram à ameaça contínua do extermínio violento e das políticas de integração forçada ao longo do tempo, com uma história marcada pela entrada violenta de seringueiros, pescadores e madeireiros na região do Rio Solimões. Destaca-se o pensamento de Hannerz (1997) em que o autor discorre sobre um aspecto fundamental dos fluxos, é que eles possuem direções. No caso dos fluxos de culturas, é certo que o que se ganha num lugar não necessariamente se perde na origem. Mas é imprescindível que haja uma reorganização da cultura no espaço.

Foi uma das primeiras etnias da Amazônia a serem contatadas a partir da chegada dos primeiros europeus à Região. Atualmente, passados mais de cinco séculos do contato inicial, é notório observar como os Ticuna foram habilidosos em preservar sua identidade cultural através de várias formas: a língua nativa, a religiosidade e os rituais tradicionais. Eles sobreviveram à ameaça contínua do extermínio violento e das políticas de integração forçada ao longo do tempo, com uma história marcada pela entrada muitas vezes violenta de seringueiros, pescadores e madeireiros na região do Rio Solimões.

Existem mais de 70 aldeias Ticuna estabelecidas no Alto Solimões. A população é estimada em mais de 36 mil dentro da Amazônia brasileira, sendo estimados também por volta de 6 mil na Colômbia e mais outros 7 mil no Peru. Grande parte da população Ticuna reside ao longo de um trecho de 600 milhas ao noroeste da Amazônia.

Dentro dessas aldeias, a maioria Ticuna vivia em grandes cabanas cobertas com palhas chamadas “malocas” – suas habitações tradicionais, as quais são feitas no mato da terra firme, separadas umas das outras, mas conectadas por trilhas no mato. As malocas têm forma oval, ou retangular com extensões semicirculares nos fins. As paredes são feitas de paxiúba, e bem fechadas contra os mosquitos. Cada maloca abrigava 50 a 150 indígenas. Dentro, cada família nuclear tem sua seção aos lados, em redor da área central que era reservada para as cerimônias. Nas áreas aonde a caça tornou-se escassa os Tikuna mudam de estilo de vida. As malocas passam a serem substituídas por casas retangulares de famílias nucleares, mais perto dos rios, muitas construídas no igapó, sobre esteios altos, com três espaços definidos, consistindo primeiro de uma plataforma elevada, segundo o quarto em que o casal dorme usando mosquiteiro e, terceiro, uma plataforma no telhado onde as crianças podem dormir e coisas de valor estão guardadas (REYES, 1986).

Como muitos outros povos indígenas, a sobrevivência ainda é garantida através do uso dos recursos naturais (cultivam mandioca, macaxeira, milho, feijão, banana, e frutos), pelas atividades de caça, da pesca, da produção do açaí. Às mulheres cabe a responsabilidade da cultura e do preparo dos alimentos (Figura 7) e aos homens a caça e a pesca.

Figura 7: Índia Ticuna preparando alimento



Fonte: Jussara Gruber (1979)



Os Ticuna sofreram com as relações de grupos dominantes, essas relações se caracterizaram por uma injusta desigualdade, negativamente relacionadas à violência e à experiências de deslocamento, estas mais acentuadas nos últimos tempos com a invasão constante de suas terras.

Cardoso de Oliveira (1964) aponta que a última década do século XIX, os indígenas foram escravizados pelos comerciantes e aventureiros vindos do interior do Ceará, chamados “patrões” seringalistas. Esses destruíram suas malocas e os puseram para o trabalho na produção da borracha, instituindo a dominação marcada por extrema violência, transformando as terras em títulos dominiais e licenças de posse e exploração, passando os indígenas a viver como “caboclos”, “agregados” ou “fregueses” dos seringalistas nessas terras.

E como tal, muitos foram os conflitos desencadeados envolvendo posseiros, grileiros, empresários, jagunços, empreiteiros, peões e indígenas, resultando muitas vezes em mortes. Desses conflitos, relacionamos o Massacre do Capacete ocorrido em 28 de março de 1988, na Foz do igarapé do Capacete, no Município de Benjamin

Constant, quando vinte homens armados com espingardas calibre 16, rifles, revólveres e metralhadora mataram 11 pessoas e feriram 22, entre adultos e crianças, causando pânico nas aldeias. Esse episódio teve repercussão internacional, inclusive pelo fato das autoridades tratarem do assunto com descaso.

A despeito disso, podemos afirmar que os Tikuna são uma etnia extraordinariamente artística, possuidora de uma rica cultura. São, por exemplo, uma das poucas tribos amazônicas que transformam seus grafismos em luz, em Vida, ao invés de usar a pintura apenas como a decoração em objetos utilitários. Esta característica em particular permite que os Tikuna criem um vasto espectro de artesanato artístico. Grande parte de sua produção artística consiste em esculturas de madeira e pedra, cestaria e confecção de máscaras (Figuras 8 e 9). Os Tikuna também são hábeis em produzir um tecido de fibra natural que é frequentemente utilizado como uma tela para pinturas (NIMUENDAJU, 1982).

<p>Figura 8: Bonecos de tururi</p>	<p>Figura 9: Máscara utilizada no ritual da Moça Nova</p>
 <p>Acessório Ritual de Dança Completa</p> <p>Material: fiber / tururi, fibra, resina e pigmentos orgânicos</p> <p>Acervo: MA - UFAM</p> <p>Data de coleta: 1989</p> <p>22 x 40 x 22 cm</p>	 <p>Máscaras</p> <p>Material: fiber / tururi e resina</p> <p>Acervo: MARqE - UFSC</p> <p>Data de coleta: 1962</p> <p>50 x 50 x 5 cm</p> <p>Máscara</p> <p>Material: madeira balsa, fiber / tururi e sementes</p> <p>Acervo: MA - UFAM</p> <p>Data de coleta: 1989</p> <p>22 x 27 x 7 cm</p>
<p>Fonte: Ticuna em Dois Tempos (s/d)</p>	<p>Fonte: Ticuna em Dois Tempos (s/d)</p>

Esforços na conversão dos Ticuna foram feitos inicialmente pelos Carmelitas portugueses em meados do século XVIII, mas sem resultado. Por volta de 1760 os jesuítas da missão vizinha de San Ignacio, conseguiram reunir alguns Ticuna em uma nova missão que ele chamou de *Nuestra Señora de Loreto* (atualmente Loreto, Peru), uma das “missões inferiores” da província jesuítica de Mainas. Após a retirada dos jesuítas das missões, estas foram dadas para os franciscanos, cujo trabalho continuou até ser interrompido em 1810. Sob o novo governo republicano as missões foram negligenciadas e rapidamente diminuíram, mas os Ticuna ainda eram

atendidos por sacerdotes residentes em Loreto e Tabatinga, incluindo as aldeias auxiliares (HUTTNER, 2007).

De acordo com Pacheco de Oliveira (1987) os fortes conflitos da década de 1980 deram origem a uma intensa mobilização por terra, resultando na criação do Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT) no ano de 1982. Ainda Pacheco de Oliveira (2010) discorre que somente em 1993, as principais terras indígenas foram demarcadas, num convênio entre a FUNAI, o VIDC (agência austríaca de cooperação internacional) e o Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões, entidade criada em 1986 por pesquisadores do Museu Nacional e lideranças indígenas, foi o responsável pela articulação e operacionalização de todo o processo de demarcação. Este Centro de Documentação em 1992 deu início ao Museu Maguta, organizado na cidade de Benjamin Constant (AM), tornando-se a partir de 1996 o primeiro museu indígena do país, passando a ser administrado exclusivamente pelos Tikunas sob a direção do CGTT. Tem-se que os Tikunas habitam 12 terras indígenas regularizadas, que totalizam mais de um milhão de hectares⁵.

3.4- Os missionários Capuchinhos

Os Capuchinhos – Frades de hábito na cor marrom e de capuz pequeno, conhecida por Ordem dos Frades Menores⁶ (em latim *Ordo Fratrum Minorum* - O.F.M.), também chamada por Ordem de São Francisco ou Ordem dos Franciscanos e ainda Ordem Franciscana; é a ordem religiosa fundada por São Francisco de Assis em 1209 na Itália. Os seus membros devem atentar, de acordo com o espírito do fundador, para a “Regra e Vida dos Frades Menores, escrita por São Francisco de Assis, e praticar a Pobreza radical, a Oração contemplativa e a Vida missionária anunciando a todos o Evangelho de Jesus Cristo.

De modo que nada devem possuir, estando obrigados a viver o mais pobremente possível, adotando uma vida extremamente simples, em pregação, dando exemplos de humildade e devoção, os franciscanos não são monges, mas

⁵ Ver Atlas das Terras Ticunas, Benjamin Constant/ Rio de Janeiro, Conselho Geral da Tribo Ticuna/ Museu Nacional, 1998.

⁶ Adaptado de <https://www.capuchinhos.org.br/capuchinhos-conheca-mais-sobre-a-familia-franciscana/> Artigo “A Ordem dos Frades Menores Capuchinhos tem São Francisco de Assis como pai e fundador” – de 21 de julho de 2016 com Acesso em 18/06/2019.

sim religiosos: realizam voto de pobreza, castidade e obediência. Vivem em fraternidades, que se designam por conventos e não como abadias ou mosteiros. Os seus conventos são tradicionalmente dentro das cidades ou junto a elas, os princípios franciscanos são: humildade, simplicidade e justiça.

- humildade: significa acolhida para escutar. Quem abre os sentidos para perceber o maior e o melhor não tem medo de obedecer e mostra lealdade a um grande projeto.

- simplicidade: é valor de quem sabe colocar tudo em comum, é a coragem da partilha.

- justiça é transparência, castidade, verdade. É revelar o melhor de si.

Tem-se que o século XVI se encontravamergulhado numa reforma religiosa e, ocasião em que também ocorre a “Reforma Capuchinha”, aprovada pelo Papa Clemente VII (1522-1534) em 1528 mediante a bula “*Religionis zelus*”. Em 1529, o novo ramo franciscano redigiu suas primeiras Normas de vida, conhecidas como “Constituições de Albacina”, que foram aperfeiçoadas em 1536 com as novas “Constituições de Santa Eufêmia”. Tendo sido reconhecida como Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, pela Igreja Católica através do Concílio de Trento (1545-1563), espalhando-se por toda a Europa, observando o zelo por sua comunhão com o Papa, por uma vida austera e por uma atividade missionária.

No Brasil os Capuchinhos Franceses, missionários por inspiração de origem, foram trazidos pelas forças invasoras da Holanda calvinista, e procuraram se fixar primeiro em São Luis do Maranhão (1612) e, depois, em Olinda e Recife (1642).

Reis (1940, p.3/5) aponta que concernenteà Amazônia, ao lado da conquista militar e do colono, presente a todos os sucessos, figurava sempre o religioso. Há registros que a Amazônia, sendo um mundo bárbaro, carecia das ações dos missionários aos milhares de nativos que se aglomeravam as margens do rio-rei. A tarefa da conquista da Terra começou em 1617 pelos capuchos de Santo Antônioe, pela Ordem de 20 de junho de 1618, atribuiu-se à Ordem de São Francisco, na Província de Santo Antônio, a conversão do gentio, “pesado encargo” que o autor aponta: “atiraram-se com ardor evangélico”, sempre com êxito.

Ainda este autorrelataque as jornadas militares nas quais os portugueses enfrentavam holandeses e ingleses, eram gloriosasdevido aos Franciscanos, com a gente de suas aldeias ajudarem, cooperando com eficiência, pois sem a intervenção religiosa trazendo o gentio já comprometido em aliança com o conquistador ibérico,

não teria sido possível o êxito, rápido e completo na campanha contra o que chamavam de herege (REIS, 1940, p. 7.8).

Em 1626, os Franciscanos começaram a evangelizar as tribus da região. Fundaram o primeiro núcleo no Jary. Prosseguiram com êxito. Em 1702, trouxeram algumas dezenas de bugres do Cabo do Norte, aldeando-os nas cercanias da capital. Foram Louvados⁷. Entre o Nhamundá e a boca do Amazonas, margem esquerda do rio, estabeleceram missões. Até 1655 tinham sido, na tarefa catequista, os únicos. Não tinham perdido a confiança real. Havia “outras circunstâncias que deixamos (não sem causa) entregues ao silêncio”, registram os autores dos manuscritos⁸. Mas outras vezes preferiram-se em Lisbôa, o trabalho do jesuíta, menosprezando-se o esforço dos Franciscanos (REIS, 1940, p.13).

Fato que também é citado pelos próprios Capuchinhos no artigo consultado. Estes relatam que quando ocorreu a expulsão dos Holandeses pelas forças portuguesas, mesmo tendo sido aprovados pela “Congregação da Propagação da Fé”, criando raízes no Brasil como “Missionários Apostólicos”, os Capuchinhos são expulsos pelo Estado Absolutista Português, em 1698 sob o pretexto de serem estrangeiros e suspeitos de traição política. Somente no ano de 1705, os Capuchinhos, agora, de procedência italiana, são convocados pelo próprio Imperador do Brasil para retomarem os trabalhos missionários junto aos índios, administrando inclusive paróquias recebendo o título de “pais dos Índios”, após a expulsão dos Padres Jesuítas. Com a proclamação da República e a separação entre Igreja e Estado, a vida missionária capuchinha ganha um novo impulso.

Livre das amarras estatais (Igreja do Padroado), os Missionários Capuchinhos, agora, são enviados pela própria Ordem Capuchinha, cujo Ministro Geral, Frei Bernardo de Andermatt reorganizou a atividade missionária em toda a Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, mediante o “Estatuto das Missões” de 1887, que põe as Províncias Capuchinhas responsáveis por todo trabalho missionário, desde o envio dos frades até o sustento dos mesmos, tendo cada cada Província Capuchinha uma Frente Missionária⁹.

⁷ O autor indica a Carta Régia de 6 de maio de 1703. Anais cts, pág121.

⁸ O autor indica a Carta Régia de 2 de julho de 1710, mandando que o descobrimento e exploração do Jary fosse tirado dos Franciscanos e entregues aos Jesuítas. E também a Carta Régia de 23 de janeiro de 1712. Anais cts, págs. 130 e 137.

⁹ Ver <https://www.capuchinhos.org.br/capuchinhos-conheca-mais-sobre-a-familia-franciscana/> Artigo “A Ordem dos Frades Menores Capuchinhos tem São Francisco de Assis como pai e fundador” – de 21 de julho de 2016 com Acesso em 18/06/2019.

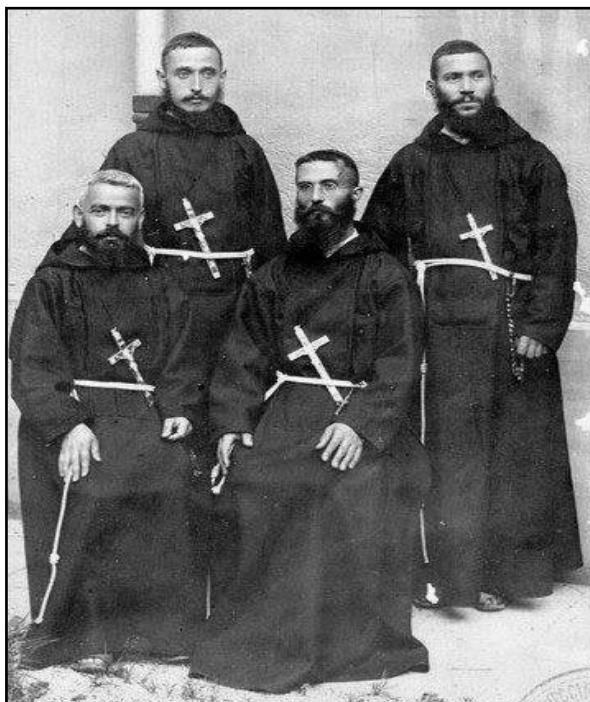
É a partir desse ano (1887), que a Itália Capuchinha no Brasil envia missionários para quase todos os seus Estados, devendo os Missionários ajudarem na organização da Igreja local (diocesana) e no esforço para implantar a Ordem Capuchinha mediante vocações nativas. O Capuchinho italiano toma cor brasileira, inclusive, o Capuchinho Frances– Província de Sabóia, na França – enviado ao Rio Grande do Sul para dar assistência espiritual aos migrantes italianos da Região. Assim nasceram as Províncias e Custódias Capuchinhas no Brasil.

Na região Amazônica, os Freis Capuchinhos, oriundos da província da Seráfica na Itália, aportaram ano de 1909 (Figura 10), instalando-se na região Norte, especificamente no Alto Solimões, região onde se situam atualmente os municípios amazonenses de Amaturá, Atalaia do Norte, Benjamin Constant, Fonte Boa, Jutaí, Santo Antônio do Içá, São Paulo de Olivença, Tabatinga e Tonantins. Há aproximadamente cinco anos, em março do ano de 2010, a missão ganhou o status de Vice Província dos Frades Menores Capuchinhos do Amazonas e Roraima e, em 2013, Custódia dos Frades Menores Capuchinhos do Amazonas e Roraima, vinculada à Província Seráfica dos Capuchinhos da Úmbria.

Para Monteiro (2012, p. 39), esses franciscanos não operavam com muita regularidade em Manaus, andava cavucando pelo rio Madeira. No entanto, a seu ver eram primeiramente “franciscanos observantes, diversificados daquela costa de eruditos e atrevidos pioneiros no descobrimento da América”. Por esse viés, há estudos sobre a atuação da Igreja Católica no Amazonas, como o de Soares (2014), que tem um caráter mais específico, ao analisar a relação institucional Igreja/Estado no século XIX, compreendendo o processo de Romanização da Igreja frente à modernidade e as características dessa romanização na Diocese de Manaus.

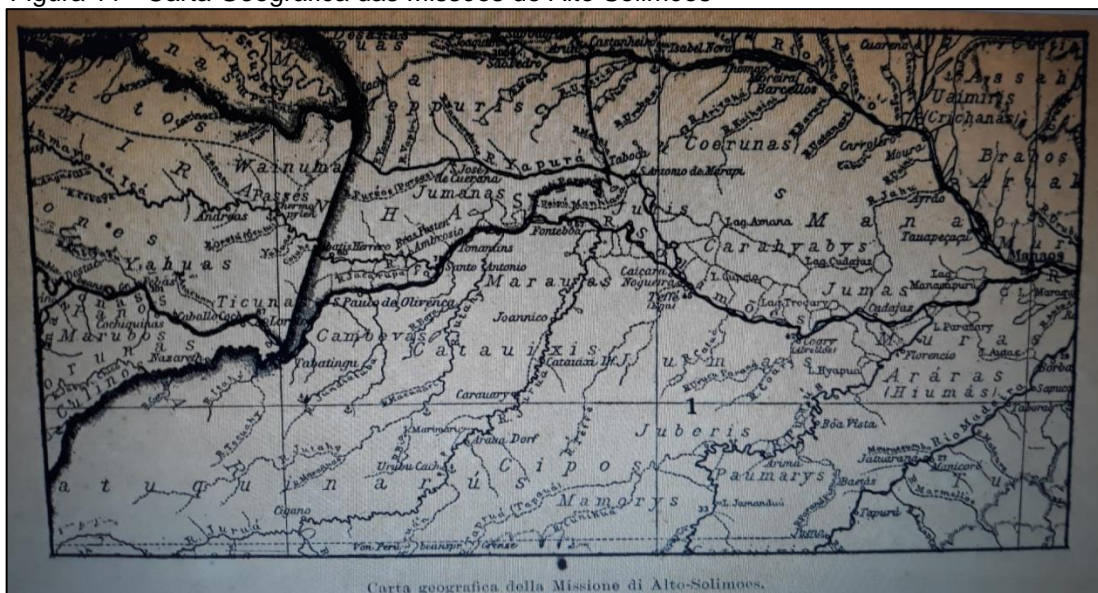
No que diz respeito mais especificamente aos Capuchinhos no Amazonas, dois trabalhos recentes merecem destaque. O de Mura (2007), que se concentra sobre a análise dos discursos e práticas atuais dos Capuchinhos e leigos úmbricos (Itália) na região do Alto Solimões (Figura 11), analisando os elementos que possibilitam a construção e a manutenção da tradição missionária que os capuchinhos reivindicam.

Figura10 – Primeiros Missionários Capuchinhos vindos da Úmbria, em foto datada de 1909



Fonte: Igreja de São Sebastião (2018)

Figura 11 - Carta Geográfica das Missões do Alto Solimões



Fonte: Missione di Alto-Solimoes, 1915.

Já o trabalho de Tosti (2012) realiza, a partir de um enfoque institucional, uma reconstrução histórica que marcou a comemoração do centenário da presença missionária dos Capuchinhos úmbrios no Amazonas; pesquisa feita através de um

convênio entre a Província Seráfica dos Frades Menores Capuchinhos da Úmbria e do Departamento de Ciências Humanas e da Formação da Universidade dos Estados de Perugia.

As missões organizadas pelos Capuchinhos tinham como foco evangelizador (caboclos, ribeirinhos, índios) bem como, desbravar uma terra descrita por alguns viajantes como fértil na fauna e flora, de uma natureza paradisíaca, reforçando os estudos de Gondim (1994) que para o estrangeiro a Amazônia é uma mescla do início ao fim, o encontro dos opostos e o refugio da insatisfação do homem perante aos seus iguais e, que sempre teve o dom de impressionar as civilizações distantes.

3.5 Encontro entre os agentes da pesquisa

Para Gondim (1994) é pertinente observar que paralelamente às veleidades oníricas da bem aventurança edênica, as monstruosidades corporais e a grande selva eram o contraponto apavorante do homem, nesse incansável jogo de imagens, de ouvir, ver, reproduzir, contar e reescrever. Por isso, na visão da autora, existe a dicotomia paraíso/inferno, civilização/degradação, reconhecida por outros autores, como Michiles (1992). A mesma discorre que a imagem de “inferno” é observada no século XVI, sendo relacionada aos indígenas e seus hábitos incompreendidos pelos europeus.

Para a autora, esse era um processo de estranhamento e de familiarização com o novo. Muitos dos relatos sobre o paraíso/inferno ocorreram nos séculos XVI e XVII, são descritos por missionários – religiosos padres que acompanhavam expedições e que retratavam a floresta como o próprio inferno.

Sobre isso, GONDIM (1994) discorre sobre os relatos de expedição de La Condamine que inaugura as expedições naturalistas no vale do Amazonas (a primeira de caráter científico à Amazônia e uma das raras permitidas, durante o período de interdição de viagens de estrangeiros à região).

Contam-se fatos de que eu duvidaria ainda se os houvesse visto, e que eu não me abalço a repetir aqui senão conformando-me com o novel autor já citado do *Orinoco Ilustrado*, que os assegura muito a sério. Não somente, segundo os índios, essa monstruosa serpente engole um corpo inteiro; mas atrai, dizem eles, invencivelmente, pela respiração, os animais que dela se aproximam e os devora. Diversos

portugueses do Pará tentaram persuadir-me de casos quase tão pouco de acreditar, como a maneira por que outra grande cobra mata os homens com a cauda. Suspeito que esta mesma espécie habita os bosques da Caiena (LA CONDAMINE, 2000, p.108).

É pertinente destacar ainda as dificuldades encontradas para a vinda dos mesmos para a região amazônica, como o meio de transporte. Para Elias (1939, 1994), está relacionado aos processos de tecnização e civilização, que interagem, destacando as transformações nos meios de transportes a partir do século XIX, as quais são exemplos de um grande passo da humanidade, com seus benefícios para os indivíduos e seus impactos no processo civilizador e econômico.

Para o autor, tecnização é o processo pelo qual as pessoas aprendem a explorar materiais inanimados a uma extensão cada vez mais crescente para o uso da humanidade, tratando o processo, tanto no seu âmbito positivo quanto no negativo, ou seja, na guerra e na paz e, principalmente, na expectativa de uma vida melhor. Já o processo civilizador não é um processo voluntário e civilização não é um conceito, é um ideal e está relacionado à auto-regulação do homem para o bom convívio dele com o seu próximo, como forma de sobrevivência do ser humano, de modo que sem ela, os indivíduos agiriam todos como crianças pequenas.

Tecnização e Civilização são apenas dois dos muitos fios entrelaçados do desenvolvimento da humanidade. Para isso, ele menciona as transformações ocorridas nos meios de transportes a partir do século XIX, como exemplo de um grande passo da humanidade a uma dimensão nova, dentro dos novos moldes da vida social e também de um novo nível de civilização. A mudança fundamental no transporte de bens e pessoas foi uma das maiores mudanças científico-tecnológicas e de maior alcance, que ocorreu entre os séculos XIX e XX.

A força mais comum no transporte até o começo do século XIX era o poder dos músculos, humano ou animal. Forças motrizes adicionais disponíveis aos humanos eram os elementos como vento e água. Apesar das considerações do autor, o deslocamento e o acesso à localidade ainda é um fator negativo para o atendimento aos indígenas.

Os Freis Capuchinhos, motivados pelos diversos aspectos do imaginário do desconhecido, da fauna e da flora exuberantes da Amazônia, muitos dos quais não são construídos sobre a realidade, mas, a partir de outros discursos sobre a Amazônia, tendo como referências, as expressões ligadas ao Novo Mundo como “Eldorado” – esta associada às atividades econômicas que sempre permearam o

Brasil, “Paraíso” – vinculada aos aspectos naturais, frequentemente utilizada na atividade turística, partiram para a região norte do Brasil, chegando a região amazônica, também instigados pela literatura sobre a região, que para autores como Cunha (1994), descreve suas impressões a partir dos rios, dos relatos do vazio do lugar e também de inacessibilidade ao mesmo. Esta noção implica, dessa forma, em considerar a região como lugar não explorado, intocável, associando assim a região ao paraíso.

Após chegada ao Alto Solimões, os missionários desenvolveram, também pela primeira vez, uma relação com os seringueiros migrantes da região Nordeste do Brasil, e mais tarde com os caboclos. O primeiro missionário que procurou estabelecer incansável e sistematicamente uma relação com as tribos indígenas do Alto Solimões foi o Padre Fidelis de Alviano (Antonio Schiarolli) (1885-1956), que partiu para as missões em 1926 sendo encarregado Pároco de São Paulo de Olivença, buscando desde 1928 catequizar os índios dessa região. Tornando-se amigo de muitos deles, aprendeu a língua e preparou uma gramática-dicionário do idioma Ticuna, repassada a imprensa pelo Instituto histórico-geográfico do Rio de Janeiro em 1945. A Missão se tornou Prefeitura Apostólica em 23 de maio de 1910; inicialmente abrangia uma área de 140.000 km². A partir de 1921, após a disjunção do Vale do Japurá, em nome da Prefeitura Apostólica de Tefé, a Missão foi reduzida para 110.000 km² ao longo dos rios Solimões e Javari.

A população local foi crescendo ao longo dos anos a partir da chegada dos missionários: em 1909 consistia em torno de 23.000 habitantes. Durante meados dos anos 1930, Padre Fidelis de Alviano buscou estabelecer contato com o mundo indígena. Sua coragem foi fundamental para forjar um relacionamento com os índios Ticuna. Em 1940, já se contava uma população de 28.000, saltando para 35.000 em 1950, quando a Prefeitura Apostólica se tornou Prelazia; 63.000 em 1974; 90.000 em 1990; 175.000 nos dias atuais. O caminho aberto pelo seu trabalho levou a outros contatos em Manaus, Remate de Males, Tonantins, Amaturá, São Paulo de Olivença, Benjamin Constant, Santo Antônio do Içá, Belém do Solimões, Tabatinga, Atalaia do Norte, Humaitá e Rorainópolis (HUTTNER, 2007). Vamos nos fixar apenas na aldeia de Belém do Solimões (Figura 12) localizada na região do Alto Solimões no Amazonas, no município de Tabatinga.

Figura 12 - Mapa de localização da Aldeia de Belém do Solimões em Tabatinga-AM



Fonte: Google Maps (2018)

SEÇÃO III – UM OLHAR SOBRE A PRESENÇA E AS PRÁTICAS CULTURAIS E RELIGIOSAS DOS FREIS CAPUCHINHOS EM BELÉM DO SOLIMÕES

“Parlare dell’a Amazzonia non significa solo parlare delle condizioni geofisiche di una regione grande quanto um continente, Del bacino d’acqua pui grande Del mondo o della foresta com alberi alti quanto um palazzo, ma soprattutto, significa parlare dei suoi problemi oggi, della sua gente, dell’impatto terribile e nello stesso tempo, pieno de speranza tra l’uomo e La natura” (GARAVAGLIA, 1985) ¹⁰.

3.1 Análise da presença dos Freis Capuchinhos na comunidade, no cotidiano e na concepção de vidas dos moradores o

De acordo com registros do Instituto Socioambiental¹¹, a partir da atuação da Igreja Católica, por intermédio da província apostólica do alto Solimões, inaugurada pelos Capuchinhos em 1910, possibilitou uma valorosa infraestrutura de saúde e educação, visto que Belém do Solimões é hoje uma das maiores aldeias Ticuna. Durante a década de 1960, também missionários batistas americanos chegam ao alto Solimões com o objetivo de catequizar os índios. Em uma época em que os “patrões” ainda dispunham de autoridade, principalmente por serem considerados os donos da terra onde moravam os Ticuna, utilizaram como uma das estratégias de mobilização da população indígena da região a compra de terras, que disponibilizaram para os que quisessem viver junto, compartilhando os ensinamentos de sua religião. Desta forma, surgiram ainda outros aglomerados que hoje constituem algumas das aldeias Ticuna de maior expressão populacional, como Campo Alegre e Betânia.

Além da atuação religiosa de evangelização dos indígenas, outras ações dos Capuchinhos, relacionadas aos aspectos socioculturais dos indígenas, merecem destaque, pela valorização das praticas culturais. No *lócus* de estudo encontramos o Festival de Música Indígena do Ewaré; atividade cultural voltada para o enfrentamento dos problemas que infligem os habitantes de Belém do Solimões e as comunidades que estão distribuídas pelos igarapés da região: vícios constantemente

¹⁰Artigo L’Amazzonia Continente della Speranza, de Lino Garavaglia. Revista I Cappuccini Umbria in Amazzonia: 75 anni di presenza, Grazie Signore. In. *Voce Serafica Di Assisi*, n.3-4-5/1985.

¹¹ Disponível no endereço eletrônico: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/ticuna>

presentes, principalmente alcoolismo e outras drogas e suas consequências; a violência e o suicídio.

Esse Festival tem sido promovido pelos Freis Capuchinhos, possuindo forte relação com os indígenas e, remete ao início dos contatos com essa expressão artística e antropológica associada ao imaginário acerca do indígena como pré-histórico, paleolítico ou rupestre, que através de sons musicais dançavam pela vida, pela sobrevivência, para a natureza em busca de mais alimentos, água, pela chuva e também em forma de agradecimento.

Sob esse aspecto, Gaspar (2011) discorre que a dança, poderosa linguagem universal, é um meio de expressão importante desde épocas remotas, assim como a música. Os hebreus e egípcios tinham suas danças sagradas. Entre os gregos e romanos ela era inspirada pelo espírito profano. Criados em contato íntimo com a natureza – em meio a florestas exuberantes, rios caudalosos, fauna e flora ricas e diversificadas – os índios brasileiros, de acordo com a autora, são impregnados pelos seus mistérios em que paira o misticismo. Nos seus rituais e crenças, a dança e a música têm um papel fundamental e uma grande influência na sua vida social.

No período Neolítico (6500 a.C) é possível observar o registro rupestre de dança primitiva (Figura 13), posteriormente, o homem evoluiu e a dança passa a incorporar elementos sagrados, nos quais os gestos tornam-se místicos e acompanhavam os rituais.

Figura 13 - Registros rupestres de Dança Primitiva



Fonte: Google, 2017

O Festival promovido pelos religiosos Capuchinhos em Belém do Solimões preserva as tradições e manifestações culturais dos Ticuna, como o rito de passagem da “Moça Nova”, festa que se inicia ao som de tambores e danças, que são marcadas pela sequência de movimentos repetitivos acompanhados de um sapateado forte, reforçando as observações de Gaspar (2011), onde a autora discorre que:

O índio dança para celebrar atos, fatos e feitos relativos à vida e aos costumes. Dançam enquanto preparam a guerra; quando voltam dela; para celebrar um cacique, safras, o amadurecimento de frutas, uma boa pescaria; para assinalar a puberdade de adolescentes ou homenagear os mortos em rituais fúnebres; espantar doenças, epidemias e outros flagelos. (GASPAR, 2011, p.1).

O Festival de Música Indígena envolve ainda outros elementos geradores de vida, isto é, o fortalecimento cultural, sobretudo entre as novas gerações, a consciência de pertença a esta terra sagrada, a unidade entre as comunidades, o favorecimento do conhecimento da beleza da mitologia e historia indígena através de atividades culturais, não somente dos heróis antigos, mas também dos mais recentes que ainda são testemunhas vivas; por exemplo, aqueles que lutaram pela demarcação das terras indígenas do Ewaré, entre outras desta rica e complexa região.

O Festival tem como propósito a valorização dos elementos culturais indígenas e de possibilitar aos jovens o contato com instrumentais para serem protagonistas na luta contra os problemas reais que enfrentam: substituição e perda da identidade cultural; alcoolismo; droga; violência e suicídio.

Momentos da realização do Festival de Música Indígena (Figuras 14 e 15), bem como o convite aos parceiros da edição do evento no ano de 2019 (Figura 16 e 17) podem ser visualizados nas figuras seguintes:

Figura 14 - Festival de Música Indígena realizado pelos Freis Capuchinhos na Aldeia de Belém do Solimões em Tabatinga-AM



Fonte: Igreja de São Sebastião (2018)

Figura 15 - Festival de Música Indígena coordenado em conjunto com os Freis Capuchinhos na Aldeia de Belém do Solimões em Tabatinga-AM



Fonte: Igreja de São Sebastião (2018)

Figura 16 - Convite aos parceiros para a edição de 2019 do FIE



Fonte: Igreja de São Sebastião (2018)

Figura 17: Convite aos parceiros para a edição de 2019 do FIE Figuras 14 e 15:

<p>8º FIE FESTIVAL de Cultura e Música INDÍGENA do EWARE</p> <p>CONVITE para:</p> <p>CONVIDAMOS sua comunidade para participar do 8º Festival de Cultura e Música Indígena do Eware em Belém do Solimões de 23 a 27 de janeiro de 2019. Abertura no dia 23 e premiação no dia 27. Os jurados avaliam: Dança, Interprete, Letra, Arranjo, Pintura corporal, Figurino, respeitando a cultura de cada etnia. Cada comunidade apresente a Mãe com criança (índia mais bela) no seu dia-a-dia de mãe, esposa, trabalhadora, etc. O Índio guerreiro deve levar sua zarabatana, arco e flechas e correr com tora. A PREMIAÇÃO será em dinheiro. Daremos gasolina, mas colaborem com alimentos, banana, farinha, peixes... Desde 2008, FUNAI, SESAI, Prefeituras apoiam este Festival que abrange o Alto Solimões e as comunidades indígenas do Peru e Colômbia.</p> 	<p>Com o Festival QUEREMOS AJUDAR principalmente os jovens indígenas a:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1 - valorizar a cultura indígena de cada etnia! 2 - lutar contra alcoolismo, drogas e violência! 3 - reunir as igrejas em união e fraternidade!  <p>O Exército Brasileiro estará no Festival!</p> <p>Freis capuchinhos, Conselho Pastoral da Paróquia, Cacique e Lideranças de Belém do Solimões</p> <p>  Emílio Marcelino Cacique Comunidade Ind. Belém do Solimões </p> <p>  Frei Paulo Maria Braghini </p>
---	--

Fonte: Igreja de São Sebastião (2018)

A valorização da história e da memória dos Freis Capuchinhos com os Índios Ticuna suas relações sociais, culturais e ambientais com as comunidades indígenas, nas terras amazônicas, contribui para uma reflexão sobre a ação missionária de evangelização e a desenvolver o argumento de que a socialização pode ser igualmente vista como um fenômeno das trocas simbólicas, já que o efeito da “inculturação” por parte dos Freis é propagado como um retorno ao viver simples de um franciscano original.

Assim, a análise das práticas socializadoras nas suas dimensões econômica, moral, estética e política, é uma forma de melhor compreendê-la e contextualizá-la no mundo contemporâneo, conforme aponta Setton (2009, p. 296-297). Isto importa na medida em que permite subsidiar tanto o saber acadêmico quanto as políticas públicas, levando a reflexão a respeito do modelo de condução que vem sendo adotado pelas entidades religiosas e governamentais, entendendo a existência dos entraves e dos impulsos que a gestão pública encontra na busca em contribuição do desenvolvimento e da preservação da cultura e da memória indígena no estado do Amazonas em seus municípios.

3.2 Presença da igreja física, a manutenção do seminário na possibilidade vocacional dos sujeitos e a contribuição dos freis

A crise dos anos 80 trouxe o Papa João Paulo II até o Amazonas e, em seu discurso, proferiu que havia a necessidade de salvaguardar as terras e suas populações nativas, o que não deixou indiferente os movimentos e os leigos envolvidos no apoio à atividade missionária dos capuchinhos úmbrios. Nos anos 1990, houve uma ação pastoral significativa entre os índios do Alto Solimões, cuja finalidade era a promoção dos índios, sobretudo Ticunas e Maiorunas, impulsionando-os a educação e a cursos de orientação, capazes de formar líderes aptos a apoiar os indígenas nas reivindicações pela demarcação de suas terras e valorizar seu patrimônio cultural. Esse movimento culmina com o grito dos bispos da Amazônia em defesa das terras e dos índios, definindo a “destruição do ecossistema na Amazônia” denunciando a ação das empresas de mineração, madeireiras e o garimpo clandestino (TOSTI, 2012, pag. 419.420).

Ainda Tosti (2012, p. 423-425 e 426) discorre que no ano de 1985 ocorreu em Manaus o estudo das novas Constituições dos Capuchinhos, quando também se celebrou o 75º aniversário da prelazia e o 25º episcopado de dom Marzi. O evento foi preparado para que envolvesse todas as paróquias e comunidades de base; foi o primeiro empenho de Fr. Ennio Tiacci no Amazonas. Todavia, Frei Ennio demorou a escrever o relatório de sua visita, tomando um tempo para que sua reflexão não ficasse condicionada à sua experiência, e não fosse influenciada pela idealização heróica da vida missionária, buscando oferecer uma contribuição para construir novas estradas, fazendo um balanço à luz das profundas mudanças ocorridas na Igreja universal em particular no Brasil, após o Concílio Vaticano II.

Buscando assim, não revelar as possíveis contradições entre “evangelização” e “promoção humana” cita Paulo VI e a sua *Evangelium nuntiandi*, afirmando que:

sem colocar-se muitos questionamentos conceitualísticos, e baseando-se unicamente no bom senso, derivado do ambiente camponês do qual provinham, desde o início os missionários souberam conjugar inteligentemente as duas atividades, fazendo fatigadas desobrigas (...) pelos rios e, ao mesmo tempo, iniciando a construção de escolas e colégios, persuadidos de que somente com uma alfabetização apropriada seria possível empreender um processo de desenvolvimento para o atribulado povo amazonense” (TIACCI, 1996 *apud* TOSTI, 2012, P. 426)¹².

Tosti (2012, p. 433) aponta que em meio às celebrações do 5º centenário da “descoberta” da América magnificadas triunfalmente na Europa, a Igreja brasileira, levantou, sem medo, a sua voz em defesa dos índios, o que demonstrava situação de forte contraste, inclusive na missão, o que deve ter forçado Fr. Arsênio Sampalmieri a abandonar Belém do Solimões e levado à contestação pública a ação de Fr. Benigno Falchi em Benjamin Constant, acusado de ter corajosamente denunciado as injustiças e os abusos a dano dos índios Ticuna.

Em Manaus no dia da Imaculada ocorreu uma manifestação pedindo o direito à vida para todos. Em Úmbria multiplicaram as iniciativas em favor dos índios da Amazônia, constituindo-se em torno de dom Adalberto e um grupo de leigos o Centro de Solidariedade de Assis, que junto a Vice-Província, pretendeu promover iniciativas e projetos que se relacionavam à educação dos povos em vias de desenvolvimento (TOSTI, 2012, p.460).

¹² O autor cita a fonte “Dalla canoa al motore”, 1996.

Depois de Fr. Fidélis, que ainda era recordado pelos índios como o “papai que falava com os macacos”, depois de Fr. Jeremias Di Nardo, que havia reunido suas lendas, e depois de Fr. Arsênio, que em 27 anos de presença estável em seu meio conseguiu compreender que o verdadeiro segredo da língua ticuna estava na sua tonalidade mais que na estrutura gramatical, chegava a Belém do Solimões, em 2006, Fr. Paolo Maria Braghini¹³ (TOSTI, 2012, p. 460).

Mura (2007, p. 60) aponta o programa “Adoções à distância¹⁴”, lançado na Itália desde 1999, cujo responsável no Amazonas na ocasião da escrita de sua dissertação era Fr. Bianco Epis, com quem a associação manteve intenso contato e cujos artigos eram trimestralmente publicados na revista “Amazzonia”. Esta associação se valia da ajuda de um setor emergente de jovens colaboradores que formaram a chamada Ra.Mi. (Ragazzi Missionari, em português, Rapazes Missionários, na ocasião cerca de 100 jovens de várias regiões da Itália, que viajavam periodicamente à missão, guiados pelos frades).

A RaMi foi fundada em Assis por Fr. Paolo Maria Braghini junto com Fr. Carlo Maria Chistolini em 2003, e tinha como objetivo inicial aproximar os jovens da Igreja e repropor a tradição missionária das *desobrigas*.

O grupo desenvolvia, durante todo ano, diversas atividades em distintas províncias da Úmbria, como também em outras regiões italianas: encontros missionários, mostras fotográficas, mercados de artesanato, festas etc., com a finalidade de angariar fundos para a realização de alguns projetos que eles mesmos – sempre sob a orientação dos capuchinhos – se encarregam de promover. Até 2005 se encarregaram da realização de um centro polivalente na periferia de Manaus. A partir de 2007, os projetos se ampliaram na área do Alto Solimões, com o estímulo, assistência e supervisão direta do Bispo Magalhaes, que os acompanhava nas comunidades Ticuna, onde permaneceram durante breves períodos que variavam de uma semana até três meses, dependendo da disponibilidade dos voluntários Ra.Mi. (MURA, 2012, p.60).

Frei Paolo Braghini possuía experiências intermitentes no Amazonas, para onde vinha frequentemente acompanhado pelos jovens da associação RaMi, e

¹³ TOSTI (2012, p. 460) aponta P.M. Braghini, Desobrigando sul Javari, In. *Voce Serafica di Assisi*.80/4 (2003), 23-29 – o jovem Fr. Paolo M. relata à revista a viagem e as aventuras de 36 dias de navegação.

¹⁴ MURA (2007, p. 60) esclarece que se trata do projeto onde os ‘benfeitores’ italianos, ou especificamente úmbrios, enviam dinheiro aos capuchinhos com a finalidade de garantir a subsistência de crianças em famílias ‘necessitadas’.

terminou por se estabelecer em Belém do Solimões junto com os Ticunas, numa missão que remete à tradição, mas que também permanece aberta ao futuro, e representa o símbolo da nova missionariedade dos capuchinhos no Alto Solimões:

Restaurar o ecossistema amazônico que tutele, do mesmo modo, o habitat e a salvação do homem, para recordar que todo empenho pastoral deve surgir da análise da realidade, e que, diante de um mundo chamado a ser o tecido histórico do Reino, a pobreza contradiz a essência da fé cristã, e o pobre é uma vítima do pecado social; por isso o dever do cristão e da Igreja é tornar o excluído o sujeito de uma sociedade inclusiva e solidária, porque o Reino de Deus é um Reino de justiça para todos. (TOSTI, 2012, p.460).

Nascido em 1975 em Somma Lombardo, um pequeno povoado próximo a Varese (norte Itália), frei Paolo Maria Braghini entrou no convento dos capuchinhos de Assis em 1995. Além da viagem empreendida com frei Carlo, permanecendo um ano na missão em 2002, de volta a Assis, ainda que seu desejo fosse retornar à missão, seus superiores o mandaram estudar.¹⁵

Frei Paolo relatou a Mura (2007, p. 85) seu grande entusiasmo e sua paixão pelos indígenas, marcando sua vocação missionária e declarando ‘sentir-se em casa’ vivendo com eles. Afirmou na ocasião, sentir-se totalmente identificado com o tipo de vida da comunidade indígena, cujas características – segundo suas considerações – se pareceriam com a irmandade vivida pelos frades capuchinhos.

A narrativa sobre seu envolvimento com os indígenas fluiu entre metáforas e poesia. Sua capacidade de expressar e transmitir as emoções tinha o poder de fascinar os rapazes e também um público de meninos pequenos da escola primária. E esse ‘encantamento’ seria o resultado do processo de inculturação durante o ano transcorrido no Amazonas, “desobrigando” no rio Solimões, ou seja, a ‘experiência’ levou-o a tomar a decisão de dedicar sua vida à missão.

¹⁵ MURA (2007, p. 69) relata que a partir do Concílio Vaticano II, os missionários devem se preparar para viver a missão. Os cursos na faculdade de missiologia possuem avaliações em antropologia e comunicação. Frei Paolo sustenta que, em um primeiro momento, aceitou o mandato por obediência e não por vontade própria. Sua vontade era partir imediatamente para a missão. Além disso, pela falta de capuchinhos jovens na Província, frei Paolo se preocupava com a possibilidade de que seu superior, uma vez terminada a faculdade, o designasse como professor na Universidad de Asís, que significaria a renúncia a sua vocação missionária, Frei Paolo estava em Roma fazendo cursos na faculdade de missiologia da Pontificia Universidad Gregoriana, escrevendo a tese “Frades Menores Capuchinhos Úmbrios e Índios Ticunas no Amazonas: a caminho do centenário da presença missionária. Evangelho segundo Giovanni, ‘eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância’”. Sua tese foi defendida em junho de 2006.

O que é socializado na volta da viagem ao Amazonas - com a intenção de convencimento do grupo de missionários laicos e viajar para a missão - são as 'emoções da experiência', as 'coisas que tocam'; as emoções que permitiriam entender 'algo', cujo alcance será recompensado. Portanto, para os discípulos – seja religioso ou leigo – a 'experiência' em si mesma é fonte de conhecimento e etapa fundamental de inserção e elevação de status. A natureza do que é conhecido em tal experiência é rodeada de mistério. Isto é, as pessoas que não a vivenciaram percebem, a partir dos relatos e também da relação especial entre os rapazes e seus guias, algo 'secreto' ou 'misterioso' que fascina. A recompensa expressada como uma sensação, 'sentir um benefício', resulta de difícil comunicação. A socialização de tal experiência por parte dos rapazes que estiveram mais tempo na missão e que participam ativamente da preparação dos novos grupos é uma espécie de demonstração dessas emoções que vêm carregadas de fascínio e mistério. Da mesma forma, é demandado um imaginário sobre a 'realidade' que 'precisa ser tocada com a mão', desatando o desejo de vivenciar tais emoções. (MURA, 2007, p.86).

Em sua tese, Frei Paolo sublinhou as qualidades necessárias para conduzir a vida missionária: espírito de sacrifício e humildade, qualidades que caracterizaram “heróicos e sofridos exemplos de vida dos frades” (BRAGHINI, 2006, p. 10 *apud* MURA, 2007, 96) na história da Ordem.

Frei Paolo é apontado pela autora como alguém que, em seus enunciados, tomava distância da estrutura da Igreja ocidental, que considerava afastada das problemáticas do viver social. Tal posição lhe conferia certa credibilidade e estima entre os jovens, alegando também a necessidade de um retorno ao 'carisma capuchinho', pois isso permitiria se encaminhar para a 'renovação da Ordem':

E esse retornar ao 'carisma' apóia-se na idéia de deixar aos indígenas a possibilidade de revelar a 'Semente da Palavra', isto é, enfatiza a importância de construir uma Igreja que tenha as características amazonenses e mais particularmente Ticuna. As características às quais faz referência seriam os valores que os Ticuna demonstrariam ter e que, segundo sua argumentação, o ocidente estaria perdendo. Portanto, os indígenas cuidariam de um depósito de fé, do puro 'carisma capuchinho' e de valores 'antigos' que o ocidente, com seu 'progresso' teria lentamente abandonado (MURA, 2007, p.97).

A 'simplicidade' (pobreza) que caracterizaria a vida dos indígenas, as imagens de um entardecer com a presença de famílias inteiras contemplando as estrelas da noite, a importante figura do ancião, e todo esse contato direto com os 'pobres', 'deficientes' ou 'marginalizados' termina por iluminar o caminho de fé, e no momento da pesquisa de Claudia Mura (2007, p. 98.99), o jovem Frei Paolo relatava aos

outros como um valor que estaria se perdendo. Destacando inclusive que em tal experiência, terminam sendo tratados como heróis pelas populações locais, e que isso só é possível, justamente por serem iluminados pelos pobres, isto é, a possibilidade de manifestar sua solidariedade, seu sacrifício, sua renúncia e se nutrir dos sorrisos dos 'mais pobres' e, portanto, atingir o poder que lhes é outorgado lhes permite se elevar espiritualmente.

Atualmente Frei Paolo, que é extremamente sociável, companheiro, incansavelmente alegre, extrovertido e exuberante, conforme Mura (2012, p. 69) já o descreveu, tem papel fundamental na Missão em Belém do Solimões, incentivando os jovens, oferecendo conforto nas situações em que os ticunas ainda são surpreendidos, como a ocasião em que estive na comunidade, e eles entristecidos o buscaram por conta dos roubos de cadáveres que ocorrem para a prática do que chamam "magia negra".

Ainda que o regime religioso seja apontado com uma soberania exercida pelos religiosos, pode-se dizer que aqui o sistema de interação tem sido ambíguo, exercido com a anuência dos indígenas através do convívio diário, os Freis trabalham de maneira harmoniosa e sem hegemonias com suas buscas e anseios muitas vezes frustrados e, ainda, para alguns, na solidão da falta do diálogo com outro frei nas proximidades para inclusive o reforço da fé. Nos relatos é possível perceber a angústia de frei Arsênio em não ter a companhia de outro frade. Todavia, essa situação da Igreja não enviar outro frei para os confins amazônicos em que alguns alegavam solidão, seja explicada nas dimensões territoriais significativas que há na Amazônia, o que implica em dias de deslocamento para vencer as distâncias, pois se não levarmos em consideração a escala do mapa, tudo o que parece ser próximo, na verdade são extensões enormes de rio e de floresta.

SEÇÃO IV – MUSEU MUMA - a obra física e os elementos da cultura amazonica que atravessam o Atlântico

4.1 A obra física e os impactos da presença cultural amazônica na Europa – A cultura ticuna que atravessa o Atlântico e a memória que revive em Belém do Solimões

A importância das ações culturais e educativas e visitas a museus vêm sendo o método utilizado por instituições de ensino, e podem ser muito mais exploradas para despertar o pensamento intercultural, tornando-se uma ferramenta importante para atrair um maior número de visitantes a estes lugares “mágicos”, que despertam o imaginário de comunidades em geral, de extrema significância para estudantes e professores que frequentam estes locais e se apropriam de seus artefatos materiais e imateriais, independente da faixa etária, classe social, grupos ou associações aos quais fazem parte, deparando-se não somente com um ambiente de formação do conhecimento, amplitude cultural, mas, de entretenimento e de lazer.

Frequentemente a história dos indivíduos na sociedade vem mudando progressivamente assim, também, os museus precisam se reestruturar com essas mudanças, principalmente quanto a sua interação junto ao público para que não conserve hábitos radicados em costumes tradicionais de guardiões de coisas antigas.

A observação tem sido o modo informal de aprendizado durante as visitas. O registro fotográfico e anotações dos pontos relevantes transmitidos pelo monitor faz do museu o lugar ideal para coletar dados científicos posteriormente transformados em artigos, manuais e catálogos. Para Gil (1989, p. 104), “[...] é o uso dos sentidos com vista a adquirir os conhecimentos necessários para o cotidiano”.

IBRAM (2016), nos mostra que museu é um estabelecimento de caráter permanente, administrado para interesse geral e com a finalidade de conservar, estudar, valorizar de diversas maneiras o conjunto de elementos de valor cultural: coleções de objetos artísticos, históricos, científicos e técnicos, jardins botânicos, zoológicos e aquários.

Existem diversos tipos de museus com diferentes temáticas. Há os museus de arte; de ciências; museus ao ar livre; museus dedicados à fotografia e ao cinema e, ainda, os museus biográficos ou aqueles dedicados à memória empresarial.

Cada modalidade de museu possui acervos com objetivos gerais e específicos para atender uma demanda social.

Vale ressaltar a existência dos museus virtuais, que propiciam a comodidade de visita a um acervo museológico sem sair de casa ou da escola. Os museus virtuais retratam a possibilidade de conhecimento das pessoas com a questão patrimonial e de divulgação de ações ligadas à museologia e à preservação. O museu virtual não substitui o museu físico e interativo, mas contribui para despertar o interesse e a curiosidade da comunidade, sendo uma forma de incentivo para que as pessoas desejem conhecer cada vez mais os museus.

O avanço tecnológico está cada vez mais presente na área, principalmente nos grandes museus, tornando as exposições ainda mais interativas, demonstrando que a integração ao futuro não deve abster-se dessa atividade cada vez mais valorizada, na qual muita gente pode imaginar através do virtual o que um dia foi ou poderá ser a história de um povo ou uma época esquecida recriada pela imaginação e pesquisa. Todo museu tem esse potencial, mas aos olhos dos visitantes, os museus destinados às ciências e à tecnologia parecem enfatizar ainda mais este aspecto.

Ao dialogar em rede com um *mix* de outras culturas, conhecimentos, informações e instituições, sendo resultado da prática social e um movimento voltado para desencadear outras ações, o museu não pode ser considerado como um resultado definido e finalizado, mas sim em constante transformação.

Como mencionado, o museu é um espaço de convívio social em seus inúmeros formatos. Todavia, deve-se ainda ressaltar o mesmo como instituição que cria e recria conceitos de natureza e de culturas de diferentes grupos, classes sociais, povos e sociedades em diferentes tempos e espaços e que possibilita ao público, por meio de materialidade que lhe serve de suporte, conhecer mediante acervos organizados geralmente em coleções; algo que envolve preocupação didática na interação, já que se trata de comunicar e transmitir conhecimentos.

Durante a vida nossa memória é estimulada a registrar acontecimentos, coisas e fatos de nosso cotidiano, sejam estes individuais ou coletivos. Esses registros são feitos de várias maneiras. Conforme afirma Sily quando diz que “[...]”

fazemos isso por meio de registros dos mais variados tipos, que nos remetem a situações vividas. Odores, gostos, sons, ruídos, cenários, lugares, fisionomias, imagens, escritos, tudo isso nos faz lembrar, leva-nos a lugares e tempos passados” (SILY, 2008).

Em relação aos museus, nos apoiamos sobre o ponto de vista de SILY (2008), quando esta aponta a importância em promover as atividades pedagógicas em espaços urbanos – despertando o olhar investigativo e epistemológico em alunos e professores, sobre os acervos existentes, como forma de estimular a pesquisa e potencializar a formação de cidadania, acadêmica e profissional. Desta maneira, o assunto desperta interesse porque se relaciona tanto com o campo da educação, da museologia e da cultura, adicionando a visita aos museus como proposta de aprendizagem integrada, evidenciando a valorização da esfera museal para a formação cidadã.

A partir da virada do século XX para o XXI, o campo dos museus, assim como o da cultura de forma geral, sofreu alterações radicais, recebendo maiores influências de adeptos e defensores dessa prática. Tosti (2012, p. 206) relata que no ano de 1925, por ocasião do Ano Jubilar e atendendo aos apelos de Pio XI, quase todas as comunidades missionárias atenderam à chamada para montar uma exposição missionária, enviando à cidade santa, testemunhos relativos à história, à vida nos campos das missões, em todas as manifestações: “flora, fauna, arquitetura, pintura, usos e costumes, literatura, guerra, família, religião, modos de vestir, as obras de evangelização”.

Também os frades capuchinhos da Úmbria no Alto Solimões enviaram os próprios testemunhos recolhidos em mais de 15 anos de presença no Amazonas; produtos do artesanato local, exemplares da flora e fauna, dentre as quais se destacava uma belíssima coleção de borboletas e de pássaros, além de peles de animais selvagens e em particular de uma sucuriju, espécie de serpente amazônica, medindo mais de 8 metros, morta pelos próprios missionários nas águas do Solimões “com 11 tiros de mosquete”¹⁶

A mostra dos missionários Úmbrios foi visitada inclusive pelo santo padre, que admirou a beleza e a variedade das plantas e dos animais presentes naquele ângulo

¹⁶ O autor aponta a fonte *La nostra Missione nell' Esposizione Missionaria Vaticana*, In: *Voce Serafica* 4/5 (1º. maio, 1925).

da terra. Congratulou-se com Fr. Hermenegildo de Foligno, que havia acompanhado o material da exposição até Roma e a tinha organizado e exprimiu o desejo de numa futura nova mostra admirar também uma “coleção científica dos vários insetos da Amazônia”.

O Museu dos Índios do Amazonas, ao construir a realidade amazonense, constrói também a ‘história da missão’ e a ‘identidade capuchinha’, legitimando sua presença nas terras ‘gloriosamente’ conquistadas por seus corajosos ou mártires ‘salvadores de almas’, lembrados e venerados em tal espaço. Em outras palavras, a experiência com os Tikuna permitiu aos próprios capuchinhos fortalecerem a própria identidade com a ordem e mesmo com o cristianismo; de modo que ao evangelizarem e civilizarem, os freis também passaram pelo mesmo processo; pelo mesmo desafio da fé. O triunfo da missão é cenograficamente resumido, deixando resplandecer a ‘tradição de glória’ construída mediante o sacrifício oferecido pelos missionários úmbrios, honrados em tal espaço, frente a um público atualmente ausente (MURA, 2007, p. 116).

É possível notar a necessidade em deter o olhar sobre alguns aspectos relativos à instalação do museu, tanto no que se refere ao período no qual foi instituído, como também quanto às possíveis funções que deveria desenvolver, já que, a seu ver, a exposição respondia às exigências dos capuchinhos no período de sua constituição, como também à particularidade da figura de seu diretor: frei Luciano Matarazzi.

Quando de suas conversas com Frei Luciano, a autora sustenta que lhe foi dito que não existia um verdadeiro arquivo, como tampouco uma documentação relativa às datas e aos autores dos materiais coletados, já que a maioria do material foi trazido pelo frei Fidelis de Alviano para as duas maiores exposições no Vaticano, em 1925 e 1950, sendo o restante do material coletado, a seu pedido, durante os primeiros anos da abertura do museu e que ele mesmo, frei Luciano, quando conseguiu viajar para a missão, trouxe vários objetos, ressaltando a facilidade, ‘no seu tempo’, de sair do Brasil com tais objetos, queixando-se das dificuldades que surgiram nos últimos anos (MURA, 2007, p.116), posto que a partir da Constituição Federal de 1988, todo o arcabouço jurídico a respeito da legislação ambiental e os princípios gerais do Direito Ambiental, os órgãos ambientais responsáveis para a salvaguarda de tais objetos, passou a repreender e reprimir tais circunstâncias.

O material relacionado à missão dos capuchinhos no Alto Solimões foi organizado por Fr. Hermenegildo de Foligno e obteve um sucesso tal que mereceu a medalha de bronze na Mostra de 1925. Quando se deu o término da mesma, a maior parte dos objetos foi levada ao convento de Todi, onde foi organizado o Museu Amazônico, inaugurado em 19 de abril de 1928 (TOSTI, 2012, p.422).

Em Mura (2007, p.117) vimos à descrição que estando este convento localizado numa posição desfavorável para visitas, não apresentando particular atenção turística, haviam decidido levar o museu a Assis, lugar de grande visibilidade e de passagem de milhares de peregrinos. Foi possível realizar essa mudança de lugar uma vez disponível o edifício que atualmente aloja a exposição.

Ao material original, como já ressaltado, foi acrescido sucessivamente e de modo abundante, o que foi recolhido por Frei Fidelis de Alviano e utilizado por ele para a mostra missionária desejada por Pio XII em ocasião do Ano Santo de 1950.

Aumentando o mesmo acervo pela solicitude dos vários missionários, finalmente foi decidido organizá-lo de forma estável em Assis. Por vontade do ministro provincial Fr. Evangelista Frasconi de Foligno e pela paixão de Fr. Luciano Matarazzi, encarregado pela organização, no Natal de 1972 foi aberto ao público¹⁷ (TOSTI, 2012, p. 422).

Três anos antes da abertura do museu ao público, o Ministro Provincial havia encomendado a frei Luciano a tarefa de se ocupar de sua instalação. Por se tratar dos primeiros anos sucessivos ao Concílio Vaticano II, cujos ditames, procuravam reformular as relações entre os institutos religiosos e os territórios de missão, o ano de 1969 – data da encomenda do museu – coincide com a revogação do *jus commissionis*, cuja intervenção deslegitimava os institutos religiosos a manterem o monopólio da gestão dos territórios de missão e passava sua jurisdição aos Bispos locais. Tal período de mudança trouxe diversos problemas às Ordens: acusações de estarem implicadas nas práticas coloniais, como também os auto-questionamentos sobre a possibilidade ou a necessidade de continuar mandando missionários em tais territórios (MURA, 2007, p.117).

No caso dos missionários úmbrios que continuaram partindo com destino ao Amazonas, a autora afirma que o museu desempenhou principalmente a tarefa de ‘documentar a história’ da missão até o período de sua instalação e de tornar visível

¹⁷O autor cita L. Matarazzi, Guida AL Museo degli Indios dell’ Amazzonia, Assisi, 1972.

tal empenho na cidade de Assis, cujo espaço é uma arena onde se dão as disputas de prestígio entre as Ordens franciscanas. Isso ocasionou a 'nova etapa oficial da missão', na qual deveria se consolidar a Igreja local e, sucessivamente, a implantação da Ordem Capuchinha. A pastoral indígena – que nunca ocupou um lugar privilegiado – deixou entre os Ticuna a presença única de frei Arsênio Sampalmieri, como presença necessária para testemunhar o trabalho capuchinho em tais terras. Isso se deu desde os anos setenta, e as atividades relatadas dizem respeito, sobretudo, às zonas periféricas de Manaus, para as quais frei Valerio di Carlo dedicou suas atividades, ganhando por isso proeminente prestígio quando retornou à Itália (MURA, 2007, p.117).

Em conversas com frei Paolo, entendo agora os relatos a respeito do posicionamento de frei Arsênio Sampalmieri, durante sua estada na Itália. A autora em nota faz uma observação do silêncio do frei quando o assunto era Amazônia. E as observações de frei Paolo, esclarecem que ao estar no meio do convívio com os ticunas durante os conflitos de terra, frei Arsênio buscava alertá-los sobre as promessas políticas que rondavam a comunidade de Belém do Solimões, para tornar-se município. Ao tentar esclarecer as possíveis perdas territoriais que envolvia a comunidade ticuna, o frei tornou-se um incômodo, sendo inclusive ameaçado de morte, momento em que a Igreja achou por bem afastá-lo da área, levando-o de volta à Itália.

Em minha estada na comunidade de Belém do Solimões, ouvi falas de que alguns enxergam um frei que “vaga” por aquelas terras, e se trata de alguém que foi desligado de forma abrupta do lugar e não pôde se despedir dos que ele cuidou, não apenas como frei, mas também como médico, dentista, professor e conselheiro.

Fato é que desde a mensagem de salvação da Amazônia, ocorreu uma vontade em reavivar as finalidades do Museu dos Índios da Amazônia, um lugar que desde seu início, teve a finalidade de tornar conhecida a terra dos missionários capuchinhos úmbrios e que, por obra de Fr. Luciano Matarazzi, tornou-se uma “mostra étnica”. O seu fundo mais antigo provinha da Mostra Missionária Internacional, desejada por Pio XI na ocasião do Ano Santo de 1925 e curada pelo Museu lapidário (TOSTI, 2012, p.422).

Não obstante, concorda-se que há uma necessidade dos missionários de documentar as transformações que alcançavam em terra de missão para dar provas de seu trabalho aos que os financiavam e sustentavam, outorgando-lhes prestígio (Thomas, 1992, p. 373 *apud* MURA, 2007, p. 118), pois esta é também uma forma de incentivar os leigos a continuar financiando a missão.

Durante sua viagem ao Brasil, o Papa João Paulo II veio ao Amazonas, e em Manaus, pronunciou um discurso no dia 10 de julho de 1980, e reafirmou a atenção particular da Igreja para com os índios, cujos antepassados foram os primeiros habitantes das terras brasileiras, com um apelo para que fosse reconhecido o direito em habitar a terra em paz, sem temor de serem expulsos em benefício de outros mas seguros de seu espaço vital para segurança e salvaguarda identitária (TOSTI, 2012, p.412).

No Alto Solimões a situação dos índios se apresentava particularmente crítica, já que o poder público nada fazia contra as incursões do não indígena, usurpando terras e ameaçando a integridade física e cultural na região, já que havia incentivos econômicos concedidos pelos bancos e interesses de investimentos industriais com instalação de diversas serrarias para exportação de madeira. Sendo o Alto Solimões uma zona de fronteira, era incluído nos projetos de desenvolvimento e de colonização, o que significava grande impulso econômico mas profundas mudanças na estrutura sociopolítica da região, prejudicando fortemente as populações indígenas (TOSTI, 2012, P. 413.414).

Ainda Tosti (2012, p. 414) discorre que as organizações missionárias começaram a denunciar a situação das populações indígenas como um reflexo localizado de uma política nacional que sempre deixava os índios em espaços reduzidos de expressão e possibilidade em reconhecer os próprios direitos. Para as organizações religiosas, os indígenas passaram de uma conotação sociológica e cultural para um simples problema de ordem pública, sobretudo quanto a terra. E

assim foi até a metade dos anos oitenta, quando até a opinião pública parecia desfavorável a causa indígena, distorcida pelos meios de comunicação.

Em 24 de maio de 1990, na cidade de São Francisco, elevou-se o grito dos bispos da Amazônia em defesa dessa terra e dos índios. Em visita a Roma, antes de regressarem às respectivas igrejas, 18 prelados fizeram uma escala em Assis, visitando a tumba de São Francisco onde apresentaram a mensagem: “O grito da Amazônia: destruir a terra é destruir os filhos da terra”. Documento resultado da reunião dos bispos e coordenadores de pastoral das dioceses e prelazias da Amazônia em Belém nos dias 13, 14 e 15 de fevereiro de 1990, em resposta forte aos que os bispos definiam como “destruição do ecossistema na Amazônia”, com 43 pontos de denúncias contra os “semeadores da morte”, que agrediam de forma violenta a natureza, destruindo a floresta, envenenando os rios, poluindo o ar atmosférico e matando povos inteiros, os garimpeiros, caçadores de ouro. Esses junto às empresas de mineração loteavam a Amazônia para extrair do subsolo os minerais para exportação a preços mínimos, massacrando clandestinamente, os povos que ocupavam as terras que interessavam. (TOSTI, 2012, p. 419.420).

E foi assim que no ano de 1990 a revista *Voce Serafica* em face aos conflitos agrários na Amazônia, apresenta o Museu dos Índios da Amazônia de modo difuso a seus leitores, com um opúsculo ilustrado como uma pequena contribuição para sensibilizar quanto aos problemas de uma terra submetida a violentos processos de desagregação e exploração¹⁸.

4.2 A intenção de conservar a essência por meio do registro do ontem e o anseio da extensão do MUMA na comunidade

Esta seção final busca aproximar a mensagem do MUMA, além de verificar até que ponto sua existência em Assis na Itália, leva a Amazônia ao conhecimento do Europeu que não tem o privilégio da itinerância. Em que pese o olhar sobre o viver amazônico para além de suas belezas naturais, demonstra também as dificuldades de sobrevivência nessa região.

O Museu dos Índios do Amazonas consiste em um espaço cuja manutenção foi descrita e indagada por Mura (2007, p. 56) como confiada inteiramente a Frei

¹⁸ Museo missionário dei Cappuccini umbri: In.: *Voce Serafica di Assisi* 69/1 (1990).

Luciano Materazzi. Segundo o frei, de certa perspectiva, a ideia de um museu pode esbarrar uma das principais regras franciscanas que ordena a libertação em relação aos bens materiais, sendo que os capuchinhos sublinham constantemente sua submissão a ela, distinguindo-se das outras Ordens franciscanas exatamente por esse motivo. Não obstante, surge a pergunta: Como instituir um museu que por definição é um lugar de posse e conservação de objetos?

Ainda esta autora pondera sobre a constatação do museu se encontrar freqüentemente fechado e ser pouco visitado durante o período da sua pesquisa, sendo que já não havia uma visitação freqüente por parte das crianças dos colégios e que, devido à idade avançada, Frei Luciano já não fazia as visitas guiadas, aguardando os visitantes numa sala de baixo para responder às curiosidades. No entanto, quando havia turistas e estes lhe dirigiam perguntas, esbarravam na dificuldade do idioma, pois Frei Luciano falava unicamente italiano. Ainda assim, o modo como estava organizado, não aproximava os jovens da RaMi que chegaram a pontuá-lo como 'confuso' e 'estranho', parecendo ter sido organizado unicamente para 'atrair macabramente'. Ela aponta também os entusiastas que comentavam de modo positivo a visita ao museu, com justificativas que iam desde serem amantes da natureza, e até mesmo que a visita ao museu motivava a viagem à missão, e esse deveria ser o seu papel, estimular os jovens a partir para o Amazonas (MURA, 2007, p.118.119).

Sobre as conversas com Frei Luciano, Mura (2007, p. 121) aponta que este ressaltava o fato de salvaguardar a história desde 1909, inclusive do ponto de vista científico, uma vez que há objetos e artefatos em seu entender preciosos, que já não são fabricados, como as bolsas, os remos, alguns tipos de cestos, o que, no entender do Frei, ainda que evangelizassem, buscavam fazer de modo pacífico, sem irritá-los; ensinando-os através de outras formas de trabalho, o que não os impediu de continuar a praticar costumes em seu entender 'brutos', como o arrancar de cabelos das meninas, no ritual da Moça Nova.

A despeito de suas conversas com Frei Paolo, Mura (2007, p. 119) relata que para ir até o museu era preciso pedir previamente a frei Luciano a autorização, o que a fez pensar sobre as distâncias entre as gerações, já que o próprio Frei Paolo se deteve a mostrar o que, segundo ele, indicava a valorização da cultura indígena, manifestando também suas dúvidas em relação à proveniência de alguns objetos,

sobretudo na vitrine “Arte Sagrada”, afirmando que, quase seguramente, não eram produzidos pelos Ticuna.

Durante a visitação, Frei Paolo demonstrou, no último andar do museu, uma espécie de indignação quando lhe mostrei o quadro com as fotos que testemunhariam a suposta passagem dos indígenas de um estado de ‘selvagens’ a ‘civilizados católicos’ e que demonstraria, portanto, o êxito da missão. Este explicou que sua indignação surgiu da convicção de que os indígenas não devem ser civilizados’.Ao contrário, deveriam ser eles (os capuchinhos)a seguir o caminho da inculturação, voltando ao ‘carisma’ originário e alimentando o crescimento de uma Igreja com características ticuna, deixando de impor um estilo de Igreja universal que contrastaria com os ditames do Concílio II. Na saída do museu Frei Paolo expressa a idéia de que, uma vez frei Luciano ‘aposentado’, proporia aos superiores a reorganização de tal espaço, deixando-o aos jovens da RaMi a sua direção, tornando-o um museu interativo onde se coloque a participação dos indígenas.

Em vista disso, há a necessidade em escapar à ilusão de autonomia absoluta, advertida quanto a concepção da mensagem religiosa como aparição inspirada, ou ainda em relação à teoria reducionista que a considera como reflexo direto das condições econômicas e sociais, devido à tendência que as duas posições opostas e complementares tendem a esquecer, o trabalho religioso realizado pelos agentes e porta-vozes especializados, investidos do poder, institucional ou não, respondem através de um tipo determinado de práticas ou de discursos a uma categoria particular de necessidade própria a grupos sociais específicos (BOURDIEU, 2007, p. 79).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os trabalhos lidos permitiram unir pontas de alguns fios da história, que não seria possível apenas a partir das tantas narrativas travadas com Frei Paolo. No entanto, ainda que tenham ajudado a decifrar as diferentes posições dos diversos sujeitos sociais que atuaram e atuam em Belém do Solimões, é notório que o MUMA, atualmente já interativo, acompanha e atrai visitantes até pelo seu site oficial.

É inegável a importância das gerações que permitiram a criação do Museu, ainda que ele tenha sido organizado naquele momento apartado e compartimentado da realidade indígena. Suas peculiaridades não deixam dúvidas da importância quanto aos aspectos afetivos e de pertencimento que ocasionam quando nos deparamos, mesmo pela internet, com os objetos e artefatos em geral.

A realização dessa pesquisa fez nascer em mim uma enorme vontade de buscar o entendimento das questões do Museu e sua representatividade. O que constitui num grande estímulo para empreender a viagem até a comunidade de Belém do Solimões, no desejo de 'vivenciar a experiência', em relação ao ritual da moça nova, acompanhando de perto com as ticunas, tendo inclusive o corpo pintado com o genipapo, o que me deu uma breve dimensão da experiência desse caminho amazônico das Missões do Alto Solimões, e especificamente em Belém do Solimões.

Em que pese à legitimidade religiosa que, num dado momento, pode ser tomado como o estado das relações de força, ainda que resultantes de lutas passadas, pode incluir nesse sentido, o monopólio do exercício legítimo da violência (seja com armas materiais ou simbólicas) que são reivindicadas para o uso em distintas relações de força. As interações simbólicas que se instauram, nesse caso, no campo religioso, devem sua forma específica à natureza particular dos interesses que aí se encontra em jogo ou, em outros termos, à especificidade das funções cumpridas pela ação religiosa de um lado, a serviço dos leigos e suas diferentes categorias, e de outro, a serviço dos seus diferentes agentes religiosos.

As demandas religiosas tendem a se organizar em torno de dois grandes tipos de situações sociais, que são as demandas de legitimação da ordem

estabelecida; próprias das classes privilegiadas, e as demandas de compensação, próprias das classes desfavorecidas, no caso a salvação (BOURDIEU, 2007, p. 82/87). Ambas situações são passíveis de se enxergar na história entre os capuchinhos e os indígenas ticuna.

Nesse caso, há uma representação de alteridade inserida nos produtos dos capuchinhos, como também dos missionários a eles vinculados. Ainda que tenha havido uma mudança nos discursos, passando de uma desvalorização ou negação da cultura indígena à sua valorização e conseqüente vontade de conservação, o projeto assimilacionista que sustenta os diferentes discursos não mudou. Entretanto as práticas dos capuchinhos no Alto Solimões se inserem e fazem parte de uma prática mais ampla da Igreja com vistas ao aumento da comunidade católica, “possibilitando aos Ticuna a reconstrução de sua própria história inaugurando o início de uma relação mais simétrica com os frades” (MURA, 2007, p.162/172).

Nesse sentido nossos votos são que os indígenas consigam fazer parte dos benefícios que o MUMA pode e deve produzir, alcançando com seus arquivos diferentes leituras, reconstruindo contextos sociais com mais equidade seja na própria comunidade ticuna em Belém do Solimões, seja se reportando ao povo ticuna como um todo, firmando parceria com o Museu Maguta em Benjamin Constant/AM, ocasionando o auxílio efetivo com a não reprodução das práticas colonialistas.

Isso significa que a história do MUMA está expressamente atrelada à história dos freis capuchinhos na Amazônia, e mais especificamente de suas interações com os ticuna em Belém do Solimões, por ser o MUMA não fruto de um projeto comum entre os freis e os indígenas, mas por ter se tornado museu a partir de um contexto unilateral, o que remete ao apelo atual de uma construção bilateral com uma nova leitura histórica, podendo inclusive espelhar de modo claro, o entendimento do processo de inculturação arduamente defendido por Frei Paolo, enquanto uma tentativa de substituição ao tão propagado termo acadêmico aculturação, que invoca a perda da identidade indígena para a ocidental. A inculturação significa que os freis necessitam do espírito da vida simples do nativo, imprescindível para a aprendizagem a respeito da vida franciscana.

Aqui cabe destacar como fundamental, a diferença entre as perspectivas de frei Luciano e de frei Paolo. O primeiro mantinha a ideia de uma interação unilateral entre capuchinhos e Tikuna; já o segundo compreende, mais alinhado à hipótese

desta dissertação, que os índios apresentam traços culturais e religiosos capazes de ensinar ou transmitir alguns dos valores cristãos ligados à simplicidade e modéstia da vida humana em meio à natureza criada por Deus. E é nesse sentido que o MUMA contém, portanto, para além de uma abordagem do exótico ou do macabro, a possibilidade de comunicar aos europeus certos fundamentos vitais da humanidade já distantes das regiões modernizadas e capitalizadas. Não obstante, não se pode perder de vista que na intimidade do singular católico do cristianismo há uma crítica necessária aos valores do capitalismo e da modernidade.

Finalmente, é possível afirmar que o MUMA representa a orientação de uma nova história, em que narra o quanto a Amazônia ensina sobre os valores humanos mais fundamentalmente ligados à vida e que foram experimentados por Cristo, sendo isso, portanto, o que motiva a transferência dos freis para com os indígenas; já que eles também estão em precessão de evangelizarem-se.

REFERÊNCIAS

- ALONSO, Ângela. **Ideias em Movimento**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- ASAD, Talal. Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz. **Man**, New Series, v. 18, n.2, p. 237-259, 1983.
- AZEVEDO, Marcello de Carvalho. **Viver a fé cristã nas diferentes culturas**. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2001.
- BARTH, Fredrik. **Grupos Éticos e suas Fronteiras**. In: O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Tradução John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. Coleção Typographos. 2000.p. 25-35.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. (Introdução, organização e seleção de Sérgio Miceli). São Paulo: Perspectiva, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- BOURDIEU, Pierre. **Questões de Sociologia**. Tradução de Miguel Serras Pereira. Fim de Século Edições, Sociedade Unipessoal Lda, 2003, Lisboa. Coleção Margens.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Introdução, organização e seleção Sérgio Miceli. São Paulo, Ed Perspectivas, 2007. Coleção Estudos, v.20. Dirigida por J. Guinsburg.
- BOURDIEU, Pierre. Os **três estados do capital cultural**. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio (Org.). **Escritos de educação**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. **A profissão de sociólogo, preliminares epistemológicas**. Petrópolis: Vozes, 1990.
- BECKER, Berta K.; MIRANDA, Mariana & MACHADO, Lia O. **Fronteira Amazônica**. Questões Sobre a Gestão do Território. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1990.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O índio e o mundo dos brancos**. São Paulo, Livraria Pioneira, 1964.
- CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de & NORONHA, Nelson Matos de. A Amazônia dos Viajantes: História e Ciência/ Coletânea de artigos com encarte e DVD de entrevistas. EDUA. Manaus, 2010; 264f. ISBN 978-85-7401-550-7. Disponível no You Tube – canal de Ricardo Palacio. Acesso em 22/03/2019
- CERVO, Amado Luiz. BERVIAN, Pedro Alcino. **Metodologia científica**. 5 ed. São Paulo: Prentice Hall, 2002.
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ed. Ática, 1994.

- CUNHA, Euclides da. **Um paraíso perdido**, Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1994.
- DENCKER, Ada de Freitas Maneti; DA VIÁ, Sarah Chucid. **Pesquisa Empírica em Ciências Humanas (com ênfase em comunicação)**. São Paulo: Futura, 2001.
- ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador:vol. 1** – Uma História dos Costumes, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., [1939] 1990.
- ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.
- FIGUEIREDO, Ângela Maria Rodrigues de & WIGGERS, Raquel. Pensar a Amazônia: do reinado da certeza à incerteza como possibilidade do novo. In.: **Interdisciplinaridade, complexidade e produção do conhecimento**. Walmir de Albuquerque Barbosa et all (orgs). – Curitiba: CRV, 2016, p.61-77.
- GASPAR, Lúcia.**Danças indígenas do Brasil**, Fundação Joaquim Nabuco. [Site]. 2011. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar>>. Acesso em: 01 de fev. 2019.
- GEERTZ, Clifford. La religión como sistema cultural. In.:**La interpretación de las culturas**. Barcelona: Gedisa, 1997, p. 87-117.
- GERHARDT, Tatiana Engel; SILVEIRA, Denise Tolfo (orgs). **Métodos de Pesquisa**. 1 ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.
- GIL, Antônio Carlos; LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina Andrade. **Fundamentos metodologia científica**. 4 ed. São Paulo: Atlas, 2001.
- GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. São Paulo: Marco Zero, 1994.
- HANNERZ, Ulf. **Fluxos, fronteiras, híbridos**: palavras-chave da antropologia transnacional. Revista Mana. Rio de Janeiro: Scielo, n.01, v.03, p.07-39. 1997.
- HUTTNER, Édison. **A Igreja Católica e os Povos Indígenas no Brasil**: Os Ticuna da Amazônia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.
- LA CONDAMINE, Charles-Marie de. 1701-1774. Viagem na América Meridional: descendo o rio das Amazonas. Brasília: Senado Federal. Coleção O Brasil Visto por Estrangeiros, 2000. 204p.
- LAGO, Lorenzo; REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Orgs). **O Sagrado e as construções de mundo**. Roteiro para aulas de introdução à teologia na Universidade. Universa, 2004.
- LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Técnicas de Pesquisa**: planejamento e execução de pesquisas, amostragens e técnicas de pesquisas, elaboração, análise e interpretação de dados. 4. ed. São Paulo: Atlas, 1999.
- LAMBEK, Michael. The anthropology of religion and the quarrel between poetry and philosophy. **Current Anthropology**, v. 41, n. 3, 2008.

LEMOS, Carolina Teles. Religião e sociedade: a eterna busca do sentido. In.: _____. **O Sagrado e as construções de mundo**. Roteiro para aulas de introdução à teologia na Universidade, 2004.

LEVILLAIN, Philippe. Os protagonistas: da biografia. In: RÉMOND, René (Org.). **Por uma história política**. 2. ed, Rio de Janeiro: FGV, 2003. p. 141-178.

LOPES, Jose Sergio Leite. Articulações inovadoras entre ciência e política: a posição política de Bourdieu esta diretamente associada aos instrumentos de libertação fornecidos pela pesquisa científica. In.: **Revista CULT**. set de 2008. Dossiê Pierre Bourdieu, p. 51-55.

MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zélia Maria Neves. **Antropologia: Uma Introdução**. 7ª. Ed. ATLAS. Grupo GEN, 2012.

MARCONI, Marina Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Técnicas de pesquisa: planejamento e execução de pesquisas, amostragens e técnicas de pesquisas, elaboração e interpretação de dados**. 3 ed. São Paulo: Atlas, 1996.

MANNHEIM, K. (1974). **Sociologia da cultura**. São Paulo: Perspectiva.

MANNHEIM, K. (1982). **Sociologia**. São Paulo: Ática.

MELLO, Janaina Cardoso. O Muma em Assis/Itália e a História dos frades capuchinhos de Úmbria na Amazônia. **Canoa do Tempo**, [S.l.], v. 10, n. Nº 2, p. 79-102, jan. 2018. ISSN 2594-8148. Disponível em: <http://www.periodicos.ufam.edu.br/Canoa_do_Tempo/article/view/4932>. Acesso em: 20 fev. 2019.

MERKLER, Adam, et al. **Under the Canopy – Myth and Reality in Western and North-western Amazonia**. Fresno Art Museum, 2001.

MICHILES, Aurélio e RODRIGUES, Júlio. **O cineasta da selva**. Terceiro tratamento de roteiro. In mimeo, 1992, p.58.

MINAYO, Maria Cecília. (org.); DESLANDES, Suely; GOMES, Romeu. **Pesquisa Social: Teoria, método e criatividade**. Rio de Janeiro: Vozes, 2016. (Série Manuais Acadêmicos).

MISSIONE DI ALTO-SOLIMOES. Roma: Cooperativa Tipografica Manuzio Via de Porta Salaria, 23-B n. 3. Affidata Ai Minori Cappuccini Umbri, 1915.

MONTEIRO, Mário Ypiranga. **História da Igreja de São Sebastião**. 2ª.ed. Manaus. Governo do Estado do Amazonas – Secretaria de Estado de Cultura, 2012.

MONTES, Maria Lucia. **As figuras do sagrado: entre o público e o privado na religiosidade brasileira**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

MORRIS, Brian. **Religion and anthropology: a critical introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MURA, Claudia. **Uma 'tradição de Glória'**: o papel da experiência para capuchinhos e leigos úmbrios na Amazônia. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social/UFRJ. Rio de Janeiro, 2007.

NIMUENDAJÚ, Curt. Reconhecimento dos rios Içana, Ayaríe**Uaupés** (1927). In: **Textos indigenistas**. 1982.

OLIVEIRA, José Alcimar de. **Cultura, História e Memória**. Manaus: Editora valer / Governo do Estado do Amazonas, 2002.

OLIVEIRA, José Lisboa Moreira de. **Antropologia da Religião**. Centro de Reflexão sobre Ética e Antropologia da Religião (CREAR) Diretoria de Programas de Pastoral (DIPAS). Universidade Católica de Brasília. s/d. Disponível em: <www.ufjf.br>. Acesso em 09 de fev. 2019

PACHECO DE OLIVEIRA, João. O Projeto Tukuna: uma experiência de ação indigenista. In. : **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. João Pacheco de Oliveira (editor), Rio de Janeiro, Marco Zero/ UFRJ, 1987.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. A demarcação Ticuna. In. : **Conhecimentos Tradicionais na Pan-Amazônia**. Manaus, PNCSA/UEA, 2010.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. **Franciscanos de Santo Antônio na conquista da Amazônia**. Comunicação ao I Congresso Luso-Brasileiro de História. Belém do Pará. Abril de 1940.

SANTOS, Silvio Coelho dos (1960) & JACQMONT, Jair (1970). TICUNA EM DOIS TEMPOS: uma experiência cooperativa. Coleções Etnográficas pertencentes à UFSC (Museu de Arqueologia e Etnologia) e à UFAM (Museu Amazônico), Florianópolis & Manaus, respectivamente, Instituto Nacional de Pesquisa Brasil Plural, maio de 2012.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. A socialização como fato social total: notas introdutórias sobre a teoria do habitus*. Universidade de São Paulo, Faculdade de Educação. **Revista Brasileira de Educação v. 14 / n. 41** maio/ago. 2009

SILY, Paulo Rogério Marques. Práticas Educativas do Museu Nacional do Rio de Janeiro no início do século XX. **Anais do V Congresso Brasileiro de História da Educação (CBHE)**; Aracaju, nov, 2008.

SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (org.). **Por uma história política**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

SOARES, Edvaldo. **Pensamento católico brasileiro: influências e tendências**. São Paulo: CulturaAcadêmica, 2014.

SWIDLER, Ann. Culture in Action: Symbols and Strategies. **American Sociological Review**, v. 51, n. 2, p. 273, 1986.

TILLY, C. "Contentious repertoires in Great Britain, 1758-1834". **Social Science History**, 1993.

THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. Pierre Bourdieu: a teoria na prática. In.: **RAP**. Rio de Janeiro 40(1): 27-55, Jan./Fev. 2006

TOSTI, Mario. A **Igreja sobre o rio**: a missão dos Capuchinhos da Úmbria no Amazonas. Roma-Manaus. Edições Governo do Estado do Amazonas. Secretaria de Estado de Cultura, 2012.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à Pesquisa em Ciências Sociais**: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 1987.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião**. São Paulo: Paulus, 2004, 5ª edição.