

"SALVEMOS NOSSOS ÍNDIOS"

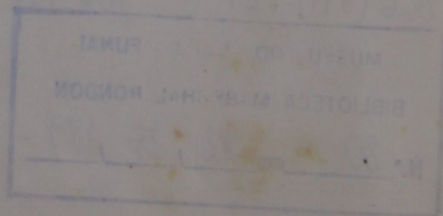
Uma interpretação da atuação evangelizadora da Ordem Dominicana francesa entre Índios do Brasil na passagem do século XIX para o século XX.

Maria Fátima Roberto

Dissertação de Mestrado apresentada ao Conjunto de Antropologia Social do Departamento de Ciências Sociais, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Professor Doutor Rubem César Fernandes.

Campinas, janeiro de 1983.

BIBLIOTECA
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
UNICAMP



Ao Carlito, meu companheiro.

À dona Maria, minha mãe.

ÍNDICE

Títulos e sub-títulos

1^a PARTE: A ORDEM DOMINICANA

1. A ORDEM DOMINICANA	05
1.1. São Domingos e sua Ordem de Pregadores	05
2. O REFORTALECIMENTO DAS MISSÕES EUROPÉIAS NO SÉCULO XIX E A RESTAURAÇÃO DOMINICANA	12
2.1. O despertar das Missões européias	12
2.1.1. Lacordaire: o restaurador dominicano	20
2.1.1.1. Os Novos Dominicanos	23
3. OS DOMINICANOS NO BRASIL	34
3.1. O império brasileiro e os herdeiros de Lacordaire	34
3.1.1. Os Dominicanos e o Império	41

2^a PARTE: A MISSÃO DOMINICANA NO BRASIL: A CONQUISTA E CONSTI- TUIÇÃO DO TERRITÓRIO MISSIONÁRIO

1. A DEMARCAÇÃO DO TERRITÓRIO MISSIONÁRIO	45
1.1. A exclusividade administrativa da fê	45
1.1.1. Boa Vista: "católicos e liberais"	54
1.1.1.1. Conceição do Araguaia: o "sonho teocrático" de frei Gil Vilanova	58
1.4. Conceição do Araguaia: o profano e a negação da conquista dominicana	67
1.5. A Diocese Dominicana	83
1.6. Dominicanos e Protestantes	90

ÚLTIMA PARTE: O COMBATE DA FÉ.

1. CATEQUISAR O ÍNDIO. A ORDENAÇÃO DOMINICANA NO MUNDO INDIGENA	96
2. O CONTATO. UMA INTERPRETAÇÃO DA CONVIVÊNCIA INDIO-MISSIONÁRIO	105
2.1. A "magia da religião"	106
2.1.1. A Missão como palco de conflitos inter-tribais. O contato Dominicano-Karajã	109
2.1.1.1. O Contato Dominicano-Gorotire. A Missão e os conflitos intra-tribais	114
3. "AS FRONTEIRAS VENCIDAS".....	127
3.1. A sacralização da morte indígena	135
CONCLUSÃO	137
BIBLIOGRAFIA	146

AGRADECIMENTOS

- Ao professor-orientador Dr. Rubem César Fernandes do Museu Nacional, pela paciência com que me iniciou nos estudos sobre religião.
- Aos professores do conjunto de Antropologia Social da Unicamp, especialmente ao professor Mércio Pereira Gomes pela leitura crítica dos originais.
- À minha amiga e companheira de mestrado Joana Fernandes Silva Lamberti, com quem partilhei minhas primeiras experiências no campo da antropologia.
- À minha amiga Maria José Costa e família, pelo carinho e respeito com que me receberam em sua casa em Porto Nacional, no norte de Goiás, viabilizando minhas pesquisas de campo.
- Aos dominicanos do convento de Perdizes em São Paulo, por terem me permitido o acesso a essa página da sua história.
- Ao CNPq pela bolsa de estudos entre 1977-78 e 1º semestre de 1979.
- À Capes pela bolsa de estudo no primeiro semestre de 1980.
- À Fundação Ford pelo financiamento das pesquisas de campo e de arquivo entre 1979 e 80.
- Aos colegas professores do Departamento de História da Universidade Federal do Mato Grosso pelo incentivo prestado na conclusão deste trabalho.
- À professora Maria Inês, pela correção dos originais.

INTRODUÇÃO

A idéia de fazer um trabalho sobre a atuação de missionários entre os índios do Brasil começou a ser colocada em prática em 1977, com a reunião de um grupo de estudantes e professores de Antropologia da Unicamp em torno do projeto "Igreja-Missão-Aldeia indígena", coordenado pelos professores Rubem César Fernandes e Carlos Alberto Ricardo, com o objetivo de refletir o campo missionário brasileiro nas suas mudanças e conflitos mais recentes.

Em função desse projeto, fizemos três viagens às aldeias guarani da região Grande Dourados, no Mato Grosso do Sul, entre 1977 e 1978, com atenção especial para o grupo Nandeva da reserva de Piraju'y, uma das últimas aldeias guarani na fronteira com o Paraguai. Ali era um campo de evangelização de missionários protestantes alemães que, na época, completavam quatorze anos de presença na área.

Em Piraju'y, índios e missionários travavam uma estranha luta cotidiana, formando ou recompondo facções, distribuindo poderes, trocando remédios por idas aos cultos de domingo. Muitas situações de conflito foram presenciadas. Um movimentado sistema de acusações mútuas revelava os matizes da vida política da aldeia, chegando ao ponto de provocar um desequilíbrio emocional no encarregado da Funai na época.

Sem saber se por uma deficiência metodológica ou se por uma questão ética, a verdade é que os Nandeva

nos identificaram como um elemento reforçador da facção que se opunha à presença daqueles missionários ali. O relacionamento com a Missão ficou comprometido, dado que o nosso interesse era compreender o cotidiano das relações, correndo o risco de dificultar ainda mais a vida dos índios que tentavam sobreviver àquela avalanche de pregações e cobranças, do discurso e da ação discriminatória dos protestantes. Quando um Nandeva "não crente" necessitava de qualquer assistência tinha claro que a Missão era a última alternativa, embora sempre caísse nela pela total falta de recursos do posto da Funai.

Em 1979 não voltamos mais ao campo. As ligeiras referências sobre a história de Conceição do Araguaia indicavam aspectos muito interessantes das relações entre missionários católicos e índios. Nossa primeira viagem de campo ao território de atuação dos dominicanos foi feita no início do ano para Porto Nacional, no norte de Goiás, ocasião em que conhecemos Conceição do Araguaia pelas mãos de Dom Celso Pereira, bispo dominicano de Porto Nacional, defensor dos posseiros da direita do Tocantins. Em Conceição do Araguaia, presenciemos a repercussão da nomeação de um bispo redentorista para dirigir os destinos da prelazia; um impacto na tradição dominicana na região.

O presente trabalho é fruto de uma reflexão com base no discurso missionário, documentos e entrevistas feitas na região, sobre a atuação dos dominicanos que vieram no final do século XIX, especialmente para evangelizar e "civilizar" os "selvagens" do Brasil. Com ele, temos algumas

pretensões. Por um lado, este trabalho pode ser uma pequena contribuição para os estudos sobre a atuação da Igreja no Brasil, mostrando um pouco mais de perto o universo do missionário num determinado momento histórico da relação entre Igreja e Estado ao nível nacional e internacional. Por outro lado, acreditamos que através das reflexões sobre o contato entre os dominicanos e os índios, os "selvagens", é possível acrescentar alguns indicadores à questão da identidade étnica, na medida em que há uma tentativa de reler as entrelinhas do discurso dominicano e procurar, na vida tribal, razões um pouco mais lógicas para que índios se aproximem de missionários e colaborem no estabelecimento dos caminhos da sua própria destruição.

Reconhecemos as limitações como sendo, além de bastante pessoais, um tanto intrínsecas da névoa que nutre os "segredos" da Igreja aos leigos e estudiosos. No entanto, as missões religiosas são um exemplo espantoso da eficácia dos símbolos enquanto modalidade de manifestação de relações de força (Bourdieu, 1974:17). A relação dos missionários com os índios é de dominação porque busca estabelecer um consenso acerca do significado do mundo, legitimando assim o que é arbitrário e tornando absoluto o que é relativo.

O nosso corte cronológico situa-se por volta dos anos 40-50, quando então já se delineava uma mudança no comportamento da Ordem Dominicana em relação à evangelização indígena. Novos dominicanos, a exemplo de frei Thomás Balduino Ortiz, ordenado no convento de St. Maximin em 1949, foram colaboradores para o esboço de uma nova teologia, voltada

para uma pastoral indigenista alternativa de santificação dos valores indígenas e sacralização do seu mundo. Nossa intensão é refletir o momento que antecede a essa nova atuação missionária e que, no caso dos dominicanos, preparou o terreno para o seu florescimento.

Não nos referimos ao S.P.I. ao longo do nosso trabalho, embora ele tivesse sido criado em 1910. Ausente na documentação dominicana que nos interessou, sua atuação mais expressiva na região estudada deu-se por volta do início dos anos 40 que, com suas "pacificações", piorou ainda mais as condições mínimas de sobrevivência dos índios contatados.

E finalmente, o título do trabalho refere-se a uma publicação da Ordem Dominicana no Brasil, fundada na década de vinte e destinada à circulação de notícias da Missão, através de cartas, depoimentos, entrevistas e reportagens. "Salvemos Nossos Índios" sintetiza o plano dominicano para os "selvagens" do Brasil.

PRIMEIRA PARTE: A ORDEM DOMINICANA

1. A ORDEM DOMINICANA

A Ordem de São Domingos é uma organização regular católica que teve sua origem na Idade Média, com Domingos de Guzmán, espanhol da Reconquista.

Nós vamos trabalhar especialmente a Ordem no século XIX, quando ela foi restaurada na Europa e passou a formar missionários dominicanos em pleno renascimento do movimento missionário europeu. Era uma nova geração de missionários que surgia depois da longa noite de mais de um século vivida pela Igreja Católica Romana, forçada a conviver com a secularização do Estado e a redefinir seu papel histórico hegemônico no mundo.

Mas, nós não podemos falar da Ordem no século XIX, sem nos transportarmos à sua origem no século XIII ao momento histórico em que ela surgiu e que lhe deu a marca particular na constelação das organizações monásticas de tradição medieval. Os ideais de São Domingos permaneceram nos ideais evangelizadores dos novos dominicanos, dos novos "cavaleiros da fé" para o século XX.

1.1. São Domingos e sua Ordem de Pregadores

Nascido por volta de 1170, em Caleruega, nas Astúrias, Domingos herdou da guerra contra os muçulmanos todo o gosto que a Idade Média alimentava pela luta e pela coragem, incorporadas na figura dos cavaleiros, exemplos de piedade e virtude. A guerra contra os muçulmanos era uma guer-

ra contra "inimigos e infiéis". A hegemonia econômica que o mundo muçulmano exerceu até o século XII, ofereceu a ocasião do Ocidente por em prática o ideal de universalismo cristão, a través da cristianização do direito de guerra. A guerra se impunha como um castigo pela injustiça; uma guerra "santa e justa" porque era fundada no juízo de Deus.

De origem pobre, Domingos foi educado por um tio padre. Tornou-se também padre, cônego e, aos 35 anos, assumiu o cargo de sub-prior do cabido de Osma. Vendo as "heresias" assolarem o mundo cristão, iniciou suas pregações incorporando a figura de um monge andarilho.

Para Domingos, a prática religiosa da Idade Média estava deformada. A vida religiosa conventual era aos seus olhos, contemplativa e estática. O silêncio, a pobreza, a humildade, a obediência e o despojamento não teriam sentido se não fossem colocados a serviço da vocação missionária de anunciar o evangelho aos que não seguiam a "Palavra de Deus".

Em Prouille, Domingos fundou um grupo de monjas, com o qual ficou durante dez anos de sua vida. Em Toulouse, foi missionário diocesano, ligado ao bispo, onde conseguiu reunir um grupo de seguidores que missionavam com ele na circunscrição da diocese. Com esse grupo inicial de 12 homens, 12 apóstolos, que se chamavam a si próprios "A Santa Pregação", Domingos fundou a primeira comunidade de missionários, voltada principalmente para a pregação no sul da França.

No ideal dominicano, as "heresias" do mundo só poderiam ser combatidas pelo cristianismo através da pregação, do apostolado, da evangelização. Era preciso chegar até onde estavam os homens, buscá-los, usar a palavra, dedicar-se num estilo de vida como um exemplo de fé. A necessidade da pregação era absolutamente universal e atemporal.

Pelo dom da palavra, o pregador dominicano podia transformar o momento da conversão num momento mágico. A palavra se impunha como um recurso imediato na fala exemplar e extraordinária do pregador. Em Domingos:

"Tudo começa como um quase nada: um passeio, uma viagem. Dá-se o caso que, em companhia de seu bispo, Domingos, de passagem para o norte da Europa, atravessa o sul da França. Ali o jovem cônego toma contato, duramente, com a heresia - o albigismo - que passa pela região. As primeiras biografias de Domingos gravaram a história do hospedeiro hereje que, por coincidência, acolhe o padre espanhol: a noite inteira Domingos debate com êle, no interior do hotelzinho de província, os pontos essenciais da religião. Ao amanhecer, amanhece também a fé renovadora na inteligência do hereje". (M.S.R. Jun/Jul. 1960:6)

A prática profética de Domingos e de seus seguidores não se impunha através da negação da autoridade religiosa da Igreja na Idade Média. Antes, questionava a eficácia da vida contemplativa dos mosteiros na expansão do cristianismo e destruição das "heresias". O ideal dominicano se estabeleceu enquanto uma contestação estrutural e, como tal, foi incorporada ao seio da Igreja. A bula papal de Honório III, em 1216, fundou a Ordem dos Pregadores, tornando-a um instrumen-

to adequado para a expansão da fé cristã. A institucionalização de ideal dominicano problematizou as aspirações iniciais de Domingos enquanto chefe supremo espiritual de um pequeno grupo:

"São Domingos não pensou uma instituição a priori, não se deixou guiar por um ideal abstrato, nem quiz realizar uma obra intemporal. Sua perspectiva era exatamente inversa. Procurou responder a uma exigência do tempo e ir de encontro ao que havia de profundamente autêntico e justo nas aspirações do povo do sul da França, naquela época". (Fr. Catão, 1966:133)

A institucionalização dominicana gerou a necessidade de estabelecimento de um aparelho burocrático de votos e de superiores, característicos das ordens religiosas. Assim, a Ordem dos Pregadores ficou organizada em províncias, a cada Província correspondendo um número de casas. Cada casa ficou para o governo de um Prior e cada Província para um Provincial. O Mestre Geral, cargo vitalício, ficou com a responsabilidade pela administração das províncias reunidas.

Domingos morreu em 1221, no convento de S. Nicolau, na Bolonha, quando sua comunidade já se espalhava pelas casas da Europa.

A Ordem dos Pregadores cresceu, e aqueles "Cavaleiros da Fé" cortaram continentes à procura de parcelas da humanidade que não conheciam a "Palavra de Deus". Eram os "selvagens e nômades", personagens importantes na luta dominicana para a universalização do cristianismo. No século XVI, os dominicanos avançaram significativamente, acompanhando as

expedições marítimas portuguesas, numa cruzada da fé em direção a Málaga, Birmânia, Angola, Goa, Zanzíbar, Cabo Verde, Guiné, Congo e Índias, como ponto de partida para o Extremo Oriente. A China, Indochina e o Japão foram campo de evangelização dos dominicanos que mais tarde penetraram pela primeira vez no México, abrindo a perspectiva de evangelização na América Latina.

No Novo Mundo, dois dominicanos se destacaram na luta pela evangelização dos "selvagens": Frei Antonio de Montesinos e Frei Bartolomeu de las Casas. Montesinos se estabeleceu no México, através da ilha que se tornou conhecida como Ilha de São Domingos. Ficou conhecido como o articulador do primeiro código de defesa das populações indígenas americanas: o Código de Burgos, em 1512, contra a escravidão das "encomiendas". Contemporâneo de Montesinos, Bartolomeu de las Casas, "encomendero" de início, tornou-se dominicano em 1522, atuando na Venezuela, América Central e Antilhas. Las Casas, defendendo métodos "pacíficos" para a evangelização das populações indígenas americanas, condenava as atrocidades cometidas pela "guerra justa" medieval:

"...todas as conquistas e guerra que, desde o descobrimento das Índias até hoje inclusive, se fizeram contra os índios, foram sempre injustíssimas, tirânicas, infernais, e não são piores e nelas se não cometido mais atrocidades e mais ofensas a Deus do que nas guerras que os turcos movem contra os povos cristãos..." (Las Casas, apud. Fr. Lustosa, 1974:819)

Na América portuguesa, a Ordem Dominicana não teve uma presença tão marcante e sistemática como a da América espanhola. No Brasil colônia, alguns dominicanos estiveram temporariamente em algumas regiões, preenchendo cargos eclesiásticos sob o regime do padroado português. Atuantes na metrópole, ao ponto de chegarem a um papel de destaque na Santa Inquisição, os dominicanos portugueses estiveram representados no Brasil pela figura polêmica do terceiro bispo do Pará, Dom Miguel de Bulhões, na metade do século XVIII. Dom Bulhões participou da política pombalina de repressão ao trabalho missionário da Companhia de Jesus no Brasil.

Os tempos já eram outros. O bispo dominicano viveu o início de um longo período de radicalização do poder metropolitano contra a atuação missionária, particularmente a jesuíta. Bulhões entrou no Pará em 1749, nomeado pela coroa bispo do Pará e do Maranhão. Os conflitos com os jesuítas deram-se pela negação dos inacianos em se submeterem à sua autoridade, com o argumento de que essa submissão lhes era ... *"vedada pelos estatutos de sua ordem e por penas impostas, pela autoridade do Sumo Pontífice, contra os transgressores desses privilégios".* (')

Nomeado reformador dos jesuítas por Bento XIV, em 1759, Bulhões acompanhou a deportação dos inacianos e

(') in: "Os Jesuítas do Brasil e da Índia na Perseguição do Marquês de Pombal (Séc. XVIII)" - Academia Brasil. de Letras/Escola Tipográfica Salesiana - Bahia, 1936:319.

dos capuchinhos do Maranhão, que também tinham se negado a se submeter à sua autoridade e à autoridade do Marquês. (')

Como manifestação localizada da crise mais geral que abateu a Igreja católica no século XVIII, a expulsão dos jesuítas do Brasil teve como causa imediata a resistência dos missionários aos planos de Pombal. De fato, estabeleceu-se uma relação de forças entre o Estado absolutista, dentro da visão regalista de subordinação dos interesses da Igreja aos interesses do Estado, e a Igreja centralizada. Os conflitos no interior da colônia articulavam-se com a crise que a Igreja Católica enfrentava no mundo europeu.

A Ordem dos Pregadores, depois de mais de quatrocentos anos de expansão encontrou-se, no século XVIII, basicamente nas mesmas condições em que se encontravam as outras organizações missionárias européias: em refluxo, extinta pela Revolução Francesa e francamente decadente em Portugal, na Itália e na América Espanhola. O sistema do padroado, que no passado tinha sido a expressão de uma relação de complementariedade com o Estado, passou a servir como um freio rigoroso a qualquer pretensão da Igreja em se expandir e se recuperar da crise a que se encontrava então submetida.

(') ... "Assim se vinha afinal a realizar a felicidade do Maranhão, que Carvalho e o seu irmão sonhavam e que eles segundo seus ideais lhe destinavam, que era, a exemplo de Inglaterra, libertá-lo das ordens religiosas..." - Idem : 511.

2. O REFORTALECIMENTO DAS MISSÕES NO SÉC. XIX E A RESTAURAÇÃO DOMINICANA.

2.1. O Despertar das Missões Europeias

A perda da hegemonia econômica das potências católicas europeias correspondeu a alterações profundas na história não só da Europa mas também do mundo. O novo jogo econômico levava a uma reorganização do sistema colonial.

O crescimento rápido dos sistemas de comércio marítimo aproximou o progresso econômico dos países mercantilistas europeus à filosofia das classes economicamente progressistas. O progresso econômico, o comércio marítimo encontravam a sua equivalência na convicção do progresso do conhecimento humano, da racionalidade, do ideal do controle técnico da natureza.

A Igreja Católica, enfraquecida com o declínio das potências ibéricas, passou a ser identificada como uma resistência do mundo "supersticioso" da Idade Média. Passou a representar o passado, a tradição, a coação, a autoridade, contrários ao progresso e à razão.

O mundo moderno passou a negar à Igreja sua influência hegemônica em todos os domínios da vida social. Negou sua participação nos sistemas filosóficos, nas teorias científicas e nas instituições. O conceito de Estado não podia prescindir da laicização de todos os seus aparelhos.

A guerra européia entre o poder temporal e a Igreja Católica, entre "razão e fé", resultou no fim do monopólio que a Igreja exercia na educação e nas obras sociais, no ataque aos privilégios legais do seu clero e às suas propriedades. As ordens religiosas passaram a perder progressivamente seu campo de ação, seus monastérios foram dissolvidos e suas propriedades vendidas.

Simultaneamente ao enfraquecimento da religião católica enquanto religião universal, o protestantismo anglo-saxão se expandia, acompanhando os limites da expansão da Grã-Bretanha sobre as áreas de colonização. Em fins do século XVIII surgiram as primeiras organizações missionárias protestantes, entre elas a Sociedade Missionária Batista (1792), a Sociedade Missionária de Londres (1795) e a Sociedade Missionária das Igrejas (1799).

As missões católicas, implantadas nas terras de colonização, tinham perdido consideráveis parcelas do seu espaço de luta conquistado em nome da cristianização do mundo. Segundo Monsenhor Delacroix (1957:27):

"La crise qu'avaient provoquée, dès le XVIII^e siècle, les prétentions du Padroado e du Patronato, le déclin de L'Espanhe et du Portugal, l'expansion de la Hollande et de l'Angleterre pretestantes, la perte du Canada par la France, l'hostilité manifestée aux missionnaires par le Japon, la Chine, l'Annan et le Siam, la division des puissances catholiques et les querelles théologiques en Europe, la question des rites en pays de mission, semblait avoir trouvé son apogée dans la dissolution de la Compagnie de Jésus (1759-1773)."

As ordens religiosas, em especial a jesuíta, por sua subordinação direta ao papa, cumpriam o importante papel de porta voz da unidade em torno do centro eclesiástico (Beozzo, 1980:16). Para o poder temporal, anular o poder da Igreja nos seus limites significou principalmente reprimir a ação e expulsar as ordens que se identificavam com Roma. O número de missionários nas terras de missão diminuiu significativamente ('), e sua situação oscilava entre a dispersão, a tolerância dos go-

(') Na África do Norte haviam 13 religiosos em 1800. Em 1834, não passavam de três. Em Moçambique, em 1858, quando foi criada a Prefeitura Apostólica de Zanzibar, o número de padres nacionais não ia além de três. Na África do Sul, a penetração dos ingleses e holandeses excluiu a participação missionária católica. O Vicariato Apostólico, criado em 1818, só se concretizou em 1837.

Nas Índias, em 1780, em todo o território encontravam-se ainda 70 jesuítas, que desapareceram 40 anos depois. O Ceilão, depois da conquista dos ingleses, não permitiu a entrada de nenhum missionário católico, situação que só veio a mudar em 1829, com o "Emancipation Act", que deu liberdade aos católicos.

Na Península Indo-Chinesa, a cena se repetia: a Birmânia com 4 missionários, a Malásia ocupada pelos holandeses. Na Cochinchina, Cambodje e Tonkin, a total falta de padres e o decreto de 1804, que proibia as confissões religiosas. A Indonésia contou com a presença de dois missionários que tinham sido expulsos do Cabo da Boa Esperança.

No Extremo Oriente, O Arcebispo de Bagdá, que incluía a Armênia, o Kurdistão e a Pérsia, ficou sem titular durante 47 anos (até 1820). Na Ásia Menor, a Síria, a Palestina, Arábia, Chipre e Egito, a crise missionária só começou a ser suplantada com a criação do Arcebispo de Smyrne, em 1818.

Nas Américas, as missões católicas não se encontravam em posições mais otimistas que nas outras partes do mundo. Na América do Norte, em 1764, o Canadá tinha 24 missionários. Durante 20 anos as missões junto aos índios ficaram abandonadas, mesmo com a substituição dos jesuítas pelos franciscanos em 1768, e dominicanos em 1772.

Na América do Sul, se repetiu um longo período de refluxo, principalmente com a expulsão dos jesuítas, fechamento de seminários e perseguições. Em 1824 foi fechado o seminário das missões de Ocopa, responsável pelas missões do Perú e Equador. (Cf. Delacroix 1957.b)

vernos, perseguição e expulsão.

Na Europa do século XIX, o clima anti-clerical era uma sequência de lutas para estabelecer um clero "neutro", muito mais do que um combate contra o clero em geral. Os estados constituídos, ao mesmo tempo em que reprimiam a atuação da Igreja, buscavam sua influência para garantir a ordem que procuravam estabelecer ('). O impasse dava-se na medida em que o Estado acabava por tirar da Igreja todos os meios necessários para que ela pudesse exercer sua influência. A secularização do Estado, a laicização das suas instituições, tirava da Igreja a sua posição histórica de religião de Estado, limitando a religião católica à condição de fatia do sagrado à disposição da sociedade.

(') Os planos Napoleônicos de criação de um novo império mundial, contava com a participação da Igreja Católica, enquanto unidade religiosa. Chamada a cumprir um novo papel junto ao poder político dominante, a Igreja continuou experimentando sua existência subordinada à soberania temporal. Um dos grandes golpes desferidos por Napoleão, dentro de seus planos de conservar o Papa como instrumento do seu poder, foi a supressão da Propaganda Fidei em 1808. Abalado com a invasão de Roma, pela prisão do Papa, pela declaração de união do Estado da Igreja com o Império, o poder eclesiástico encontrava-se submetido à soberania napoleônica, até que as forças inimigas fossem minar as forças desse império. No ano da renúncia de Napoleão, em 1814, uma bula papal restaurou a Ordem Jesuíta, permitindo aos inacianos receber noviços, dedicarem-se ao ensino, à pregação e confissão.

Mas, ao nível das relações entre a Igreja e a sociedade, uma parcela da população européia do século XIX não tinha sido atingida pelas revoluções das idéias do mundo contemporâneo. Uma parcela da sociedade que se conservava ligada ao passado, numa recusa em aceitar uma outra ordem no mundo europeu que não fosse a ordem antiga. Rémond chamou-os de "Ultras":

"... os que querem voltar atrás, os que sonham com uma restauração integral e que não podem resignar-se a simplesmente ratificar os movimentos revolucionários, os que se recusam a transigir, aqueles para quem a Revolução é sagrada. Como seria possível pactuar com o Mal? Convém extirpar tudo o que sobrevive da Revolução. Essa é a posição intelectual dos ultras na França; esse é o programa da Câmara introuvable, eleita no verão de 1815.

Mas os ultras existem em todos os países, porque na Europa de 1815 subsiste uma sociedade do Antigo Regime, com uma aristocracia proprietária, uma classe de camponeses..." (1981: 23)

Por outro lado, existiam entre os liberais aqueles para os quais o mundo dessacralizado perdia o seu encanto. O liberalismo pode ser definido enquanto anti-clerical em suas linhas gerais, sem esquecer porém que ele conserva em si mesmo uma variante religiosa. Os católicos liberais, a exemplo de Lamennais, faziam um trabalho intenso de propaganda junto às massas de católicos, para restabelecer o poder da Igreja, "apelando para o aval legitimador do Povo e da Tradição" (Romano, 1979:85).

A Igreja apoiou-se nos seus fiéis. Foi buscá-los nas camadas rurais da população e nos desencantos da

sociedade européia.

O papado de Gregório XVI (1831-1848) abriu a perspectiva de atuação de associações de ajuda às missões('), que serviam como um canal de participação dos grupos católicos da Europa. Esforços a favor das missões religiosas, através de coletas como as de Pauline Jaricot, em Lyon, enviadas às Missões Estrangeiras de Paris, deram impulso aos trabalhos da Obra de Propagação da Fé. ('')

Em fins de 1822, a Propagação publicou seu "Nouvelles des Missions" que, em 1825 iria se chamar "Annales de la Propagation de la Foi". Em 1824, a Obra ultrapassou as fronteiras da França e passou a receber doações também da Suíça, da Bélgica e Alemanha. ('') Dois anos depois, quando Gregório XVI, então cardeal Capellari, estava na direção da Propaganda Fidei, passou a haver, segundo Lesourd (1957:67) uma ligação mais regular entre a Sagrada Congregação e a Propagação da Fé.

Uma outra associação de apoio às missões, que surgiu anos antes da morte de Gregório XVI, foi a Obra da Santa Infância, que conservava sua diferença em relação à

(') Particularmente as do Extremo Oriente.

('') A associação fundada por Jaricot fora aprovada já em 1817, no papado de Pio VII. Entre 1820 e 1822, a associação enviou para as missões 7.620 francos. (cf. Lesourd, 1957: 66).

('') Nas dioceses para as quais se voltava o conselho parisiense da Obra, em 1826 haviam 10.000 assinantes. Três anos depois o número de contribuintes havia passado para 50.000 (Lesourd, *idem*).

propagação da Fé por ser essencialmente clerical, e voltada com ênfase na luta contra o infanticídio nos países considerados "pagãos", principalmente na China. Em maio de 1846, a obra da Santa Infância tinha se consolidado em 61 diocese da França (Lesourd, 1957:70).

Além da organização dos fiéis, o papado de Gregório XVI buscou orientar o trabalho missionário, através da bula "Neminem Profecto", de 1845, endereçada a todos os chefes de Missão através da Propaganda Fidei, no sentido de reforçar nas terras de missão, a formação de cleros nativos e a multiplicação das Igrejas locais. A bula recomendava, também, que os vigários e os prefeitos apostólicos promovessem conferências episcopais e sínodos frequentemente, para dar uma maior uniformidade nos seus métodos de pastoral e maior união de esforços.(')

(') Segundo Lesourd (1957:71), os oito princípios que deveriam guiar a ação missionária: "1º diviser les territoires en préparant l'institution de la hiérarchie et établir des évêques partout où cela est possible; 2º recruter et former un clergé indigène et, pour ce faire, fonder des séminaires; 3º conduire le clergé indigène jusqu'à l'épiscopat et l'y préparer en choisissant dans ses rangs des vicaires généraux; 4º ne point traiter les prêtres indigènes en clergé auxiliaire, mais leur réserver les préséances, honneurs, offices et charges, comme aux Européens, à titre égal d'âge et de mérite; 5º renoncer à la tradition de n'utiliser les autochtones de comme catéchistes, cependant très utiles, mais orienter les jeunes gens capables vers le sacerdoce; 6º dans le chrétientés des rites orientaux, en particulier les syro-chaldéens du Malabar, se garder de faire pression en faveur du rite latin; 7º ne se mêler en rien aux affaires politiques et profanes; 8º sans négliger les œuvres de piété et de bienfaisance, se consacrer avant tout à l'éducation des garçons et des filles par l'enseignement primaire et secondaire et se soucier de tout ce qui permet l'enracinement de la religion dans la société afin que les missions parviennent à y trouver les ressources matérielles qui, un jour ou l'autre, peuvent leur manquer de l'extérieur".

Essa orientação enviada às Missões poderia ser interpretada como uma tentativa de uniformização das diretrizes do trabalho missionário, naquele momento em que a Igreja se via às voltas com a recuperação do seu espaço perdido. Na bula papal, os bispados deveriam funcionar efetivamente como partes indissolúveis da Igreja, embora se possa falar com mais ênfase em centralização da Igreja no papado de Pio IX, sucessor de Gregório XVI. As experiências passadas mostravam a necessidade do clero missionário manter-se distante das influências e oscilações do poder político dos estados.

A bula parecia indicar ainda o "erro tático" do clero europeu em estabelecer missões sem considerar a possibilidade e a necessidade de, num determinado momento, os "evangelizados" passarem a "evangelizadores". Em outras palavras, a atuação missionária deveria conter o esforço e a preocupação de minimizar a distância entre os missionários e os "convertidos".

Com Gregório XVI, as antigas organizações religiosas regulares voltaram à ação. Foram criadas mais de 70 dioceses, vicariatos e prefeituras. Os jesuítas reiniciaram suas atividades a partir da Síria em 1836, da China em 1842 e Madagascar em 1845. Os Franciscanos chegaram ao Peru em 1838 e os Beneditinos se expandiram para a Austrália em 1842. (cf. Lesourd, 1957:53)

Foi nesse novo despertar missionário, sob o governo de Gregório XVI, que a Ordem de São Domingos se restabeleceu na França, reformada por Jean-Baptiste Lacordaire, que se perpetuou na história dominicana como o seu segundo fundador.

2.1.1. Lacordaire: O Restaurador Dominicano

Lacordaire era advogado e jornalista, com panheiro de Lamennais e colaborador do jornal "L'Avenir" que, embora censurado em alguns pontos por Gregório XVI, se posicionava naqueles tempos difíceis pela causa da fé da liberdade católica.(')

Segundo Romano (1979:85), o efeito que a ação desenvolvida por esses propagandistas provocou nas massas católicas foi grande. O resurgimento da Ordem Dominicana levou, além da formação de novos monges, à organização de Ordens Terceiras regulares e seculares, compostas basicamente de católicos tradicionais, que formavam a base de sustentação religiosa e econômica da Missão.

Lacordaire vestiu o hábito de São Domingos em Roma, em 1839, e no mesmo ano publicou sua "Notice sur le Rétablissement en France de l'Ordre des Frères Prêcheurs". Na sua disposição em realizar o restabelecimento da Ordem, enfatizou o seu caráter não exclusivamente monárquico:

"São Domingos dá ao governo da Ordem a forma de monarquia temperada com eleições de que procedem os superiores, e com capítulos de que emana a legislação. Santo Inácio dá a seu regime a forma de monarquia absoluta. Devo por-

(') "Quando nos decidimos a lutar, em tempos difíceis, pela causa da fé e da liberdade católica, nossos primeiros olhares se voltaram em direção desta Sé de onde descem, para o universo cristão, a luz e a sabedoria". (Déclaration Présentée au Saint-Siège par les Rédacteurs de "L'Avenir", 2 février 1871), in F. Lamennais, Correspondance Générale... apud. Romano, 1979:85).

tanto escolher entre a Companhia de Jesus e a Ordem dos frades pregadores, ou melhor não tenho que escolher, pois os jesuítas já existem na França, e não há necessidade de restabelece-los". (Lacordaire apud. Mendonça, 1966:53). (')

A retomada da existência da Ordem indicou que havia uma revitalização missionária no seio da própria Igreja que buscava, dentro dos mesmos ideais de São Domingos, Uma resposta ao tempo e às aspirações do povo católico da época. Com a restauração dominicana, Lacordaire

"...Tem contra sua pessoa o poder civil, a onda de anti-clericalismo oriunda da Revolução de julho de 1830, a hostilidade dos partidos políticos, as incompreensões, das autoridades eclesiásticas francesas de tendência galicana que não veem com agrado Ordens religiosas que dependam diretamente de Roma. O Arcêbispo de Paris, embora seu amigo, escreve ao Papa Gregório XVIII afim de alertá-lo dos 'perigos que apresentará a restauração de uma ordem que servirá com certeza de refúgio e cidadela para os antigos discípulos de Lamennais'." (Fr. Mendonça, 1966:55)

Uma vez restabelecida, a Ordem dos Pregadores conservou o que era considerado como essencial no ensino

(') Frei Lustosa (1966:17), enfatizando a importância da pregação evangélica na Ordem, comparou-a também com a Ordem de São Bento e a Ordem de São Francisco: "...Para São Bento, na Santa Regra, a humildade e obediência aparecem como um caminho certo de perfeição, caminho que deve ser seguido antes de tudo. Para S. Francisco, a pobreza e despojamento têm quase foros de absoluto como sendo, por si sós, uma eminente imitação de Cristo. Para Domingos, pobreza e despojamento, humildade e obediência, silêncio, mortificação, toda observância monástica como toda atitude interior só adquirem sentido pleno e são indispensáveis na medida em que se põem a serviço da vocação missionária..."

mento de São Domingos: o evangelismo dominicano, as exigências da pregação evangélica para a expansão da fé católica, para fazer frente às "heresias", desta vez do mundo moderno. O "hereje" tinha mudado de face: eram os "racionalistas, materialistas e céticos".

Quanto à sua estrutura hierárquica, Lacordaire redefiniu a cúpula do sistema de decisões dos pregadores, dando fim ao cargo vitalício do Mestre Geral, uma herança medieval da Ordem, submetendo toda a sua hierarquia a eleições periódicas. O mandato do Mestre Geral passou a ser de 6 anos.(')

Sua organização em Províncias permaneceu.

Uma vez restaurada, a Ordem teve sua Província na França em 1850, da qual nasceram a Província de Lyon, em 1862, e a Província de Toulouse, em 1865, poucos anos depois da morte de Lacordaire (1861).

"Cidade Berço" da Ordem dos Pregadores, Toulouse teve uma importância especial na história dominicana francesa, quanto à formação de novos pregadores para as terras de Missão. O convento de St. Maximin teve um papel especial na história da Missão Dominicana no Brasil, enviando sua geração de missionários para a dura missão de estabelecer o sagrado entre as populações indígenas, no despertar do século XX.

(') Posteriormente passou a 12 e, atualmente, o mandato do Provincial é de 4 anos e do Prior é de 3 anos.

2.1.1.1. Os Novos Dominicanos

Dos Dominicanos que vieram ao Brasil, dois deles se destacaram na história da Missão: Frei Gil Vilanova e Frei Domingos Carrerot. Frei Gil entrou para a história da Missão como fundador da cidade de Conceição do Araguaia, no sul do Pará. Frei Domingos Carrerot, como o primeiro bispo do norte de Goiás. Na bibliografia dominicana brasileira existe um material considerável sobre suas vidas e suas realizações nos territórios da Missão. Permaneceram para seus contemporâneos como exemplos de fé, coragem e heroísmo. (')

Frei Gil Vilanova: "Marinheiro, soldado, missionário".

Nascido em 25 de dezembro de 1851, em Marseille, Júlio Vilanova foi o segundo filho de Carolina Bessat e Mateus Vilanova, ele da Catalunha e ela da Córsega.

(') Utilizaremos basicamente as biografias elaboradas por dois missionários que acompanharam a trajetória de vida de Frei Gil e Frei Domingos: Frei José-Maria Audrin e Frei Estevão Gallais. Frei Audrin, biógrafo de Frei Domingos, veio ao Brasil em 1904, indo para Goiás. Em 1906 chegou a Conceição do Araguaia e permaneceu lá até pelo menos 1938. Frei Estevão Gallais, que produziu uma completa biografia de Frei Gil, era Prior de St. Maximin e, no Capítulo Provincial de 1886 foi nomeado Visitador extraordinário da Missão do Brasil. No ano seguinte partiu para o Brasil, trazendo consigo Frei Gil e Frei Domingos. Em 1907 fez sua última visita à Missão, ficando dois meses em Formosa, no norte de Goiás, onde morreu atacado pela malária em 4 de dezembro.

Orientado por uma educação cristã fervorosa, freqüentou o pensionato do "Sacr  Coeur" até os treze anos, indo em outubro de 1864 para o Liceu, em regime de externato. Avesso a qualquer possibilidade de seguir a vida religiosa, queria ser marinheiro. Parecia, inicialmente, não ter muito interesse pelos estudos e não gostava de escrever. Segundo alguns de seus biógrafos, isso talvez fosse o motivo do pouco material documental deixado por ele durante todo o tempo que permaneceu no Brasil.

Em 1870 recebia o diploma de bacharel em ciências e letras, quando então abandonou suas intenções de ser marinheiro e decidiu-se pelo curso de direito, sendo a profissão de advogado muito valorizada pela família e também pela própria sociedade. Sua mãe tinha um parente que se destacava no foro de Marseille, o que era considerado uma honra para a família Vilanova. Júlio matriculou-se na faculdade de Aix no ano escolar de 1870/1871.

Era uma época bastante conturbada no mundo europeu. A Comuna de Paris agitava as principais cidades francesas. Entre os cidadãos que se organizaram para somar esforços com a guarda nacional, contra os revolucionários, estava Júlio Vilanova, empunhando fuzis e fazendo disparos pelas ruas de Marseille.

Com dois anos de estudos, Júlio tornou-se bacharel em direito. Como era filho de pai espanhol, deveria regularizar sua cidadania para poder exercer sua profissão e ocupar cargos na hierarquia judiciária. Isso o fez alistar-se co-

mo voluntário no exército por um ano.

Terminado o voluntariado, foi promovido para o cargo de sargento, com proposta do governo francês de juntar-se aos zuavos, soldados argelinos a serviço da França.

Mas a carreira militar de Júlio Vilanova, não foi muito longe. Tinha chegado o momento da sua conversão.

"Interveio Deus chamando-o para uma vocação em que seria advogado e soldado ao mesmo tempo - soldado de escol, dos que se acham sempre à extrema vanguarda, daqueles com que se conta para os assaltos difíceis; advogado da maior das causas, daquela que, sem meios humanos, tem que se defender contra todas as paixões coligadas, e que, sempre vencida, tem assegurado um eterno triunfo". (Gallais, 1942:18)

Dos seus amigos de infância, dois já haviam entrado para o noviciado. Habitando no mesmo bairro que os Vilanova em Marseille, a família Mélizan destinou quatro de seus treze filhos para os conventos missionários. Leopoldo, médico, e Alberto entraram para o noviciado de São Domingos em St. Maximin. Leopoldo o fez em setembro de 1874, renunciando à sua carreira, sendo seguido por Júlio Vilanova, que se apresentou como postulante ao noviciado em maio de 1875, no mesmo convento de St. Maximin. Júlio tinha então vinte e quatro anos.

Pelos princípios da Ordem, cada postulante deveria fazer um retiro de 10 dias, destinados à reflexão acerca da vocação, auxiliado por orações e leituras orientadas. Essas leituras tratavam de obras em torno das obrigações mais fundamentais na vida religiosa: os votos de castidade, pobreza e obediência. Sobre esse período de Júlio Vilanova, escreveu o

padre Gallais (1942:22-23):

"...A contar do segundo ou terceiro dia, (Júlio) teve que fazer leitura sobre pobreza, sobre maneira de lhe entender a natureza e de lhe praticar as obrigações. O assunto era novo para êle; mas não tardou a compreender que comporta, na aplicação, conclusões práticas. Realmente, ao terminar a leitura, viu sobre a mesa um volume da "Imitação de Cristo", que trouxera consigo de Marselha. O livro estava encadernado com certo luxo e dourado nos bordos. Logo o nosso postulante toma esse livro, desce com ele à cela do irmão porteiro, onde há uma pequena oficina de encadernação, arma-se de um trinchete e, sem dizer palavra, põe-se a raspar vigorosamente os bordos do livro, até não mais aparecerem vestígios de douração. Feita esta execução sumária, para maior glória da santa pobreza, volta à sua cela e retoma os exercícios em que se achava empenhado".

Envergando o hábito da Ordem, Júlio Vilanova recebeu o nome de Egídius, ou Gil de Santarém. Enquanto permaneceu na França, foi o Irmão Egídio.

O noviciado era para moldar o corpo e a alma. A disciplina da Ordem era austera: jejuns, vigílias, abstinências, como a abstinência perpétua da carne, somavam-se ao cilício (um instrumento de penitência que poderia ser um cordão ou um cinto, de lã áspera, pelo, ou encrespado de ponta de arame) e as cadeias de ferro, "que o religioso pratica, na me-

dida em que suas forças lho permitem, e a que o fervor o impelem" (Gallais, 1942:25)

Frei Egídio era considerado de "natureza impetuosa" pelos seus superiores. Não se adaptava aos jejuns e à refeição do convento. Exagerava no auto-flagelo. Sua cela, como as demais, era equipada de um arsenal de instrumentos de penitência que deveria ser usado de acordo com a orientação do Padre Mestre, responsável por regular e graduar a dose. Frei Egídio parecia ultrapassar os seus próprios limites na utilização dos feixes de cordões com nós:

"Parece que o Irmão Egídio fez delas um consumo tal que os noviços não se lembram de fato semelhante, e o Irmão roupeiro não sabia o que responder às lavadeiras quando elas lhe vinham perguntar porque a parte superior das tunicelas do Irmão Egídio andava constantemente ensanguentada".
(Gallais, 1942:26)

Completado o ano de noviciado em maio de 1876, iniciou o noviciado professor de 4 anos, destinados aos estudos filosóficos segundo os princípios da escolástica. Durante esses anos, abraçou francamente a doutrina da Ordem e era considerado um brilhante argumentador do Colégio de St. Maximin. Preservando a formação rígida de seus mestres, era considerado intransigente quanto aos ensinamentos tradicionais da Igreja:

"Infeliz do candidato amigo de novidades que mostrasse qualquer tendência por idéias arriscadas em matéria de Sagrada Escritura ou de natureza a alterarem a pureza da fé!" (Gallais, 1942:33)

Com 28 anos, fez sua profissão solene em maio de 1879. No mesmo ano foi ordenado sub-diácono, diácono e, em setembro, sacerdote, realizando a primeira missa em Marseille, no convento dos Dominicanos.

Faltando um ano para concluir seus estudos, o convento de Marseille foi invadido por tropas republicanas francesas, obrigando a Ordem Dominicana a transferir seus missionários para a Espanha, mais especificamente para Salamanca, no convento de Santo Estevão.

Terminado seu noviciado em Salamanca, em 1882 passou a fazer parte do corpo de professores de 30 novícios, cabendo-lhe a parte dogmática do curso de São Tomás. Assumiu também a função de Prô-Mestre dos estudantes, pertenceu ao Conselho Conventual, e foi nomeado Padre Mestre dos Irmãos Conversos. Talvez ainda não tivesse desistido de seus sonhos do período de noviciado: a "conversão dos infiéis" de Tonquim onde, desde o século XVI, a Província Dominicana das Filipinas e outras ordens religiosas tentavam expandir a fé católica.

Em 1886, o convento de St. Maximim. obrigou o Capítulo Provincial da Província Dominicana de Toulouse, onde foi decidido o retorno dos religiosos refugiados em Salamanca. A primeira turma retornou em setembro do mesmo ano, e entre eles estava Frei Egídio e alguns de seus futuros companheiros no Brasil.

De volta à Província de Toulouse, Frei Egídio continuou o curso de São Tomás interrompido em Salaman-

ca. No ano seguinte renovou seu pedido de partir para as Missões, desta vez com destino ao Brasil.

Frei Domingos Carrerot: "Cavaleiro, camponês, missionário".

Raimundo-Florêncio Carrerot nasceu em 19 de junho de 1863, em Pamiers no sul da França. Era o terceiro filho dos quatro da família Carrerot. Duas irmãs mais novas e um irmão mais novo, Alexandre, que era oficial da Marinha. O pai, "de costumes fortemente cristãos", desenvolvia atividades ligadas à indústria do ferro, uma das grandes riquezas da região, e a mãe dirigia uma empresa de costura e modas.

Seu gosto pela agricultura, pecuária, campos e florestas é explicado por seus biógrafos pelo tempo que passava com a família de uma camponesa nos arredores da cidade, sua ama de leite.

De seus sonhos, ainda de criança, Raymundo quis ser primeiramente criador de gado e depois cavaleiro.

A primeira escola que frequentou foi o externato de Pamiers, colégio dirigido pelos Irmãos das Escolas Cristãs, filhos de São João Batista de La Salle.

"No colégio, Raymundo foi logo notado por todos. Embora não possuísse dotes extraordinários, distinguiu-se por sua aplicação conscienciosa e tenaz. Desde esse tempo mostrava-se reservado em expansões e palavras, modesto, isento de qualquer perversidade em seus gestos e conversas, mas sempre leal, serviçal e sem dissimulação". (Audrin, 1946:17)

Aos onze anos, em outubro de 1874, manifestou pela primeira vez o desejo de seguir a vida religiosa. Isso se deu durante os festejos numa cidade perto de Pamiers, organizados pelos padres dominicanos do Convento de Mazères, onde esteve presente a banda de música do colégio da qual Raymundo fazia parte.

Foi admitido na Escola Apostólica. Posteriormente, passou para o convento de Nossa Senhora de Nazéres, fundado pelo restaurador da Ordem, Lacodaire. Passou alguns meses nesse convento para estudos e confirmação de sua vocação. Quanto à sua vida nesse período, escreveu Frei Audrin (1946: 17):

"Admitidos depois de prudentes informações e severo exame, os alunos observavam um regulamento de sério trabalho intelectual e de formação espiritual e já um tanto monástica. Cuidava-se muito da fidelidade à voz da consciência, da caridade fraterna, do emprego do tempo e da pureza dos costumes. Um deão assistido por um vigilante, escolhidos ambos anualmente pelo diretor, dirigiam os exercícios comuns no Oratório, na sala de estudos, distribuíam os livros e material escolar, designavam a cada um sua tarefa, na hora dos trabalhos manuais, organizavam os recreios, os passeios hebdomadários e preparavam os tão suspirados "grands congés" mensais".

Na cerimônia de primeira vestição, Raymundo trocou a farda colegial pelo hábito religioso, usado nas missas e comunhão, ofícios solenes, festas, procissões e domingos. A partir desse momento passou a entrar aos sábados no refeitório dos Padres para ler, em latim, as Regras de Santo Agostinho.

Em julho de 1879 Raymundo terminou seu último ano de Retórica. Estava com a saúde bastante debilitada devido ao regime austero da escola. Passou alguns dias nas praias de Biarritz para se recuperar.

O próximo passo de sua vida religiosa foi o postulado ao noviciado, com aprovação do Conselho Conventual. Foi para o Convento de St. Maximin, onde estavam mais de sessenta frades que compunham a comunidade dominicana, observando as tradições: "abstinência perpétua, jejuns, matinas à meia noite, capítulo de culpas, ofício coral; ao mesmo tempo estudos seriamente organizados de Filosofia, Exegese, Eloquência Sagrada, sob a direção de um corpo professoral, formado segundo as prescrições mais rigorosas das regras dominicanas". (Audrin, 1946:24)

Em outubro do mesmo ano, 1879, na festa de Nossa Senhora do Rosário, Raymundo vestiu o hábito da Ordem, conduzido pelo Mestre do noviciado à presença do Prior do convento, Frei Vicente de Pascal. Ele e mais dois postulantes, com o rosto contra o chão e os braços aberto, como rezava São Domingos, "ouviram a pergunta ritual: 'Que buscais filhos meus? - A misericórdia de Deus e a vossa!' responderam eles. 'Levantai-vos!' ordenou o Prior, e logo, com semblante benigno e paternal, dirigiu-lhes os avisos seguintes:

.....

'Antes de tudo, meus filhos, tendes de cumprir tres votos principais: a obediência, a pobreza e a castidade.'

Quanto à obediência, sabeis que deveis respeitar a Regra, as constituições e também as tradições de nossos antepassados; isto é, que perdereis toda a liberdade, que sereis totalmente submissos e privados da vontade própria. Não podereis nem beber, nem sair, nem fazer o que vos agrada, sem prévia licença do vosso Prior. E se quizerdes viver num determinado convento, e os superiores decidirem que habiteis em outro, sereis obrigado a obedecer-lhes.

Quanto à pobreza, sabeis que não podereis ser possuidores de objeto algum. De coisa alguma podereis dizer: 'Isto é meu'. As dádivas que por ventura receberdes, poderão ser confiscadas pelos vossos superiores, sem que tenhais o direito de reclamar. Não podereis guardar dinheiro convosco; e si alguém vos der dinheiro, não podereis gastá-lo, nem trocá-lo por outras coisas sem licença do vosso Prelado. Devereis usar vestidos rudes e grosseiros e suportar muitas oposições. Quanto à castidade, deveis guardar, não só a do corpo, mas também a do espírito; isto é, não deveis ter, nem comprazer-vos em pensamentos impuros. Considerar-vos-eis estátuas de pedra, e impassíveis e impenetráveis haveis de ser como as pedras.

.....

E quando houverdes feito o que acabais de ouvir, filhos meus, ainda tereis de sofrer humilhações, tribulações, repreensões, que suportareis com paciência e constância.

Bem vêdes que são penosos os deveres, mas em nome de Deus, vos prometo a vida eterna, si tudo fielmente observardes. Tereis força para tanto?" (Audrin, 1946:25-26)

Os três postulantes responderam afirmativamente e vestiram a túnica branca, o cinto de couro, o capuz, o rosário e o santo escapulário. O ato solene terminou com os postulantes vestindo a capa preta, em sinal de penitência. Na igreja do convento, receberam o novo nome. Raymundo recebeu o

nome de Domingos; o segundo André e o terceiro Maria-José. Frei André Blatgê viveu 50 anos na Missão do Brasil, em Conceição do Araguaia e Porto Nacional. Arquiteto e construtor, trabalhou na construção do Colégio de Nossa Senhora das Dores em Uberaba, na matriz de Porto Nacional e, em Conceição do Araguaia, levantou a igreja de Santa Rosa de Lima, a casa e a escola das irmãs, o sobrado dos padres e a igreja catedral. Frei Maria-José tornou-se o famoso Padre Lagrange, dedicado à vida intelectual da Ordem, tendo fundado a "Revue Biblique", realizado trabalhos em defesa das sagradas Escrituras, além de fundar a Escola Bíblica de Jerusalém. Lagrange morreu em St. Maximin, onde tinha iniciado sua vida religiosa.

Passado o ano de provação, os votos solenes de Frei Domingos não puderam se realizar na França. Em 1880, fez parte dos missionários que se exilaram em Salamanca, quando o governo republicano francês expulsou a congregação do território. (Audrin, 1946:29). A profissão solene só veio a se realizar tres anos depois, em 20 de novembro.

Frei Domingos permaneceu no Convento de Santo Estevão até 1886, ocupando-se das práticas monásticas e dos estudos, tendo como um dos professores Frei Gil Vilanova. Uma de suas características mais marcantes, segundo seus companheiros de noviciado, era a humildade:

"Da sincera humildade decorre com efeito naturalmente a obediência. Esta submissão aos Superiores foi total em Frei Domingos. Desde o início de sua carreira monacal, ele foi o que seria até a morte: um submisso. Ignorava tudo o que significava crítica, discussão teimosa, interpretação

arbitrária e imprudente de ordens recebidas. Nunca soube participar de oposições sistemáticas e cabalas, e manteve-se fielmente numa silenciosa reserva em casos duvidosos e perigosos".
(Audrin, 1946:33)

No início de 1887, Frei Domingos retornou à França, seguindo para o convento de Toulouse, onde se encontrava a primeira turma de missionários repatriados. Esperou a carta de obediência que iria enviá-lo à Missão do Brasil.

3. OS DOMINICANOS NO BRASIL

3.1. O Império Brasileiro e os Herdeiros de Lacordaire

O século XIX foi também para o Brasil um palco de conflitos, que apontavam diretamente para o questionamento do papel histórico desempenhado pela Igreja Católica.

No Brasil, a maior perseguição levada a cabo pelo governo imperial foi em relação às autoridades eclesiásticas que, descontentes com a situação de penúria da Igreja, esforçavam-se em defender a centralização da Santa Fê, do poder supremo da Igreja nas mãos dos papas.

A Questão Religiosa, que levou à prisão, em 1874, D. Vital e D. Macedo Costa, deu-se na vigência do papado de Pio IX, bispo ultramontano, rígido defensor do fortalecimento e centralização da Igreja, buscando retomar sua

independência e unidade.(')

O episcopado brasileiro, que no Vaticano I tinha se colocado ao lado das pretensões ultramontanas de Pio IX (Beozzo, 1980:183), seguiu até o fim do período imperial sufocado e reduzido numericamente. Estudantes brasileiros continuaram sendo proibidos de realizarem seus noviciados em Roma, como foi o caso dos beneditinos do Rio de Janeiro que, em 1870, enviaram três brasileiros, mas que voltaram impedidos de participar da vida da Ordem (Beozzo, 1980:205).

Esse quadro não se alterou até o estabelecimento do regime republicano no país. Alguns anos antes da proclamação da República, o governo imperial ainda baixava novos atos repressivos às ordens religiosas. Tal foi o caso do decreto de 22 de dezembro de 1883, transferindo ao governo os bens das ordens religiosas tradicionais, quando da morte de seus últimos membros. Em resposta a esse decreto, o bispo do Pará, Dom Antonio Brandão, protestou contra a medida, redigindo, em 1884, um documento ao Imperador que em muito esclarecia a posição do clero brasileiro.

(') O Concílio Vaticano I, convocado por Pio IX, tinha a clara intensão de conseguir a unanimidade da hierarquia eclesiástica em torno da infalibilidade papal, como uma resposta aos movimentos nacionalistas europeus e endereçadas à situação mais geral de onipotência dos Estados. A publicação da "Syllabus" em dezembro de 1864, foi uma tomada de posição radical de Pio IX em defesa da tradição tridentina. (cf. Ranke, 1943)

Vejamos alguns trechos desse longo protesto:

"... Essa desamortização forçada e obri-
gatória do patrimonio das Ordens viola radicalmente, ninguém po-
de negã-lo, o direito de propriedade garantida em toda a sua
plenitude aos Brasileiros pela Carta que constitui nossa na-
ção. Nenhum particular permitiria que o Governo, sob preter-
to, por exemplo, de má administração, puzesse mão no patrimô-
nio de sua família, para recolher a importância delle ao era-
rio publico, dando o mesmo Governo como compensação um modico
juro. Isto é odioso, isto é repugnante, isto illegal e sobera-
namente arbitrário, ou então diga-se logo que a Constituição
está morta e sepultada, e que a classe dirigente do Império po-
de fazer o que bem lhe approuver das liberdades publicas e dos
direitos dos cidadãos brasileiros...devem-se considerar as dic-
tas Ordens como inteiramente esbulhadas em proveito do Gover-
no. Com effeito prohibiu este por simples Aviso que essas Or-
dens recebessem noviços, sob pretexto que essas Ordens estavam
todas longe da observancia regular e precisavam de reforma;mas
tendo a benemerita Ordem Benedictina da Corte mandado alguns jo-
vens brasileiros formar-se nos melhores noviciados e mais ob-
servantes d'Europa, afim de plantarem depois nos Mosteiros do
Brasil uma reforma da Ordem, o Governo por novo Aviso prohi-
biu tão salutar medida, declarando que perderiam os títulos e
os direitos de cidadãos brasileiros todos aquelles jovens
que se fizessem Religiosos no estrangeiro. Estas medidas equi-
valem evidentemente a querer a morte das Ordens religiosas do
Imperio, morte que está quasi consumada...

...Da-se liberdade a tudo no Brasil; sô a Igreja, apesar da
protecção que lhe assegura a lei fundamental do Estado, geme
nos ferros e na miséria, sem ter se quer quem ouse mais levan-
tar a voz para revindicar a liberdade desta pobre captiva..."(')

(') Documento manuscrito. Coleção Eclesiástica, Museu Nacional
(v. ref. bibl.)

Esse documento reflete, sem dúvida, o clima de tensão que se estabeleceu entre o clero ultramontano e o governo do Império.

Ao lado dos protestos veementes, o clero brasileiro buscava soluções para a profunda crise das relações com o poder imperial. Uma delas foi a tentativa de restabelecer "situações de compromisso" com o Império, que viessem a possibilitar um retorno à vida regular das ordens. Aos seus olhos, esses compromissos se traduziam na prestação de serviços que eram considerados "úteis" sob o ponto de vista dos interesses do próprio Estado. Tal foi o caso da tentativa de retomada dos trabalhos missionários junto aos índios, um setor de atuação onde os interesses da própria Igreja e do próprio Estado podiam se confundir. Afinal, o trabalho missionário tinha cumprido um papel fundamental na expansão da colonização desde os seus primórdios. O mesmo documento do bispo do Pará, citado anteriormente, mostrou isso:

"... Para o paiz, pois estas Ordens reformadas, (e o Summo Pontífice e egrégio e esclarecido Leão XIII ahi está prompto para realizar a reforma) poderiam com o grande patrimônio que possuem, prestar serviço assignalado à grande obra da catechese, e incorporar à comunhão social brasileira essas hordas selvagens, que com tamanho pesar nosso, e tanto detrimento da nossa lavoura e indústria, vagam ainda em tão grande número no seio de nossas florestas..."

O Império negou a participação desejada pelos regulares brasileiros na "civilização dos selvagens". A causa, a princípio, estaria ligada à postura ultramontana do

clero regular.

Mas, essas relações de conflito, que em determinados momentos tomaram configurações extremas com a prisão dos dois bispos, correspondiam a apenas um aspecto das relações Igreja-Estado no Brasil imperial. Havia um outro aspecto, agindo simultaneamente, que era de aliança em oposição aos conflitos. O Império não deixou de contar com o trabalho missionário na "civilização" dos índios. Pelo contrário, buscou a colaboração missionária, não no Brasil mas diretamente na Europa, estabelecendo uma diferença acentuada entre os regulares que já atuavam no país e os estrangeiros. Mais uma vez, o protesto do bispo do Pará serve como exemplo para mostrar essa contradição:

"...Em vez de andar o governo mendigando um ou outro missionário nos conventos d'Europa, teríamos entre nós um núcleo numeroso de apóstolos que levariam o Evangelho civilizado a esses brasis abandonados. A morte das Ordens religiosas, a absorção do seu patrimônio retardarão em muitos séculos talvez esta obra, tão necessária como humanitária, da conversão dos infiéis".

Mais do que isso, o governo imperial estabelecia distinções entre missionários brasileiros e europeus da mesma organização religiosa, como foi o caso da Ordem Franciscana. A vinda de franciscanos italianos ao Brasil em 1869 mostrou, de forma suficientemente clara, a política do governo de isolar a participação dos franciscanos brasileiros. Evitando o contato com os italianos através da Ordem Franciscana no Brasil, o governo imperial entrou em contato com os franciscanos

da Bolívia que, por sua vez, também ignoraram a existência dos seus no país (cf. Beozzo, 1980:302; Fragoso, 1980:205).

Quais seriam as razões dessa política contraditória do Império brasileiro em relação às ordens religiosas?

Uma delas poderia ter sido a possibilidade de, agenciando a penetração de religiosos estrangeiros, obter compromissos que resultassem num controle maior sobre eles.

O segundo fator que parece ter determinado a vinda oficial de missionários estrangeiros, particularmente para a Amazônia, pagos pelo Império como foi o caso dos capuchinhos italianos em 1842 e 1843, e dos franciscanos italianos em 1869, foi o que Beozzo (1980:300) chamou de "razão de Estado e considerações de geo-política".

"A base jurídica sobre a qual se apoiou a diplomacia portuguesa e depois brasileira nas suas reivindicações territoriais e na complexa questão do estabelecimento dos limites internacionais do país foi o uti possidetis, ita possidetis. Ora, o direito de posse sofria uma dupla interpretação, uns apelando para a posse jurídica (juris) e outros para a efetiva (facti). A Espanha sempre defendeu a posse jurídica, que lhe garantia um direito sobre todas as terras da América a Oeste da linha de Tordesilhas. Ao Brasil não lhe restava senão lutar pelo uti possidetis-facti.... Ora, a corrida da borracha para a Amazônia, além de suscitar a cobiça internacional, ... podia ainda reabrir a qualquer momento o contencioso das fronteiras com nossos vizinhos. ...Cumpria pois ocupar de algum modo aquelas terras. A ocupação menos onerosa seria finalmente a reabertura da Amazônia às missões religiosas. Os in-

dios aldeados e iniciados, ainda que por frades estrangeiros, nos rudimentos da língua portuguesa seriam a prova mais convincente da efetiva posse brasileira sobre as imensidões da Amazônia". (Beozzo, 1980:300)

Ainda uma terceira razão pode ter sido o que já apontou o bispo do Pará no seu longo protesto de 1884: a vida econômica no interior do território era bastante dificultada pelos confrontos violentos entre índios e regionais. Os relatórios de presidentes de província raramente deixavam de tocar nessa questão, e exerciam uma certa pressão para que missionários tomassem a frente na catequese dos índios. Eram considerados os únicos com persistência e capacidade para realizar a tarefa árdua de "civilizar os selvagens". A título de exemplo, um relatório do vice-presidente de Goiás, de 25 de outubro de 1883, Antonio Gomes Pereira, assim se referia à experiência da catequese jesuíta na colônia:

"...Os jesuítas conseguiram dominar vastas regiões, cujos habitantes se contavam por milhares. Mas esses heróicos apóstolos de fé possuíam a abnegação e o desinteresse no mais alto grau, e sua comunhão regida pelos poucos princípios de uma disciplina, talvez mais severa que a militar, imprimia em suas obras o cunho da ordem, sob uma methodisação e um espírito práticos de que so elles possuíam o segredo". (')

Portanto, razões de ordem econômica, de conquista e manutenção das fronteiras externas, a possibilidade de controle da ação da Igreja no interior do Brasil, parecem ter sido suficientemente fortes para justificar a políti-

(') Documento manuscrito. Cod. 807 (v. ref. bibl.)

ca contraditória do império de promover a vinda de religiosos estrangeiros no século XIX.

Paralelamente a essas razões do Estado, havia um movimento de expansão missionária européia, como já discutimos anteriormente. As missões estavam renascendo na Europa.

A Ordem Dominicana, que nos interessa particularmente, se insere nesse duplo contexto. Recuperava sua força histórica em função daquilo que era sua razão de existir: a pregação evangélica aos "infiéis", a vida apostólica voltada para o alargamento das fronteiras da fé.

3.1.1. Os Dominicanos e o Império

A primeira tentativa dos dominicanos franceses de se implantar no Brasil foi feita em 1878, com a vinda do Prior do convento de St. Maximin, Frei Damião Signerin, na posição de comissário do Vigário Geral da Ordem, e Frei Benedito Sans. Esses dois dominicanos tinham a intenção de fundar a primeira casa da Ordem no Rio de Janeiro, contando com a colaboração e o apoio do bispo Dom Pedro Maria de Lacerda.

Mas a viagem foi infrutífera. A posição ultramontana de Dom Lacerda deve ter contado na posição imperial de não aceitar a Ordem dos Pregadores. Em março de 1872, o bispo tinha aplicado uma pena de suspensão ao padre Almeida Martins e o motivo, segundo Fragoso (1980:187), era "...o fato de o referido padre ter proferido um discurso em estilo maçônico por ocasião da festa em honra do Visconde do Rio Branco, por razão da lei do Ventre Livre". Esse fato, se-

gundo o mesmo autor, teria interferido para a intensificação dos conflitos que explodiriam com Dom Macedo Costa e Dom Vital, dois anos depois.

Frei Damião morreu no Rio de Janeiro, vitimado pelo surto de febre amarela. Frei Sans, também atacado pela febre, foi chamado pelo Provincial de volta à França. Eram os primeiros mártires da batalha dominicana no Brasil.

Em janeiro de 1879, os dominicanos retornaram ao Brasil, desta vez a convite do então recém eleito bispo de Goiás, Dom Gonsalves Ponce de Leão, afilhado do imperador.

Nos vários históricos da Ordem no Brasil, alguns personagens teriam influenciado, finalmente, na decisão do império em aceitar o estabelecimento dos dominicanos no país. Um deles foi o brasileiro Vicente Maria de Mello, estudante do Colégio Pio Latino Americano em Roma, que tomou o hábito da Ordem dos Pregadores no convento de Córbara. Em 1874, ele se encontrava em Toulouse, no convento de St. Maximin, onde fez sua profissão solene. Frei Mello tinha sido aluno de Frei José-Maria Lagrange. No Brasil, ele era membro de uma influente família do Império:

"... por seu pai, ele se aparentava com o Almirante Custódio José de Mello, herói da Guerra do Paraguai. Dez anos mais tarde, o almirante se celebrizaria, já como comandante do Barroso, ao comandar a rebelião da esquadra contra Floriano, ao fugir para o sul, em 1883, levando o 'Aquidaban' e ao ser feito Ministro da Marinha". (M.S.R. jun/jul.1960:12)

Um outro personagem que teria influência do na decisão do Império, foi a duquesa de Alançon, prima do conde d'Eu e terceira dominicana. Ela teria enviado uma carta à Princesa Isabel, recomendando os novos missionários.

Frei Raymundó Madré, Frei Lázaro Melizan e o irmão converso(') Gabriel Mole chegaram ao Brasil em fins de 1881. O passado da Ordem em Portugal, um passado de Santa Inquisição, de "intransigência doutrinal" (Mendonça O.P..1966: 51) tinha sido rompido pelos dominicanos franceses.

"Diz uma lenda de quase impossível autenticação que, ao saber de Dom Lacerda da próxima chegada dos dominicanos, o Império teve um inconstante movimento de repulsa: 'Não! Em meu Império, não quero inquisidores!' Foi preciso que a princesa sua filha fizesse ver ao pai que esses dominicanos eram franceses, herdeiros espirituais daquele LACORDAIRE que o monarca por certo conhecera em França, ao menos pelo renome de que gozava graças à cátedra de Notre-Dame e à cadeira de deputado que ocupava na Assembléia. Pedro II teria então mudado seu conceito..." (M.S.R. jun/jul. 1960:12).

Convidados pelo bispo de Goiás para atuar na circunscrição da diocese, que abrangia o Triângulo Mineiro, aceitos finalmente pelo Império, os missionários france

(') Os irmãos conversos estão inseridos na Ordem como uma categoria de religiosos "cooperadores", voltados não só para a oração, mas também para os trabalhos como manutenção e construção de conventos. Para os Dominicanos:

"Outra é a sua pregação: sem palavras, feita de devotamento. Diferente é o ensino que transmitem: pelo exemplo. Mas é o mesmo fim a que tendem: através do trabalho de suas mãos, impregnadas pelo zelo apostólico que vão beber no modelo que é São Domingos, eles vivem aquela noção de vida religiosa que São Paulo transmite..."

(M.S.R. jun/jul.1960).

SEGUNDA PARTE: A MISSÃO DOMINICANA NO BRASIL: A CONQUISTA E
CONSTITUIÇÃO DO TERRITÓRIO MISSIONÁRIO.

1. A DEMARCAÇÃO DO TERRITÓRIO MISSIONÁRIO

O desenrolar histórico da atuação dominicana no Brasil foi um processo de luta para a concretização dos seus planos de catequese, voltados para o estabelecimento da fé católica entre os índios e, conseqüentemente, o refortalecimento da Igreja enquanto depositária única e legítima da fé cristã. A conquista do território missionário fazia do índio o seu elemento principal, sua razão de ser, pelo estado de "selvageria" em que se encontrava. Pelos ensinamentos de São Domingos, o estabelecimento da fé entre os índios era uma questão de persistência apostólica daqueles pregadores. A conversão do índio era uma vitória da fé cristã.

Mas, para converter era preciso conquistar territórios, desbravar, demarcar, combater. Estabelecer um território que viesse a possibilitar a concretização dos planos de catequese. Para a vitória do sagrado, tornava-se necessário mergulhar no profano e lutar.

A atuação dominicana deu-se através do estabelecimento de várias instâncias de combate. Os conflitos pela implantação do território missionário espelhavam os compassos e descompassos, os avanços e os recuos, sofridos na batalha da fé. Vejamos, através do histórico da expansão da Ordem Dominicana, algumas dessas instâncias de luta pelo estabelecimento do seu território.

1.1. A exclusividade administrativa da fé

A primeira casa dominicana no Brasil foi

fundada em Uberaba, em 1881, por Frei Raymundo Madré, Frei Lázaro Melizan e o irmão Gabriel Mole. Uberaba significou para os dominicanos a porta para futuros trabalhos e a passagem obrigatória de todos os missionários que se deslocavam para o interior de Goiás. Lá, eles realizavam missões nas paróquias vizinhas e aprendiam a língua portuguesa.

Em 1882, o Capítulo Provincial da Ordem em Toulouse teve em pauta de discussão os planos de fundação da Missão do Brasil, deliberando a criação do Convento de Uberaba e o envio de novos missionários designados. No mesmo ano vieram Frei Gabriel Devoisins, Frei Maria Lucas e Frei Miguel Berthet.

Em 1883, Frei Berthet e Frei Devoisins partiram para a capital de Goiás, com o objetivo de fundar a segunda casa e realizar, junto com Dom Gonsalves, a primeira visita ao norte da Diocese. Dom Gonsalves planejava, nessa viagem que era também sua primeira visita pastoral, verificar as condições para o estabelecimento de um trabalho missionário que tomasse conta dos limites norte da diocese.

Em relatório de 4 de janeiro de 1884 ao diretor da Secretaria de Estado dos Negócios do Império, Dom Gonsalves prestava contas da atuação dominicana, já antecipando a fundação da terceira casa da Missão em Porto Imperial.

"Para coadjuvar os Parochos, e supprir de algum modo a penuria de Sacerdotes fundei este anno nesta Capital um segundo centro de Missões, existindo outro em Uberaba ; neste anno de 1884 espero organizar um terceiro em Porto Impe-

rial - tres missionários estão dispostos a dedicar-se ao Serviço de Catéchese dos Indios, esperando para principiar esse trabalho, que o governo nos forneça os meios indispensáveis, confiando-nos a direção da Catéchese nesta Província". (')

A fundação da casa de Porto Imperial, planejada por Dom Gonsalves, só foi concretizada em 1886, com o reforço do pedido à Província de Toulouse para a criação de uma Missão voltada para a região do rio Tocantins e do Araguaia. No mesmo ano, o Capítulo Provincial concretizou a proposta e definiu Frei Estevão Gallais, Prior de St. Maximin, para o cargo de Visitador extraordinário da Missão. O mesmo Capítulo designou para o Brasil Frei Gil Vilanova, Frei Domingos Carrerot e Frei Luiz Casemayou.

No começo de outubro de 1887, Frei Gallais chegou ao Brasil acompanhado dos novos missionários. Em maio do mesmo ano tinha sido fundada a casa de Porto Imperial, com a fixação de Frei Berthet, Frei Nicollet, Irmão Afonso e Frei Gabriel Devoisins, cabendo a esse último o cargo de Superior local.

A volta de Frei Gallais à Europa, e sua participação no Capítulo Provincial de Marseille, colocou em pauta a grande questão da possibilidade de evangelização dos índios da diocese.

Os primeiros passos para a evangelização indígena foram dados por Frei Gil Vilanova, quando ainda estava na sede do bispado de Goiás.

(') Documento manuscrito. Cod. 807 (V. ref. bibl.)

Impressionado com os relatos dos regionais acerca dos ataques dos Kayapô orientais, e com os revides violentos das expedições de vingança, Frei Gil Vilanova programou três grandes expedições: uma para o Rio Araguaia, outra em direção à Serra dos Kayapô e uma última ao norte da diocese.

Partindo em janeiro de 1888, Frei Gil foi em direção a Rio Bonito, com a intenção de fazer dali um ponto de apoio para explorar a região em todas as direções. Em dois meses, saindo de Rio Bonito, Frei Gil explorou a margem direita do Araguaia até a Colônia Macedina, avançou para o sul, no caminho de Coxim, no Mato Grosso, atravessando a Serra do Espigão, até chegar à bacia do Paranaíba. Voltando a Rio Bonito, partiu em direção às bacias do Caiapozinho e Rio Fresco, afluentes do Alto-Araguaia.

Dessas viagens restou em Frei Gil a decepção, por não ter encontrado nenhum índio pelo caminho. Voltou ao centro da Diocese convicto de que para fundar um centro de catequese era preciso "ir até os índios", se estabelecer entre eles e, preferencialmente, numa região onde cristãos e índios não estavam em guerra.

Abandonando a idéia de fazer de Rio Bonito um ponto de apoio, Frei Gil propôs a Dom Gonsalves uma expedição para as terras do Mato Grosso, para tentar a catequizaçã dos Kayapô do Alto-Araguaia.

Porém, o Capítulo Provincial de Toulouse, realizado em Mazères em 1890, veio modificar os seus planos. Ne

le, Frei Gil foi designado para exercer a direção da Missão de Porto Imperial, que a partir do estabelecimento da República passou a chamar-se Porto Nacional. Como vigário, Frei Gil tinha um vasto programa estabelecido: construção da Igreja e do Convento, conservação da vida regular da Ordem, administração da paróquia, realização de missões na vizinhança e estabelecimento da catequese junto aos índios do norte de Goiás.

Frei Gil chegou a Porto Nacional em agosto de 1890. Encontrou um corpo de quatro missionários que, além das missões entre o Tocantins e o Araguaia, percorriam as regiões limites do Maranhão, Piauí e Bahia.

No mesmo ano, Dom Gonsalves fora nomeado bispo de Porto Alegre, sendo substituído por Dom Prudêncio Gomes da Silva.

Em setembro do ano seguinte, a Província de Toulouse designou também para Goiás Frei Domingos Carrerot, que viria a se destacar na história da Ordem como companheiro de Frei Gil e primeiro bispo dominicano do Brasil.

Uma vez no norte, Frei Gil retomou os planos da catequese indígena. Os Krahô, que habitavam na embocadura do Rio do Sono, e os Xerente, aldeados na antiga Pia-banha, passaram a ser o alvo de Frei Gil.

"O Padre Vilanova ainda tinha no coração o peso do fiasco de dois anos antes, no Alto Araguaia, em cata dos Caiapós. Queria tirar desforra quanto antes. De combinação com um Padre que conhecia essas regiões, pois havia chegado quatro anos atrás a Porto Nacional, organizou uma excursão para os lados de Piabanhas e do Rio do Sono, com o fim de se

avistar com os Cherentes e os Carahós". (Gallais, 1942:128)

Mas, em Piabanha, os planos de Frei Gil sofreram a forte oposição de Frei Antonio de Ganges, fundador do aldeamento Xerente de Tereza Cristina. Capuchinho, Frei Antonio de Ganges viera ao Brasil na primeira metade do século XIX, fazendo parte do grupo de missionários pagos pelo governo imperial para trabalhar nos aldeamentos indígenas.

Frei Gil havia invadido o território de Frei Antonio:

"Por muito prazer que lhe causasse a visita dos dois missionários, não deixou ela de o intrigar. É sempre delicado ter de ir nas pisadas de outrem, e a ordem consistia em que se lhe não falasse do fim da viagem. Mas a franqueza sobrelevou outra qualquer consideração e o Padre Vilanova, foi dizendo que ia atrás dos índios, não para se estabelecer no meio deles, mas com o fim de os conhecer e pedir algumas crianças, que contava educar em Porto Nacional.

... O Padre Antônio, julgando ter o direito de recolher sua herança, considerava-se o encarregado, com exclusão de outro qualquer, de todos os índios do Tocantins. No primeiro momento, acolheu com mau humor a declaração do Padre Vilanova, protestando energicamente contra uma providência que ele considerava invasão dos seus domínios e atentado aos seus direitos". (Gallais, 1942:130-131)

Sendo assim, os dominicanos não puderam inciuar seus trabalhos missionários com os Xerente de Tocantí - nia, por Frei Antônio de Ganges ter conquistado antes o domí - nio exclusivo sobre eles. Um domínio baseado na temporalidade e na administração exclusiva da fé, que foi respeitada pelos

dominicanos até a desativação do aldeamento de Tereza Cristina, devido à morte do seu último missionário capuchinho.

Sem nem ao menos conhecer os índios, Frei Gil seguiu para Pedro Afonso, juntamente com alguns homens de Piabanha que mantinham relações de contato esporádicas com os Krahô.

Pedro Afonso já não contava com nenhum missionário, desde a morte de Frei Rafael de Taggia, companheiro de Frei Antônio de Ganges, anos antes da chegada de Frei Gil ao norte.

Viajando três ou quatro dias, Frei Gil chegou à primeira aldeia Krahô.

"Ciente da chegada dos missionários, o coronel Raimundo(') apressou-se em ir ao encontro deles, recebeu-os muito bem, e a tribo, a um sinal seu, novamente se reuniu. Podia se contar ao menos uns quinhentos índios com as mulheres e as crianças...

Uma vez em presença do chefe, o Padre Vilanova expôs o fim da sua visita e, para lhe captar as boas graças, ofereceu-lhe pólvora, tabaco e continhas de vidro".
(Gallais, 1942:132)

Frei Estevão Gallais (1942) assim reproduziu o diálogo de Frei Gil e do chefe Raimundo:

(') De acordo com Frei Gallais, Raimundo fizera uma viagem ao Rio de Janeiro para pedir ao imperador auxílios à sua tribo, tendo na ocasião sido nomeado coronel da guarda Nacional; por isso passou a ser conhecido como Coronel Raimundo.

" - É tudo o que o senhor me oferece? Não chega a haver uma colher de pólvora para cada um dos meus homens! Teria feito melhor se me trouxesse alguns sacos de sal. Há aqui perto um homem que o vende. Dê-me o dinheiro, e eu mandarei buscá-lo.

- Não - responde o padre. - Eis o que nós vamos fazer. O senhor tem bois. Comprar-lhe-ei dois dêles, que mandará matar. Distribuirá um pela sua gente; levaremos do outro o que nos fôr necessário; e o senhor ficará ainda com o que restar.

.....
 ...O Padre Vilanova, aliás, fazia promessas tentadoras. Educaria as crianças até aos quinze ou dezesseis anos; os pais poderiam ir vê-los em Porto Nacional, onde lhes seria feito o melhor acolhimento; terminada a educação dêles, voltariam à aldeia, com vinte novilhas que o padre se comprometia a oferecer-lhes.

.....
 - Se eu tivesse filhos - acrescentava o coronel Raimundo - seria o primeiro a confiar-lhos. Mas não o tenho. Se me resta expôr vosso pedido aos homens da minha nação e farei o que ao meu alcance estiver para que seja o sr. atendido.

.....
 ...À noite, reunida a tribo na praça pública, o chefe expôs o pedido dos missionários; os discursos sucederam-se uns aos outros. Os Padres não compreendiam o que os oradores diziam, mas o chefe se encarregou de lhes dar a conhecer a resposta unânime. Ninguém consentia em lhe confiar os filhos". (:132-133-134)

Saindo de Pedro Afondo, Frei Gil visitou uma outra aldeia nas margens do Tocantins, mas as crianças foram novamente negadas.

Partiu então para uma terceira aldeia dos mesmos Krahô, onde acabou inaugurando sua tão sonhada obra de catequese indígena:

"...Ao raiar do dia, desembarcaram e embrenharam-se pelo mato a dentro. É preciso caminhar um dia inteiro a pẽ para chegar à aldeia. Enfim, ei-los chegados ao cair da noite. Tanta coragem e perseverança mereciam certamente uma recompensa. O Padre Vilanova gostava de tomar de assalto as posições e, tratando-se de uma questão que ele levava tanto a peito, teria preferido uma solução tão pronta quanto satisfatória. Os índios, porém, são menos apressados e, como, no tempo de Homero, foi necessário deixar ao Nestor da tribo o tempo de se reunirem todos e fazer cada um o seu discurso. Fala-se durante dois dias. Enfim, resolve-se que seis crianças lhe seriam confiadas. Uma vez de posse de sua conquista, retoma apressadamente o caminho de Pedro Afonso, pois tem medo de que os índios se arrependam e reclamem o depósito que tinham acabado de lhe confiar. Não são quiméricos seus temores. Apesar do bom trato concedido às crianças e aos pais, o pobre Padre passa pelo dissabor de perder três dos seus pupilos, que voltam atrás. Conserva apenas Marco, Abocsũ e Aquedi". (Gallais, 1942: 136)

Aquedi tinha aproximadamente 15 anos e Marco e Abocsũ entre 8 e 10 anos... Com esses três jovens Krahô foi dado o início da obra de catequese indígena em Porto Nacional.

Mas o colégio para índios em Porto Nacional era visto por Frei Gil apenas como um embrião. Em janeiro de 1891 partiu em direção ao leste, ao Rio Araguaia. Na altura de Santa Maria, antigo aldeamento capuchinho transformado em presídio por Couto de Magalhães, subiu o Araguaia, chegando à

Ilha do Bananal. Passou para o braço oriental do rio, encontrando a foz do Rio das Mortes. Subiu a procura dos Xavante, chegando a Santa Maria. Durante cinco dias explorou a região, sem sucesso. Passando a foz do Tapirapê, abandonou o Rio Araguaia na altura de Porto Nacional, cruzando a pé toda a região que separa os dois rios, passando por Ponte Alta. Foram dois meses de sofrimento: fome, naufrágios, mosquitos, além de terem perdido o caminho de volta.

Essa foi a última excursão de Frei Gil à procura dos índios antes de se envolver nos conflitos de Boa Vista, no norte goiano. Esse conflito exibiu uma outra instância de luta dominicana para o estabelecimento do seu território missionário. Uma instância paralela de combate, um outro mergulho no profano para estabelecer o sagrado.

1.1.1. Boa Vista: "católicos e liberais"

Campo de atuação dos capuchinhos italianos que vieram ao Brasil no século XIX, Boa Vista era considerada "a cidade santa da fé" (Velho, 1972:29). Com o trabalho missionário junto aos índios, os capuchinhos acabaram por exercer um certo domínio sobre a população regional, principalmente na luta contra a maçonaria, reforçando o poder local do partido católico conservador, que tinha sua liderança em Goiás na figura do Cônego Xavier.

Em 1892 instalou-se em Boa Vista uma verdadeira guerra civil, em consequência da queda de D. Pedro II, gerada pelos conflitos entre o partido conservador, liderado

pelo coronel Perna, e o partido liberal, liderado pelo coronel Carlos Gomes Leitão. Frei Estevão Gallais (1942:165) assim retratou a guerra de Boa Vista:

"Fuzis, pólvora e balas chegaram do Pará ou do Maranhão. Perna, que havia tomado mulher entre os índios Apinagês, ali recrutou soldados; Carlos Leitão, que tinha relações nos altos meios, foi apoiado pelas autoridades. Logo se travaram batalhas em regra e, como acontecem em geral nas guerras civis, aproveitou-se a ocasião para desafogar os ódios particulares e de um lado e de outro se cometeram horrores".

Juntamente com Frei Domingos Carrerot, que chegara a Porto Nacional no ano anterior, Frei Gil Vilanova seguiu para Boa Vista para intermediar o conflito.

Segundo Frei Audrin:

"...Pouco diplomata, marseles um tanto loquaz (Frei Gil) também deixava transpirar demais em suas conversas e mesmo nas práticas da Igreja, o seu papel de partidário sinão de emissário indireto do tal partido católico de Goiás, radicalmente oposto ao poderoso Dr. Leopoldo Bulhões".(')

Na posição de intermediário, Frei Gil provocou um encontro entre os dois partidários. Caiu morto o irmão do coronel Leitão. Isso radicalizou os ânimos contra o missionário.

"Na mesma hora, amigos e parentes da vítima concentraram todo o seu ódio no pobre Frei Gil, acusando-o naturalmente de ter planejado a entrevista para provocar a morte do próprio cel. Leitão". (Audrin, 1946:62)

(') Leopoldo Bulhões era o líder do partido liberal em Goiás.

Frei Gil saiu escoltado de Boa Vista. No caminho, "... recebeu uma mensagem apressada de Frei Domingos, avisando-o de que assassinos estavam esperando sua passagem em certo ponto da estrada... O Padre afastou-se logo para uma direção diferente, embrenhou-se mais fundo do sertão, entrou no Estado do Maranhão e, por um imenso desvio, pôde chegar incólume a Porto-Nacional". (Audrin, 1946:62)

Esses acontecimentos repercutiram profundamente na atuação da Ordem.

"A lenda, captada pelos jornais, foi se enfeitando e lá longe contaram que um antigo oficial do exército francês viera, disfarçado de monge, assumir a direção do movimento recionário de Boa Vista e trabalhar, 'por fas ou por nefas', pelo restabelecimento da monarquia". (Gallais, 1942: 167)

A guerra de Boa Vista refletia, com a devida morosidade, os acontecimentos que marcaram o fim do Império e o início da República no Brasil. Refletia também a posição de Frei Gil em relação ao regime político do Império. O regime republicano viria destruir os laços do padroado e separar oficialmente a Igreja do Estado. O conflito de Boa Vista parece mostrar um aspecto da contradição que a Igreja vivia no final do Império, quanto à sua subordinação ao Estado na condi

ção de religião dominante.(')

Impedido por seus superiores de permanecer em Porto Nacional, Frei Gil foi enviado para Uberaba, onde ficou dois anos realizando missões paroquiais.

Em Porto Nacional, os trabalhos de catequese indígena praticamente estacionaram. As três crianças Krahô haviam retornado às aldeias. Frei Domingos tomou a frente das desobrigas periódicas e se encarregou da criação do primeiro sítio dos dominicanos nas imediações da cidade: o sítio do "Gorgulho", destinado à subsistência da comunidade de missionários.

Em 1895, o Capítulo Provincial de Toulouse retomou a questão da evangelização indígena, dando-lhe um impulso definitivo. Baseado numa correspondência de Frei Gil, reafirmando sua intenção de continuar as expedições para a fundação da catequese, o Capítulo designou-o como responsável pela catequese do Araguaia, dando-lhe como companheiro Frei Ângelo Dargaignaratz. Como exigência a ser rigorosamente cumprida, o Capítulo determinou que os dois missionários não saíssem

(') A Pastoral Coletiva de 1890 fazia um balanço da proteção do Estado, depois da ruptura entre a Igreja e a Monarquia, que fizeram explodir a Questão Religiosa: "Era uma proteção que nos abafava. Não eram só intrusões contínuas dos domínios da Igreja: era frieza sistemática, para não dizer desprezo, respondendo quase sempre às urgentíssimas reclamações dela: era a prática de deixar diocese, por largos anos, viúva de seus pastores, sem atender ao clamor dos povos e à ruína das almas". (in Romano, 1979:83)

dos limites da Diocese de Goiás (cf. Gallais, 1942:173-174).

O retorno de Frei Gil a Goiás inaugurou uma nova e importante fase da atuação dominicana. Um impulso definitivo na conquista do território missionário, que resultou na fundação de Conceição do Araguaia, o centro da catequese indígena dominicana.

1.1.1.1. Conceição do Araguaia: o "sonho teocrático" de Frei Gil Vilanova

Juntamente com Frei Domingos Carrerot, Frei Gil partiu da capital de Goiás em outubro de 1896, seguindo o Araguaia até Leopoldina. De Leopoldina, desceu o rio, atravessando a Ilha do Bananal, seguindo até a foz do Rio Najã (ou Inajã), na margem esquerda do Araguaia.

Na foz do Rio Najã estavam localizadas algumas famílias de emigrantes de Boa Vista, mais precisamente famílias de derrotados na luta política entre o coronel Perna e o coronel Leitão. Segundo os próprios missionários, "gente pacífica e amiga do trabalho".

Esse encontro não parece ter sido casual. Essas famílias não perderam o contato com os dominicanos depois do conflito de Boa Vista. Nas margens do Najã, haviam sido visitadas, meses antes da chegada de Frei Gil, pelo bispo de Goiás e Frei Joaquim Mastelan. Foi com esses católicos derrotados que Frei Gil fundou o povoado de Sant'Ana de Barreira, com aproximadamente 30 habitações. Essas famílias ainda contavam com a vantagem dos contatos esporádicos com os índios Kaya

põ setentrionais, das aldeias de Pau d'Arco e Arraias.

Com alguns homens de Barreira, Frei Gil partiu em expedição a uma das aldeias Kayapõ, cujo chefe era "Paracanti" ou "Prencranti". Frei Gallais assim narrou o contato:

"Acolheram-no bem e, para consumarem a aliança de que ambas as partes se prometeram, deu-se um grande banquete. O Padre Vilanova mandou matar um boi, presenteou generosamente seus novos amigos e expôs-lhes os motivos da missão que ali o levava. Deu a conhecer o projeto de construção de uma grande casa, uma "quicrê" como jamais tinham visto, dentro da qual reuniria todas as crianças da tribo, para ensinar a bem viverem. Paracanti e Beca, chefe de uma aldeia vizinha, aceitaram sem dificuldade os propósitos do Padre e mostraram-se dispostos a confiar-lhes no mesmo instante todas as crianças de suas tribus. Foi preciso que o Padre, que em geral tão dificilmente admitia delongas na execução de seus planos, acalmasse o aqodamento dos Índios, e fez-lhes ver que a construção da grande casa pediria mais tempo que a de suas modestas cabanas. Para o momento, já se contentava em ter a palavra deles; quando chegasse o momento de a por em prática, voltaria e levaria consigo as crianças que prometiam confiar-lhe. E com isso se separaram, muito contentes uns com os outros". (1942: 182-183).

Voltando a Barreira, Frei Gil recebeu a visita de um terceiro chefe Kayapõ, Fontoura, que, segundo Frei Gallais, levava consigo 50 crianças, num total de mais de cem Índios:

"Desta vez o Padre tinha mais do que queria, pois, fora da pequena cabana em que morava com o companheiro, não tinha onde abrigar seus filhos adotivos, nem tão pou-

co recursos para os sustentar. Foi necessário mostrar a Fontoura que ele devia levar de volta esse mundo de crianças. Ainda assim, prenderam-no três dias em Barreira e trataram-no muito bem. Foram abatidos quatro bois. Durante todo o tempo que passaram em Barreira, as crianças, devidamente industriadas pelo chefe, comportaram-se muito bem. Todas as manhãs desfilavam em ordem perfeita diante da cabana dos Padres, como se levassem a peito fazer-se admirar e dar uma idéia de sua educação". (Gal-lais, 1942:183)

Com a fundação de Barreira, um pequeno núcleo de cristãos, e o estabelecimento do contato com os Kayapó, estava constituído o território dominicano.

Mas a chegada do geógrafo Henry Coudreau a Barreira veio modificar os planos de Frei Gil quanto à localização do território missionário. A serviço do governo do Parã, explorando o território para expandir suas fronteiras('), Coudreau sugeriu a Frei Gil que, descendo mais abaixo do Rio Araguaia, encontraria um local mais seguro para a fundação da catequese, fora dos perigos da inundação como a que ocorrera em Barreira entre 1896-1897.

Transferindo-se com a população de Barreira para o local indicado por Coudreau, Frei Gil fundou Conceição do Araguaia ainda em 1897. Os Kayapó estabeleceram-se defini

(') "...O explorador francês Henry Coudreau, enviado pelo governo paraense para reconhecer as fronteiras do Rio Tapirapé..." (Salvemos Nossos Índios"-jan/1927:9)

nitivamente no território da Missão Dominicana.

A terra parecia de boa qualidade; belos campos se desdobravam a perder de vista em volta da prega de terreno que enquadra o rio. Enfim, havia ali pertinho matas próprias para todas as culturas que se quisessem fazer. O lugar escolhido para sede da futura catequese, olha para o nascente, elevando-se em rampa suave até um planalto que domina o rio...

... antes de se transportar para o ponto que acabava de ser escolhido, quis o Padre entender-se igualmente com os seus Índios. Retomou o caminho das aldeias e, usando do extraordinário prestígio que já tinha sobre eles, persuadiu os chefes, Fontoura, Pacarantí e Congrí, de que deveriam reunir-se numa só localidade e estabelecer-se, com toda a sua gente, perto do lugar onde ia erguer Conceição do Araguaia. Em conjunto, os tres grupos formariam uma população aproximada de 500 pessoas. Assinalou-lhes, a cerca de um quilômetro de Conceição, um lugar onde deveria ser construída a nova aldeia. (Gallais, 1942:188)

Conceição do Araguaia estava situada na margem esquerda do Rio Araguaia, fora dos limites da Diocese de Goiás e, portanto, subordinada à Diocese do Pará. Frei Gil Vilanova não tinha cumprido as exigências do Capítulo de Bordeaux em 1895, que determinava que ele não saísse dos limites da Diocese de Goiás.

Segundo Frei Audrin (1946), Frei Gil sempre considerou Barreira como uma fundação provisória, tanto que ele teria enviado relatório ao Superior, Frei Lacomme, mostrando a indecisão quanto ao local da futura catequese. O problema se resumia na escolha das margens do Rio Araguaia: se fosse na margem direita, estaria nas terras de Goiás, se na

margem esquerda, em terras do Pará.

Ainda segundo Audrin, Frei Gil optou pela margem esquerda "presumindo licença do Padre Gallais, Provincial de Toulouse, e por motivos que este devia plenamente aprovar" (1946:78). O próprio Frei Gallais chegou a transcrever um trecho do parecer de Frei Gil quanto à questão, que remetia à fundação futura de uma segunda catequese junto aos Índios Karajã:

"contanto que a Catequese dos Carajã se funde, pouco importa como. Saber se ela deve ser estabelecida no território de Goiás ou no Pará, não passa de um pequeno aspecto da questão. Se o governo de Goiás pode e quer auxiliar essa obra, é fácil fundá-la na Ilha do Bananal, que incontestavelmente pertence a Goiás. No caso contrário, não vejo porque nós haveremos de privar do apoio do Pará. Parece que não nos devemos embaraçar com esta questão de limites entre os dois Estados. Que nos importa? Os grandes do mundo que se arrumem nesse ponto!" (1942:278)

A questão da demarcação das fronteiras internas do território do Pará parece ter tido um papel importante na fundação de Conceição do Araguaia. A imprecisão dos limites era uma questão que se arrastava desde o Império, com

as devidas províncias tentando alargar suas fronteiras internas. (')

Pelo "Atlas do Império do Brasil", de 1968, organizado para os alunos do Imperial Colégio de Pedro II, a província do Pará tinha como limite ao sul a Serra dos Gradaús, traçando uma linha imaginária até encontrar o Rio Fresco, afluente do Xingu. O ponto de encontro dessa linha, na margem do Rio Araguaia, era um tanto próximo de onde Frei Gil fundaria Conceição.

Sob esse aspecto, Conceição do Araguaia pode ter surgido, aos olhos do próprio governo do Pará, como uma possibilidade de concretizar a posse de suas fronteiras a-

(') Em julho de 1925, a revista dominicana "Salvemos Nossos Índios" publicou um artigo assinado por Manuel Buarque, paraense, em homenagem a Frei Gil Vilanova, reconhecendo-o como defensor dos interesses do território do Pará:

"...fel-o, com desinteresse verdadeiramente apostólico sem esperar recompensa dos homens...

Mas na fundação daquela cidade, veio o mais sólido de todos os fundamentos para a victoria de nossos direitos às regiões araguayanas, que Goyãs nos contesta. Assim pois, é justo que fique perpetuado na memória do nosso povo, o nome do fundador de Conceição, dando-se a uma das ruas de Belém o nome de Frei Gil Vila Nova.

Esse preito de homenagem prestado ao illustre filho de São Domingos será uma prova de gratidão dada, solennemente, a tão grande e benemerito defensor dos direitos do Pará".

largadas em direção ao norte de Mato Grosso e oeste de Goiás('). Contando com os serviços de Coudreau, que convenceu Frei Gil das vantagens da fundação naquele local, o governador Paes de Barros estabeleceu doações de verbas para os dominicanos, voltadas para a construção e o funcionamento da catequese indígena.

Mas, no território do Pará ou não, Conceição do Araguaia era, antes de tudo, a realização do sonho de Frei Gil e a esperança da Ordem de São Domingos no Brasil. Muito esforço deveria ser dispendido nela: fazer de Conceição um núcleo urbano estruturado, tendo os missionários em sua dire-

(') Quanto a essa questão de fronteiras, recordamos a relação que Frei Oscar Beozzo estabeleceu entre a vinda dos missionários estrangeiros ao Brasil, e a necessidade que o Império tinha de garantir suas fronteiras geo-políticas, principalmente na Amazônia, utilizando-se do direito adquirido pela posse de fato do território conquistado. Em "Pró-Memória sobre a fronteira da Província do Pará com os estados vizinhos", de 19 de janeiro de 1850, ao Presidente Jerônimo Francisco Coelho, Duarte da Ponte Ribeiro assim colocou a questão:

"Vai o incluso projecto de resposta ao Presidente do Pará, feito em conformidade da indicação de V.Exa. por ella entendendo que o Governo Imperial approva a lembrança do Presidente em esclarecer os seus subalternos, e as indicações que fez, porém que não sustenta essas indicações como fronteira inquestionável, e isto pela razão de que ella não está definida em tratados, e só pode regularizar-se pelo princípio uti possidetis, a que devemos chamar o princípio salvador do Brasil. Ora convidando-nos tanto consagrar este princípio como regra para fixar-mos a linha de fronteira com os estados vizinhos; como não reconhecemos desde logo o mesmo direito em favor delles nos pontos aonde o tiverem..."

ção, tanto espiritual como temporal.

O primeiro rancho construído em Conceição foi destinado para moradia dos missionários. O segundo destinava-se às 60 crianças indígenas, entregues a Frei Gil pelas três aldeias Kayapô. O Capítulo Provincial de Marseille, realizado em 1898, já colocava Conceição como uma das grandes obras missionárias. Esse mesmo Capítulo determinou, para auxiliar Frei Gil, Frei Guilherme Vigneau que, saindo de Porto Nacional, passou a ser responsável pela direção das crianças indígenas, além de sacristão e procurador da Missão.

A Frei Gil cabia, principalmente, a função de estabelecer contatos com o governo do Pará e o bispo, Dom Antonio Brandão, canalizando doações e verbas para a nova fundação, além de receber auxílios de instituições de caridade voltadas para a catequese. Em suas viagens realizadas a Belém, pelos menos uma vez por ano, levava para Conceição, além das verbas doadas, mercadorias para os índios, entre elas machados, enxadas, roupas e tecidos. Em 1889 recebeu do governador uma embarcação a vapor, destinada às viagens na região do Médio Araguaia.

Nos seus primeiros anos de existência, Conceição do Araguaia foi administrada exclusivamente pelos missionários. A eles cabia até mesmo a determinação quanto à localização, no espaço urbano, das novas famílias ou grupos de migrantes:

"Cada grupo, ao desembarcar em Conceição, procurava os frades; estes marcavam o lugar da casa a cons-

truir numa área de vinte metros de frente e quarenta de fundo, ao longo de ruas bem traçadas, paralelas ao rio.

Eles eram pastores das almas e médicos dos corpos. Sob sua vigilância funcionavam um professor primário e um sub-delegado de polícia, indicados por eles ao Governo do Pará. Bailes, bebedeiras eram rigorosamente proibidos. Quando Frei Gil sabia de algum garrafão de cachaça introduzido de Contrabando, mandava quebrá-lo sem compaixão...

As únicas diversões eram os atos e as festas religiosas, as missas, as rezas e procissões..." (Audrin, 1946:81)

A população inicial de Conceição era composta basicamente de criadores de gado, oriundos do Maranhão, que no século XVIII ocuparam o centro e o sudoeste desse território através da expansão das fronteiras bahianas. O próprio núcleo de Boa Vista, nas margens goianas do Tocantins, foi extensão dessa frente pecuária. Com o conflito de 1892, parte de sua população seguiu o curso do Araguaia, atingindo sua margem esquerda, em pleno território dos Kayapó. Agregaram-se a população inicial de Barreira, emigrantes da região do Rio do Sono, igualmente voltados para as atividades pastoris (Coudreau, 1897:143).

O contato supostamente pacífico com os índios Kayapó foi fundamental na expansão da pecuária. Segundo Moreira Neto (1960:12), esse contato era facilitado devido ao caráter de suporte que a economia indígena cumpria, como fonte de suprimento e base de fixação no interior dos campos. A área Kayapó passou a ser invadida pelas pastagens, e os próprios índios começaram a ser procurados como auxiliares nas tarefas

pastoris. A criação do aldeamento Kayapó, na periferia de Conceição, ao mesmo tempo em que atendia os propósitos evangelizadores dos dominicanos, cumpria também a função de liberar os campos à ocupação do gado.

Mas, para os Dominicanos, Conceição tornara-se, em si mesma, uma realidade sagrada: uma população cristã, em contato com índios "selvagens", numa região "selvagem". Os planos realizaram-se como uma obra divina, brotando da persistência apostólica de seus pregadores.

"A essa obra de Deus, de que era operário, queria-a grande e bela o Padre Vilanova, tanto quanto dele dependesse". (Gallais, 1942:189)

1.4. Conceição do Araguaia: o profano e a negação da conquista dominicana.

Nem dois anos haviam se passado da fundação do pequeno povoado, quando sua população inicial de 30 famílias passou a aproximadamente 1.000 habitantes. Conceição do Araguaia estava encrustrada em plena região de exploração do caucho, um tipo de látex predominante naquela parte da Amazônia. O surto da borracha se encarregaria de transformá-la profundamente, causando muitas surpresas à Missão Dominicana e consequências irreparáveis à população indígena que gravitava em torno da Missão.

Com a expansão da extração do caucho, a região de Conceição do Araguaia passou por uma redefinição de sua estrutura fundiária. Baseada em fazendas de gado e uma população marginal, utilizada como mão de obra de reserva nas

vaquejadas e outras atividades pastoris periódicas, passou a sofrer profundas transformações com o surgimento de latifúndios, onde o seringalista era posseiro de extensas áreas, garantindo assim o monopólio da exploração das árvores (maniçobas).

O espaço físico do núcleo urbano de Conceição também se transformou. Habitada inicialmente pela mão de obra da economia pastoril, voltada para a agricultura de subsistência e criação de animais domésticos, passou a incorporar levadas desordenadas de imigrantes, que flutuavam com destino às matas de extração. Frei Audrin (1946:85) retratou assim essa passagem:

"Conceição tornou-se um dos mais importantes centros caucheiros da região amazônica, sobretudo após o encontro nas florestas dos seringueiros do Araguaia com os do Xingü.

Era um movimento incessante de tropas chegando de todas as direções, atravessando o rio, parando alguns dias em Conceição antes de afundarem nas matas. Abriam-se casas de negócios, ao longo de ruas traçadas às pressas. Não era mais portanto o povoado de Frei Gil, com sua simplicidade de costumes, seus hábitos religiosos, sua submissão aos Padres ; com esse conjunto enfim de fisionomia moral e social, que fazia lembrar um pouco uma 'redução' dos tempos do Paraguai".

Em consequência da expansão das atividades econômicas e da importância que o ciclo da borracha tinha em relação à economia de exportação do país, o Estado republicano passou a intervir na vida da região. Em 1901, quatro anos depois de fundada, Conceição foi elevada a freguesia, por oca-

sião da mudança do governo do Pará. Paralelamente, o mesmo governo suspendeu as doações para a catequese, mantendo apenas as subvenções voltadas para a manutenção das escolas.

Era uma transformação radical nos planos missionários de criar uma ilha de santidade em Conceição. O governo teocrático imaginado estava ameaçado de desaparecer, por ato de força econômica e política do Estado.

Em 1904 Conceição já contava com autoridades civis e corpo policial, caminhando em direção ao status de comarca.

A vida moral da cidade transformava-se rapidamente. Junto com o dinheiro e as levadas de imigrantes chegavam a bebida, os bailes, os tiroteios e os "artigos de luxo":

"Vadios e bêbados não receavam gastar munições à vontade. Os pacatos moradores da vila começavam, por sua vez a vender a preços inauditos os produtos de suas roças e dos seus engenhos. Conhecemos então alguns deles que, até essa data, usavam sempre as simples calça e camisa de 'algodão da terra', e calçavam o pobre chinelo de couro de veado ou tatu, metidos agora e de repente em custosos ternos de casimira e de brim fino, pisando em ridículos sapatos de verniz". (Audrin, 1946:87)

Conceição passou a fugir do controle missionário. Surpreendida pela proporção das mudanças, a Ordem Dominicana buscou reforçar seu espaço conquistado e que vinha definindo rapidamente.

Em 1901, Frei Gallais visitou a Missão de Conceição, com a proposta da Ordem de convidar Frei Gil para

participar pessoalmente do Capítulo Provincial de 1902, expondo sua obra de catequese. Era a primeira vez que Frei Gil voltava à França, depois de cinco anos no Brasil.

Num relatório, elaborado especificamente para apresentar no Capítulo, Frei Gil expôs os projetos e as necessidades de sua Missão. A ênfase foi dada nos trabalhos de evangelização dos Kayapô, estimados entre 2.000 e 2.500 índios. Em segundo lugar, foi colocado o trabalho com a população de Conceição, estimada então em 2.000 pessoas. As necessidades se resumiam em novos missionários para educação e direção dos trabalhos dos índios adultos, educação das crianças e coordenação do "movimento material da missão".

No mesmo documento, expôs também os planos de catequese, que viriam assegurar os territórios indígenas exclusivamente para a Missão, "conservando as vantagens de primeiros ocupantes": atingir os grupos Kayapô que ainda não haviam sido atingidos, principalmente os da bacia do Xingu, uma fundação junto aos Karajá da Ilha do Bananal, e a evangelização dos Xavante do Rio das Mortes e Cristalino.

Isso permitiria à Ordem se apossar de um território eclesiástico no curso do Araguaia, ligando a missão de Porto Nacional e a capital do estado de Goiás.

Como último ponto, um pedido à Província, a título extraordinário, de um auxílio único em dinheiro.

Voltando a Conceição em 1903, Frei Gil trouxe consigo 4 irmãs dominicanas destinadas à educação das crianças indígenas. Com elas, fundou a terceira casa da Congre

gação de Monteil no Brasil, sendo uma em Uberaba e outra em Goiás.

No mesmo ano, deixando como substituto Frei Domingos Carrerot, que era seu auxiliar desde 1901, Frei Gil realizou uma viagem a Belém, de onde trouxe uma grande quantidade de sementes da árvore da borracha - maniçoba - para plantá-la na Missão, com a utilização da mão de obra indígena.

Restando o problema do transporte, procurando evitar os intermediários, criou uma flotilha de três batelões, com capacidade para 12 a 15 mil kilos de mercadorias, além de outras duas embarcações de capacidade menor. Ainda constava de seus planos, enquanto se dava o cultivo das árvores, ser ele mesmo o intermediário entre os extratores de Conceição e o mercado, comprando a borracha, transportando em seus batelões, e vendendo-a em Belém. Mas seus superiores impediram a realização desse plano, por considerarem uma operação comercial proibida pela Igreja, e talvez principalmente por "expôr-se a muitos aborrecimentos por parte da opinião pública". (Galais, 1942:232)

Buscando ampliar as fontes de donativos, principalmente depois que o governo do estado deixou de subvencionar a catequese, Frei Gil buscou-os entre os negociantes, e através de festas de caridade, loterias, concertos, além das doações do bispado. Fundou ainda, em Belém, uma instituição nos moldes da Obra da Propagação da Fé, com associados regulares, direção leiga e cotizações periódicas.

Quanto à população indígena, ela foi incorporada a essa nova realidade da Missão, produzindo artesanato para venda em Belém, trabalhando como mão de obra na região e na própria cidade. Seu território estava totalmente invadido. Inicialmente, os campos foram tomados pela atividade pastoril, relativamente de pequena expressão econômica, num momento em que a Missão, ela própria, se inseria nesse movimento. A expansão pecuária e missionária deram-se simultaneamente.

A expansão extrativista trazia consigo um turbilhão de mudanças, com a intensidade de ocupação das matas, estimulada pela importância econômica do caucho. A penetração de massas de caucheiros implicava também na intensificação dos surtos epidêmicos, que viriam a ser fatais na depopulação indígena da região.

As mudanças foram brutais em todos os níveis. Atingiram todas as esferas de atuação da Missão, tanto no seu aspecto econômico, quanto político, social e principalmente religioso.

A isso tudo, veio somar-se a morte de Frei Gil, em 4 de março de 1905, vitimado pela malária. Era o sexto missionário que morria, desde a fundação de Uberaba, e o segundo vitimado pela malária, desde a morte de Frei Vigneau em 1903. Em junho de 1905, o Mensageiro do Santo Rosário publicou uma carta de Belém, assinada por um "Amigo do Clero":

"Finou-se a 4 do corrente mez este insigne missionário, apóstolo do Araguaya, onde prestou relevantes serviços.

Navegava a bordo do batelão "São Domingos"; atacado de febres, esperava chegar a Belém, onde submeter-se-ia a serio tratamento.

Aggravaram-se os padecimentos, repetidas syncopes presagiavam fatal desenlace, e com effeito succumbiu antes que terminasse a viagem. Teve sepultura condigna no logar de Ammathena, sendo geral a consternação daquelle povo reconhecido a tão acendrado zelo.

.....

Os Indios orphãos de seu affecto, da sua ternura, do seu carinho paternaes, orvalharam de sentidas lágrimas a campa do missionário e soltam gritos lancinantes que dilaceram o coração de dor".

Passados oito anos, desde sua fundação, Conceição do Araguaia sofria as conseqüências da mudança radical de suas relações com o Estado. No período imperial, a Ordem Dominicana conservava seu fôlego em relação ao racionalismo unilateral do Estado, que desejava uma Igreja-instrumento, um clero que contribuísse para a sustentação das bases da monarquia. Isso acontecia num contexto de conflito entre a Igreja ultramontana e o governo imperial.

Alguns autores conseguem encontrar um caráter contraditório nessa relação, na medida em que, ao mesmo tempo que o Estado precisava da influência da Igreja, tratava de anular as Ordens religiosas, comprometendo a colaboração que ele mesmo esperava. Poderíamos acrescentar que a Igreja também mantém um caráter contraditório em sua relação com o Estado, na medida em que, ao mesmo tempo que ela revida em oposição aberta e radical ao poder do Estado, pode colaborar, expandindo-se, para a manutenção desse mesmo poder, sem renunciar às

suas posições doutrinárias e disciplinares. Isso nos faz pensar que é possível que as contradições conjunturais façam parte da característica contraditória das relações que se estabelecem entre a Igreja e o Estado. Fazem parte da própria dinâmica do sistema de relações, que sempre incorpora um duplo sentido de atuação e de discurso.

Conceição do Araguaia parece ter sido um exemplo notável e particular dessa relação. Sem abrir mão de suas posições doutrinárias, a Ordem Dominicana conseguia expandir-se, mantendo sua colaboração prática com um governo que reprimia a expansão missionária. Assim, a Ordem mantinha Conceição como o seu território conquistado, formado para conservar sólidas bases de um governo teocrático, idealizado por Frei Gil.

Mas, a proclamação da República radicalizou a postura anti-clerical da burocracia que se consolidou com a queda do Império. O Estado passou a prescindir da colaboração da Igreja, recusando sua transcendência em nome da razão como fonte de ordem e progresso (Romano; 1979:96). O que antes era garantia da soberania monárquica, a vinda de ordens estrangeiras a título de colaboração, passou a ser uma ameaça ao monopólio da soberania nacional do regime republicano. Era preciso desalojar a Igreja de seu domínio religioso e colocá-la ao nível das outras instituições. Segundo Romano (1979:97): "*Afastar o domínio religioso e instaurar a laicidade do aparelho administrativo sintetizam o ideário republicano de maneira certa*".

Conceição concretizara-se quase na passagem para a República, baseada pelas relações que se estabeleceram no final do Império. A explosão do ciclo extrativista veio apressar o fim do sonho teocrático missionário, forçando a redefinição da relação de poder local. A morte de Frei Gil era uma perda considerável para a Ordem; ele fora o idealizador e o construtor desse ideal, que sucumbia então por ato de força do governo republicano.

Escolhido por Frei Gallais, Frei Domingos Carrerot passou a ser o substituto de Frei Gil, depois de um mês da nomeação.

Até então, a vida missionária de Frei Domingos estava voltada, com maior intensidade, para a organização das bases materiais da Missão. Além de substituir Frei Gil quando ele fazia suas viagens anuais a Belém, Frei Domingos dirigia uma fazenda, aberta pelos dominicanos na direção do ribeirão das Arraias, nas margens do ribeirão Santa Rosa, para criação de gado destinado a alimentar a Missão.

O governo de Frei Domingos não foi menos tumultuado do que o de Frei Gil. O aumento da produção do caucho, determinou novas alterações na administração regional. Pela importância que Conceição adquiriria como centro de comércio do caucho, o governo paraense enviou a Mesa de Rendas, voltada para a cobrança sobre os direitos de extração e exportação.

Os grupos de funcionários enviados não tardaram a entrar em conflito aberto com os missionários. O administrador desses funcionários, major Fortunato Ludovico, chega

va com a intenção de "libertar Conceição da dominação dos Padres", afirmando: "Deus, para mim é a borracha". (Audrin, 1946: 91). Concentrou em seu poder a administração local, nomeando homens da polícia e da justiça. Indignados, os missionários viram nascer, por sua decisão, uma loja maçônica em Conceição.

"Foi um período de violência, de imposições arbitrárias, de prisões injustas, de expropriações e até de assassinatos. Calúnias contra os Frades houve também, e insultos dentro mesmo da Igreja. Nem faltaram os relatórios in^u dignos contra eles ao governo do Pará". (Audrin, 1946:90)

As viagens periódicas de Frei Domingos a Belém eram o termômetro da hostilidade do governo paraense. Em 1907, o senador Lemos, que por ocasião da morte de Frei Gil prometera à Missão ajuda financeira para as obras da catequese, ignorou a presença de Frei Domingos em Belém. Para Frei Audrin (1946:90), os políticos paraenses

"Não queriam lembrar-se de que deviam aos Missionários a prosperidade da região araguaiana".

Conceição passava por períodos de grande efervescência. A perda do domínio dominicano na administração local, com a elevação de Conceição a município em 1908, só veio a formalizar o que já acontecia de fato. Sua sede, transformada em vila, passou a contar com um juiz de direito, Dr. Nobre, acompanhado de um primeiro comandante, capitão Pedro Nolasco, dirigindo um corpo de 80 praças enviados de Belém. O direito que o Estado outorgava à justiça temporal, tirava das mãos da Missão aquilo que ela considerava incorporada em seu próprio ser.

Talvez pudéssemos ver a extensão do que isso significava, relacionando-o com o conflito armado que ocorreu em Conceição em 1909. Quase quinze anos depois do conflito de Boa Vista, Conceição foi invadida por jagunços de um coronel, Leão Leda, procurando seus inimigos que haviam se instalado sob a proteção da Missão. Houve resistência armada de aproximadamente 1.200 homens que, com o apoio de Frei Domingos, acabaram matando o coronel e seus homens. (')

(') Frei Audrin (1946:91 a 93) historiou assim o conflito:

"...Sob o falso pretexto de procurar indenizar-se dos muitos prejuízos sofridos em Boa Vista, sabendo de fonte certa que alguns de seus vencedores estavam se enriquecendo em Conceição, ajuntou secretamente um poderoso bando de jagunços, angariou dentro mesmo da cidade antigos partidários e parentes, e de repente chega nas beiras do rio, atravessa-o, penetra no povoado sob o fogo de centenas de carabinas. Horas depois apoderava-se de um armazém repleto de cãucho e soltava pelas ruas sua tropa desenfreada.

.....

De pleno acordo com os Missionários, organizou-se na noite de 6 a 7 de março, um plano de séria defesa. Foram distribuídos rifles e munições, abriram-se trincheiras, numerosos piquetes ocuparam os portos, as ruas, os quintais e as ilhas vizinhas.

.....

Às onze horas desse dia, reforços armados entraram em Conceição, vindos de Barreira de Santana e da região dos campos, a chamada urgente dos Padres. O número dos defensores do lugar subiu, com essa chegada, a 1200 homens...

.....

Possuímos ainda... uma carta escrita por Frei Domingos em 11 de março, dois dias depois de terminado o conflito. Eis o fim da comovente missão:

'Na manhã de 9 de março, Leão Leda e seu filho pediram a minha intervenção. Se bem que lembrado dos acontecimentos de Boa Vista, no tempo

Pressionada pela força da nova estrutura de poder, a Missão buscou fortalecer-se expandindo o número de missionários e o território que ela ocupava. O aumento de novos missionários era imperioso para acompanhar a expansão dos novos povoados, que nasciam rapidamente em função do caucho. Nos arredores de Conceição proliferaram-se sítios e fazendas. No interior das matas do caucho nasceram: Santo Antonio da Solta e São Pedro da Gameleira, nas orlas da mata geral; Triunfo, no centro da mata; Novo Horizonte, nas margens do Rio Fresco, Nova Olinda, na foz do Riozinho e São Felix, na margem direita do Xingú.

"Em cada passagem ou ribeirão, em cada 'cabeceira'; em cada 'campestre' fixavam-se moradores, animados pelos fartos lucros provenientes do trânsito ininterrupto de combois de seringueiros. Era a verdadeira 'marcha para o oeste', cujo resultado foi o encontro dos araguaiaos com os caucheiros do Xingú, nas florestas amazônicas". (Audrin, 1946: 95)

Além do caucho, a extração da castanha já prometia um novo turbilhão, principalmente na região de Mara-

de Frei Gil Vilanova, fui com o Coronel Norberto avistar-me com eles, para tratar da paz que imploravam, apesar de julgá-la impossível...

Mal pude sair e o assalto verificou-se ardente, irresistível. Arrombaram as portas, invadiram a casa. Leão suplicou, mas em vão. Morreu na mesma hora, e com ele seu filho Mariano e sete dos seus jagunços. Treze outros foram presos. Do lado do nosso povo felizmente não morreu ninguém.

Apenas terminado o ataque e concluído o drama, nossos 1200 homens dirigiram-se para a igreja, aos gritos de 'Viva Nossa Senhora da Conceição!' enquanto centenas de rifles dão repetidas salvas de alegria...".

bã, na confluência do Tocantins com o Itacaiúnas. Na primeira década do século, a época da safra levava para Marabá milhares de pessoas, freqüentemente atacadas pela malária.

Segundo Frei Audrin (1946:155):

"Marabá não era Conceição. Marabá brotara da ganância louca do dinheiro; logo totalmente alheia a qualquer preocupação religiosa e moral. Principiou sendo o que chamam de 'corrutela', nome bem significativo, empregado com muito acerto nas regiões de garimpo, e que não carece de comentários".

A ampliação do número de missionários aumentava o espaço territorial de atuação da Missão, através de desobrigas periódicas e visitas temporárias às aldeias indígenas. Essa expansão da atuação dominicana permitiu aos missionários reivindicar o direito a um território, não mais ao Estado, mas à própria Igreja: o território eclesiástico.

O estabelecimento do Território Eclesiástico: Prelazia de Conceição do Araguaia e Diocese de Porto Nacional

O território eclesiástico se define, tradicionalmente, no interior das fronteiras do Estado, mas conserva a característica de transcender suas demarcações internas. Em outras palavras, é um território demarcável geograficamente, mas é ao mesmo tempo um território religioso, uma vez que se torna um espaço de administração da fé.

Em 1911, logo depois da visita do novo Provincial, Frei Hilário Tapie (que havia substituído Frei Este-

vão Gallais), o território percorrido pelos missionários foi transformado em território da nova Prelazia de Conceição do Araguaia, por decreto de Pio X.

Publicado o decreto em 30 de setembro de 1911, a Prelazia de Conceição, subordinada ao arcebispado do Pará, conquistava um território exclusivo no curso do Rio Araguaia e do Rio Xingú:

"Os limites do novo território eclesiástico vinham determinados da forma seguinte: - ao sul: o Rio Tapirapê, das suas cabeceiras até sua confluência com o Araguaia; ao Nascente: o Rio Araguaia, da barra do Tapirapê até a vila de São João do Araguaia (outrora São João das Duas Barras), ponto de encontro do Araguaia e Tocantins; - ao Norte: o pequeno trecho do Tocantins até a foz do Rio Itacaiunas, junto à vila de Marabá; e daí, uma linha imaginária de Marabá à vila de Alta-Mira, do Rio Xingú; ao Poente: o Rio Xingú, de Alta-Mira até o foz do Rio Fresco; depois, o curso do Rio Fresco até suas cabeceiras; enfim, uma linha imaginária correndo destas até as cabeceiras do Rio Tapirapê". (Audrin, 1946:101)

Definido o território, seus limites eclesiásticos eram: os bispados de Goiás e Cuiabá, o arcebispado de Belém e a única prelazia existente até então: a Prelazia de Santarém.

Uma vez definido o território, restava a definição da Santa Sé sobre a sua administração. Escolhido por seus superiores em Uberaba, como delegado da Missão para o Capítulo Provincial de 1912, Frei Domingos foi sagrado, no mesmo ano, bispo Prelado de Conceição do Araguaia. Completava 25 anos de trabalho missionário no Brasil.

A sagração do primeiro bispo da Província de Toulouse no Brasil foi considerada pela própria Ordem como a realização de duas vitórias: uma diplomática, graças à intervenção de Frei Jacinto Cormier, Mestre Geral da Ordem em Roma, "amigo confidente" de Pio X. Outra, a vitória do protesto dominicano em Conceição: *"uma bela oportunidade de provar à* *queles que os perseguem que o catolicismo é essencialmente o* *inspirador da caridade e do mais sublime heroísmo"*. (Audrin, 1946:106)

A volta do bispo Dom Domingos ao Brasil foi acompanhada de intensa atuação missionária. As estradas abertas para exploração do caucho eram aproveitadas para as desobrigas e excursões às aldeias. Dentre elas, a estrada aberta em 1909, entre o Araguaia e o Xingú, já território da Prelazia. Vários povoados haviam se formado dentro de seus limites. Entre a foz do Tapirapê e a foz do Itacaiunas, os povoados de Santa Cruz do Tapirapê, São Benedito do Furo de Pedra, Lago Grande, Barreira do Aricã, Barreira do Campo, além de Barreira de Santan, fundação inicial de Frei Gil. Abaixo de Conceição, descendo o Araguaia, os missionários percorriam Santa Isabel, Santa Cruz dos Martírios e São João do Araguaia.

A criação da Prelazia, além de aumentar as responsabilidades missionárias, implicava também na necessidade de assegurar a formação de um clero nacional. As tentativas de recrutamento passaram a ser feitas através de revistas da Ordem, palestras e grupos de jovens. Em Conceição, já tinha sido fundado em 1913, o grupo "Frei Gil Vilanova", com reuniões semanais

e filiado à "Associação dos Moços Católicos do Brasil". Embora as "vocações" fosse tema constante de suas pregações, Dom Domingos não chegou a recrutar ninguém em Conceição. Isso só veio a se realizar com o seu sucessor, Frei Sebastião Tomás.

Abatido pelos sucessivos ataques de malária, principalmente na sua última viagem pastoral de junho de 1919, Dom Domingos recebeu a visita do superior, Frei Hilário Tapie, e Frei Sebastião Tomás, antecedendo sua designação, no ano seguinte, para Porto Nacional, como bispo da primeira diocese Dominicana dirigida pela Província no Brasil. Criada em 1915, pelo Papa Bento XV, e publicada na ata da Santa Sé em 1916, permanecia sem um bispo, por desistência primeiro de Frei Vicente Moreira, dominicano brasileiro, e depois do redentorista Orlando de Moraes.

Dom Domingos partiu para Porto Nacional em 1920. Em seu lugar, foi nomeado Frei Sebastião Tomás, para o cargo de Administrador Apostólico, em caráter temporário, pois em 1925 seria nomeado bispo Prelado de Conceição.

Nesses anos, já se acentuava uma nova fase na vida de Conceição do Araguaia. No começo da década de vinte, a região entrou em decadência econômica, pelo declínio da extração do caucho. A paralização do comércio e consequentemente da extração em larga escala fizeram com que a economia regional retrocedesse. A numerosa mão de obra utilizada não teve muitas opções, além de emigrar para outras regiões, como a então nascente região do garimpo do Mato Grosso, ou se fixar em sítios voltados para a agricultura e criação de gado

em pequena escala. A extração da castanha deslocou parte da população da área.

Em 1920, Conceição do Araguaia tinha no seu município não mais que onze mil habitantes, 4 mil a menos do seu total de nove anos antes.

1.5. A Diocese Dominicana

O norte goiano teve, antes e durante os anos mais intensos de atuação dominicana, uma história bem diferente do sul do Pará. Isolado pelo Rio Tocantins e totalmente decadente desde o fim do ciclo da mineração, o norte goiano sofreu a penetração de emigrantes maranhenses, piauienses e bahianos, voltados basicamente para a agricultura e o pastoreio em pequena escala. A extração do babaçu, no extremo norte, mobilizou levas de imigrantes, mas não de uma forma tão intensa e exclusiva como foi o primeiro ciclo do caucho em Conceição e a castanha em Marabá. De fácil coleta, crescendo em campo e mata ciliar, a extração do babaçu desenvolveu-se em função do mercado nacional, a um preço bem menor e mais estável do que a borracha e a castanha.

Porto Nacional sempre foi um dos principais pontos de referência dos núcleos urbanos do norte, desde o período da mineração. Fundada para servir de suporte da via de comunicação fluvial dos mineradores que cruzavam o Tocantins, um ponto de passagem do movimento das minas de Bom Jesus do Pontal e N.Sra. do Monte do Carmo, tornou-se um núcleo de relativa influência financeira e política naquela região. Ter

ra dos coronéis e do poder legitimado pela tradição, os grandes latifundiários e chefes políticos locais vieram a ter um papel importante na fixação dos dominicanos, fazendo doações imobiliárias para a implantação da Missão. O colégio das dominicanas de Monteils se estabeleceu como um espaço de formação intelectual da elite portuense.

Criada cinco anos antes da designação de Dom Domingos, a Diocese de Porto Nacional abrangia toda a região do norte goiano:

"Ao Norte, os limites civis que separam Goyaz dos Estados de Maranhão e Pará; - a Este, os que separam Goyaz dos Estados de Maranhão, Piauí e Bahia; - a Oeste, as divisas de Goyaz com Matto-Grosso e Pará; - ao Sul, os limites norte das paróquias de São Domingos, Nova Roma, Flores, Cavalcante e Amaro Leite". (Audrin, 1946:178)

Assim, em pouco mais de duas décadas, todo o norte do território de Goiás e o sul do Estado do Pará estavam conquistados como território eclesiástico dos dominicanos. Foi uma conquista mesmo sob o ponto de vista da Igreja pois, afinal, os dominicanos reivindicaram uma diocese quando não tinham nem clero nacional formado, nem patrimônio significativo e tinham acabado de assumir a Prelazia de Conceição do Araguaia. (')

(') Nas negociações junto ao Nuncio Apostólico, Dom José Aversa, o bispo de Goiás, segundo Frei Audrin (1946:178), teria respondido: "Senhor Nuncio, uma Diocese, e não uma Prelazia. Prelazia é para índios!"

Ao assumir em 1920, Dom Domingos voltou-se imediatamente para a formação do clero local(') e ocupação da Ilha do Bananal. Quanto ao patrimônio da diocese, a Missão, além do sítio do "Gorgulho", formou o sítio "Benfica", na Serra do Serrote. Além de servir de retiro espiritual dos missionários e contribuir para a subsistência do seminário, estava localizado como um ponto de partida para as excursões à Ilha do Bananal.

As tentativas de ocupação dominicana da Ilha davam-se em função principalmente das populações indígenas que, aos olhos dos missionários, corriam o "perigo" de serem doutrinadas pelos protestantes que começavam a penetrar na região, favorecidos pelo estabelecimento da liberdade de culto religioso no país.

Em 1922, Dom Domingos fez sua primeira viagem como bispo de Porto Nacional, interessado em abrir um caminho mais direto possível entre o Araguaia e o Tocantins, que viesse a ligar a Ilha à sede do bispado.

Em 1924 e 1925 fez novas viagens, procurando o contato com os índios e avaliar a distância entre o Tocantins e a Ilha, tendo penetrado pela sua ponta norte. Dessas viagens resultou a abertura de uma estrada, motivo de Dom Domingos exigir que lhe fosse entregue uma verba, votada pelo

(') Em 1922, buscando enfrentar a questão das vocações sacerdotais, Dom Domingos fundou o seminário S. José, que teve início com 4 candidatos: um de Porto Nacional e três de Conceição, enviados pelo superior de Uberaba.

Congresso goiano a quem realizasse o empreendimento.

Em fins de 1925, Dom Domingos partiu para Uberaba, para a sagração episcopal de Dom Sebastião Tomás. Na volta, juntamente com o novo bispo e Frei Reginaldo Tournier, Dom Domingos chegou por terra a Leopoldina, desceu o Araguaia até a ponta sul da Ilha e tomou o braço menor do rio. Essa viagem tinha como principal objetivo conhecer minuciosamente o curso do "Furo do Bananal", seus lagos, afluentes e barreiras. Levava consigo entre os donativos recebidos para a catequese - roupas, espelhos, colares, gaitas, linhas, agulhas, machadinhos... - uma imagem de Nossa Senhora do Rosário para a catequese dos Javaé, e outra de Santa Terezinha para a catequese dos Tapirapé. Porém, a inundação do barco que os levava, impediu essa exploração já dentro do furo.(')

(') A volta de Dom Domingos a Porto Nacional em 1926 foi posterior aos acontecimentos que marcaram profundamente a memória dos portuenses até os dias de hoje: a passagem da Coluna Prestes. Saindo de Mato Grosso, a Coluna avançou para o norte de Goiás. No início de outubro de 1925 chegou em Arraias, depois em Natividade e Porto Nacional, provocando a fuga dos moradores. Ficaram na cidade os missionários, as irmãs e alguns homens. Os "bravos soldados gaúchos" hospedaram-se no próprio convento dos dominicanos, a convite de frei Audrin, então Superior da casa. Aos outros componentes da Coluna, Frei Audrin chamava de "bandidos do sertão", para se referir aos homens que iam se incorporando pelo caminho. A título de colaboração, o Superior chegou a endereçar uma carta a Miguel Costa propondo uma intermediação para por fim aos conflitos:

'...Sr. General, perguntamos a V.Excia., se não haveria um meio de tentarmos, perante as altas autoridades da República, um entendimento entre o Governo e os Revolucionários. Embora desconhecidos no Brasil, embora privados dos meios de comunicação, não nos seria possível procu

Com a ordenação de Dom Sebastião Tomãs , Dom Domingos passou a contar mais efetivamente com a sua participação nas viagens à Ilha, embora a Prelazia de São José do Tocantins, criada entre 1926 e 1927, já a englobasse em seu território. Além do novo bispo, novos missionários se incorporaram aos trabalhos da Diocese e da Prelazia. Desta vez, os primeiros dominicanos brasileiros, formados na França, e os primeiros frutos dos esforços da escola apostólica dominicana de Uberaba : Frei Luiz Palha e Frei Gil Gomes Leitão, designados para Conceição, e Frei Domingos Maia, portuense designado para Diocese de Dom Domingos.

A penúltima viagem de Dom Domingos à Ilha foi feita em 1931, já na companhia de Frei Luiz Palha que, de Conceição, encontrou-se com ele na extremidade do braço maior do Araguaia. Uma vez aberta a estrada, feito o contato com os índios, era preciso encontrar algum lugar para a fundação de um centro da catequese. As viagens eram aproveitadas para formar pequenos sítios, que deveriam ser futuramente pontos de apoio.

rar alguns intermediários capazes de iniciarem ao menos uma troca de idéias?" (Audrin, 1946:225)

Essa proposta acabou não se concretizando. A Coluna, com seus 1.700 homens, deixou Porto Nacional em fins de 1926, em direção a Tocantínia e Pedro Afonso, para depois dividir-se. Uma parte entrou no Maranhão e outra no Piauí e Ceará.

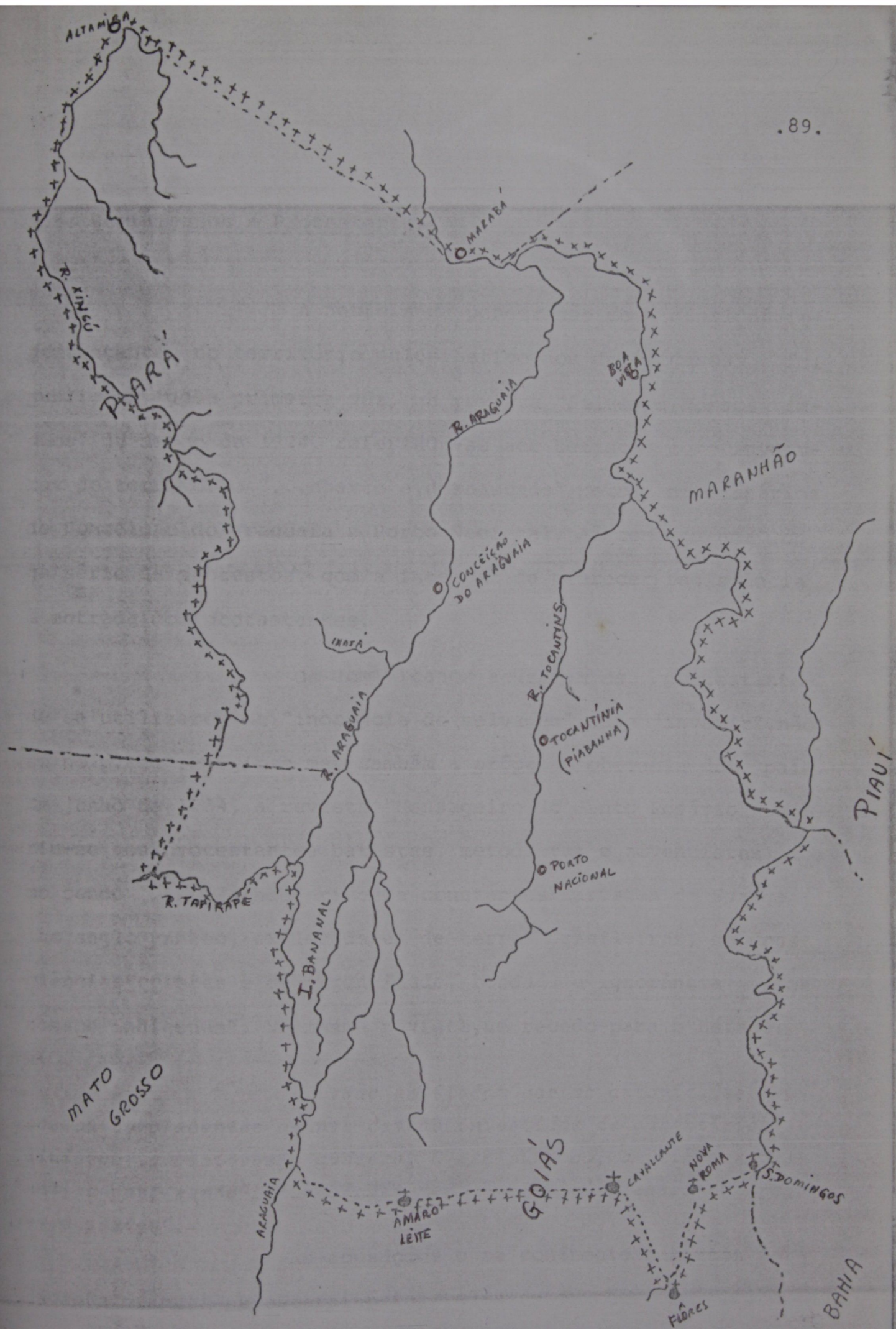
A décima viagem de Dom Domingos foi destinada à concretização daqueles pontos de apoio da catequese. Na volta, separando-se de seus companheiros, perdeu-se pelo caminho. Chegando à fazenda "Benfica", os vaqueiros o transportaram inconsciente para Porto Nacional. Ficou seis meses doente.

"O enfraquecimento começava a atingir pouco a pouco o cérebro... Ia esquecendo-se de tudo; não firmava mais as idéias; seu silêncio prolongava-se quase contínuo". (Audrin, 1946:281)

Dom Domingos morreu em 14 de dezembro, com 70 anos. Era o 21º ano do seu episcopado e o 40º ano de vida missionária. Até hoje, antigos moradores de Porto Nacional referem-se ao "Bispo Missionário" que morreu "louco", devido às suas viagens à procura dos índios.

Com a morte de Dom Domingos, as populações indígenas passaram a ser assumidas mais diretamente pela Prelazia de Conceição, sob responsabilidade de Dom Sebastião Tomàs, Frei Luiz Palha e Frei Gil Gomes.(')

(') Dom Alano du Noday, nobre europeu formado no colégio de St. Maximin, foi o sucessor de Dom Domingos na diocese. Com ele se interromperam os trabalhos missionários junto aos índios da Ilha. Suas visitas pastorais excluía as populações indígenas e mostravam a preocupação voltada para os "cristãos" de Bela Vista, Pedro Afonso, Boa Vista, Filadelfia, Imperatriz e fazendas nas margens do Tocantins.



+++ Território eclesiástico dominicano com a fundação da Prelazia de Conceição do Araguaia (1911) e o estabelecimento de D. Domingos Carrerot na Diocese de Porto Nacional (1920).

1.6. Dominicanos e Protestantes

A notícia da penetração de missionários protestantes no território eclesiástico dos dominicanos foi publicada, pela primeira vez, na revista "Salvemos Nossos Índios" de março de 1924, referindo-se aos batistas como invasores do território "...aberto e desbastado" pelos missionários de Conceição do Araguaia e Porto Nacional. Aí começou uma longa série de protestos, com a intenção de oferecer resistência à entrada dos protestantes.

Os dominicanos acusavam os protestantes de se utilizarem da "inocência do selvagem" para "invadir", não só no plano religioso mas também a própria soberania do país. Em junho de 1934, a revista "Mensageiro do Santo Rosário" referiu-se aos protestantes batistas, metodistas e adventistas, como sendo "...modernos, ricos e constantes turistas do Evangelho anglo yankee, exploradores de terras brasileiras, de consciências cristãs e da ingenuidade, bondade e ignorância dos nossos indígenas". Na mesma revista, um recado para o Estado:

"...Não se iludam certas autoridades fracas ou complacentes diante dessas investidas de adventícios insidiosos, ambiciosos e audazes. O bem público, a união nacional, a paz, tanto os bons costumes e a Religião estão em jogo e em perigo".

As acusações e os confrontos abertos marcavam a disputa pelo território. Pelas descrições dominicanas, as aldeias tornavam-se verdadeiros palcos de combate, e a Ilha do Bananal era um palco privilegiado, pela concentração indíge

na na sua região. Os conflitos foram de tal ordem que, em dados momentos, a justiça civil foi chamada a intervir.

A Missão dominicana fez sua primeira excursão à Ilha em 1914, quando então passou a considerá-la território seu. Com a chegada dos protestantes, estabeleceu-se a disputa pelo campo de missão particularmente entre os Tapirapê, de Santa Terezinha do Furo de Pedra. Como exemplo da seriedade com que a disputa era levada a cabo, podemos citar o caso das acusações de roubo de crianças ou jovens Tapirapê. Vejamos alguns pontos do desenrolar desse drama.

O "Mensageiro do Santo Rosário", de abril de 1934, divulgou uma notícia, chegada de Santa Terezinha, de que Frederico Kegel, protestante inglês('), tinha tirado da aldeia, à força, duas crianças Tapirapê e levado para sua casa em Macahubas, na Ilha. Esses índios, fugindo várias vezes, teriam atravessado o Rio Araguaia e procurado o padre Alexandre encarregado, por Dom Domingos, de dirigir provisoriamente o posto de catequese dominicano.

Em agosto do mesmo ano, o "Mensageiro do Santo Rosário" divulgou uma carta de Frei Luiz Palha, de dezembro de 1933, informando que o padre Alexandre tinha comunicado em novembro que: *"...Frederico saiu do meio dos Tapirapê com 3 índios jovens e tencionava levá-los para o Rio de Janeiro. O*

(') Frederico Kegel era um protestante escocês, da Evangelical Union of South America, que acompanhou Herbert Baldus nos anos 30, quando iniciou seus trabalhos etnográficos junto aos Tapirapê.

Padre Alexandre protestou junto ao delegado, que prometeu *re-*
clamar os índios". Informava ainda a carta, que a placa da
 primeira visita dos dominicanos aos Tapirapê, pregada por
 Frei Luiz Palha em 1931, havia desaparecido, e que os índios
 haviam dito que foi "um motor que o levou".

Dois meses depois, a mesma revista divulg
 gou que, a pedido do padre Alexandre, o governo do Pará manda-
 ra abrir inquêrito policial para "...apurar as responsabilida-
 des em factos delictuosos que se deram nesse povoado (S. Tere-
 zinha), sendo auctores dos mesmos os srs. João Kirkwood e Fre-
 derico Kegel...".

Frederico Kegel acusava os dominicanos de
 terem rouhado e aliciado as crianças Tapirapê da sede da Mis-
 são protestante em Macahubas. Os dominicanos acusaram o protes-
 tante de ..."*desacatar o referido Padre, e perdendo a calma*
(por ocasião da fuga de dois meninos tapirapês trazidos da al-
deia pelo Sr. Frederico) - mostrou-se pouco educado e respeita
dor dos dispositivos legais.

Promoveu disturbios e pôs em desassocego,
 de noite, o povoado de S.Terezinha. Quiz coagir as testemunhas
 citadas e perturbou a marcha do processo...O Sr. Frederico ...
 Faltou a verdade quando acusou perante o Delegado do Territô-
 rio, sem testemunhas aliás, que o Padre Alexandre e Frei Ga-
 briel tinham-no agredido e ameaçado de prisão, quando instal-
 lado na barraca alheia tentava continuar os trabalhos de uma
 estrada que lhe não pertenciam..".

O processo terminou com o ganho da causa pelos protestantes. Os dois Tapirapê foram devolvidos a Frederico Kegel, gerando protestos dos dominicanos pela... "*violência que se lhes fazia a elles os Padres e aos pobres índios*".

Outro conflito entre dominicanos e protestantes deu-se em março de 1936, e teve lugar na antiga Piabanha, envolvendo os índios Xerente. O protestante brasileiro, Zacarias Campello, oriundo de Carolina, no Maranhão, havia se instalado em Piabanha para estabelecer uma missão junto àqueles índios. O "Mensageiro do Santo Rosário", de agosto de 1936, assim se referiu à sua chegada na região:

"A convite de dois ou três infelizes amancebados, chegou aos 26 de março em nosso meio o ministro Zacarias Campello, de cor escura, filho de Carolina, que trocando a colher de pedreiro por uma patente de pregador protestante, aliás bem remunerada, sahio a campo, de maneira mais aggressiva contra os dogmas e ministros da religião cathólica.... Malhou a ferro frio contra a Egreja, Padres, festas, Santos concitando o povo de Piabanha a arrombar as portas da Egreja, arrancar os Santos dos altares e atiral-os no rio".

Segundo os dominicanos, os Xerente chegaram a ameaçar de matar o pastor, e impediram que as imagens dos santos fossem quebradas, por terem pertencido a Frei Antonio de Ganges, capuchinho que fundou o aldeamento no séc. XIX. Dessa vez, os índios teriam se manifestado:

"Não queremos crentes aqui, Piabanha, porque crente é contra nosso Governador Papa e Grande de Porto. Muda de religião ou sahe d'aqui".

Revoltados, os dominicanos buscaram responsabilizar o próprio Estado brasileiro, cuja interferência no campo da religião, vinha trazendo historicamente, consequências desastrosas para a "civilização cristã dos selvagens". Em agosto de 1935, transcrevendo um artigo publicado no jornal "A Palavra", de Belém, assinado por "Um amigo dos índios", o "mensageiro do Santo Rosário" mostrou a indignação dominicana contra os atos e as orientações do Estado republicano, que favoreciam a expansão do protestantismo no Brasil. Perguntando de quem era a culpa da continuidade dos conflitos entre índios e regionais, causando mortes e destruições, o artigo respondia:

"Primeiro do mação e dēspota Marquez de Pombal, que expulsando os jesuítas do Brasil, tirou os melhores civilizadores dos índios e em 2º lugar alguns erros do Império e sobre tudo à república agnóstica, que expulsando Deus da Constituição, da família, do exército etc, afastou tanto quanto poudes os sacerdotes cathólicos do campo das missões e hoje temos selvagens, onde devíamos ter homens civilizados, temos malocas, onde devíamos ter sumptuosas cidades. E ainda temos muitos amoucos no Brasil, que desejam a continuação do estado selvagem dessa pobre gente, digna de melhor sorte. Fructos da árvore maldita da impiedade, dos inimigos da Igreja, que o são também da civilização".

ÚLTIMA PARTE: O COMBATE DA FÉ

As fronteiras do território eclesiástico dominicano abarcavam as fronteiras de um vasto território historicamente indígena. Era o território de populações de família Jê (principalmente os Kayapô setentrionais), Macro Jê (no caso dos Karajã e Javaê) e dos Tapirapê.(')

O contato com cada grupo indígena deu-se a partir da expansão missionária, dos movimentos de alargamento das fronteiras de domínio da Missão. A persistência desses contatos era o resultado do grau de receptividade ou de hostilidades dos grupos indígenas aos planos dos dominicanos. Assim, o primeiro contato de Frei Gil Vilanova foi com os Krahô, grupo Timbira aldeado pelos capuchinhos italianos no século XIX. Com os Xerente, os missionários tiveram relações constantes devido, principalmente, à proximidade de suas aldeias do núcleo urbano de Porto Nacional, que era também o centro da diocese do norte goiano.

Com a fundação de Conceição do Araguaia, os dominicanos passaram a se relacionar mais constantemente com os grupos Kayapô do sul do Pará e com os Karajã que navegavam pelo Rio Araguaia. Os Tapirapê foram alvos dos planos de evangelização a partir das excursões pela Ilha do Bananal.

(') Grupo Tupi que, segundo Galvão (1959:17) ... "Escravados na linha divisória Xavante-Kayapô, são provavelmente, uma intrusão recente".

Depois da morte de Dom Domingos, a Prelazia assumiu sua função de central da catequese dominicana. A ênfase missionária era dada principalmente a evangelização dos Kayapô, e dos Karajá do Rio das Andorinhas, abaixo do Rio Pau d'Arco.

Nesta parte do nosso trabalho, nós vamos tratar apenas das relações que os próprios missionários consideravam significativas, ou seja, que ocuparam as páginas das revistas dominicanas no Brasil e na Europa, através das cartas e da documentação dominicana desde Frei Gil Vilanova até o bispado de Dom Sebastião Tomás, que já inaugurava a atuação de dominicanos brasileiros em Conceição. Vamos buscar entender sob que bases se estabeleciam as relações entre índios e missionários, seus referenciais e suas possíveis conseqüências, a partir do discurso missionário voltado para a catequese e civilização do "selvagem".

1. "CATEQUIZAR O ÍNDIO" A ORDENAÇÃO DOMINICANA NO MUNDO INDÍGENA.

"Catequizam-se os índios, porque têm alma e tãda alma é uma alavanca do mundo". (Fr. Palha, 1948:56)

A evangelização indígena foi assumida como um grande campo de batalha dos missionários dominicanos. Personagens indispensáveis, os índios faziam parte de uma parcela da humanidade que, no despertar do século XX, "ainda" permaneciam sem conhecer a Palavra de Deus. Era preciso ir buscá-los,

no seu lugar: nas "selvas do Brasil". Buscar o homem no estágio mais "primitivo" da criação do mundo. Uma simbiose da "selvageria" e da "inocência" naqueles seres humanos que tinham estacionados na história da Criação, e que se conservavam como uma das últimas fronteiras, os últimos limites da fé e da civilização no mundo.

A vitória na transformação do "selvagem" era certa. Uma missão viável, possível, "fácil" de ser cumprida através da persistência apostólica dos filhos de S. Domingos. Dizia Frei Gallais:

"...Quando se trata de converter um Mao-metano ou um Chinês à fé cristã, é preciso começar por destruir as suas convicções, por lhe demonstrar a falsidade dos dogmas nos quais acreditou desde sua infância, em suma arrancar-lhe a fé religiosa a fim de substituí-la por outra. Com os índios o trabalho é mais simples, não se faz mistério de grandes demonstrações para destruir crenças que quase não existem. O missionário poderá de improviso abordar a exposição pura e simples da doutrina cristã e fazer como se procede com as crianças em cujo espírito como a tábua rasa nada há a apagar-se e simplesmente gravar o cunho da verdade". (1954:95-96)

Os dominicanos viram pela primeira vez um "selvagem" Kayapó, quando entraram em contato com os "Irã-ã Mranh-re", situados na região da foz do rio Najã, em 1897. Foi um momento mágico, de "reconhecimento". O "selvagem" da amazônia tinha sido encontrado. Para Frei Gil...

"...Foi-lhe fácil ao primeiro golpe de vista reconhecer legítimos Pelles Vermelhas, selvagens dos mais autênticos. Era tudo quanto precisava". (Gallais, 1954:84)

Sem dúvida, sob os olhos daqueles apóstolos, uma verdadeira obra Divina:

"...estão vestidos com o costume que trazia o chefe da humanidade, quando vagava todo radiante de inocência, no meio dos bosques do paraíso terrestre". (Gallais, 1954:89)

Os Kayapó foram os primeiros depositários de toda a esperança daquela geração de missionários, da sua fé na força do apostolado evangelizador. As aldeias, os índios, a mata amazônica eram em si mesmos uma fronteira, onírica, da realidade deles próprios.

"Para um homem que chega da Europa todo impregnado do que se chama civilização, achar-se de repente transportado para o meio de uma tribo selvagem, assistir a uma dança de índios Caiapós, ao luar, à margem do grande rio, no seio de uma natureza que assombra pela sua riqueza e magnificência, tudo isso produz uma estranha impressão. Parece sonho". (Gallais, 1954:52)

A ordenação dominicana do mundo indígena começou com a determinação do seu espaço, ou melhor, com a sua localização num espaço que era um limite do mundo, mas que era ilimitado na imensidão da selva. Assim, a aldeia indígena foi transplantada para o território da missão. O território Kayapó foi transformado no território dominicano.

Uma vez fixada a "aldeia", o "lugar" dos índios passou a ser o lugar dos índios da Missão. Ali os missionários iam buscar as crianças para os internatos indígenas.

A criança tinha um papel importante na transformação do "selvagem". Ela era um agente em potencial da transformação. A fiscalização e a nova socializadora dos seus pais e das gerações futuras. Por isso, o plano dos missionários...

"...seria, pois, de subtrair bem cedo as crianças de ambos os sexos à influência do meio em que nasceram, impedi-las de contraírem os hábitos da vida selvagem, e lhes inculcar, ao contrário, os da vida cristã, dar-lhes, com a instrução religiosa, o ensino elementar que se dá nas escolas primárias, e depois quando estiverem na idade de casar, formar famílias cristãs que se fundam à massa da população já civilizada. Desta maneira, o elemento selvagem se extinguirá por si mesmo, e depois de duas ou três gerações, a tribo se achará incorporada, ao mesmo tempo, não só à sociedade como à Igreja". (Gallais, 1942:102/3)

Um outro fator importante na ordenação do minicana do universo indígena, era a determinação do "Tempo". Um "tempo" para dormir, se alimentar, se educar, descansar e, principalmente, um "tempo" para falar de Deus. Com a criação do internato indígena, as crianças ficavam totalmente submetidas a esse "tempo", estabelecendo-se uma ruptura com o "tempo" da aldeia, uma vez que a aldeia era o "lugar" da "selvageria", que passava a ser destinado às "horas de lazer", de visitas supervisionadas. O regulamento do internato de Conceição do Araguaia era o seguinte:

"Às seis horas, levantar, oração, café; aulas das sete às dez e meia: às onze, almoço, recreio, passeio pela aldeia, sob a direção de um empregado dedicado; às quatro e meia, jantar. Até se deitarem, o que se verifica às oito

horas da noite, as crianças ficam em companhia de um missionário. É o momento de lhes falar de Deus e de lhes preparar as almas para a graça do batismo". (Gallais, 1942:243-244)

Estabelecidos o "espaço" e o "tempo", era preciso estabelecer também o "amor ao trabalho". Para os dominicanos, o trabalho indígena não era trabalho, porque não lhe permitia sair da "miséria" e gozar as "vantagens do amor ao trabalho". A socialização do trabalho nas sociedades indígenas era chado pelos dominicanos de "comunismo prático", que impedia que quem produzisse se apropriasse do seu produto excluindo os demais. O trabalho significava progresso, civilização, mas somente na medida em que ele fosse "racionalizado" em função dos seus fins. A santificação do trabalho em função da santificação dos seus frutos. Frei Gallais (1942:141) assim se referia aos Krahô do Rio do Sono:

"Em terra assim rica e fértil levam os índios uma vida miserável. Sua indolência natural muito contribui para isso. Mas, se quasi nada trabalham e se o que apuram das suas culturas muito mal entra em seus meios de subsistência, é isso também por causa da espécie de comunismo a que os condena seu estado social. Para que um homem consinta em dispensar toda a sua atividade de modo útil à sociedade de que faz parte, deve achar nela, antes de mais nada, o seu próprio interesse e ter a certeza de que é o primeiro a beneficiar-se com o fruto do seu trabalho. Sem isso, de que serve incomodar-se e gastar as forças num trabalho que os outros aproveitarão em prejuízo de quem o faz?"

Assim, a relação homem-terra só poderia se dar em razão do trabalho produtivo, que gerasse bens que pudessem ser acumulados e trocados por outros bens com a população

regional. O papel dos regionais era o de servir de exemplo mais próximo às sociedades indígenas, sobre a concepção sagrada do trabalho. Por isso, "índios e trabalhadores" tinham que conviver pacificamente.

O novo "tempo", o novo "espaço" e o "trabalho" vinham ordenar a vida cotidiana do índio. Tornavam o índio previsível, o que não era possível na sua vida "nômade".

Os sacramentos ordenavam a trajetória do índio em direção à Cristandade. Tinham o significado de expressão máxima da conversão, da aceitação de Deus. Um porto seguro da fé, onde se estabeleciam os elos da cristandade.

O primeiro elo cristão era o batismo, que devia estar voltado principalmente para as crianças indígenas, pela sua própria condição de "tábuas rasas". Através da educação cristã - o ponto de encontro da civilização-evangelização - o batismo tinha que se impor como o ritual da certeza, que não permitia um retorno à condição anterior:

"Quando mesmo se conseguisse instruí-lo suficientemente para batizá-lo, se ele pode escapar à ação do missionário e retomar sua vida de aventuras, no seio das matas, depressa esquecerá o que aprendeu e no ponto de vista prático, ele será tão cristão como antes do batismo. As esperanças do porvir assentam-se por consequência, mais na educação cristã dada às crianças do que na conversão dos adultos". (Gallais , 1942:102).

O nascimento cristão do batismo era o início de uma caminhada de confirmações que terminavam na morte cristã do índio, na sua própria ressurreição.

A convivência daqueles apóstolos com o mundo do "selvagem" formava nos dominicanos uma imagem acumulativa acerca do "ser índio". O contato fazia com que eles fossem elaborando uma "psicologia" do índio, fossem interpretando a sua "alma". Iam reconhecendo que havia alguma ordenação naquele mundo, principalmente porque descobriam que aqueles seres pensavam, tinham vontade, mentiam, sofriam...

O aspecto da língua era um exemplo bem claro desse reconhecimento. Quando os dominicanos estabeleceram os primeiros contatos com os Kayapô, eles viam a língua desses índios como uma confirmação da ausência absoluta de um saber estruturado entre os "selvagens". Para eles,

"A língua Caiapô... não seria muito difícil de aprender. Ela é afinal essencialmente inconstante, como todas as línguas que não são reguladas por escrito, em que não se encontra nenhum monumento literário tradicional que possa servir de regra, quer para a conversação e formação das palavras, quer para a construção de frases". (Gallais, 1954 : 93)

Somente 17 anos depois do contato com esses índios, que os dominicanos conseguiram pela primeira vez publicar uma gramática Kayapô⁽¹⁾, convencidos que ela não era tão "fácil" de ser aprendida e nem era tão "inconstante" como

(1) A primeira sistematização dominicana da gramática Kayapô foi feita por Frei Antonio Sala, publicada pela revista "Anthropos" ("Revue Internationale D'Ethnologie Et De Linguistique, Osterreich") em 1914, com o título: "Essai de Grammaire Kayapô, langue des Indiens Kayapô Brésil".

imaginavam.

Mas, o reconhecimento de que a língua tinha um sistema de regras não tirava a condição de "selvagem" do índio. Em 1948, a Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, do Rio de Janeiro, publicou um artigo de Frei Palha, que assim se referia aos "dotes intelectuais" dos Karajã, depois de 12 anos de contato:

"As faculdades intelectuais, destacam-se nos índios, com manifesta evidência, e diria mesmo, com determinado cunho de agudeza, notado, sem esforço, por um observador atento.

Um fato tirado da lingüística, prova a inteligência da raça.

.....

Existe no idioma carajã um sistema de normas e leis que manifestam desenvolvido senso de organização lingüística levada em consideração, é claro, a sua civilização rudimentar..."

A descoberta da "capacidade intelectual" não o tirava da sua condição de selvagem. Pelo contrário, aumentava ainda mais a esperança na sua catequese e civilização. Algumas informações tinham sido acrescentadas ao "selvagem", mas ele continuava sendo o mesmo "selvagem" procurado por Frei Gil depois de mais de 40 anos de sua morte. A "selvageria" do índio estava definida assim no mesmo artigo de Frei Palha:

"O ódio é uma paixão que encontra no coração do índio guarida segura e duradoura. São por extremo vingativos os índios, mas é curiosa a feição de nobreza por que encaram a vingança.

Para o carajã, vingar-se é exigência de justiça. É a restauração da ordem defeita pela injúria. Não tendo, como nós, o recurso a uma idéia superior, religiosa e cristã, para fundamentar a legitimidade e grandeza moral do perdão, o índio é, em excesso, vingativo e, por vezes, com crueldade desumana..."

Por isso, por não terem uma "idéia cristã superior", os dominicanos continuavam tendo uma função sagrada entre eles: a missão de transformá-los, com muita dedicação apostólica, para o bem da Igreja e, conseqüentemente, da sociedade:

"...Estão muito longe até do tipo ideal! A catequese é necessária, tanto mais que, ultimamente sobretudo, ataques repetidos de índios ainda bravios se renovam, por vezes com desastrosas conseqüências para a região, pelas mortes de cristãos dos nossos campos.

A catequese, não a catequização à bala, que nem deve ser nomeada no meio de homens.

...a catequese católica, cujo fim é anunciar o Evangelho às nações, levantar a sociedade e a raça decaídas e utilizá-las, quanto possível, para o serviço e engrandecimento da Pátria. O Evangelho é o único fermento verdadeiramente civilizador e eficiente para essas várias gentes, que ainda vagueiam sem pátria, nos recessos das invias matas do Brasil no norte.

Cavam-se minas, rasgam-se terras, navegam-se rios para tirar do solo da pátria as riquezas que contêm.

Catequizam-se os índios, porque têm almas e toda alma é uma alavanca do mundo. Nenhuma se eleva, sem que o mundo deixe êle mesmo de se elevar". (Fr. Palha, 1948:56)

A ordenação do mundo indígena, da sua maneira "selvagem" de ser e de pensar, era um elemento da ordenação da própria natureza. Para os dominicanos, a transformação da natureza significava o estabelecimento da civilização cristã na "selva", o avanço da "verdadeira civilização" sobre as últimas fronteiras do mundo.

2. O CONTATO. UMA INTERPRETAÇÃO DA CONVIVÊNCIA ÍNDIO-MISSIONÁRIO

Vejamos agora a atuação dominicana mais de perto, no seu cotidiano de combate da "selvageria". Trabalhamos até aqui os dominicanos a partir da perspectiva do próprio missionário, que é o nosso personagem principal. Vamos agora trabalhar como se davam, concretamente, as relações dele com o seu personagem principal, o índio.

Considerando uma situação de contato "pacífico" como o resultado de um complexo de interesses de ambos os lados, que dão sentido ao próprio contato, a sua "racionalidade", tentaremos interpretar alguns aspectos das relações entre esses personagens - o índio e o missionário - que possam esclarecer um pouco questões como: quem era o missionário para o índio? Como ele era incorporado no processo de contato dos índios com os "civilizados"? qual seria seu papel nesse processo?

Nesse momento, o conceito genérico de "índio", como um atributo de selvageria, cede lugar para o aflora

mento de identidades étnicas, uma categoria que nós ainda não consideramos em nenhum aspecto da nossa reflexão. Um momento em que o "ser" Karajã, ou o "ser" Kayapô, se sobrepõe à categoria "índio", a partir de situações específicas.

2.1. "A magia da religião"

Na fronteira da "civilização", o missionário tinha uma posição que lhe era favorável: a de portador e distribuidor de bens materiais (machados, facões, terçados, utensílios de cozinha, continhas de vidro,...) e assistenciais, principalmente no plano da saúde.

Na fronteira da fé, o estabelecimento do domínio religioso dependia de uma perseverante batalha no terreno do extraordinário. Ao nível das formas de representação do sobrenatural, o missionário tinha que buscar uma simbologia que fosse compreensível para o "selvagem" e exclusiva da Missão.

Quando Frei Gil Vilanova entrou em contato com os "Irã-'ã Mrah-re", ele foi identificado pelos índios e passou a se identificar como "Mebaban Uaianã":

"...Era o nome que os primeiros Caiapós de Conceição deram ao Frei Gil Vilanova. Uaianã é o nome do chefe religioso da tribo (o feiticeiro). Quando notaram a diferença entre o Padre e o Feiticeiro, acrescentaram "Mebaban" (nosso Pai)". (M.S.R. mai/1946:27)

Quando Dom Sebastião Tomás entrou em contato pela segunda vez com os Kayapô, ele assumiu a identidade que antes era de Frei Gil

"...LEND A DOURADA que corria na aldeia transmitida de pais a filhos, a qual decantava o "Homem vestido de branco", o bom e paternal Frei Gil, o legendário "Uaianã" das matas do Pará. Para esses índios parecia ainda não ter falecido o "Mebaban Uaianã" branco. Viam-no de súbito agora".(Fr. Palha, 1948:37)

Enquanto "Uaianã", o missionário estabelecia seu poder sobrenatural. Vejamos como isso se deu no caso dos Gorotire, publicado pela revista "Mensageiro do Santo Rosário" de maio de 1946:

"...havam os índios feito uma incursão nos Campos de Conceição, e levado como reféns e prisioneiros várias crianças dos cristãos. Entre elas se achava uma menina de seus dez anos, que agora se havia habituado na aldeia, por força da situação. Era inteligente e viva.

Quando se deu a segunda entrevista do Bispo Missionário com os guerreiros Gorotire, o Chefe mostrou-se amável, mas a traição urdia um plano negro...Em um dado momento, o Chefe índio segredou aos seus homens: 'Esperemos que ele dê os presentes, e logo o mataremos...Sentido!'

A menina cristã prês a, que tudo seguia de vista e de ouvido, entendeu bem e, sem demora, com viveza, disse em língua caiapô ao Chefe dos guerreiros: 'Não caiam nesta, porque então morreremos todos já!...Não estão vendo aquela coisa esquisita nos olhos de Mebaban Uaianã?...' Eram os olhos... (admirei a inspiração da menina!) "Pois bem, continuou ela, aquilo é um feitigo. Quando vocês tocarem em Mebaban Uaianã', aquilo estoura, e morreremos todos. Ninguém escapa. Não fica um prã semente!"

Foi prodigioso o efeito.

Ninguém ousou experimentar a morte.

A menina mais tarde foi libertada por Dom Sebastião, e hoje se acha nos Campos de Conceição..."

Na terminologia religiosa Kayapó, o termo que se aproxima de "Uaianã" é "waianga", que significa o homem que, na aldeia, manipula forças sobrenaturais. Segundo Lukesch (1976:236), o termo "waianga" ou "wuaiangari",...*"pode ser traduzido de formas diversas: define o homem como possuindo faculdades mentais extraordinárias, mágico, mágico-sacerdote, curador e, com certas restrições, inclusive, xamã"*. Quanto ao seu prestígio, *"...não se compara com o do chefe, ficando muito aquém"*.

O missionário buscava estabelecer sua autoridade religiosa através dos referenciais comparativos do sistema de representações indígena. No plano do sagrado, sua autoridade religiosa estava situada num campo "mágico", invertendo distinções e identificações, ocupando inclusive, nesse caso, posição inferior à do chefe tribal.

Assim, no momento do contato, "magia" e "religião" encontravam-se fundidos como propriedades do sagrado, embora não perdessem suas características acusatórias e distintivas, seja para o missionário, seja para os grupos indígenas. Aos missionários a religião indígena se traduzia em "crenças dos selvagens". Aos índios, os missionários manipulavam forças sobrenaturais, "mágicas", que tinham o poder de curar e destruir.

2.1.1. A Missão como palco de conflitos Inter-Tribais. O Con-
tato Dominicano-Karajã.

Os Karajã alimentaram durante um bom tempo a esperança missionária na concretização dos seus ideais evangelizadores. Bastante próxima dos missionários, essa tribo de pescadores tinha seu habitat tradicional ao longo do Rio Araguaia, desde Leopoldina (Aruanã) até Conceição do Araguaia (Baldus, 1970:66).

Em janeiro de 1923, a revista "Salvemos Nossos Índios" publicou uma carta de Dom Sebastião Tomás, falando da esperança na catequese dos Karajã:

"Serão os Carajás catechisaveis? Não tem sido esses selvagens sempre refractários a toda civilização? É facto indiscutivel esta sua aversão de christianizar-se, embora o seu natural seja assaz brando e agradável e pareça à primeira vista, muito susceptivel de polimento.

Este anno, porém, os Carajás se mostraram muito mais dóceis e propensos e adoptar certas normas educativas.

Um grupo delles, formando sete ou oito familias e chefiado, moralmente ao menos, por José Trouá e sua mulher Luiza veio em janeiro aldear-se na praia alta de Conceição, no hoje Largo Frei Gil, em frente da residencia dos Missionários.

Visitados sem demora e obsequiados com algum presente, esses índios, notamos, gostaram de procurar a convivencia christã e sentiam-se bem seguros junto dos "Papaes Padres".

.....

Em fins de Maio permaneciam ainda em Conceição algumas famílias Carajás, continuando a catechese. Os que se retiram, procurando as praias que iam apparecendo e o marisco, prometteram voltar no principio do próximo inverno e temos esperanças de que a catechese dos Carajás vá se desenvolvendo, juntamente com a dos Cayapós".

A permanência dos Karajã em Conceição do Araguaia durava o tempo das chuvas, período em que, tradicionalmente, mudavam-se para aldeias localizadas nas margens mais altas do Rio Araguaia. No tempo da seca viajavam pelo rio, ou permaneciam nas grandes praias ou bancos de areia.

A vida ambulante desses pescadores teria contribuído, segundo Baldus (1970:67), para a formação de uma "mentalidade mercantil" Karajã, tornando-os comerciantes de bens indígenas e "civilizados". Nas viagens, compravam artigos dos regionais de um determinado lugar, para vendê-los a outros regionais que navegavam pelo rio. Os conflitos que envolviam os Karajã caracterizavam-se pelos saques de mercadorias e dinheiro, que esses índios realizavam contra viajantes que utilizavam o rio Araguaia e seus afluentes. Em outubro de 1924, a revista dominicana publicou uma das notícias desses saques, contra um major, Basílio Mendonça, que viajava com destino a Carolina, no Maranhão.

"...foi na altura do Rio das Mortes, rodeado por diversos grupos carajás, cujas más intenções sem dúvida não suspeitava, e ao abicar na praia, no momento em que se inclinava para tirar a água do porão da sua montaria, recebeu uma mortal cacetada na nuca. Golpe igual era vibrado n'um dos dous companheiros, conseguindo o outro escapar pela fuga a uma morte certa, conforme reza uma versão. Outros informan -

tes asseveraram que foram quatro os mortos, o Sr. Basílio com três barqueiros que lhe remavam a canôa.

Os assassinos fizeram desaparecer os mortos e a mesma canôa, depois de se apoderarem de malas e mais bagagens. Levava o Sr. Basílio regular quantia de dinheiro, a julgar-se pelas sete ou oito cédulas de 500\$000 com que os Índios compraram de outros viajantes, metros de fumo e outros objectos diversos.

Este facto triste tem impressionado bastante os habitantes, christãos e indígenas dos sertões do Araguaya e Tocantins".

Para os missionários, a permanência dos Karajã em Conceição do Araguaia significava uma busca da convivência cristã. A tarefa difícil era levá-los à sedentarização e despertar seu interesse pela catequese e pela escola, principalmente no tempo das secas.

Mas, a aproximação pacífica dos Karajã transferia para o terreno da Missão de Conceição os conflitos tradicionais entre eles e os Kayapô. Inimigos históricos, os Kayapô eram bastante temidos pelos Karajã, devido a suas incurções guerreiras. Em certos momentos, a habilidade destes com as canoas teria compensado sua posição de inferioridade guerreira frente aos Kayapô. Baldus chamou isso de "astúcia Karajã"; uma característica da tribo, segundo os regionais, e que teria se revelado nos seus confrontos.(')

(') Baldus, utilizando informações de Frei Luiz Palha, relatou um caso de confronto Kayapô-Karajã, mostrando a importância estratégia da habilidade Karajã: "Um velho Karajã contou ao Frei Luiz Palha que, no tempo em que uma aldeia de sua tribo estava situada perto de Saranzal, na

Reunidos em torno da Missão, os dois grupos mantinham a latência dos conflitos que, por vezes, tornavam-se prestes a explodir como um barril de pólvora. Um desses casos aconteceu em 1925:

"Dando ouvidos a certos Christãos inconscientes ou malevolos, sempre promptos a inventar inverdades, os Cayapós acabaram por acreditar que os Carajás, acampados na Conceição, queriam matá-los todos e que só aguardavam ocasião oportuna.

Indignados e não podendo conter os ímpetos de sua natureza ainda não de todo domada pela graça, os Cayapós tiraram suas roupas, pintaram o corpo de preto e vermelho, apanharam seus pacotes e frêchas, e com os dous capitães na frente vieram a Conceição de onde distam oito a dez leguas apenas e dispuzeram-se a atacar e a trucidar os Carajás.

Felizmente Fr. Antonio e Frei Francisco(') puderam intervir com tempo e usando nas palavras e nos gestos de uma certa energia, impediram o encontro sangrento e fizeram até que no dia seguinte, feitas as pazes prévias, os Cayapós fossem comer peixe nas malocas dos Carajás que os ha-

praia da margem direita do Araguaia, os Kayapô atravessaram o rio, em horas caladas da noite, e atacaram o povoado de madrugada. Alguns dos habitantes caíram mortos sob o cacete dos assaltantes. Os homens que conseguiram escapar, correram para as ubás, fugiram com elas para a margem oposta e, desembarcando lá, continuaram a precipitada fuga. Quando porém os Kayapô, gente sem canoa, estavam no caminho de volta e nadando, justamente no meio mais profundo do rio, reapareceram subitamente os fugitivos, saltaram nas ubás, foram ao encontro dos nadadores indefesos e fraturaram crânios com cacetadas. Na interpretação dos Karajá, a fuga dos seus fez parte de um estratagema". (1970:67-68)

(') Frei Francisco Bigorre, ex-companheiro de Frei Gil.

viam convidado". ("Salvemos Nossos Índios", out/1925:11)

Para os dominicanos, esse "fôlego da alma selvagem" não era um sinal de fracasso da Missão; nem tampouco era Deus quem estava falhando. Os conflitos entre índios eram conflitos "legítimos" daquela grande fronteira da "civilização". Promover a "paz indígena" era uma função sagrada daqueles pregadores. E esfera de poder exclusivo do missionário, nesse caso, situava-se, de fato, na sua identificação como "Papae Grande", tutor voluntário de tutelados "voluntários". Sua permanência entre os índios justificava-se pelo seu papel de intermediário e apaziguador dos "selvagens".

Observando o contato entre os missionários e os índios a partir desta perspectiva, da dinâmica das relações entre as identidades - nesse caso, Kayapó - Karajá - Dominicano, nós podemos perceber que a lógica das relações está nas expectativas desses grupos, que tornaram possível, "viável", o contato. A presença missionária era um fator de impedimento de guerras inter-tribais, num momento em que elas não eram favoráveis a um ou a outro grupo - nesse caso particular, aos Karajá. Assim, a ação missionária fazia sentido, não só para o próprio missionário, mas também para o índio. Em outras palavras, a tutela missionária carregava, em si mesma, uma variável de "receptividade" ou de "voluntariedade" indígena.

Vejamos agora, através de um outro exemplo, especificamente o momento em que se estabelecia o contato e como, através desse momento, se estabelecia uma relação de interesses, intenções, de "troca", situada numa relação de forças

estruturalmente desigual - na medida em que havia uma relação de dominação entre missionários e índios - mas que conjuntamente eram complementares.

2.1.1. O contato Dominicano-Gorotire. A Missão e os conflitos Intra-Tribais.

Durante novembro e dezembro de 1936, a revista dominicana "Mensajeiro do Santo Rosário" publicou notícias de Dom Sebastião Tomás, acerca da exploração do alto Rio Fresco, em busca do contato com os Gorotire, uma cisão dos "Goroti-Kumrem", grupo ancestral dos Kayapô setentrionais (Vidal, 1977:15).

Recebidos pelo capitão Gorotire - "Kukungranti", os missionários ouviram, impressionados, a narração dos encontros violentos entre os próprios Gorotire e os Djorê('), entre outubro e novembro de 1935:

"...Kukungranti foi atacar os inimigos do seu povo, aqueles que moram no rumo do nascente, nas águas do Rio Fresco, e aos quais dá o nome de "Djorês"('). Não pode porê-los, devido ao facto de estarem eles armados de ca-

(') O sub-grupo Kayapô denominado Djorê pelos Put-Karôt e Gorotire, era chamado de "Xicrís" pelos Irã-'ã Mrãnh-re(cf. Vidal, 1977:14).

(') Baldus (1970:64) citando Nimuendajú, contesta a afirmação dominicana de que os Djorê estiveram localizados na região do Rio Fresco.

rabinas eguaes às nossas. Teve pois de retroceder.

Pouco tempo depois vieram os "Djorês" em grande número e caíram sobre a sua grande aldeia dos campos, que fica distante da Cachoeira da Fumaça alguns dias de viagem. Resistiu valentemente com os outros chefes aos assaltantes, despejando sobre eles uma chuva de frechas (e o capitão faz aqui o gesto de quem atira incessantemente). Mas o que podem as frechas, por mais numerosas e violentas que sejam, contra inimigos que ficando fora do alcance dellas estão atirando com rifles! As balas ninguém as ve chegar... A luta era pois desigual. Foi preciso fugirem para dentro da matta virgem.

Grande tinha sido a carnificina, e as mulheres e crianças que haviam escapado à morte, caíram prisioneiras. Morreram entre outros, dois capitaes Gorotirês e a própria mulher de Kukungranti. Entre as muitas crianças arrebatadas estavam também dous filhinhos delle.

E desde esse triste successo os Gorotirês estão se escondendo nas mattas... É por isso que Kukungranti com o grupo que o acompanha - acerca de 100 pessoas - tem estado sempre em movimento dentro da matta..."

Este trecho do relato de Dom Sebastião Tomás parece mostrar um dos aspectos da dificuldade que os Gorotire encontravam para sobreviver, na primeira metade do século atual. As guerras inter-grupais, entre sub-grupos Kayapô, estavam sendo um dos fatores de desequilíbrio do grupo, como um agravante da situação gerada pela penetração da frente extrativista e seus conseqüentes surtos epidêmicos.

A assimilação e o monopólio da arma de fogo pelos Djorê colocavam os Gorotire numa posição de extrema inferioridade bélica, pondo em risco a existência do próprio grupo, não só pelas mortes em combate, como também pelos raptos de mulheres e crianças.

O sentido da guerra entre os Kayapô estava incorporado na dinâmica das cisões intra-aldeias e na circulação de mulheres e crianças. Além das guerras inter-grupais, os Kayapô faziam ainda investidas guerreiras, pelo menos entre os Karajã, como já vimos, e os Tapirapê. Em 1947, Schultz encontrou um grupo Tapirapê que havia se subdividido na fuga, devido a um ataque Kayapô, ocasião em que estes teriam saqueado e queimado a aldeia (cf. Baldus, 1970:50).

No estabelecimento do contato Dominicano-Gorotire, a arma de fogo assumiu uma grande importância naquele momento:

"Ah! si eu tivesse esse rifle, suspirou Kukungranti, olhando novamente para as armas dos nossos tripulantes, não teria medo dos 'Djorê'..."

Da-me esse rifle, disse-nos elle vivamente, e eu te dou um filhinho meu!...?"

"Kukungranti" propôs, explicitamente, uma troca de crianças por armas. Como avaliar o significado do ato de "dar" um filho, sob o ponto de vista Kayapô, em cuja sociedade o rapto de crianças entre sub-grupos estava incorporado, enquanto uma possibilidade, nas ocasiões de conflito?

O missionário negou a arma, argumentando que tinha necessidade dela na mata. Mas, não negou seu interesse pelos meninos pequenos:

"...os meninos queremos sim, para ensiná-los bem, afim de que conheçam tudo com os christãos, e mais tarde ensinem elles mesmos todos os Gorotirês. E "Vangai" Bas

tião dará aos paes ou tios das creanças muitas cousas bonitas. O chefe escutava calado, mas seus olhos acariciavam amiúde a corronha da arma agora meio disfarçada entre as bagagens".

Esse aspecto remete diretamente à expectativa do missionário; a importância que a criança tinha para ele. Negando as armas, o missionário propunha uma outra "troca": as crianças pela "civilização cristã", além das "cousas bonitas" para os pais e tios.

Vejamos a sequência do envolvimento de "Kukungranti" com as armas, e do missionário com as crianças:

"Estã Kukungranti sobretudo fascinado pelos nossos rifles, por um mais novo especialmente, aquelle de tiro de hontam, cujo manejo logo foi ele comprehendendo e que tem bastas vezes pegado e sopesado, valendo-se da sua qualidade de chefe e da amizade que nos tem. Krain nos avisa que esta ali uma menina que o pae della veiu entregar. Trata-se evidentemente de uma orphã. Chama-se "Appi" e é meio crecidinha. Timida e modesta, seus modos e attitude parece mais de uma christã do que de pagã. Confiando na divina Providência, acceitamos a menina e presentamos generosamente seu progenitor.

Decorridos uns quinze minutos, outra menina nos trazem, esta mais nova do que a primeira, e orphã também. É uma tia que veiu entregar. Chama-se "Kaidô". Servirá de companheira a "Appi"... a tia da "Kaidô" também foi literalmente recompensada".

As meninas ficariam no internato das irmãs dominicanas em Conceição do Araguaia. Dom Tomás insistiu em levar alguns meninos, que ficariam sob a responsabilidade dos próprios missionários:

"...E foi depois de muito pedir e suplicar que o capitão Kukungranti mandou que sua nova consorte nos viesse remetter um seu filhinho della. Recebemos com viva gratidão o mimoso e robusto rapazinho de cinco annos e cumulávamos de dádiva a sua mãe. O semblante desta denotava tristeza e saudade...

A recompensa que "Kadjueine" (Kukungranti) queria, além de muitos e bellos objectos já recebidos, era a fascinadora carabina. Elle já estava segurando na mão...

Senhor do que tanto ambicionara para poder resistir aos "Djorēs" Kukungranti retirou-se para a floresta".

Efetuuou-se a troca.

Buscando interpretar este relato de Dom Sebastião, nós podemos estabelecer pelo menos alguns dos pontos básicos que podem orientar o contato entre índios e missionários.

Em primeiro lugar, o contato deu-se numa situação de guerra entre dois sub-grupos Kayapó, envolvendo a questão do arsenal bélico. O missionário representava a viabilidade de uma paridade bélica, estabelecendo o reequilíbrio da capacidade guerreira daqueles Kayapó. Evidentemente, as armas seriam extremamente úteis no combate aos regionais invasores, particularmente os criadores de gado, situados nos campos, e os extrativistas, situados nas matas da região.

Um outro aspecto a ser considerado no relato do missionário é que a troca de crianças por armas não se deu, nesse caso, por qualquer criança determinada pelo missionário. Foram crianças orfãs e doentes. A seqüência do relato

mostra, claramente, o que se sucedeu quando a criança requisitada foi o filho da esposa do chefe.

Não contente com apenas um menino, o missionário pediu a "Kukungranti" um outro, "do tamanho do enteado do capitão". Os índios responderam que esperasse:

"Esperamos. Mas como demorava muito a chegada da criança e temíamos uma tentativa de fuga por parte de algum dos nossos amáveis hóspedes, resolvemos partir sem mais detença.

Dizendo pois adeus aos bons Gorotirês, embarcamos-nos e fomos assentar no lugar acostumado atrás do banco do porão. Quando levantámos os olhos e os descansamos sobre o grupo de crianças collocadas atrás dos remeiros da prôa, não vimos mais o enteado do capitão!

- Quê da crianças, indagamos vivamente, porém sem perturbar-nos?

- O irmão do capitão a apanhou e carregou a toda pressa para a matta, respondeu Manoelsinho!...

- Quê do menino que me deu capitão? inquietamos logo, alteando um pouco a voz. Quero a criança. Tragam-m'a e depressa...

- Espera, que "prirê"(?) vem, afirma-nos um dos Gorotirês do lageado.

Dentro de oito a dez minutos, tempo que nos pareceu bem cumprido, surgiu com effeito um homem carregando nas costas um columunzinho que veio depositar na "Merces". Não era porém, o lindo e gordo enteado do capitão, mas outra criança bem differente, doentia e de aspecto pouco agradável. Não obstante, ficamos satisfeitos e obsequiamos o portador com faca e tesoura.

Sem mais pedir nem esperar,....partimos".

A criança foi reconquistada e substituída por outra que, pela descrição de Dom Sebastião poderia, even-

tualmente, estar sob efeito de alguma enfermidade epidêmica e, portanto, fora do controle da medicina indígena.

Olhando sob esse ângulo, a entrega dessas crianças poderia representar o estabelecimento de um tipo de tutela, voltada para as urgências da saúde.

Isso implica em reconhecer que a tutela missionária se estabeleceu como o resultante de uma combinação de um estado de dependência e de uma aliança, combinação essa que se apresentou como uma alternativa razoável. Foi uma "negociação" assentada no reconhecimento da existência de uma situação de inferioridade-superioridade. Afinal, a entrega de crianças foi, em grande medida, por parte dos Gorotire, o reconhecimento de que o grupo estava perdendo uma outra guerra: a do contato com os tais "civilizados".

O complexo processo de incorporação das crianças na vida social Kayapô oferece algumas referências acerca da resistência Gorotire em entregar suas crianças aos missionários. Perder crianças implicava, seriamente, na possibilidade de desarticulação da organização social tribal, agravando-se, no caso dos homens, a possibilidade de perder seus guerreiros.

As sociedades Jê, em geral, possuem um amplo sistema classificatório dos indivíduos, que assumem importâncias e funções distintas no interior dos vários grupos. Vejamos, rapidamente, um exemplo da classificação das crianças no caso dos Xikrin do Rio Catetê, Kayapô, resultantes da cisão dos Put-Karôt, estudados por Vidal (1977).

"Entre os Xikrin, a classificação em categorias de idade, juntamente com a classificação por sexo, são os critérios capazes de cobrir todos os elementos da comunidade. "As categorias de idade constituem também as unidades básicas para a formação dos grupos ligados às atividades econômi - cas e à esfera política e desempenham papel importante durante os rituais". (Vidal, 1977:87)

Das dez categorias estudadas por Vidal, eis as que se referem à introdução da criança no universo so - cial da aldeia.

A categoria "Mēprin" se subdivide em "Mē - Karore", os recém-nascidos, "Mē-Kukuero", os que gatinham, e "Mē-Mrai-Toi", os que caminham. A criança nasce na casa dos pais da mulher, segundo regras de residência uxorilocal, e por tanto com a presença de parentes maternos e ausência de paren - tes paternos.

A nomeação é dada pela avó materna, num rol de nomes possíveis, tanto cerimoniais ("Idjime") como co - muns ("Idji-Kakrit").

O bem estar físico e sua introdução no uni - versos social são aspectos importantes "para o desenvolvimento fu - turo da criança que, em cada etapa crítica de sua vida, preci - sará de uma rede de relações bem estabelecidas que lhe assegu - rem o apoio necessário no momento dos rituais de passagem e pa - ra poder mais tarde construir seu prestígio ao nível da comuni - dade". (Vidal, 1977:89)

O resguardo ("Bitchiangri") é fundamentalmente observado pelo homem, na medida em que ele é o responsável pela concepção e a mãe é responsável pela sobrevivência.

Com a caída do cordão umbilicãl, o filho é levado pela primeira vez ao rio e apresentado ritualmente à comunidade; o pai é reintegrado, através de um amigo formal, e passa a uma outra categoria de idade ("Měkrare" e, dentro dessa categoria "Měkranure", casado, com filho pequeno).

Na segunda categoria, "Mě-Bokti" e "Kurê-rêtire", a criança é levada por sua mãe ao rio, à roça e às reuniões matinais no pátio. Na terceira categoria, "Mě-Be-Ngo-Dju", a criança é separada por sexo. *"De agora em diante, a vida de um menino e de uma menina se desenvolvem segundo modelos bem diferentes. Isto se deve em parte, à instituição da residência uxorilocal e ao fato de que os meninos deixam a casa natal antes da puberdade para viver na casa dos homens, onde compartilham a vida dos mais velhos em geral, e em particular, a de sua categoria de idade"* (Vidal, 1977:117). É na "Mě-Be-Ngo-Dju" que o menino passa a depender menos do pai e mais do grupo, onde inicia o seu processo de situar-se socialmente.

A categoria "Mě-Gomanoro" ("os que dormem juntos") envolve a entrada dos meninos na casa dos homens. Essa introdução se dá através de seu amigo formal, um jovem iniciado ("Měnõrõnu-Ã-Tum"), não parente próximo.

Na categoria "Mě-Mudjê-Nu", os meninos são considerados homens fisiologicamente, recebendo o estojo penia

no, mas ainda não considerados aptos para o casamento.

E, finalmente, os "Mẽ-Nõrõ-Nu-Re", quando o menino passa para a categoria de iniciado.

Dentro desse complexo processo de incorporação das crianças na vida social Kayapõ, nós podemos pensar a situação social das crianças orfãs que foram entregues ao missionário.

Quando Vidal (1977:89) se referiu à categoria "Mẽprin", sugeriu a existência de um nivelamento social entre órfãos, prisioneiros de guerra e criança com parentela reduzida, e um desnivelamento social entre essas crianças e as outras:

"Um órfão (uatim), um prisioneiro de guerra, uma criança com parentela reduzida, podem também vencer na vida, e os exemplos destes casos são numerosos mas as dificuldades serão sempre maiores e, de qualquer modo, sempre precisarão do apoio de pais adotivos que se interessem por eles".

Essa distinção em relação às crianças órfãs foi observada por Baldus, em 1935, também entre os Tapirapẽ, quando encontrou na aldeia de "Tampiitaua" nove órfãos de pai e mãe. Segundo ele, um menino órfão, de três anos,

"...não tinha sorte invejável. Servia de brinquedo a aldeia, sendo vítima dos bons e maus humores de cada um. Andava sujo e triste". (1970:285)

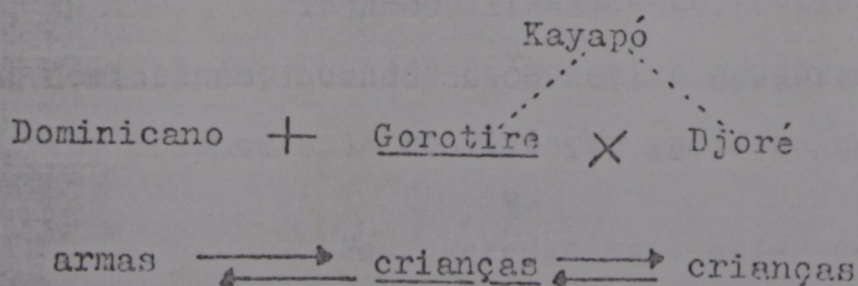
Ainda em 1947, quando Baldus retornou a "Tampiitaua", havia um órfão de dois anos que, num assalto Kaya põ pouco tempo depois, fora a única criança roubada. "O fato

de ser a única criança roubada por essa ocasião talvez *con-*
tribua para caracterizar a situação dos órfãos de menos de qua-
tro anos". (1970:285)

Talvez um estudo mais cuidadoso acerca da história do contato entre missionários e índios pudesse lançar algumas luzes para a explicação da existência de internatos pa-
ra crianças indígenas, de ambos os sexos, a partir também dos referenciais de articulação social internos dos grupos tribais.

No contato Dominicano-Gorotire, da forma como nós o interpretamos, as crianças órfãs e doentes eram "tro-
cadas" por armas, que seriam destinadas ao nivelamento da capa-
cidade bélica entre os dois grupos tribais, para os quais a guerra tinha uma função social.

Dessa forma, nós poderíamos representar es
se contato, esquematicamente assim:



Sendo assim, o contato Dominicano-Goroti-
re caracterizou-se por uma relação de 'aliança' entre dois
grupos desiguais, determinada por uma relação de dominação. Por
parte dos Gorotire, essa aliança deu-se devido a uma situação
de tensão estrutural própria da sociedade Kayapó, que não se

sustentou com a introdução da arma de fogo entre os 'Djoré'. É nessa 'brecha' da sociedade Kayapó que o papel do missionário se encaixa e faz sentido. A relação de complementariedade existe num plano em que ambos - missionários e índios - manipulam, "trocam" e "negociam" determinadas crianças por armas.

Um aspecto importante dessa relação particular de contato entre missionários e índios é que o "cristão" ou o regional não figurou como personagem principal na luta Gorotire pela sobrevivência. Isso vem problematizar qualquer interpretação generalizante sobre contatos interétnicos que determine um padrão fundamental das relações de oposição Índio-regional. A minuciosidade das informações de Dom Sebastião Tomás parece indicar que a inserção do regional no discurso do índio não cumpriu a expectativa de que ela fosse uma relação de oposição direta entre "cristãos" e Gorotire. Ao contrário, foi um discurso claro de aliança.

Vejamos, finalmente, o trecho do relato do bispo dominicano, quando os Gorotire acusaram os Djoré de não estarem dispostos à convivência pacífica com o regional:

"Não queremos mais matar christãos. Somos agora todos amigos, e desejamos mesmo morar juntos. Os 'Djoré' e os 'Cabeças Vermelhas(?)' é que são ruins e são nossos inimigos. E nos brigamos com elles, como antigamente com os christãos.

- Os 'Djoré' atacam os christãos de Conceição? (perguntou o missionário).

- Sim, infelizmente, e sem nenhum motivo, porque nossos christãos são bons e não brigam. De quatro anos para cá mataram dez christãos e roubaram outras tantas crianças".

A presença do "cristão" como um "peso a favor" dos Gorotire na balança missionária parece concluir a configuração do contato. Assim:

Gorotire	X	Djorê
+		
Dominicano		
+		
"cristão"		

"Morar juntos", "ser amigo", "cristãos e índios". Estava estabelecida a "Paz Indígena".

3. "AS FRONTEIRAS VENCIDAS"

Os conflitos entre índios, transferidos para o terreno da Missão, completavam a característica que Conceição do Araguaia assumia, desde sua origem, de palco de contradições, de combates, travados nas mais variadas instâncias. A própria Missão de Conceição do Araguaia era fruto de um duro combate entre a verdade da "razão" e a verdade da "fé" católica no século XIX.

Com a implantação do plano de evangelização dos índios, a Missão inaugurou com o seu pioneirismo o processo de invasão de um extenso território tribal, invasão essa que veio a provocar profundos desequilíbrios nas condições ecológicas de sobrevivência dos índios, acompanhados da usurpação de suas terras, da brutal exploração de sua mão de obra e dos fatais surtos epidêmicos.

Nas suas estratégias de "normalização do selvagem", a Missão aproximou os índios do núcleo do povoamento, determinando o "lugar" da aldeia dos Kayapô em plena região caucheira.

As mudanças foram rápidas. Em poucos anos, o povoado de "cristãos" criadores de gado, numa convivência supostamente pacífica com os índios, se transformou num território invadido por milhares de imigrantes em busca do caucho nas matas da região.

De território tribal, a região passou a ser território do caucho. Uma nova relação homem-natureza, es-

tabelecida pela exploração da mão de obra, inclusive a indígena.

O surgimento do monoextrativismo do caucho forçou o aparecimento abrupto de novas relações econômicas e sociais que surpreenderam os próprios missionários, pela rapidez das transformações e pela fatalidade que elas significavam para a sobrevivência dos índios. Segundo Frei Audrin (1963: 184):

"As estradas que conduziam às matas do caucho atravessavam os territórios dos índios, sendo que algumas passavam por suas aldeias. Tropeiros e seringueiros contratavam jovens silvícolas iludindo-os com promessas irrisórias e, ao fim de longas viagens e duras pelejas no interior das florestas, pagavam-nos com miseráveis salários. Muitos exploravam os índios simplórios ou viciados. Por uma simples garrafa de péssima aguardente, por um punhado de sal, uma rapadura ou alguns litros de farinha de mandioca, subtraíam aos pobres selvagens roupas novas e ferramentas recebidas pouco antes, das mãos dos missionários..."

...a causa do rápido declínio dos índios em contato com os civilizados eram os trabalhos exaustivos aos quais se sujeitavam, seduzidos pelas marífcas promessas de traficantes inescrupulosos. Contratados para as safras de castanha, passavam longos meses no interior das matas insalubres, ou então empregavam-se como tropeiros ou barqueiros em viagens intermináveis... Aqueles que tinham a fortuna de voltar para suas aldeias chegavam arruinados física e moralmente". (Audrin, 1963:184)

As epidemias se alastraram e prostraram principalmente os grupos indígenas que se encontravam em contato mais direto com a Missão, no caso os Kayapó e os Karajá.

O sarampo e a gripe espanhola, que grassaram todo o país em 1918, mataram grande número de índios. Segundo Darcy Ribeiro (1955):

"...a larga margem de mortalidade que se segue aos ataques de gripe ou de sarampo, doenças de fácil transmissão e extrema susceptibilidade individual, se deve à paralização abrupta das atividades produtivas pelo acometimento quase simultâneo de toda a comunidade, o que numa tribo indígena representa verdadeira condenação, uma vez que ela não conta com um sistema de estocagem de alimentos que permita fazer face a tais eventualidades".

O crescimento dos conflitos entre índios e caucheiros e as doenças levadas com a invasão do território tribal passaram a absorver totalmente a atividade missionária. Mas sem sucesso. Os dominicanos não conseguiram fazer frente principalmente aos surtos epidêmicos, que destruíam as esperanças naquela imensa seara evangélica. As doenças matavam os seus "catequisados" rapidamente, principalmente as crianças.

A partir do início da década de vinte, os missionários começaram a publicar, através da revista dominicana "Salvemos Nossos Índios - Cayapós e Carajás", as notícias de mortes de índios causadas principalmente pelas doenças das vias respiratórias. Vejamos alguns casos, que nos permitem acompanhar a progressão dos surtos e o desaparecimento dos índios:

Outubro de 1922(:9):

"Victimado por pneumonia, morreu depois de ter recebido os sacramentos da Santa Igreja, Raphael Kranrũ,

jovem "cayapõ" de 28 annos.

Era o primeiro aluno índio que o saudoso Frei Gil baptizou. Era casado com Da. Mariquinhas, india cayapõ e deixa duas filhinhas".

"Atacado de pleuriz morreu Daniel Carajã, índio honesto, trabalhador e bom christão... Muito creancinha, sendo orphão de pai e mãe, foi criado por uma boa velha christã que lhe ensinou com o amor do trabalho as verdades da fê e da moral religiosa".

Outubro de 1923(:11):

"A epidemia de grippe que nos mezes de Maio e de Junho se derramou no município de Conceição victimou muitos Cayapõs".

Julho de 1924(:6-7-8):

"Deu-se no segundo semestre do anno p. fin do o piedoso passamento da senhorinha Ludwina Rodrigues, filha da veneranda "mãe dos Cayapõs" D. Archangela, directora do pequeno Collégio Cayapõ "Estrella dos Reis".

"Moça virtuosissima e operosa, Ludwina era um dos braços fortes de sua mãe e da Catechese dos Indios. Durante a epidemia de grippe, em Maio e Junho, foi de uma dedicação admiravel para com os Cayapõs doentes, pequenos e grandes, assistindo-os de dia e de noite, preparando remédios, chás e comidas, lavando-lhes amiudo as roupas. Por isso, era estimadissima dos Cayapõs e dos próprios Carajãs...

Poucos dias antes do fallecimento de D. Ludwina, partia para o céu o seu querido afillhado Guilherme Bedjiê, menino de oito annos, pertencente à Catechese dos Cayapõs".

"Há poucos dias Carolina, viuva de José e mãe da pequena Magdalena, morreu na aldeia de uma congestão pulmonar.

Deixou o pequeno Agostinho, de 1 anno, que o capitão Trajano trouxe para a Catechese e que foi confiado às Irmãs.

Os meninos Cayapós continuam recebendo os assíduos cuidados das Irmãs Dominicanas, devido à proximidade da nova casa em que os internamos".

Julho de 1925 (:6-11):

"Catharina, mulher de Augusto, cahiu doente. Em certos momentos, no desatino da febre vinham-lhe impetos de se jogar no rio, "com perigo, diziam os Carajás, de ser devorada pelos bichos bravos da agua que a attraíam".

"Temos que registrar o fallecimento, em março, dos pequenos Carajás Carlos e Jardilina, esta com 4 annos e aquelle com 9, filhos do finado Capitão Valladares.

Carlos falleceu em consequência, sobretudo, da doença originada do grave defeito que tinha de comer terra, vicio que a educação catechista de um anno não tinha conseguido extirpar.

Jardilina foi victimada pela febre. Era uma creança risonha, expansiva e já bem acostumada com as meninas christãs. Subtrahidos ambos pela sua madrasta aos cuidados maternos da Catechese, foram morrer lá pelas ribeiras da Santa Maria, na propria zona fluvial, onde quiz extinguir-se, o anno passado, o seu referido pae..

- No mesmo mez de Março finou-se em consequencia de estupor, o menino Cherente chamado Lourenço, de 12 annos de idade. Havia chegado para a Catechese fazia apenas um mez..."

Outubro de 1925 (:9-10):

"Morreu, depois de baptizada, uma pequena creança Carajã chamada José. Podia ter dous annos de idade".

"A 26 de junho voou para a mansão celeste o gentil e muito querido José, Cayapozinho de seus cinco annos de idade.

Trazido com anno e meio apenas para a Catechese, já muito doentio, foi confiado aos cuidados maternos da Veneranda e dedicada Terceira Dominicana D. Archanja..."

Janeiro de 1926(10):

"Houve em Conceição nova epidemia de gripe, victimando muitas pessoas. Na Catechese, porém, graças à Bondade divina, não tivemos nenhuma morte que lamentar".

Outubro de 1926(:7):

"Insidiosas doenças têm, neste anno também, roubado vidas entre os indígenas das colonias de Conceição do Araguaia. A mortandade entre as creanças continua na acostumada escala de 75%, de modo que vae se acentuando cada vez mais a diminuição da população dos nativos Brasis, daquelles principalmente que estão em contato com os civilizados".

Outubro de 1927(9-10):

"Grassou novamente, em Abril último, a epidemia da gripe catarrhal e pulmonar, dobrada de desinteria e sarampo. Fez cinco victimas no seio das sete ou oito famílias carajãs então aldeadas dentro da Conceição, e entre os Cayapós houve seis mortes, finando-se o Capitão Trajano Tenadjumari, sua mulher Francisca Greimeti, João Yoiaré, Cambraia Greicunti, Catharina Ungocru e Pedro Beioti".

Janeiro de 1928(14):

"Doente ha mais de um mes, estava a 13 de Outubro muito perto da sua viagem para o céu, já bem preparado o jovem Cicero, um dos melhores mocinhos Cayapós da nossa Catechese. Estava entregue aos cuidados maternos das caridosas Irmãs Dominicanas, cujo estabelecimento é ao mesmo tempo col-

legio, orphanato, dispensario e mesmo, quando preciso, hospital".

Abril de 1928(:13-14):

"A morte continuou a ceifar vidas entre nossos queridos indígenas, grandes e pequenos.

Em Julho, Lauro, oito annos, afilhado do Collegio Archidiocesano de S. Paulo, tendo ido aos campos passar dous mezes de ferias em Companhia de sua madrinha, adoeceu gravemente, e viu-se e presentiu elle mesmo que Deus o chamava...

Em Agosto foi a vez do bom Lucio, Cherente, filho do velho Amancio Uokejamen da Piabanha. Desde alguns mezes, o menino sofria de uma inchação de máu character, e que não se chegava a debelar...

...Tinha nove anos de idade e era parente da bôa Irmã Dominicana do Convento de Conceição, chamada Irmã Maria Sebastiana Kuangkunte".

Os socorros materiais prestados pela Missão não conseguiram garantir a vida dos índios "catequisados". Nas décadas seguintes, repetiu-se o mesmo quadro desolador, acrescentando-se às moléstias pulmonares, o sarampo, a paralisia, enterites, doenças do fígado e do baço.

As epidemias se alastraram e chegaram aos grupos com os quais os missionários tinham contatos apenas esporadicamente. Tal foi o caso dos índios Apinayé, incluídos no território da diocese de Porto Nacional, em São Vicente e na Boa Vista. Em 1927, a revista "Salvemos Nossos Índios" publicava:

"Não houve baptisados por terem morrido as poucas creancinhas vindas à luz depois da última visita catechista do finado Frei Alberto em 1924".

A invasão dos territórios tribais, o desequilíbrio ecológico, os conflitos e as epidemias caminharam juntos. O desaparecimento dos índios ia favorecendo a transformação final do seu território tradicional em território do regional, incorporado pela conquista violenta, e de facto, ao espaço da "civilização". No território da Missão, o desaparecimento dos índios trazia a "paz" do território invadido. Em 1938:

"O povo dos campos está animado e ninguém fala em se retirar, contentes todos com o socego que reina do lado dos índios e com a melhora enorme havida nas vendas de generos e de gado que se sucedem nos campos. O comércio de côco esta muito animado nos campos do Pau D'Arco. Vende-se à porta, a quarta (40 litros) a 12\$000". (M.S.R. mai/1938:27)

Dois anos depois, num relatório ao Serviço de Proteção aos Índios sobre a situação dos índios Gorotire, Nimuendajú assim se referia à situação dos "Irã-'ã Mranh-re":

"A horda dos Kayapõ setentrionais estabelecida na bacia do rio Pau d'Arco, afluente do Araguaia,...que foi avaliada em 1.500 pessoas em 1897, acha-se hoje reduzida a umas trinta e tantas". (1982:220)

E finalmente, em 1958, quando então o S. P.I. já havia iniciado a última fase ofensiva de "pacificação" dos Kayapõ, Carlos Moreira Neto deu a última notícia dos "Irã-'ã Mranh-re":

"...dos Kayapó, a horda do Pau d'Arco extinguiu-se totalmente, passando de dois a três mil indivíduos em fins do século XIX, a uma única sobrevivente conhecida vivendo hoje entre os Gorotire". (1959:51)

3.1. "A Sacralização da morte indígena"

No plano espiritual, a morte progressiva dos índios fazia com que os trabalhos de evangelização passassem para o plano do socorro, buscando salvar a "alma" do índio através do batismo e dos últimos sacramentos. Diante da desolação, causada pelo desaparecimento dos índios, o missionário ainda encontrava razões para justificar a sua presença e sua intermediação: a própria morte "cristã" do índio. A sacralização da morte indígena era uma conquista definitiva do "selvagem". Um ritual da certeza dominicana. A derradeira "domesticação" possível do "selvagem": a domesticação da sua própria morte em função da vontade de Deus:

"...Felizmente todos(') morreram baptizados, ungidos e sacramentados mostrando sentimentos de perfeita conformidade com a vontade de Deus e grandes desejos de ver este Céu tão bonito de que os Padres Missionários lhes fallavam tantas vezes. Todos fizeram uma morte predestinada.

Todos os nossos bemfeitores devem ficar consolados com o resultado desta Obra de Catechese..." ("Salvemos Nossos Índios", out/1923:11)

(') Os dominicanos se referem à epidemia de gripe de 1923 que, em dois meses, matou muitos Kayapó.

Naquela última batalha da fé, a esperança na ressurreição final do índio "cristão":

"...Descançam agora no campo santo, debaixo do symbolo christão, os restos mortais do Indio predestinado, esperando a ressurreição final". (S.N.I. jan/1923:7)

Uma ressurreição de "inocentes cristãos", servos de Deus e vítimas de um tempo:

"Deus dê a gloria sempiterna a esses filhos das selvas que se não serviram tanto talvez como outros seus servos nascidos no seio da Igreja, menos também o offenderam e mais puros ficaram da malicia do século corrupto". ("Salvemos Nossos Índios", abr/1928:14)

CONCLUSÃO

Iniciamos este trabalho situando a Ordem Dominicana como sendo uma organização católica de origem medieval e falamos de Domingos de Guzmán como sendo um herdeiro da Reconquista. E, no outro extremo, concluimos com missionários dominicanos em Conceição do Araguaia, no sul do Pará, depois de mais de 700 anos de história, numa versão bastante trágica da grande batalha da Igreja católica pela cristianização e "civilização" do "selvagem", que teve fim com a morte de pelo menos 2.500 índios Kayapó. Vejamos agora, através da sequência dessa história, alguns dos pontos principais que orientaram a nossa reflexão.

Neste trabalho, nós pensamos a Ordem Dominicana em seus aspectos mais amplos, a partir da constituição histórica da sua doutrina que, dinamizada no tempo, continuou no século XIX capaz de se manter enquanto uma alternativa de participação religiosa de uma parcela da sociedade européia que, atravessando os mares, dedicou a vida à missão de romper as últimas fronteiras da fé no mundo: o "selvagem" da América.

Tomamos o caso particular de dois missionários que vieram a ter um papel importante na implantação da Missão do Brasil: Frei Gil Vilanova e Frei Domingos Carrerot, ambos formados no convento de St. Maximin, em Toulouse, berço dos dominicanos na Europa. O primeiro, um profissional liberal que sonhou ser marinheiro e chegou ao cargo de sargento do exército francês. O segundo, um camponês que sonhou ser cava-

leiro. Ao privilegiar a vida desses dois dominicanos, várias outras histórias ficaram para trás: as de frei André Blatgê, frei Francisco Bigorre, frei Domingos Nicollet, frei Ângelo Dargaignaratz, todos franceses do sul que compunham a comunidade de Toulouse. Todos exilados pela república francesa em 1880 para o convento de Santo Estevão em Salamanca, na Espanha, e juntos migraram para o Brasil para o começo da vida missionária.

A partir daí, procuramos mostrar a Ordem Dominicana da Província de Toulouse vivendo a sua história de apostolado no Brasil. Numa sequência mais cronológica do que temática, acompanhamos o estabelecimento do plano dominicano de evangelização e "civilização" dos índios, mostrando-o como sendo um combate pela fé. Vejamos agora as principais instâncias desse combate.

No plano ideológico, a Missão Dominicana conseguiu expandir-se para o Brasil num clima de profundos conflitos entre a Igreja e o Estado. A vinda dos primeiros dominicanos deu-se oito anos depois de realizado o Concílio Vaticano I, no papado de Pio IX, um dos principais personagens da centralização da Igreja Católica no século XIX. A Ordem participou dos últimos anos de existência do regime imperial no Brasil, evidenciando a contradição em que esteve mergulhada a política imperial em relação à atuação de ordens religiosas estrangeiras e nacionais.

Na segunda parte do nosso trabalho, nos referimos à relação entre o Império e o clero regular, tentan-

do mostrar que havia uma relação dinâmica de oposição/aliança, tendo como razão principal da aliança assegurar as fronteiras do território brasileiro e fazer do índio um "colaborador" das políticas econômicas regionais. O movimento de expansão dominicano europeu vinha de encontro aos interesses do Estado no Brasil.

O conflito de Bôa Vista, entre católicos e liberais, mostrou a posição política de frei Gil em relação ao regime republicano então recém implantado no país. Frei Gil engrossava as fileiras do clero regular que rejeitava a separação oficial entre a Igreja e o Estado, pois o novo regime, e a Europa já tinha mostrado isso, destruía o caráter hegemônico da religião católica, tomado como um grande desrespeito a Deus, à Igreja e à sociedade. Podemos lembrar aqui a primeira pastoral do bispo Dom Domingos, estabelecendo a conduta cristã do cidadão republicano.

No plano eclesiástico, os missionários do dominicanos tiveram que conquistar um território que eles pudessem demarcá-lo como um território exclusivamente seu. Assim , faz sentido o encontro de frei Gil com frei Antonio em Piabanha, quando o dominicano caracterizou-se como um "invasor" do domínio missionário do capuchinho.

Porém, a conquista do seu território eclesiástico, com a sagração de Dom Domingos para a Diocese de Porto Nacional e a criação da Prelazia "para Índios" de Conceição do Araguaia, não conseguiu garantir a exclusividade dominicana na evangelização do "selvagem". Assegurados pela república.

ca, os protestantes cruzaram as fronteiras do território dominicano, impondo uma batalha ferrenha no campo da religião contra os "herejes profissionais do evangelho". É interessante observar aqui a tentativa dos dominicanos de influenciar o próprio Estado que, querendo garantir o domínio sobre o território nacional, permitia a liberdade de ação de protestantes "insidiosos, ambiciosos e audazes", colocando em risco o "bem público, a união nacional, a paz, os bons costumes e a religião".

Para os missionários, todos os combates travados no seu território significavam os duros percalços, as provações divinas, os sacrifícios da "guerra santa" dominicana. Não haviam fracassos. O que havia era um mundo imperfeito, povoado de homens condenados ao pecado.

Mas existia uma seara evangélica. Havia um lugar, "La longe...no Araguaia"('), onde a "civilização" ainda não tinha rompido as fronteiras: as "selvas" do Brasil. Um lugar "primitivo" que permanecera como no Ato da sua Criação: "selvagem e inocente". A grande conquista dominicana foi, sem dúvida, a conquista da "natureza".

A Missão "ordenou" o espaço da "natureza selvagem". Transformou, "civilizou". Plantou cristãos, estabeleceu uma cidade: traçou as ruas, determinou as casas, erigiu os prédios, fixou os códigos. Frei Gallais (1942:192) retratou

(') Título de um livro de frei Audrin, relatando o naufrágio de D. Domingos e D. Sebastião na Ilha do Bananal.

a obra dominicana como resultado de muito sofrimento e muita persistência missionária:

"Os que vivem no seio duma civilização multisecular dificilmente poderão imaginar as privações, difi-culdade, sofrimentos de um missionário que desembarca em ter-ras desconhecidas, entre selvagens, sem recursos, devendo ele mesmo fazer sua casa e organizar com os únicos meios que lhes fornece a natureza inculta".

Sendo a "natureza" a fronteira real da "civilização", o índio era uma fronteira bastante real da fé. Con-quistar o "selvagem" era romper um limite, penetrar em almas hu^umanas que nunca souberam nada acerca da fé e da Igreja e que nunca fizeram nada para "ofender" a uma e a outra. Frei Gallais expressou essa certeza dominicana quando utilizou o termo "tá^ubuas rasas" para ilustrar a mente indígena. A conquista do "sel-vagem" era a expressão máxima da obra missionária, estabelecen^udo uma guerra "libertadora" contra o que era considerado uma ignorância terrena acerca de Deus. Tudo o que pudesse signifi^ucar o universo do "selvagem" era obstáculo, estorvo a ser remo^uvido pela ação daqueles pregadores. Transformaram o "lugar" do índio em lugar da Missão. Estabeleceram a "civilização" no "lugar" da "selvageria". Dessa forma, parece impossível falar da atuação dominicana a não ser como um caso concreto de do^uminação.

Nesse momento da nossa reflexão, fazendo alguns "flashes" do cotidiano da Missão, buscamos trabalhar alguns aspectos da relação de dominação. Acreditamos que o con-tato entre índios e dominicanos, visto através da dinâmica das

expectativas de ambos os lados, pode oferecer algumas respostas mais consistentes acerca da eficácia de uma batalha de símbolos, garantida pela legitimação do papel do missionário enquanto detentor competente do poder de manipular o sagrado. Buscamos fazer uma interpretação do contato entre índios e dominicanos, considerando o sentido que ele poderia assumir não só para a Missão, mas também para o índio. Uma tentativa de estabelecer que a relação de contato é uma relação política, determinada pela dominação estrutural exercida pelo missionário.

Na história do contato entre os dominicanos e os índios, privilegiamos três momentos, através das relações estabelecidas com os Kayapó de Paul d'Arco e os Karajá das Andorinhas.

Primeiramente, nos referimos ao contato ao nível das formas de representação do sobrenatural. A posição de frei Gil, enquanto "Uaianã", implicava numa identidade cujos atributos partiam da própria cosmologia Kayapó. Assim, a "magia da religião" permitia uma dupla interpretação: de um lado, localizava a autoridade do missionário numa esfera do prestígio aquém da do chefe tribal. Por outro, os "feitiços" de frei Gil e de Dom Sebastião significavam para os dominicanos uma concessão na representação do sagrado, na medida em que havia a necessidade de buscar uma simbologia que fosse compreensível para o "selvagem".

"Os outros dois momentos referiram-se mais de perto ao estabelecimento dos planos de catequese, em face dos conflitos inter e intra-tribais no território de conquista

dominicano. O primeiro deles mostrou o sentido que o contato com os dominicanos poderia ter para os Karajã, que incorporaram a Missão de Conceição do Araguaia na sua vida ambulante e na sua "mentalidade mercantil". Nas sedentarizações periódicas desses índios, acampados em Conceição; a Missão tinha um papel importante enquanto mediadora dos conflitos inter-tribais, fundamentalmente com os Kayapô, seus temidos inimigos tradicionais. Para os missionários, esses conflitos eram bastante legítimos dos "selvagens", que não conseguiam "conter os ímpetos da sua natureza ainda não de todo domada pela graça". O papel do missionário enquanto "Papai Grande" permitiu novamente uma dupla interpretação: de um lado, assegurou que conflitos latentes não explodissem em desvantagem dos Karajã; por outro, deu sentido aos planos dominicanos de "domesticação do selvagem", interpretando as guerras inter-tribais como consequência inevitável de "naturezas não domadas".

Finalmente, mostramos um terceiro momento, onde buscamos concluir que o contato entre os dominicanos e os índios se estabelecia através de uma relação de aliança explícita, baseada na troca de crianças Gorotire por armas dos missionários. Uma aliança que viabilizou a "pacificação" daqueles índios, com resultados semelhantes ao primeiro contato com os "Irã-'ã Mrãnh-re", que permitiu a fundação de Conceição do Araguaia.

Considerando que esses momentos refletiam alguns aspectos importantes da dinâmica das relações, podemos caracterizar então que o contato entre dominicanos e índios ,

antes de se configurar como uma relação de oposição, dado que era uma situação de conquista missionária, fazia-se numa relação de aliança, de complementaridade, que se estabelecia a partir de interesses mútuos, baseado numa relação de tutela de tutelados "voluntários", na medida em que era simultaneamente conquistada e concedida.

Ao trabalharmos o sentido dessas relações pelo seu aspecto complementar, procuramos dar conta de um aspecto importante do contato que geralmente não é levado em conta quando se estuda os trabalhos de evangelização indígena na história do Brasil: um componente político importante da relação de dominação que deve ser considerado na avaliação geral sobre as consequências da guerra pela fé em territórios tribais. Dito de outra forma, acreditamos que o nosso estudo aponta alguns indicadores para a reflexão sobre a identidade dos grupos étnicos, considerando que há, no contato, uma manipulação de sinais diacríticos próprios do grupo, que são adaptados ao momento e às suas necessidades. O contato visto também enquanto uma estratégia de sobrevivência étnica. A isso nós chamamos de componente político da relação entre índios e missionários.

Mas, as relações que os índios estabeleceram com os dominicanos, especialmente os Kayapô que migraram para o centro da Missão, acabaram levando consequências irreparáveis para eles. Os dominicanos implantaram as aldeias em plena região caucheira e cerca de 1 km de Conceição que, dois anos depois de fundada, tinha aproximadamente mil habitantes. Se

gundo o próprio frei Audrin, que nós já citamos anteriormente, quando os caucheiros do Araguaia encontraram-se com os do Xingú, Conceição tornou-se um dos mais importantes centros caucheiros da região amazônica.

As mudanças foram rápidas. Causadas pela invasão extrativista voltada para o mercado internacional, como foi o caso do caucho e da seringa na amazônia a partir do fim do século XIX, essas mudanças tiveram a capacidade de varrer radicalmente os planos dominicanos de criar em Conceição do Araguaia uma espécie de "ilha da santidade". O sonho teocrático de frei Gil tornou-se um pesadelo: as epidemias, as chacinas, as invasões de território, o desequilíbrio ecológico, a exploração da mão de obra levaram ao extermínio principalmente os índios "catequisados", ou seja, os que estavam mais próximos da Missão. Como vimos, os Kayapó "Irã-'ã Mrãnh-re", estimados por frei Gil entre 2.000 e 2.500 índios, foram totalmente exterminados, não restando mais do que uma mulher, em 1958, vivendo entre os Gorotire, segundo Moreira Neto.

Na última parte do nosso trabalho, nós mostramos o que restou dos sonhos dominicanos: a morte cristã do índio. Um índio "predestinado...esperando a ressurreição final"... Não se falou em fracassos, mas sim da morte dos "filhos da Selva", que não tiveram tempo para servir à Igreja, mas que "também não a ofenderam e se mantiveram puros". A causa do mal? O "século corrupto"! O problema central deixa de ser o da existência do sofrimento e do mal, para se concentrar no da imperfeição do mundo condenado. Parecia que os dominicanos estavam no limiar de um novo começo...

BIBLIOGRAFIA SELECIONADA

- Alencastre, J. Martins Pereira de - Anais da Província de Goiás (1863). Goiânia - Editora Gráfica Ipiranga, 1979.
- Ariës, Philippe - História da Morte no Ocidente. Da Idade Média aos nossos dias. Rio de Janeiro. Livraria Francisco Alves Editora S.A., 1977.
- Arnaud, Expedito; Ana Rita Alves - A extinção dos índios Kararaô (Kayapô) - Baixo Xingú, Pará. Bol. Museu Goeldi - nova série, nº 53 - Julho. Belém, 1974.
- Audrin, frei José M. (O.P.) - Entre Sertanejos e Índios do Norte. Rio de Janeiro. Edições Pugil Ltda., 1946.
- Aureli, Willy - Terra sem sombra. São Paulo. Edições Leia. 2.^a ed., 1964.
- Baêta Neves, Luiz F. - O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro. Forense-Universitária, 1978.
- Balandier, Georges - Antropo-lógicas. São Paulo. Cultrix/Edusp, 1976.
- Baldus, Herbert - Tapirapê - Tribo Tupi no Brasil Central. Caps. III, IV e V. Col. Brasiliana, vol. 17. Série Grande Formato. São Paulo. Comp. Editora Nac./Edusp, 1970.
- Ensaaios de Etnologia Brasileira. 2.^a ed. Brasiliana, vol. 101 - São Paulo. Companhia Editora Nac/Edusp, 1979.
- Banner, Horace - Mitos dos Índios Kayapô (1957). in: Homem, Cultura e Sociedade no Brasil. Egon Schaden (Org.), Seleções da Revista de Antropologia. Rio de Janeiro. Vozes, 1972.
- Barth, Fredrik (comp.) - Los grupos étnicos y sus fronteras. México. Fondo de Cultura Económica, 1976.

Beozzo, José Oscar - A Igreja na crise final do Império (1875-1888). in: História da Igreja no Brasil (6º período). Tomo II/2. Rio de Janeiro, Vozes, 1980.

Bourdieu, Pierre - A Economia das Trocas Simbólicas. Col. Estudos nº 20. São Paulo. Editora Perspectiva, 1974.

Campello de Souza, M. do Carmo - O processo político partidário na primeira república. in: Brasil em Perspectiva. 10ª ed. São Paulo. Difusão Européia do Livro, 1978.

Carneiro da Cunha, M. Manuela - A Palavra de Deus: inspirados e exegetas. in: Religião e Sociedade nº 2, nov. C.E.R. São Paulo Hucitec Ltda., 1977.

- Religião, Comércio e Etnicidade: uma interpretação preliminar do Catolicismo Brasileiro em Lagos, no séc. XIX. in: Religião e Sociedade nº 1, maio. C.E.R. São Paulo. Hucitec Ltda., 1977.

Catálogo dos Conventos, Frades e Irmãs - Província de São Tomás de Aquino do Brasil, 1970.

Catão, frei Bernardo (O.P.) - Os Dominicanos na Igreja e no Mundo. in: Dominicanos DCCL (Vários autores). São Paulo. Livraria Duas Cidades, 1966.

Chaim, Marivone M. - Os Aldeamentos Indígenas na Capitania de Goiás. Goiânia. Editora Oriente, 1974.

Cintra, frei Raimundo de Almeida (O.P.) - Participação dos Dominicanos nas atividades missionárias da Igreja, do séc. XIII ao século XVI, in: Dominicanos DCCL. op.cit., 1966.

Coudreau, Henri - Voyage au Tocantins-Araguaya. 31 déc. 1896-23 mai 1897, A. Lahure, Imprimeur-Editeur, Paris, 1897.

Da Matta, Roberto - Um Mundo dividido. A estrutura social dos Índios Apinayé. Cap. I. Col. Antropologia 10. Rio de Janeiro, Vozes, 1976.

Delacroix, Mgr.S. - a) Les Caractéristiques des Missions Contemporaines. in: Les Missions Contemporaines (1800:1957) - 3º Vol. Col. Histoire Universelle des Missions Catholiques. Paris, Librairie Grund, 1957.

b) L'aggravation de la crise: Pie VII (1800-1823), Léon XII (1823-1829), Pie VIII (1829-1830). in: Les Missions Contemporaines. Chapitre Premier. op.cit., 1957.

c) Les Caractères de la reprise de l'activité missionnaire. in: Les Missions Contemporaines. op.cit., 1957.

Duroselle, J.B. - A Europa de 1815 aos nossos dias (vida política e relações internacionais). São Paulo. Livraria Pioneira Editora, 1976.

Fernandes, Rubem César - Um exército de anjos - As razões da Missão Novas Tribos. in: Religião e Sociedade nº 6, nov. Rio de Janeiro. Tempo e Presença, 1980.

Foucault, Michel - Vigiar e Punir - História da Violência nas prisões. Rio de Janeiro. Vozes, 1977.

- Micrifísica do poder. Rio de Janeiro. Editora Graal, 1979.

Fragoso, Hugo - A Igreja na formação do Estado liberal (1840 - 1875). in: História da Igreja no Brasil. (5º período, segunda época: A Igreja no Brasil no século XIX) Tomo II/2. op. - cit., 1980.

Freund, Julien - A Sociologia de Max Weber. Rio de Janeiro Forense-Universitária, 1980.

Frikel, Protásio - Notas sobre a situação atual dos índios Xikrín do rio Caeteté. in: Leituras de Etnologia Brasileira. Egon Schaden (Org.). São Paulo. Comp. Editora Nacional, 1976.

Gallais, frei Estevão M. (O.P.) - O Apóstolo do Araguaia. Frei Gil Vilanova. Adaptação portuguesa por frei Pedro Secondy e

Soares de Azevedo. Prelazia de Conceição do Araguaia, 1942.

- Entre os Índios do Araguaia. Salvador. Livraria Progresso Editora, 1954.

Galvão, Eduardo - Áreas Culturais Indígenas do Brasil - 1900 - 1959. Comunicação apresentada à IV Reunião Brasileira de Antropologia, julho de 1959, Curitiba, mimeo.

Goffman, Erving - Manicômios, Prisões e Conventos. São Paulo Editora Perspectiva, 1974.

História Geral da Civilização Brasileira (Col.) - A Época Colonial. Tomo I, 2ª vol. Administração, Economia e Sociedade. Livro primeiro, cap. I - Livro segundo, cap. I - São Paulo. Difusão Européia do Livro, 1960.

- O Brasil Republicano-1889-1930. Tomo III, vol. 2. O Brasil Monárquico. Tomo II, vol. 5 Do Império à República. Livro 3ª e Livro 4ª. Rio de Janeiro. Difusão Européia do Livro. 2ª ed., 1977.

História Geral das Civilizações - O século XIX. O apogeu da civilização européia I. Tomo VI, cap. II. São Paulo. Difusão Européia do Livro. 3ª ed., 1969.

Hobsbawn, E. J. - A Era das Revoluções - 1789-1848. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1977.

Ianni, Octávio - A Luta pela Terra. Rio de Janeiro. Vozes. 2ª ed., 1979.

Jesuítas(Os) do Brasil e da Índia na perseguição do Marquês de Pombal (séc. XVIII). Academia Brasileira de Letras - Escola Tipográfica Salesiana - Bahia, 1936.

Las Casas, frei Bartolomé de. (O.P.) - Del unico modo de atraer a todos los pueblos a la Verdadera Religion. México. Fondo de Cultura Económica, 1975.

- Lesourd, P. - Le Réveil des Missions: Gregoire XVI (1831-1846).
in: Les Missions Contemporaines. Chapitre II. Op.cit., 1957.
- Lowie, Robert H. - The Northwestern and Central Ge. in: Handbook of South American Indians. Vol. I (The Marginal Tribes) .
 Cooper Square Publishers, Inc. New York, 1963.
- Lukesch, Anton. - Mito e vida dos índios Kayapô (1957). in: Homem, Cultura e Sociedade no Brasil. Egon Schaden(org.) Seleções da Revista de Antropologia. Rio de Janeiro. Vozes, 1976.
- Lustosa, frei A. Oscar(O.P.) - A contestação de um profeta : Bartolomeu de Las Casas (1474-1566). in: REB/34, fasc. 136 - dez. Rio de Janeiro. Vozes, 1974.
- A Ordem Dominicana no Brasil.in: Dominicanos DCCL. op.cit., 1966.
- Magalhães, Couto de - Viagem ao Araguaia. Brasiliana vol. 28 .
 São Paulo. INC/MEC-Comp. Editora Nacional, 1975.
- Mendonça, frei José de Azevedo (O.P.) - Lacordaire restaura a Ordem da Palavra no século XIX. in: Dominicanos DCCL. op. cit., 1966.
- Moreira Neto, Carlos de Araújo - Relatório sobre a situação atual dos índios Kayapô. in: Revista de Antropologia, vol.7, nº 1 e 2/jul/dez, 1959.
- A cultura pastoril do Pau d'Arco. Bol. Museu Goeldi Antropologia 10, mar. Belém, 1960.
- A política indigenista brasileira durante o século XIX. Tese de mestrado (inédito). Fac. C. e Letras de Rio Claro (SP), 1971.
- Nimuendajũ, Curt - Os Gorotire(1940). in: Textos Indigenistas. São Paulo, Loyola, 1982.
- Novais, Fernando A. - O Brasil nos quadros do antigo sistema colonial. in: Brasil em Perspectiva. São Paulo. Difusão Européia do Livro. 10 ed., 1978.

Oliveira, Roberto Cardoso de - Identidade, Etnia e Estrutura Social. Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais. São Paulo. Livraria Pioneira Editora, 1976.

Palha, frei Luiz (O.P.) - Doze anos entre os índios Carajás. Publicação da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, nº 2 e 3. Rio de Janeiro, 1948.

Ranke(von), L. -, Historia de los Papas en la epoca moderna. Mexico - Fondo de Cultura Económica, 1943.

Rémond, Renê - O século XIX - 1815-1914. São Paulo. Editora Cultrix Ltda., 1981.

Retif, A. - La Période des Explorations: Pie IX (1846-1878). in: Les Missions Contemporaines. Chapitre III. op.cit., 1957.

- La grande expansion des Missions. in: Les Missions contemporaines. Chapitre IV. op.cit., 1957.

Rezende, frei André Muniz de (O.P.) - A Ordem de São Domingos ontem, hoje e amanhã. in: Dominicanos DCCL. op.cit., 1966.

Ribeiro, Darcy - Convívio e Contaminação. in: Os Índios e a Civilização. Rio de Janeiro. Vozes, 1977.

Romano, Roberto - Brasil: Igreja contra Estado. Crítica ao populismo católico. São Paulo. Kairós Livraria e Editora Ltda., 1979.

Saint-Hilaire, Auguste de - Viagem à Província de Goiás. Col. Reconquista do Brasil, vol. 8. B.Horizonte, Livraria Itatiaia Editora Ltda., 1975.

Santo Agostinho - A Instrução dos Catecúmenos. Teoria e prática da catequese. Col. Fontes da Catequese nº 7. Rio de Janeiro, Vozes, 1978.

Silva, Hermano Ribeiro da - Nos Sertões do Araguaia. São Paulo. Editora Saraiva, 1948.

Velho, Otávio G. - Frentes de expansão e estrutura agrária. Rio de Janeiro, Zahar, 1972.

Vidal, Lux - Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira. Os Kayapó-Xikrin do Rio Cateté. São Paulo. Hucitec/Edusp, 1977.

Weber, Max - Tipos de comunidad religiosa (Sociologia de la Religión). in: Economia y Sociedad, cap. V. México. Fondo de Cultura Económica, 1980.

Revistas Dominicanas

- "Salvemos Nossos Índios - Cayapós e Carajás". Orgam da Catechese dos Índios da Prelazia de Conceição do Araguaia e echo da Diocese de Porto Nacional.

Período pesquisado: 1923 a 1932.

Local: Convento dos Dominicanos - Perdizes.S.P.

- "Mensageiro do Santo Rosário". Das confrarias do Rosário e do Rosário Perpétuo. Uberaba. Convento de São Domingos.

Período pesquisado: 1905 a 1958.

Especial: jun/jul 1960: "São Domingos e sua Ordem. 80 anos no Brasil".

Local: idem.

- Les Missions Dominicaines. Revue mensuelle illustrée. Paris.

Período pesquisado: 1924.

Local: idem.

Arquivos - Documentos selecionados.

- Arquivo Nacional -Rio de Janeiro

- Coleção Leis do Brasil - ano 1883. "Regulamento para a conversão dos bens das Ordens Religiosas em apólices intransferíveis..."

- Coleção Eclesiástica - Pará - Cx: 1799-1889. Doc. do bispo do Pará, de 25 de março de 1884, protestando contra a situação da Igreja no Brasil. (Manuscrito).
- Coleção Eclesiástica - Goiás - Cx. 886.Doc. n° 135, pacote 01. Relatório do Bispo de Goiás, Dom Gonsalves Ponce de León, ao Diretor da Secretaria de Estado dos Negócios do Império. (Manuscrito).
- Doc. manuscrito. Cod. 807, vol. 18. "Relatório com que o Exmo.Sr. Antonio Gomes Pereira Júnior passou a administração da Provincia de Goyas ao 1º Vice-Presidente Exmo.Sr. Ten.Cel. José Caiado a 25 de outubro de 1883.

- Arquivo do Itamaraty - Rio de Janeiro.

- Arquivo particular de Duarte da Ponte Ribeiro.Pró-Memória n° 41, pasta 18, lata 267 - maço 1. Estados do Brasil 7 - Pará. "Pró-Memória sobre a fronteira designada à Província do Pará com os Estados vizinhos pelo Presidente Jerônimo Francisco Coelho. 1850".

- Arquivo dos Dominicanos do Convento de Perdizes - São Paulo.

- Auto-biografia de Frei José-Maria Audrin."Souvenirs"- Bordeaux, jan. 1967. (Manuscrito).
- Diário de Dom Sebastião Tomás - 1914. "De Conceição au Tapirapês". (Manuscrito).