

RITA MARIA DE GONÇALVES DE OLIVEIRA

**FREI LOURENÇO DE ALCÂNTARA: UM CAPUCHINHO ENTRE OS INDÍGENAS
DO ALTO SERTÃO MARANHENSE (1910-1935)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em História.

Orientadora: Dr^a. Maria Cristina Bohn Martins

RITA MARIA GONÇALVES DE OLIVEIRA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em História.

Aprovada em: 30/ 08/2023

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a. Dr.^a. Maria Cristina Bohn Martins

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)
(Orientadora)

Prof. Dr. Luiz Fernando Medeiros Rodrigues

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)
(Arguidor)

Prof. Dr. Jairo Henrique Rogge

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)
(Arguidor)

Prof.^a. Dr.^a. Ilma Maria de Oliveira Silva

Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL)
(Arguidora)

Prof. Dr. Kleber Alberto Lopes de Sousa

Faculdade de Educação Santa Terezinha (FEST)
(Arguidor)

Oliveira, Rita Maria Gonçalves de.

Frei Lourenço de Alcântara: um capuchinho entre os indígenas do alto sertão maranhense (1910-1935) / Rita Maria Gonçalves de Oliveira. - 2023.

171 f.:il.

Orientadora: Dr^a. Maria Cristina Bohn Martins.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2023.

1. Maranhão - História. 2. Alto sertão maranhense. 3. Frei Lourenço de Alcântara. 4. Missão capuchinha. 5. Indígenas maranhenses. 6. Ação catequética-pedagógica. I. Martins, Maria Cristina Bohn. II. Título.

CDU 981.21
O48f

“Senhor, fazei-me instrumento de vossa paz.
Onde houver ódio, que eu leve o amor.
Onde houver ofensa, que eu leve o perdão.
Onde houver discórdia, que eu leve união.
Onde houver dúvida, que eu leve a fé”.

São Francisco de Assis

AGRADECIMENTOS

A Deus, pelo dom da vida, desafios superados e vitórias alcançadas em um exercício diário de perseverança.

Ao meu esposo, Carlos Roberto Leal de Oliveira, pelo apoio e compreensão em momentos em que o desalento me rondava e as forças pareciam se esgotar.

Às filhas Mariana Gonçalves Leal de Oliveira e Juliana Gonçalves Leal de Oliveira, ao filho Gustavo Gonçalves Leal de Oliveira, frutos do meu amor em sua singularidade, pelo incentivo nessa caminhada de vida e de doutoramento.

À minha mãe, Maria José de Oliveira, mulher de luta que com seu exemplo lega a fortaleza e superação, até mesmo nos momentos mais difíceis que a vida lhe apresentou, pelas incansáveis orações, e, compreensão pelos momentos que estive ausente.

Ao meu pai, Ildeu Gonçalves de Oliveira (*in memoriam*) pelo legado deixado por meio de seus ensinamentos.

Ao meu irmão, Idelzio Gonçalves de Oliveira (*in memoriam*), de forma afetiva conhecido por Juca, pela alegria partilhada em sua existência. Aos demais irmãos, Idelcio e Ildeuzinho, ambos Gonçalves de Oliveira, e às irmãs Marília, Lillian e Giselle herdeiras do Gonçalves de Oliveira, aos sobrinhos (as), pelos laços familiares que nos unem e por torcerem sempre pelo sucesso em cada etapa de minha jornada.

De modo especial, à minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Bohn Martins, pela disponibilidade e compreensão nesta longa trajetória, sábias orientações e contribuições preciosas no processo de escrita da tese e no conhecimento construído.

Aos membros da Banca examinadora o Prof. Dr. Luiz Fernando Medeiros Rodrigues, ao Prof. Dr. Jairo Henrique Rogge, à Prof.^a Dr.^a Ilma Maria de Oliveira Silva, pela disponibilidade e, principalmente, pelas significativas contribuições por ocasião da qualificação e desta etapa final. Ao Prof. Dr. Kleber Alberto Lopes de Sousa, por aceitar participar deste momento singular de minha formação acadêmica e pela colaboração neste processo.

À Ilma Maria de Oliveira Silva, uma amiga irmã, pela amizade que se iniciou no período de nossa graduação, por partilhar das minhas vitórias, estar presente nos momentos difíceis, pela contribuição nos estudos e discussões que foram de grande valor para este trabalho.

À Aparecida de Lara Lopes Dias, pela amizade, por trilharmos juntas essa caminhada do doutorado, nas viagens para São Leopoldo-RS, por sua parceria, disponibilidade e relevante contribuição nos momentos das leituras, discussões e escrita, que fizeram parte das diferentes etapas de construção deste trabalho.

Às pessoas queridas, Maria Aparecida Correa Custodio e Janeth Carvalho da Silva Cardoso, e, ao Kleber Alberto Lopes de Sousa, pelo companheirismo, pela afinidade com a temática de pesquisa, socialização de livros e documentos do Arquivo dos Capuchinhos (Convento do Carmo em São Luís), com subsídios fundamentais para a escrita da tese.

Às minhas amigas e colegas de trabalho, Herli de Sousa Carvalho, Francisca Melo Agapito, pelas energias positivas emanadas em palavras de incentivo e valiosas contribuições para finalização deste trabalho. Ao prof. Marcone Oliveira Santos pela arte que compõe a capa desse trabalho.

Aos colegas professores do Curso de Pedagogia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) do Centro de Ciências de Imperatriz (CCIM), Eloiza Marinho dos Santos, Dijan Leal de Sousa, Maria Teresa Bom-Fim Pereira, Vicente Marques de Castro Neto, e, José Batista de Oliveira (*in memoriam*) e Téc. Ana Clea Mendes Soares Costa que fez passagem ao plano da luz, nosso eterno mestre. Gratidão pela compreensão amorosa de vocês na concretização de mais essa etapa formativa de minha trajetória docente!

E, por fim, aos docentes do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) e aos meus colegas de Doutorado pelo conhecimento construídos no coletivo de nossos estudos e realização da pesquisa que culmina na Tese.

RESUMO

Esta tese analisou os processos, os objetivos, os meios e os resultados das ações de evangelização dos capuchinhos lombardos entre os indígenas no Maranhão. Para isso tomamos a trajetória de Frei Lourenço de Alcântara, como uma via de acesso para compreensão de questões mais amplas envolvendo o Estado, a Igreja Católica, a Missão Capuchinha e as sociedades indígenas no Maranhão nas primeiras décadas do século XX. A justificativa da temática parte de experiências no Grupo de Pesquisa em História das Instituições, Práticas Educativas e Sujeitos Históricos, do Curso de Pedagogia, do Centro de Ciências de Imperatriz (CCIM) da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e no Projeto de Formação Continuada de Professores Indígenas Krikati (2007) da Faculdade de Educação Santa Terezinha (FEST), os quais nos conduziram a investigar a atuação de Frei Lourenço de Alcântara junto aos indígenas. O objeto do estudo foi a trajetória de Frei Lourenço de Alcântara que ingressou na Ordem dos Frades Menores Capuchinhos (OFMCap) e direcionou seu trabalho aos indígenas. Elegemos como recorte temporal da pesquisa o período de 1910-1935. Destarte, expomos a tese de que a evangelização dos indígenas do alto sertão maranhense aconteceu por meio de um processo educativo – ação catequética-pedagógica –, por exemplo, através das “missões volantes” ou “desobrigas”, uma das finalidades dos Capuchinhos. Tomamos como fundamentação teórica os trabalhos de Nembro (1955), Iriarte (1985), Oliveira (1988; 2016), Ginzburg (1989), Gianellini (1993), Amoroso (1998; 2014), Zagonel (2001), Azzi (2008; 1992), Fragoso (2008), Miceli (2009), Farge (2009), Carvalho (2017), Sousa (2022), dentre outros. Realizamos pesquisa em fontes primárias nos livros de Tombo das paróquias de Barra do Corda, Grajaú, Carolina e Imperatriz, relatórios escritos, cartas, ofícios ao governo, documentos oficiais da Ordem, relatos das “desobrigas” e crônicas escritas pelos capuchinhos encontradas no arquivo particular do Convento de Nossa Senhora do Carmo em São Luís – Maranhão, assim como, em jornais da época da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Os resultados da pesquisa assinalam o protagonismo de Frei Lourenço de Alcântara em sua “trajetória incomum” tanto na vida pessoal, quanto na formação acadêmica fora do Brasil; seu ingresso na Ordem, nos lugares em que atuou no trabalho missionário de evangelização pela ação catequética-pedagógica, com indígenas, fortalecendo as experiências do apostolado no alto sertão maranhense, como parte da Missão Capuchinha.

Palavras-chave: Frei Lourenço de Alcântara; Missão Capuchinha; indígenas no Maranhão; ação catequética-pedagógica.

SUMMARY

This thesis analyzed the processes, objectives, means and results of the evangelization actions of the Lombard Capuchins among the indigenous people in Maranhão. For this, we take the trajectory of Friar Lourenço de Alcântara, as an access route to understanding broader issues involving the State, the Catholic Church, the Capuchin Mission and indigenous societies in Maranhão in the first decades of the twentieth century. The justification of the theme comes from experiences in the Research Group on History of Institutions, Educational Practices and Historical Subjects, of the Pedagogy Course, of the Imperatriz Science Center (CCIM) of the Federal University of Maranhão (UFMA) and in the Continuing Education Project of Krikati Indigenous Teachers (2007) from the Faculty of Education Santa Terezinha (FEST), which led us to investigate the work of Friar Lourenço de Alcântara with the indigenous people. The object of study was the trajectory of Friar Lourenço de Alcântara who joined the Order of Friars Minor Capuchins (OFMCap) and directed his work to the indigenous people. We chose the period from 1910-1935 as a time frame for the research. Thus, we expose the thesis that the evangelization of the indigenous people of the upper hinterland of Maranhão happened through an educational process – catechetical-pedagogical action –, for example, through “flying missions” or “desobrigas”, one of the purposes of the Capuchins. We take as theoretical foundation the works of Nembro (1955), Iriarte (1985), Oliveira (1988; 2016), Ginzburg (1989), Gianellini (1993), Amoroso (1998; 2014), Zagonel (2001), Azzi (2008; 1992), Fragoso (2008), Miceli (2009), Farge (2009), Carvalho (2017), Sousa (2022), among others. We carried out research in primary sources in the Tombo books of the parishes of Barra do Corda, Grajaú, Carolina and Imperatriz, written reports, letters, letters to the government, official documents of the Order, reports of the “desobrigas” and chronicles written by the Capuchins found in the private archive from the Convent of Nossa Senhora do Carmo in São Luís – Maranhão, as well as in newspapers from the period of the Digital Hemeroteca of the National Library. The results of the research indicate the protagonism of Friar Lourenço de Alcântara in his “unusual trajectory” both in his personal life and in his academic training outside Brazil; his entry into the Order, in the places where he worked in the missionary work of evangelization through catechetical-pedagogical action, with indigenous people, strengthening the experiences of the apostolate in the upper hinterland of Maranhão, as part of the Capuchin Mission.

Keywords: Friar Lourenço de Alcântara; Capuchin Mission; indigenous people in Maranhão; catechetical-pedagogical action.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 -	Ofício do Governo do Maranhão (1897)	44
Figura 2 -	Telegrama de Frei Timóteo para Frei Carlos, informando sobre o “Massacre de Alto Alegre” (22 de março de 1901)	53
Figura 3 -	Fragmento da crônica sobre o dia do “Massacre de Alto Alegre” (1901)	54
Figura 4 -	Fragmento da crônica sobre as mortes do “Massacre de Alto Alegre” (1901)	55
Figura 5 -	Fragmento da crônica capuchinha reportando-se ao resultado da rebelião (1901)	56
Figura 6 -	Planta da Vila de Alcântara (1755)	63
Figura 7 -	Atestado de batismo de José Manoel Furtado Duarte	66
Figura 8 -	Declaração de realização dos sacramentos da Confirmação e Primeira Comunhão de José Manoel Furtado Duarte (1901)	75
Figura 9 -	Frei Lourenço de Alcântara e o serviço do Magistério	76
Figura 10 -	Carta do Frei João Pedro de Sexto ao Ministro Geral da Ordem (1902)..	78
Figura 11 -	Certificação da cerimônia para admissão de Lourenço de Alcântara à Ordem (1900)	83
Figura 12 -	Fragmento de necrológio	86
Figura 13 -	Regulamento Geral do Ensino Primário no Pará (1903)	99
Figura 14 -	Lista da nomeação de Frei Lourenço de Alcântara para a função de Presidente da Residência capuchinha da Barra do Corda	126
Figura 15 -	Lista de nomeação dos freis para a Residência de Carolina (1925)	131
Figura 16 -	Nomeação de Frei Lourenço de Alcântara para Presidente e Pároco de Santa Teresa.....	133

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1 -	Vista da cidade de Barra do Corda (1894)	40
Fotografia 2 -	Meninas indígenas no Internato feminino de Barra do Corda (1899).	46
Fotografia 3 -	Paróquia de Santa Cruz em Barra do Corda (2019)	60
Fotografia 4 -	Ruínas de casa pertencente à família ilustre.....	65
Fotografia 5 -	José Manoel Furtado Duarte, aos vinte anos, quando era estudante de Engenharia Civil na Universidade de Lausanne, Suíça	73
Fotografia 6 -	Convento do Carmo no início da década de 1900	89
Fotografia 7 -	Casas dos frades capuchinhos, Canindé -CE	90
Fotografia 8 -	Igreja de Ourém, 1802	93
Fotografia 9 -	Reforma da Igreja de Ourém em 1908, por Frei Lourenço de Alcântara.....	93
Fotografia 10 -	Instituto de Ourém, instalação provisória (1906)	95
Fotografia 11 -	Capuchinhos Lombardos e o Instituto de Ourém (1906)	96
Fotografia 12 -	Sala de Aula da Escola Feminina	104
Fotografia 13 -	Escola Santa Teresinha (1940)	123
Fotografia 14 -	Sala de aula da Escola Santa Teresinha, supervisionada por freira (1940)	124
Fotografia 15 -	Reconstrução da Matriz de Carolina em 1923	131
Fotografia 16 -	Fraternidade Capuchinha de Carolina (1936)	132
Fotografia 17 -	Jovens Tembê	139
Fotografia 18 -	Corte de cabelo e uso de artefato na orelha Krikati e Gavião	141
Fotografia 19 -	Tipo de moradia de chefe de aldeia (Krikati)	142
Fotografia 20 -	Vestimenta do cotidiano Krikati	143

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Município de Barra do Corda (1951-1961)	41
Mapa 2 - Localização da cidade de Alcântara	64
Mapa 3 - Rota entre o Maranhão e Belém via Bragança/Ourém-PA	92
Mapa 4 - Prelazia de São José de Grajaú (1922)	118
Mapa 5 - Abrangência da Residência do Missionários Capuchinhos da Barra do Corda (1910)	128
Mapa 6 - Localização dos indígenas maranhense no início do século XX	136
Mapa 7 - Localização do território Guajajara	137
Mapa 8 - Localização da Terra Indígena Mãe Maria (PA)	138
Mapa 9 - Localização dos Tembé do Pará e Maranhão	140

LISTA DE JORNAIS

Jornal 1 - Diário do Maranhão noticiando o “Massacre do Alto Alegre” (1901)	58
Jornal 2 - Pacotilha do dia 10 de março de 1884	71
Jornal 3 - Centenário do Frei Lourenço de Alcântara (1973)	80
Jornal 4 - Diário do Maranhão 11 de março de 1901)	84

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AVPMP	Arquivo da Vice-Província Maranhão/Pará
CCIM	Centro de Ciências de Imperatriz
CE	Ceará
CEHILA	Comissão de Estudiosos de História da Igreja da América Latina
DOC.	Documento
Dr.	Doutor
EST.	Estante
FEST	Faculdade de Educação Santa Terezinha
FEUSP	Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo
FIL.	Fila
Fr.	Frei
MA	Maranhão
Nº	Número
OFMCap	Ordem dos Frades Menores Capuchinhos
PA	Pará
PARFOR	Plano Nacional de Formação de Professores da Educação Básica
PPGH	Programa de Pós-Graduação em História
REB	Revista Eclesiástica Brasileira
REGEP	Regulamento Geral do Ensino Primário do Pará
REVDMO.	Reverendo
SESAI	Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
UFF	Universidade Federal Fluminense
UFMA	Universidade Federal do Maranhão
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
UNICEF	Fundo das Nações Unidas para a Infância
UNISINOS	Universidade do Vale do Rio dos Sinos

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	16
2	MISSÃO CAPUCHINHA ENTRE POPULAÇÕES INDÍGENAS DO MARANHÃO	34
2.1	Ultramontanismo: Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930)	34
2.2	Memórias Capuchinhas no Sul do Maranhão	36
3	JOSÉ MANOEL FURTADO DUARTE NUMA “TRAJETÓRIA INCOMUM”	62
3.1	Uma vida e duas histórias.....	62
3.1.1	Frei Lourenço de Alcântara, nome como fio de um desígnio particular	81
3.2	A resiliência capuchinha na formação sacerdotal de Frei Lourenço de Alcântara	87
3.3	Frei Lourenço de Alcântara e o Instituto de Ourém-PA	91
3.3.1	Instituto de Ourém e o Regulamento Geral do Ensino Primário do Pará (1903)	96
3.3.2	Ação Pedagógica do Instituto de Ourém-PA.....	100
4	FREI LOURENÇO DE ALCÂNTARA ENTRE OS INDÍGENAS DO ALTO SERTÃO MARANHENSE	108
4.1	O advento da República e suas implicações na Missão do Maranhão	111
4.2	Missão Capuchinha do Maranhão: identidade religiosa e educacional	115
4.3	Atuação de Frei Lourenço de Alcântara frente às Residências Capuchinhas	125
4.3.1	Narrativas de Frei Lourenço de Alcântara entre os indígenas do alto sertão maranhense	134
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	146
	REFERÊNCIAS	151
	ANEXO A – OFÍCIO DE FREI LOURENÇO DE ALCÂNTARA AO GOVERNADOR DO MARANHÃO (1911)	163
	ANEXO B – RESUMO HISTÓRICO DA RESIDÊNCIA DE BARRA DO CORDA (1910)	164
	ANEXO C – RELATÓRIO GERAL DA ORDEM DE FREI CARLOS DE SAN MARTINO OLEARO PARA O SUPERIOR DA MISSÃO (1895)	165
	ANEXO D – OFÍCIO EXPEDIDO PELO FREI ESTEVÃO MARIA DE SEXTO PARA O GOVERNADOR DO ESTADO DO MARANHÃO (1910)	166

ANEXO E – PRESTAÇÃO DE CONTA DAS DESPESAS COM A CATEQUESE INDÍGENA FEITA POR FREI LOURENÇO DE ALCÂNTARA (1911)	167
ANEXO F – CONTRATO ENTRE A MISSÃO DOS FRADES CAPUCHINHOS E DUAS NORMALISTAS (1910)	168
ANEXO G – RELATÓRIO DE FREI LOURENÇO DE ALCÂNTARA 1933 (PARTE 1)	169
ANEXO H – RELATÓRIO DE FREI LOURENÇO DE ALCÂNTARA 1933 (PARTE 2)	170
ANEXO I – RELATÓRIO DE FREI LOURENÇO DE ALCÂNTARA 1933 (PARTE 3)	171

1 INTRODUÇÃO

Nos anos iniciais da República, uma missão capuchinha¹ foi enviada ao Maranhão com o objetivo de ajudar no atendimento às populações católicas e trabalhar na evangelização dos indígenas, em especial, junto ao povo Tenetehara/Guajajara². A missão conheceu percalços importantes, dos quais o mais conhecido é o chamado “Massacre de Alto Alegre³”, que foi o culminar, em 13 de março de 1901, de uma revolta dos nativos contra os missionários.

Iniciativas sistemáticas junto aos indígenas, neste sentido, eram já levadas a efeito desde a segunda metade do século XIX, na região da atual reserva Cana Brava (nas proximidades de Barra do Corda, Jenipapo dos Vieiras e Grajaú, no Maranhão). Contudo, ganharam maior relevância com a fundação da colônia São José da Providência em 1896, localidade conhecida como Alto Alegre.

A chegada dos capuchinhos lombardos⁴, em Barra do Corda, se deu um ano antes da fundação dessa colônia, sendo justificada pelo desejo de reestabelecer a missão indígena da colônia Dois Braços, às margens dos rios Corda e Mearim. Mas, antes disso, a estadia dos frades foi na capital, São Luís. Suas primeiras iniciativas foram conhecer o extenso território da Diocese do Maranhão.

O Superior da Missão dos capuchinhos lombardos, Frei Carlos de San Martino Olearo, tinha como propósito fundar uma missão entre os indígenas, projeto que colocou em prática principalmente com a criação da colônia São José da Providência, e a fundação de um internato indígena feminino. A missão tinha como objetivo principal atender as famílias das aldeias próximas. Para isso, foi fundado na colônia o Instituto Indígena Feminino (1899), dois dias após a chegada das capuchinhas de Gênova, também em Alto Alegre. A motivação e estímulo para esta nova ação, foi o êxito alcançado com a criação do instituto masculino em Barra do Corda, quatro anos antes, em 1895.

¹Como sabemos, do movimento religioso conhecido como franciscanismo surgiram três ramos: os Frades Menores Observantes, os Frades Menores Conventuais e os Frades Menores Capuchinhos. Cada uma com sua organização e princípios legais, tendo como objetivo comum, manter-se fiel ao seu fundador. Ver: Iriarte (1985) e Le Goff (2017).

²*Tenetehara*, significa o “indígena verdadeiro”, sem mistura com outros povos ou com “brancos” (BARBOSA, 2015). Neste trabalho, utilizaremos o termo Guajajara, salvo quando for uma citação ou especificidade de sua cultura.

³Terminologia utilizada pela historiografia oficial da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos para denominar o evento, como este ficou popularmente conhecido. Ela enuncia um discurso de poder, construído, inclusive historiograficamente pelos vencedores, presente nas palavras, nas imagens e nas memórias de heróis, mártires e na atribuição da culpa pelo ocorrido aos indígenas. Em outra perspectiva, utilizaremos os termos rebelião ou conflito, em função de atribuirmos ao evento outros significados, sobretudo, o de resistência dos nativos frente a uma situação que lhes era indesejável.

⁴Do Norte da Itália, pertencentes à Província Capuchinha de São Carlos, sediada em Milão.

Os capuchinhos trabalhavam na catequese e na “civilização” dos indígenas, buscando interferir não apenas no seu sistema de crenças, mas, também, em pautas sociais tidas por inadequadas. Segundo Mércio Pereira Gomes (2002), havia uma disciplina rígida como o cumprimento de horários e a obrigação de participar dos trabalhos, mesmo contra a vontade própria. Assim, quando descumpriam as regras, os indígenas sofriam castigos físicos.

Vários são os motivos que os autores, os quais estudam a temática, trazem como estopim do que aconteceu em Alto Alegre, ou seja, a revolta dos indígenas contra os missionários capuchinhos, fazendo muitos mortos de ambos os lados. Segundo Carlos Eduardo Penha Everton (2016), entre os elementos que contribuíram para o evento, se pode citar a presença de não indígenas na área, a “necessidade de conquista e adensamento do povoamento não índio na região dos “Sertões Maranhenses”. [...] interesses da Igreja Católica, [...] assim como o de particulares, interessados em terras e na exploração da mão de obra indígena e recursos naturais daquela área” (Idem, p. 10), dentre outros fatores.

Alguns meses antes do ocorrido em Alto Alegre, o jovem José Manoel Furtado Duarte⁵, futuro Frei Lourenço de Alcântara, foco do nosso estudo, assumiu o hábito franciscano, ingressando na Ordem dos Capuchinhos Lombardos do Maranhão. O início de sua formação sacerdotal se deu na conjuntura estorcedora dos fatos de Alto Alegre, que abalou todo o estado do Maranhão. Como veremos, a congregação logo iria direcionar seu esforço para dar continuidade ao trabalho com os indígenas.

Nossa pesquisa parte do princípio de que a missão dos capuchinhos deveria catequizar os indígenas e contribuir para sua integração na sociedade brasileira. Por outro lado, no processo de evangelização, tanto as crianças quanto os missionários deveriam se comunicar, no sentido de um entender o outro. Quanto a isso, a alfabetização na língua portuguesa seria uma iniciativa para que houvesse a comunicação. Neste sentido, tomando a trajetória de Frei Lourenço de Alcântara como argumento e fio condutor da narrativa, nos interessa, como objetivo principal, analisar os processos, os objetivos, os meios e os resultados das ações de evangelização dos capuchinhos lombardos entre os indígenas no Maranhão.

A partir deste objetivo, temos o seguinte problema a ser evidenciado no transcorrer da investigação: como se deram os processos, os objetivos, meios e os resultados das ações de evangelização dos capuchinhos lombardos entre os indígenas no Maranhão?

⁵ Utilizaremos o nome de batismo de José Manoel Furtado Duarte quando referirmos ao período anterior ao seu ingresso na Ordem. Posteriormente a esse evento, usaremos o codinome que ele adotou na vida sacerdotal, Frei Lourenço de Alcântara.

As questões norteadoras também apontam para o objetivo deste estudo: como este trabalho nos ajuda a compreender as complexas relações que historicamente se estabeleceram entre o Estado, a Igreja e as sociedades indígenas? No que este caso particular ilumina questões mais gerais? Como confluem os interesses da Ordem, da sociedade e do governo neste processo?

Para além de um estudo sobre um indivíduo em particular, a trajetória de Frei Lourenço de Alcântara é uma via de acesso para um conjunto de reflexões mais amplas, envolvendo as relações entre os indígenas e a sociedade nacional, os projetos e as práticas de ação junto a estes grupos nas primeiras décadas da República. A evangelização de indígenas foi um dos objetivos da Missão Capuchinha do Maranhão – ação catequética-pedagógica – e ao escopo do projeto civilizatório do Estado brasileiro.

O Frei Lourenço de Alcântara, ao se comprometer com a instrução dos indígenas, revela seu comprometimento com o objetivo de transformar elementos importantes do modo de ser e de agir dos povos indígenas da região (conteúdo de um dos seus relatórios da década de 1930). Isto, segundo a Ordem, se fazia necessário para atuações futuras nessa direção.

Kleber Alberto Lopes de Sousa (2022), pesquisador da Missão Capuchinha do Maranhão, indica que mais ou menos duas décadas depois que o Frei Lourenço de Alcântara desenvolveu seu trabalho entre os indígenas do alto sertão maranhense⁶, outro capuchinho, Frei Aristides Arioli, criou a primeira escola entre o povo indígena Krikati para o ensino primário. Inclusive, contratando ele mesmo um professor não indígena para realizar a educação.

Souza (2022) ainda aponta que os mais velhos Krikati trazem na lembrança, que, quando os missionários iam até a aldeia e lá permaneciam por muitos dias, reuniam-se sempre em uma ‘tapera’ onde os indígenas eram batizados, e, algumas vezes, se realizavam casamentos. Assim, conjecturamos que Frei Lourenço de Alcântara, após o trabalho sacerdotal, também reunia crianças e os jovens em um espaço desta natureza, onde recebiam as instruções por meio de oralidade e instrução para a escrita das primeiras letras.

Sobre isso, são os indícios presentes nos relatórios de Frei Lourenço de Alcântara que iremos perseguir para conhecer suas ações no processo de evangelização dos povos indígenas. Indícios porque estes documentos não trazem sistematizados estes elementos. Como se trata de um tempo longínquo e da ausência de “testemunho vivo”, nos aproximamos do que afirma

⁶ O alto sertão maranhense fazia parte da região sul do Maranhão, território em que desbravadores iniciaram ali o pastoreio do gado. Também se atribui a esta região a noção de lugar inculto, habitado por índios bravios, afastado de povoações, de áreas que guardavam perigos, tenebrosidade e segredos, lugares de pessoas não civilizadas (COELHO NETTO, 1979).

David Lowenthal (1998) sobre a pesquisa histórica. Para ele, a passagem do tempo desgasta as lembranças à medida que distancia os acontecimentos, o que dificulta compreendê-los. Entretanto, a certeza de sua existência impulsiona a busca de registros que possibilitam uma aproximação sobre o passado, mesmo que a verdade plena e completa continue distante de ser alcançada.

Em uma articulação entre indivíduo, ordens religiosas e Estado, no final do século XIX e início do século XX, a tarefa “civilizadora” dos povos nativos, envolvendo a catequese e a instrução (de raízes mais que seculares no Brasil, se considerarmos o anterior trabalho da Companhia de Jesus), havia sido implantada pela Ordem dos Capuchinhos.

Mediante esses pressupostos, temos os seguintes objetivos específicos: compreender a “Missão capuchinha” relacionando-a ao projeto de atenção às populações indígenas; caracterizar a relação estabelecida entre a Ordem Capuchinha e o Estado no tocante ao trabalho com as populações indígenas do alto sertão maranhense; averiguar as experiências anteriores de Frei Lourenço de Alcântara na educação indígena, no Instituto de Ourém-PA; conhecer a trajetória de Frei Lourenço de Alcântara na evangelização indígena do alto sertão maranhense.

De modo que a partir da apresentação dos objetivos e do problema, defendemos a tese de que a evangelização dos indígenas do alto sertão maranhense aconteceu por meio de um processo educativo – ação catequética-pedagógica –, o qual atendeu a uma das finalidades dos capuchinhos lombardos e, em especial, de Frei Lourenço de Alcântara.

Como missionário, Frei Lourenço de Alcântara pertenceu a Ordem dos Frades Menores Capuchinhos (OFM Cap), sendo, esta, uma ramificação da Ordem Franciscana, que tem como princípios, o compromisso de viver de acordo com o Evangelho, a pobreza absoluta dos seus membros e a permanente missão penitencial pelo mundo, utilizando como meios de vida, o trabalho e a esmola. Como veremos, esta escolha singulariza a vida do Frei que provinha de uma família abastada.

Ele nasceu na cidade de Alcântara, em 1873, no estado do Maranhão. Seu nome, segundo o registro de nascimento, era José Manoel Furtado Duarte, sendo filho único. Seu pai José Joaquim da Silva Duarte, era português, e sua mãe Ana Hortência Furtado Duarte, brasileira. Estudou em universidades na Europa e, quando voltou para seu país de origem, tornou-se o primeiro brasileiro a fazer parte da Província Lombarda⁷ do Norte do Brasil.

⁷ Grupo de missionários que veio da Lombardia, norte da Itália. Essa província capuchinha também recebe outras denominações de acordo com os documentos da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, como: Província de Milão, Província de São Carlos, Missão do Maranhão (ZAGONEL, 2001). Essas denominações serão utilizadas indistintamente nesse texto.

Uma matéria no *Jornal do Dia*, que circulava em São Luís⁸, comemorou o centenário do religioso destacando aspectos de seu trabalho sem, contudo, chamar a atenção ao que mais importa a esta investigação: a sua atuação na instrução de crianças indígenas, tema ao qual retomaremos no segundo capítulo.

Com efeito, foi o envolvimento do religioso com a educação dos indígenas o elemento que gerou nossa aproximação com a pesquisa que sustenta este trabalho. Isto se deu inicialmente, por meio de nossas experiências como membro do Grupo de Pesquisa em História das Instituições, Práticas Educativas e Sujeitos Históricos⁹, vinculado ao curso de Pedagogia do Centro de Ciências de Imperatriz (CCIM) da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). E, ainda, como participante do Projeto de Formação Continuada de Professores Indígenas Krikati¹⁰, desde 2007, ligado à Faculdade de Educação Santa Terezinha (FEST). Neste projeto, desenvolvemos ações envolvendo os professores indígenas da etnia Krikati, pertencente ao povo Timbira. Povo, este, com o qual Frei Lourenço de Alcântara teve contato no início da década de 30 do século XX. É dele que vem a seguinte informação:

Os Krikati viviam no sertão numa distância de 96 léguas de Imperatriz. Os indígenas Guajajara na região do Grajaú. Nas margens do Gurupi, os indígenas Tembê, remanescentes dos Guajajara e dos Timbira, e, no Médio Pindaré, os indígenas desconhecidos. Segundo as suas descrições, as terras dominadas pelos Timbira no início do século XX estão muito próximas da região onde se localizam as aldeias Krikati na atualidade (DIAS, 2020, p. 38).

A experiência no projeto de formação de professores nos proporcionou conhecer uma cultura diferente, com especificidade plural, a qual tem oportunizado a reflexão das formas múltiplas de ensinar, assim como o respeito aos processos próprios de aprendizagem. E, isto nos conduziu ao propósito de investigar ações pedagógicas que foram historicamente introduzidas junto às sociedades indígenas, em especial, no que diz respeito aos grupos que viviam no alto sertão maranhense no início do século XX.

A história do nosso país, segundo John Manuel Monteiro (1999), muitas vezes está impregnada de equívocos e de sentimento de etnocentrismo. Em parte, a nossa sociedade não

⁸ O *Jornal do Dia* ficou um período sem circular, exatamente entre a venda do título de Alexandre Costa para Alberto Aboud. A Biblioteca Pública Benedito Leite só possui as edições do *Jornal do Dia*, de 8 de março de 1953 até 30 de setembro de 1958 e de 17 de janeiro de 1960 até 01 de maio de 1973 (quando mudou de nome). O que nos leva a crer que o jornal não circulou entre outubro de 1958 e janeiro de 1960, quando foi relançado com novo nome.

⁹ Criado em 2014 sob a coordenação da professora Dra. Maria Aparecida Corrêa Custódio.

¹⁰ Participaram do projeto de extensão vinte e três professores indígenas Krikati. Os estudos tinham como foco a didática e o processo de ensino aprendizagem de forma que os conteúdos eram mediados pelos saberes tradicionais indígenas.

valoriza as experiências ancestrais dos povos nativos e se alimenta de uma realidade em que eles foram considerados elementos apenas do passado. A escola, muitas vezes, fortalece a ideia de que os povos originários fizeram parte do processo de colonização e, então, desapareceram. Enquanto isso, em grande parte do restante da nossa história foram invisibilizados. Assim, faz-se necessária a desconstrução de estereótipos como o do primitivismo e da sua condição de “evanescentes” para dar visibilidade aos povos indígenas, reconhecendo-os como parte da história do Brasil.

Sobre essa história contada à luz do colonizador, Manuela Carneiro da Cunha (1992) reflete de que os indígenas, além de terem enfrentado as trágicas consequências dos processos históricos que lhes impuseram papéis secundários e depreciativos, vivenciam, na sociedade moderna, as posições muitas vezes contraditórias de serem percebidos como vítimas passivas, bons selvagens, e, em outras, como incivilizados.

Embora nosso trabalho não tenha como referencial propriamente, os povos indígenas, discutir e criticar as políticas oficiais para com eles, bem como suas ações e reações quanto a elas, é uma maneira de reconhecer sua presença na história do país. Neste sentido, Maria Celestino de Almeida (2012) considera que a inclusão dos indígenas como protagonistas em nossa história reveste-se também de extrema importância do ponto de vista social e político. Ao revelarem as atuações dos “índios” na História do Brasil, restituindo-lhes a condição de sujeitos, as novas interpretações são essenciais para desconstruir ideias preconceituosas e racistas ainda presentes, sobretudo, em regiões próximas às áreas indígenas e em que existem conflitos ou interesses opostos sobre a terra. Nesta nova reflexão, os indígenas revelam-se sujeitos que pensaram o que lhes era imposto, negociaram, souberam compreender a complexa relação de conflito e associação com os “brancos” em tempos que as intenções dos últimos flutuavam entre a força de trabalho indígena e a posse de suas terras.

A ideia de que as sociedades indígenas desapareceriam ou estavam fadadas a desaparecer, ou pelas guerras, ou pelas doenças, ou por aquilo que se considerava que era o processo histórico que os encaminhava inexoravelmente a serem “aculturados”, traz elementos para compreendermos, também, o processo da Missão capuchinha na região do Maranhão. E, dentro dela, iniciativas de instruir os indígenas. Sabemos, com efeito, que, historicamente, a “civilização” por meio da ação missionária foi a mais tradicional estratégia de relacionamento com as populações nativas, e, a Missão capuchinha, já no período republicano, fez parte disto.

O “evento” da missão em Imperatriz do Maranhão e nas suas cercanias nos anos iniciais do século XX, é analisado neste trabalho à luz das ações capuchinhas, que se deram em

forma de “missões volantes” ou “desobrigas¹¹”, com atenção prioritária para a catequese indígena. Isto é, quando os missionários visitavam as aldeias para realizar pregação, um legado do fundador da Ordem, também realizavam missas e administravam sacramentos. As fontes, parte delas de autoria do próprio Frei Lourenço de Alcântara, nos permitiram, também, deduzir que no processo de evangelização estava implícito a instrução na língua portuguesa.

A pesquisa nos conduziu ao arquivo particular dos Capuchinhos situado no Convento Nossa Senhora do Carmo, em São Luís do Maranhão. Este arquivo reúne grande parte da historiografia da congregação. Os documentos, por nós analisados, são oriundos das paróquias que fizeram parte da área de atuação da Missão Capuchinha do Norte e Nordeste do Brasil, especialmente em Barra do Corda, centro de irradiação da missão e da Prelazia de Grajaú.

Na área de atuação da Missão do Maranhão, fixaram-se cinco Residências missionárias, cada uma com sua paróquia entregue aos capuchinhos e tendo a sua frente Frei Lourenço de Alcântara no período que nos interessa, ou seja, nas primeiras décadas de 1900.

A primeira visita ao arquivo se estendeu por uma semana, na qual foi possível entender a metodologia pela qual foram organizados os documentos. Maria Goretti Cavalcante de Carvalho (2017), que fez um importante trabalho de pesquisa sobre o Arquivo da Missão Capuchinha do Maranhão, nos guiou a respeito dos documentos sobre o nosso objeto de interesse. Kleber Alberto de Sousa (2021), que também pesquisou sobre a trajetória de um capuchinho, Frei Aristides Arioli, descreveu assim as orientações da professora que nos atendeu:

Nos apresentou um encadernado com brochura (catálogo) com a relação de todos os documentos já classificados e organizados nas estantes. Depois, com o catálogo em mãos, nos conduziu na localização do documento desejado e sua respectiva disposição nas estantes. Informou-nos de que alguns documentos chegados recentemente ainda não haviam sido catalogados, por isso encontravam-se em pastas, dentro de gavetas de arquivos de aço, com a classificação de confidenciais (SOUSA, 2022, p. 37).

Quanto à organização citada por Sousa (2022), Arlete Farge (2009, p. 23) entende que o arquivo é um espaço de memória e de história. A autora afirma que “o sabor do arquivo passa por esse gesto artesão, lento e pouco rentável, em que se copiam textos, ou mesmo sua pontuação”. De fato, o trabalho no arquivo dos capuchinhos revelou-se um “exercício de artesão”, pela sua peculiar [des]organização e pelas lacunas que apresenta.

¹¹ Por “desobrigas” ou “missões itinerantes”, compreende-se uma das principais formas de ação dos missionários capuchinhos. Por meio dessas missões eles “desbravaram” e conheceram parte do grande campo de evangelização da Missão do Maranhão (GIANELLINI, 1993).

A compilação dos documentos deste Arquivo, foi organizada por arquivistas da Província de Milão: “Fr. Seráfico Lorenzi da Gorlango e Fr. Xavier Saveiro Monga de Milão, de 27 de julho de 1989 a 22 de janeiro de 1990” (CARVALHO, 2017, p. 46). Quanto ao procedimento metodológico de como os acervos estão arquivados, notamos que as estantes recebem uma classificação e os livros são identificados com as letras do alfabeto da língua portuguesa. Mas, as Filas das estantes recebem uma numeração romana. Os livros de Tombo das paróquias, por sua vez, são classificados por número arábicos. Nesta mesma organização, cada documento que se encontra dentro das pastas recebe uma letra do alfabeto grafada em minúscula. A ordem, seja letra ou número, é posta na forma crescente.

Alguns documentos que tratam da trajetória de Frei Lourenço de Alcântara pertencem ao acervo documental do denominado Arquivo da Vice-Província Capuchinha Maranhão/Pará (AVPMP), situado no Convento Nossa Senhora do Carmo em São Luís (MA). Outros, ainda, se encontram nas paróquias de Imperatriz, Grajaú e da Barra do Corda. Daí provém relatórios escritos, muitos deles em italiano, dando notícias à Roma das ações desenvolvidas pela Ordem nos povoados e nas aldeias. Há também alguns ofícios, como o que foi expedido por Frei Lourenço de Alcântara, em 26 dezembro de 1911, endereçado ao governo do Estado Maranhão, sobre a catequese das crianças indígenas no alto sertão maranhense, de que trataremos adiante.

Há ainda o seu necrológico, datado de 02 de outubro de 1942, que ajuda a verificar a memória em torno do religioso que começou a se constituir logo a partir de sua morte. Traçar um paralelo entre esse necrológico e a matéria de jornal já referida sobre Frei Lourenço de Alcântara, publicada em 4 de abril de 1973, alusivo ao centenário de seu nascimento, contribui para a compreensão da composição desta memória.

Além de documentos oficiais da Ordem, os materiais escritos na Missão do Pará também são fundamentais, pois trazem evidências da atuação dos capuchinhos entre as crianças indígenas paraenses. A partir de tais relatos, seguiremos os rastros de Lourenço de Alcântara, pois foi para Ourém que se transportou em missão assim que finalizou o seminário. Outros documentos, ainda, como os livros de Tombo das paróquias de Imperatriz e de Grajaú especificamente, contribuem com a nossa análise por apresentarem as ações em “desobrigas” nos encontros do Frei Lourenço de Alcântara com os indígenas da região, inclusive, os Krikati.

As crônicas escritas pelos capuchinhos – como aquelas que relataram o conflito do Alto Alegre –, igualmente são relevantes, pois informam sobre a vida nos internatos de Barra do Corda e de Alto Alegre, assim como os acordos entre o Estado e a Missão, no que se refere ao objetivo de obter a boa vontade dos indígenas. Com efeito, isto deu-se, principalmente, para torná-los trabalhadores rurais aptos ao manejo com a terra nos moldes esperados pela sociedade

dita “majoritária”. Entre essas crônicas, destacam-se os acontecimentos prévios e posteriores ao “Massacre de Alto Alegre”.

Essas fontes documentais são postas em diálogo com autores que subsidiam nossa reflexão sobre a política da Primeira República para as populações indígenas, a situação do Maranhão na época e, ainda, sobre a Missão capuchinha. Lázaro Iriarte (1985) discute sobre a história do Movimento Franciscano, sua marca na Igreja Católica e na sociedade brasileira; Gentil Gianellini (1993) celebra o Centenário da Missão Capuchinha no Norte e Nordeste do Brasil; Metódio de Nembro (1955) aborda a Criação da Prelazia de São José de Grajaú (1922) no Maranhão e a síntese do trabalho desenvolvido pelos capuchinhos; Riolando Azzi (1992; 2008) e Dilermano Ramos Vieira (2016) discutem a história do catolicismo no Brasil e a influência do ultramontanismo como uma orientação teológica e política. Já Hugo Fragozo (2008) e Sergio Miceli (2009) tratam das tensões entre Estado e Igreja Católica e a expansão organizacional da Igreja por meio da criação de dioceses nas primeiras décadas do regime republicano. Norbert Elias (1994), por sua vez, aborda, em sua obra, a sociedade dos indivíduos e a política de aproximação entre Estado e Igreja nos anos de 1910.

Quanto à questão dos relacionamentos interétnicos, buscamos, a partir de autores que discutem essa temática, compreender as leituras atuais sobre este tema. Nesse sentido, dialogaremos com João Pacheco de Oliveira (1988, p. 58), para quem não é possível entender “as estratégias e performances indígenas ignorando as interações que mantêm com os contextos reais em que vivem – ou seja, as relações interétnicas na escala local”. Outro trabalho desse autor (2016) nos leva a pensar, também, nas estratégias indígenas construídas diante da exploração do Estado (regime tutelar) e das Ordens religiosas (missão civilizadora) com a implantação da República.

Roberto Cardoso de Oliveira (2006), assim como outros, promove uma reflexão sobre a relação interétnica, pois para ele existe uma autonomia entre identidade e cultura, mas não sua independência, ou seja, relacionam-se entre si, mas há extrapolação na relação. Nessa assertiva, “a variável cultural no seio das relações identitárias não pode, assim, deixar de ser considerada, especialmente quando nela estiverem expressos os valores tanto quanto os horizontes nativos de percepção dos agentes sociais inseridos na situação de contato interétnico e intercultural” (OLIVEIRA, 2006 p. 35). Esse autor entende que a cultura, em permanente transformação, reflete uma existência social configurada por processos econômicos, históricos e simbólicos entre indivíduos e grupos.

Cunha (1986, p. 99) vai ao encontro de Oliveira (2006) afirmando que “a cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde

simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste”. Essa mesma autora ainda cogita que um grupo étnico não é definido apenas pela cultura, mas ela é um elemento essencial na construção de uma identidade étnica.

Outros autores como Miguel Bartolomé (1998)¹² também foi canal de diálogo, pois ele assinala que o século XIX ficou marcado pelo fato de que nem o Estado e nem a Igreja Católica buscaram caminhos possíveis e alternativos às tradicionais políticas de assimilação e de integração. Ele ainda anotou que, a partir da metade desta centúria, intensificou-se os problemas relativos à terra, aumentando, assim, a tensão interétnica.

Efetivamente, “no Brasil do século XIX os indígenas desapareceram totalmente das leis” (CUNHA, 2002, p. 138). Somente com o período histórico da Primeira República, por meio da criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e de sua política indigenista, nota-se uma mudança, embora, como dissemos, nutre-se o objetivo nos moldes de integração dos indígenas ao Estado brasileiro¹³. Contudo, lembramos que, em sua formulação inicial, o Serviço de Proteção ao Índio chamava-se Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), traduzindo, neste nome, o interesse em formar, entre os indígenas, contingentes de trabalhadores.

Nossa perspectiva neste trabalho lembra que, ao lado da ação do Estado, a atuação das Ordens religiosas e sua “missão” junto aos nativos, também teve linhas de continuidade, por exemplo, na instrução de indígenas. Sobre esse assunto, nos antecipamos para ressaltar que a historiografia deve abordar a temática educacional e sua função de instrumento de “civilização” voltada para as comunidades indígenas.

Sobre a educação de indígenas, Bartomeu Meliá (1989) considera que as ações educativas entre os indígenas visavam à fixação da língua portuguesa. Isto se constituía em uma ameaça, considerando que a oralidade é para os povos indígenas a base cultural pela qual se desenvolvem os saberes tradicionais. Nesse sentido, Meliá (1989) assinala que “a alfabetização quer assimilar o índio; o índio quer assimilar a alfabetização, mas para não ser assimilado” (Idem, p. 60), mostrando que as finalidades são distintas nessas ações educativas.

Além dos autores que já citamos, outros, como Tatiane Cunha (2011), por meio de trabalhos acadêmicos, tratam das temáticas referidas quando analisam as implicações das

¹² Ler mais em: Bartolomé (1988, p. 198).

¹³ Ao iniciar o século XX no interior de vários Estados, como São Paulo, Minas Gerais, Espírito Santo, Santa Catarina e Paraná havia situações de conflito aberta com populações indígenas que viam suas terras devassadas. Em 1908, durante o XVI Congresso de Americanistas, em Viena, Áustria, houve denúncias de que o Brasil estava massacrando os índios, o que levou o governo federal a buscar uma ação de proteção do Estado às populações indígenas, resultando na criação do SPI, o Serviço de Proteção ao Índio.

missões itinerantes capuchinhas na “cruzada civilizatória”¹⁴, por exemplo, no Sergipe de 1874 a 1901. Já Emanuela Souza Ribeiro (2003) investiga a história e analisa o aspecto social das relações entre a Modernidade e a Igreja Católica no Brasil, mais especificamente no estado do Maranhão, entre os anos de 1889 e 1922¹⁵. Em nível de Tese de Doutorado, lembramos o trabalho de Márcia Malheiros (2008), que explana uma etapa das expedições que percorreram a Capitania dos Ilhéus durante a primeira metade dos Oitocentos, a relação entre os índios e os freis capuchinhos na Ocupação dos Sertões do Leste do Paraíba ou Goytacazes Séculos XVIII e XIX¹⁶. E, ainda, um trabalho sobre a Missão do Maranhão (1894-1922)¹⁷, da anteriormente referida Goretti Carvalho (2017), que dá conta dos acontecimentos, particularidades e enredamento nos arquivos capuchinhos. Ela também discorre sobre mecanismos de mobilização, no sentido de desempenharem suas ações missionárias, principalmente no sertão maranhense, criando a Prelazia de Grajaú (MA), um dos conteúdos de nossa pesquisa.

Sobre a metodologia, dialogaremos com autores como Carlo Ginzburg (1989) e Natalie Davis (1987) os quais trazem importantes reflexões sobre o indivíduo como fio condutor de uma nova abordagem social, da história inclusive, privilegiando fenômenos marginais. Arlette Farge (2009), sobre a qual já nos referimos, introduziu-nos em uma leitura particularmente importante para quem procede de área disciplinar que não a História, induzindo a uma reflexão sobre o trabalho do historiador junto aos arquivos. Quanto Tereza Malatian (2011), foi uma leitura essencial por estudar a utilização de cartas como objeto de investigação. Esta última autora nos propicia pensar na importância destes documentos, pelo fato da palavra escrita ser meio privilegiado de acesso às atitudes e às representações do sujeito. Lembra, no entanto, que é preciso ter cautela e alargar o olhar para as condições históricas, sociais e culturais sobre a escrita, o que pode nos remeter para o jogo sutil entre o público e o privado, entre o íntimo e o ostensivo.

Sobre as cartas, é preciso estarmos atentos para sua distribuição temporal, sua periodicidade e a regularidade das trocas entre os sujeitos que se colocam em conexão. Para as circunstâncias da vida e do trabalho missionário dos capuchinhos, este material pode nos revelar, por exemplo, as redes de contato e trabalho dos religiosos.

¹⁴ CUNHA, Tatiane Oliveira. **“Práticas e prédicas em nome de Cristo”**: Capuchinhos na “cruzada civilizatória” (1874-1901). Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia: Salvador, 2011.

¹⁵ RIBEIRO, Emanuela Sousa. **Igreja Católica e Modernidade no Maranhão, 1889- 1922**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco: Recife, 2003.

¹⁶ MALHEIROS, Márcia. **“Homens da fronteira”**: Índios e Capuchinhos na Ocupação dos Sertões do Leste do Paraíba ou Goytacazes Séculos XVIII e XIX. Tese (Doutorado). UFF, 2008.

¹⁷ CARVALHO, Maria Goretti Cavalcante de. **A Missão do Maranhão (1894-1922)**: Acontecimentos, particularidades e enredamento nos arquivos capuchinhos. Tese Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo, 2017.

É neste sentido que direcionamos a nossa pesquisa buscando na trajetória de Frei Lourenço de Alcântara e, sobretudo, no papel social assumido por ele como missionário da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, o entendimento da relação sobre seu trabalho na evangelização, como também na instrução de crianças indígenas. Inclusive, trazendo à tona os interesses da Missão no entorno e na constituição dos capitais (religiosos, culturais, simbólicos) geradores de relações sociais.

Sobre os capuchinhos no Maranhão, Zagonel (2001, p. 154) nos traz notícias sobre eles, quando informa que, “em 1892, os Capuchinhos da Província Lombarda, receberam da Santa Sé, por meio da Cúria Geral, a incumbência de fundarem uma Missão Indígena na Amazônia”. Contudo, somos sabedores que os primeiros capuchinhos que chegaram ao Brasil, ainda no tempo colonial, foram os capuchinhos franceses. Eles participaram da expedição francesa de Daniel de La Touche em 1612, com a finalidade da conquista da “Ilha do Maranhão”, onde almejavam criar uma colônia “nova França Equinocial”. Após a expulsão dos franceses, outras ordens religiosas fizeram parte da missão de reconquista do Maranhão por Portugal, e deram continuidade ao trabalho de catequese e obras iniciadas pelos franceses. Entre essas ordens, destacaram-se os franciscanos, os mercedários, as carmelitas e, principalmente os jesuítas, por meio de suas obras no campo catequético e educativo.

A missão de reconquista do Maranhão por Portugal, inclusive perseguindo uma rota onde havia significativa população indígena, iniciou pelo litoral; posteriormente irradiou-se pelo sertão, seguindo o curso dos rios (Itapecuru, Monim, Parnaíba e Pindaré). Abrangeu, também, a cidade de Alcântara e arredores (NEMBRO, 1955). Assim, ocorreu o avanço da colonização sob o mito da “civilização”.

Esse ideal de civilização orientou a ação dos capuchinhos lombardos durante boa parte do século XX. Manoela Carneiro da Cunha (1986) analisa como ele se fez presente em vários momentos da história brasileira, pois, “aldear os índios, ou seja, reuni-los e sedentarizá-los sob governo missionário, ou leigo, era prática antiga, iniciada em meados do século XVI” (1992, p. 143), considerada pelos jesuítas como um meio necessário à evangelização dos indígenas.

Essa prática também denominada como “redução” passou a ser utilizada pelos jesuítas, após constatarem que mesmo depois do batismo, os indígenas em suas aldeias mantinham costumes ancestrais, sendo preciso uma ação sistemática junto a eles para afastá-los do que se considerava inadequado ou pecaminoso. Portanto, a relação entre Estado e Igreja, resultado do sistema do Padroado¹⁸, fez-se presente desde a formação do Brasil Colônia e foi vigente até o

¹⁸ Por meio do Padroado, a Santa Sé atribuiu aos governos luso e espanhol (reconhecidos como Reinos católicos), uma série de prerrogativas. Isto com a finalidade de instaurar e fortalecer a instituição eclesiástica nos territórios

final do Império, quando os capuchinhos italianos atuaram na missão indígena com a novidade de agregar, também, não indígenas em seus aldeamentos, assunto a ser tratado mais à frente.

Os capuchinhos lombardos chegaram ao Brasil no início da República, momento em que havia sido estabelecida a separação entre Estado e Igreja Católica. Segundo Hugo Fragoso (2008), em âmbito religioso, a Igreja Católica brasileira, a partir de meados do século XIX, enfrentou uma crise originada pela situação de dependência que enfrentava em face do Estado, sendo frequentes as ingerências do poder civil nos negócios eclesiásticos.

Essa conjuntura era considerada pela hierarquia eclesiástica desfavorável para a Igreja Católica e foi enfrentada pelos esforços dos bispos em realizar reformas movidos por um ideário ultramontano, uma orientação teológica e política, originada na França na primeira metade do século XIX, e assumida pelos bispos no Brasil. Assim, à medida que os bispos brasileiros tomavam consciência do sentido universal da Igreja Católica eles buscavam a vinculação crescente com Roma, movimento denominado por historiadores da Igreja, de “romanização”¹⁹.

No esforço de abranger todos os espaços onde a Igreja se fizesse presente por meio de uma relação do tipo “centro e periferia”, buscou-se garantir a unidade e a centralização da Igreja em torno do Papa. Essa tendência era ansiada desde meados da segunda parte do século XIX, quando a Igreja Católica viveu uma série de tensões com o Governo Imperial (como a “questão dos bispos”²⁰ e a proibição de formar nativos e/ou recrutar noviços do exterior) e começou a promover várias reformas, orientadas pelo Concílio Vaticano I (1870)²¹, que repercutiu no Brasil por meio das ações dos chamados “bispos reformadores”.

Cabe reforçar que o empenho dos bispos brasileiros na reforma interna da Igreja Católica teve como objetivos o estreitamento das relações com a Santa Sé, a formação sacerdotal e a instrução religiosa do povo, que deveria abolir práticas do catolicismo popular e aderir às práticas do catolicismo oficial. Para alcançar esses objetivos, a maioria dos bispos

de Ultramar. Assim, o poder atribuído aos reis de Portugal se estendeu aos imperadores do Brasil. Neste contexto, a ação missionária e catequética da Igreja se desenvolveu como parte do projeto colonizador lusitano, por meio de uma mistura, entre religião e política (AZZI, 2008).

¹⁹ O conceito de romanização difundiu-se no Brasil por meio dos filiados à Comissão de Estudiosos de História da Igreja da América Latina (CEHILA) que se voltaram ao estudo da história das religiões na América Latina, e das publicações da Revista Eclesiástica Brasileira (REB). O conceito foi transformando-se em sinônimo do mesmo processo do ultramontanismo ou do próprio conceito, sendo utilizado por autores como José Oscar Beozzo e Riolando Azzi na análise do catolicismo no Brasil a partir de meados do século XIX e as primeiras décadas do XX (SANTIROCCHI, 2010; AQUINO, 2011).

²⁰ A questão dos bispos evidenciava a fragilidade que havia na relação entre Estado e Igreja. Enfatizava, inclusive, que o Estado, por meio dos dispositivos constitucionais, interferia nos direitos da Igreja. A campanha antimaçônica de Dom Vital, denunciava que o regime imperial estava tomado pela maçonaria, que tinha seus próprios interesses contra o Altar.

²¹ Foi inspirado nas orientações do Concílio de Trento (1545-1563). Neste, foi definido o dogma da ‘infalibilidade pontifícia’, assim os dogmas pronunciados pelo pontífice e interpretados pelos cardeais foram reconhecidos como verdadeiros e irrevogáveis.

defendeu a necessidade de se criarem novos seminários, mesmo que fosse preciso confrontar com o poder civil (FRAGOSO, 2008). Assim, a hierarquia da Igreja Católica vai se pautar pelas orientações ultramontanas do Concílio Vaticano I. Nesse sentido, para se instalar no Maranhão, os capuchinhos lombardos tiveram apoio de Dom Antônio Cândido de Alvarenga, que era um dos bispos formados para atuar dentro do que preconizavam as reformas introduzidas no Concílio.

Historicamente, de acordo com Nembro (1955), desde a posse do governo da Diocese de São Luís (1875), Dom Antônio Cândido de Alvarenga se deparava com o grave problema da escassez de clero, considerando que o território do Piauí também ficou sob a jurisdição de sua diocese até 1905. Daí a receptividade aos capuchinhos da Província Lombarda e o apoio para a Missão do Maranhão (1894-1922) que, mais tarde, culminaria na conquista de uma prelazia para os frades – a Prelazia de Grajaú (1922-1979). Este contexto será explorado nos capítulos 3 e 4 deste trabalho.

Há que se ressaltar o interesse do governo brasileiro pela vinda das ordens europeias para o Brasil que, no caso dos capuchinhos lombardos, foi ao encontro da necessidade de povoar as fronteiras amazônicas e desenvolver a política indigenista de catequese e a civilização dos indígenas. Esta política só vai ser alterada a partir da criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1910, sendo esta questão retomada e aprofundada no capítulo 4.

Segundo a análise de Beozzo (2008), ainda no Império, a vinda para o Brasil de missionários de ordens estrangeiras atendia a um chamado do governo em busca de retomar as missões entre os indígenas, tendo implícito o objetivo de proteger as fronteiras do Brasil de possíveis ameaças dos países vizinhos. Nesse contexto, a Amazônia mostrou-se vulnerável, pois o complexo econômico desenvolvido em torno da borracha despertou a ambição internacional sobre uma área pouco povoada.

Dessa forma, anteriormente à chegada dos capuchinhos lombardos, foram enviados para o Brasil pela Congregação da Propagação da Fé, capuchinhos de várias partes da Itália que assumiram a missão junto aos indígenas, inclusive, na região onde posteriormente os lombardos iniciariam a Missão do Maranhão²². Segundo Felipe Condurú Pacheco (1969), na região de Barra do Corda existia a colônia Dois Braços²³ fundada pelo Frei José de Loro Piceno iniciada em 1868 e encerrada em 1882, em consequência da perseguição que sofreu da parte dos

²² Denominação oficial dessa missão de catequese indígena também chamada Missão Capuchinha do Norte do Brasil (GIANELLINI, 1993).

²³ Na região do rio Pindaré foram criadas as colônias São Pedro do Pindaré e Januária, na do rio Grajaú as colônias Aratauy Grande e Palmeira Torta; na do Alto Mearim a colônia Leopoldina e, em Barra do Corda, as colônias Dois Braços e Nova Olinda (PACHECO, 1969).

comerciantes locais que se sentiram prejudicados pelas atividades que foram desenvolvidas pelo missionário entre os indígenas do rio Mearim. Após o episódio da sua expulsão, Frei José de Loro veio a se estabelecer em outro local da região, às margens dos rios Grajaú e Mearim, que também possuíam aldeias do povo Guajajara. Uma nova tentativa de evangelizar o sertão maranhense foi realizada por outro missionário catequizador, Frei Antonino de Rescchi, após o falecimento do Frei José de Loro. Ele também encontrou grande oposição, mas persistiu com suas atividades.

Além da necessidade de ampliar o quadro de religiosos brasileiros, a vinda das ordens europeias foi ao encontro dos interesses do Estado que recorreu principalmente aos capuchinhos italianos tidos como antigos parceiros na evangelização dos indígenas. Os capuchinhos também ganham novo ânimo para suas atividades missionárias sob a administração do Ministro geral da Ordem, Frei Bernardo de Andermatt e, provavelmente, após a aprovação do Estatuto das Missões em 1887, elaborado por Frei Antonino de Rescchi (ZAGONEL, 2001).

No início da República, a reabertura da Amazônia às missões religiosas representou a alternativa de menor custo encontrada pelo governo. Para isso, o governo republicano entrou em contato com o Núncio Apostólico no Brasil e solicitou a vinda destes religiosos para fundar missões entre os indígenas na Amazônia. O pedido foi aceito pela Província de Milão em 1891, que assume a antiga Prefeitura de Pernambuco como início para uma posterior missão entre os indígenas. No ano seguinte (12 de janeiro de 1892), “os Capuchinhos da Província Lombarda²⁴, receberam da Santa Sé, por meio da Cúria Geral, a incumbência de fundarem uma Missão Indígena na região da Amazônia” (ZAGONEL, 2001, p. 154). De tal modo, que foi aprovado um Plano elaborado pela Ordem capuchinha com os seguintes objetivos:

- administrar as obras Missionárias da Prefeitura Apostólica de Pernambuco, em processo de extinção;
- realizar as tradicionais Missões populares e outras ajudas pastorais, constantemente solicitadas pelos bispos, necessárias pela insuficiência de padres para atender as populações católicas espalhadas por um território de mais da metade do Brasil;
- fundar a Missões indígenas no Alto Amazonas, para proteger as fronteiras, como pretendia o Governo brasileiro;
- fundar a Missão Apostólica em sentido jurídico para organizar novas Igrejas locais, como desejava a Santa Sé;
- atender a velha aspiração da Ordem, por tanto tempo barrada pela política do Padroado português, de formar, no Brasil, capuchinhos nativos (ZAGONEL, 2001, p. 154).

²⁴ Os primeiros seis capuchinhos escolhidos foram: Frei Vito de Martinengo, Frei Mansueto de Peveranza, Frei Samuel de Seregno, Frei Paulo de Trescorre e Frei Daniel de Clusone, Frei Emiliano de Goglione. Nos dois primeiros anos este primeiro grupo sofreu com a perda de dois companheiros (Frei Emiliano e Frei Vito) em consequência da febre amarela, mas outros dois missionários, Frei Carlos de San Martino Olearo e Frei Afonso de Castel di Lecco, já compunham o grupo (ZAGONEL, 2001).

Este projeto inicial (12 de janeiro de 1892), aprovado para a Prefeitura Missionária de Pernambuco, abrangia as regiões Norte e Nordeste, possuía objetivos e interesses diversificados acima citados, entre eles, a administração das obras missionárias dessa Prefeitura e a criação de missões indígenas na Amazônia. Contudo, em sua efetivação, se intensificou uma incompatibilidade de interesse²⁵. Da parte do Prefeito, Frei Gaetano de Messina, era prioridade desenvolver as diversas atividades de assistência às comunidades cristãs. Já os capuchinhos, liderados por Frei Carlos, moviam-se em torno das ações que fossem coerentes com o Estatuto das Missões (1845), ou seja, criar uma missão indígena no Norte do Brasil.

Diante da frustração dos capuchinhos lombardos, Frei Carlos, movido pela determinação de colocar em prática o novo Estatuto das Missões e o projeto da missão indígena, estabelece diretamente o contato com o bispo do Maranhão, Dom Antônio de Alvarenga. Eles iniciam as discussões sobre a possibilidade de uma missão no estado, o que atendia ao interesse de ambas as partes. No entanto, os superiores de Pernambuco e, também, os da Itália, desconheciam esta intenção (GIANELLINI, 1993; ZAGONEL, 2001). Mesmo diante das divergências os missionários capuchinhos foram para o Maranhão sob a liderança de Frei Carlos e, em comum acordo com os superiores da Ordem, posicionamento foi assumido mediante as negociações iniciadas pelo missionário lombardo e o Bispo, assim, deu-se a conjuntura favorável para a criação da Missão do Maranhão, a que retomaremos no segundo capítulo.

Diante da complexa história aqui pontuada, que antecede a decisão de José Manoel Furtado Duarte de pertencer a Ordem dos Capuchinhos e sua missão entre os indígenas, elegemos como recorte temporal para a realização desta pesquisa, o período de 1910 a 1935. Neste sentido, recuaremos ou avançaremos nosso olhar no tempo, acompanhando as marcas deixadas pelo Frei Lourenço de Alcântara ancoradas em um tecido histórico.

Este trabalho, em sua organização, apresenta depois deste capítulo introdutório, a Missão capuchinha, destacando, nesta seção, a data de 1895 quando os capuchinhos assumem a paróquia de Barra do Corda, estabelecendo sua residência e fundando um instituto para indígena masculino. E, no ano seguinte, em Alto Alegre, quando criaram a colônia indígena denominada São José da Providência, local, este, onde fundaram o Instituto Indígena Feminino, sendo igualmente marcos importantes.

É objetivo do segundo capítulo desta tese, abordar a Missão capuchinha no sul do Maranhão em 1895 e sua atenção às populações indígenas maranhenses. Assim como, entender

²⁵ Para ler mais: Carvalho (2017, p. 60).

a relação estabelecida entre a Igreja Católica e o Estado no tocante ao trabalho com os indígenas no final do século XIX e no início do século XX.

Refletimos, ainda, sobre as questões que contribuíram para o conflito que aconteceu em 1901 no Alto Alegre - MA; pelo fato desse acontecimento implicar em mudanças substanciais na configuração da missão em relação à evangelização dos indígenas. Buscamos, ainda, a relação estabelecida entre a Ordem Capuchinha e o Estado no tocante ao trabalho com as populações indígenas, destacando as mudanças que ocorreram na Igreja Católica entre o final do século XIX e o início do século XX. Realmente, neste período aconteceram transformações econômicas, políticas, culturais e sociais que repercutiram no campo religioso e deram ênfase aos ideais de modernidade, em um contexto relacional entre o Estado e a Igreja Católica.

No terceiro capítulo, intitulado José Manoel Furtado Duarte numa “trajetória incomum”, analisamos a sua trajetória como missionário capuchinho no Maranhão, desvelando sua formação como capuchinhos lombardos, os elementos importantes de como se deu a vida pessoal e religiosa do frade brasileiro. Destacamos a celebração da “veste do hábito”²⁶ do referido frei em 1900, representando o seu ingresso na Ordem aos 27 anos. Iremos, também, ao encontro dos escritos que trazem os lugares onde esse frei atuou, particularmente no município de Ourém (PA), onde teve as primeiras experiências com o magistério e o apostolado.

O quarto capítulo, com o título: “Frei Lourenço de Alcântara entre os indígenas do alto sertão maranhense”, é considerado, por nós, como o cerne da pesquisa, pois é através dele que trazemos a importância da Missão do Maranhão, situando nela, a atuação do Frei Lourenço de Alcântara na missão indígena. Como recurso, recorreremos ao próprio capuchinho, por meio de seus relatórios, nos quais, descreve sua trajetória à frente das Residência capuchinhas de Barra do Corda, Carolina e Imperatriz, nesta ordem subsequente.

Neste capítulo tratamos que a vinda de Frei Lourenço de Alcântara para a Barra do Corda não foi por acaso; outros religiosos capuchinhos já haviam tido experiências com indígenas daquela redondeza, resultando em conflito que marcou a história da relação dos missionários e os indígenas Guajajara nesta região. Assim, este frei foi considerado como um fôlego novo para dar prosseguimento à missão indígena.

Neste ponto do trabalho, ainda, ocupamos nos escritos de Frei Lourenço de Alcântara que explana sobre o modo de ser dos indígenas da região do alto sertão maranhense, notadamente a do povo Krikati. Este frei descreve, inclusive, como as crianças dessa etnia

²⁶ A solenidade foi realizada (25 de março de 1901) na Igreja do Carmo, São Luís (MA), e seguiu a todas as formalidades exigidas pelo Cerimonial Romano Capuchinho, sendo autorizada pelo Superior Regular da Missão e pelo sacerdote. Arquivo da Vice - Provincial A/I/2 fl. 65. Convento do Carmo. São Luís (MA).

faziam a passagem para vida adulta. Ancoraremos nossa análise sobre esses registros considerando que cada povo indígena sustenta “sua alteridade graças às estratégias próprias, das quais uma foi precisamente a ação pedagógica” (MELIÁ, 1999, p. 12). A ação pedagógica, neste entendimento, é a maneira pela qual se desenvolvem processos de ensinar, através de ações individuais e coletivas. Essas ações se dão num processo contínuo a partir de quem ensina.

Na intervenção por parte dos religiosos, os quais estamos tratando, a evangelização não aconteceria se aos indígenas não fosse ensinado a língua vernácula. Por isso, perseguimos no propósito de que, ao evangelizar os indígenas, os missionários também desenvolviam a educação escolar.

Por fim, a partir dos elementos expostos, partilhamos, a seguir, a extensão deste estudo e a contribuição dos registros históricos da Missão Capuchinha no Maranhão, cuja pretensão, recai na possibilidade de que outros pesquisadores abordem essa temática, trilhando possíveis caminhos ainda pouco explorados.

2 MISSÃO CAPUCHINHA ENTRE POPULAÇÕES INDÍGENAS DO SUL DO MARANHÃO

Remeter ao objetivo da “Missão Capuchinha no sul do Maranhão em 1895”, abordando principalmente o seu projeto de atenção às populações indígenas dessa região, é a intenção deste capítulo. Assim como, caracterizar a relação estabelecida entre a Igreja Católica e o Estado no tocante ao trabalho com os indígenas no final do século XIX e no início do século XX.

Para isso, transitaremos por Barra do Corda, área que foi palco de questões estratégicas entre o Estado, a Igreja Católica e os migrantes, na finalidade de assentar povoados e desenvolver a civilização nos sertões.

2.1 Ultramontanismo: Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930)

Os capuchinhos lombardos possuíam a convicção de que a ação evangelizadora, junto aos indígenas, consistia na principal razão que os trouxera para o Brasil no final do século XIX. Em busca da concretização desse objetivo e respaldado pelas experiências de um passado missionário que os aproximara da realidade indígena maranhense, Frei Carlos²⁷ fundou a Missão do Maranhão, com o apoio do bispo Dom Antônio Cândido de Alvarenga (GIANELLINI, 1993) para desenvolver a missão indígena e popular no interior do Maranhão.

Tratava-se de um contexto em que os bispos reformadores da Igreja Católica do Brasil, entre eles, os do Maranhão, recorriam à colaboração dos religiosos estrangeiros para o esforço de romanização iniciado em meados do século XIX, pois a partir deste período a atenção às questões indígenas estavam divididas entre o Estado e as ordens religiosas católicas. Além disto, a presença de novas confissões ou doutrinas religiosas ameaçava a posição que sempre ocupara a Igreja romana.

Com efeito, a Igreja Católica assistia rápidos avanços tecnológicos e a secularização progressiva, sendo estes elementos da modernidade a serem enfrentados. No Brasil, a jovem República organizava o Estado atingindo âmbitos considerados fundamentais para a Igreja Católica, como: a liberdade de culto, a obrigatoriedade do casamento civil, a secularização dos cemitérios, extinção do ensino religioso das escolas públicas, além da permissão para que instituições protestantes pudessem construir escolas e igrejas. A perda do monopólio que a Igreja Católica exercera sobre os vários domínios da vida social, representava pontos de

²⁷ Primeiro Supervisor Regular da Missão do Maranhão no período de 1894 a 1896 (GIANELLINI, 1993).

divergência em relação ao Estado (MICELI, 2009). Em resposta aos desafios do novo século, a Igreja reage às mudanças, posicionando-se em um projeto de reforma que consistia na busca da unidade católica universal. Assim, a autora entende que ao longo dos Oitocentos, o ultramontanismo predominou como linha de orientação teológica e política, alcançando seu apogeu, principalmente nas últimas três décadas do século.

O novo regime político foi recebido por membros da hierarquia da Igreja Católica no Brasil, em meio a ambíguos sentimentos de expectativa e incerteza. Expectativa quanto a autonomia da Igreja, requisitada por parte das lideranças eclesiais desde meados do século XIX, em oposição ao domínio do Estado; incerteza originada pela anunciada limitação da esfera de ação da Igreja Católica e dos seus religiosos, como indicamos acima, o que se consolidou com a primeira Constituição Republicana de 1891.

No Brasil, as negociações internas entre o Estado e suas lideranças políticas e a Igreja Católica e sua hierarquia eclesiástica, abrangendo a ação dos missionários, foram direcionadas por jogos de interesses e poder. Assim, em meio as tensões sociais, as disputas religiosas se fizeram presentes (PALACIOS, 2012; MICELI, 2009). Esta realidade deu origem a conflitos institucionais que marcaram as últimas décadas do século XIX, como já informamos.

Nesse sentido, a Santa Sé prosseguiu nos esforços por meio do pontificado de Leão XIII, (1879-1903), juntamente com os Ministros Gerais das Ordens Religiosas em busca de retomar o controle da Igreja Católica, ameaçada pelos regimes liberais. Para tanto, as Províncias eram incentivadas a assumirem Missões no exterior, principalmente na África e na América Latina, conjuntura em que ocorreu a vinda dos missionários da Província lombarda para o Brasil.

De Roma, provinham as diretrizes para o clero brasileiro, o que também era reforçado ao revigorar a importação de missionários europeus ou congregações a exemplo dos capuchinhos lombardos. Tratava-se de uma tendência de europeização da vida religiosa, com especial atenção para a América Latina. Por outro lado, as perseguições antirreligiosas que ocorriam na Europa, principalmente na França e na Itália, impulsionaram as congregações e ordens religiosas do Velho Mundo a buscarem novos territórios como campo de evangelização e expansão do catolicismo.

Sem esgotar a questão da atuação dos bispos reformadores, a herança histórica deixada pela primeira geração de prelados repercutiu no Maranhão, por meio de um paulista que pertenceu a primeira turma dos alunos do Seminário de São Paulo no bispado de Antônio Joaquim de Melo (1851-1861): Dom Antônio Cândido de Alvarenga (1878-1898).

Dom Antônio Cândido de Alvarenga foi professor durante vários anos no seminário onde estudou. Posteriormente, foi eleito bispo da Diocese do Maranhão (1878-1898) e exerceu

um longo episcopado. Ao tomar posse da Diocese, sua primeira ação para implantar a reforma ultramontana foi dispensar todos os professores seculares, uma atitude radical e que já indicava que usaria de rigor para com a reforma da igreja maranhense. Outra decisão, foi convidar os professores capuchinhos do Seminário de São Paulo, onde estudou, para contribuírem nos trabalhos diocesanos (VIEIRA, 2016).

É nessa perspectiva, que as Ordens Religiosas presentes no Brasil e as que chegaram, reforçaram o ultramontanismo em favor de uma Igreja de abrangência universal: Católica Apostólica Romana. Foi este, também, o compromisso assumido pelos capuchinhos lombardos no estado do Maranhão e em outros estados brasileiros, tendo em vista trabalhar em nível local a partir dessa orientação.

Em termos gerais, buscava-se a unidade da Igreja Católica, por meio da formação e da linha de ação do clero, objetivando uniformizar ritos e crenças, mesmo diante das diferentes realidades de cada país ou região. Esse catolicismo, como dissemos, tinha como presunção a influência das diretrizes romanas nas diversas esferas da sociedade, abrangendo até os lugares mais longínquos. Neste aspecto, desejava-se que todas as dioceses e paróquias do Brasil seguissem Roma (AZZI, 1992).

Os capuchinhos, após se estabelecerem em uma região, tinham como objetivo contribuir com a organização da Igreja Católica local, por meio das dioceses, para, em seguida, implantar a própria Ordem baseada no carisma franciscano, mas, para isso, era necessário investir também na formação de sacerdotes ou missionários de nacionalidade brasileira.

A geração de sacerdotes brasileiros que foi estudar na Europa nas últimas quatro décadas do século XIX, formou-se, em sua maioria, no Colégio Pio Latino Americano dirigido pelos jesuítas. No cargo de bispos, lideraram a renovação da Igreja Católica brasileira tendo como perspectiva a disseminação do ideário ultramontano²⁸.

A Diocese do Maranhão possuía uma conjuntura favorável à recepção dos freis. A falta de padres para atender a população, somada ao acordo firmado entre o Governo e a Santa Sé, viabilizaram a criação da Missão do Maranhão (1894-1922), com atuação na catequese indígena e nas missões populares, voltadas para a população do sertão.

2.2 Memórias Capuchinhas no Sul do Maranhão

²⁸ A Igreja Católica brasileira assume como uma de suas características, a vinculação crescente do episcopado com as ordens emanadas de Roma, tendo em vista a subordinação ao Papa, a rigidez moral e doutrinária. Ocorre, também, uma forte centralização sobre as igrejas locais por meio de uma organização hierárquica, do Papa ao pároco, sendo responsabilidade do episcopado fazer a mediação (AZZI, 1992).

Os capuchinhos lombardos chegaram em São Luís do Maranhão em agosto de 1893 e contribuíram com um apostolado iniciado pela capital. Posteriormente, expandiram esta ação para o interior do estado²⁹, área com grande presença dos indígenas. De acordo Zagonel (2001) esta necessidade seria atendida com a fundação da Missão do Maranhão, que foi reconhecida pelo Ministro Geral da Ordem (Frei Bernardo Andermatt) por meio do Decreto de 12 de maio de 1894.

O Superior da Missão, Frei Carlos, objetivando a expansão do apostolado, projeto viável aos missionários, definiu as metas que seriam priorizadas em seu plano de trabalho, em conformidade com as demandas da Diocese do Maranhão e dos meios que dispunham para atuação. Foi definida, assim, a colaboração com o clero diocesano para uma melhor assistência aos fiéis e a evangelização indígena. Outra meta foi a possibilidade de ampliar o quadro de religiosos brasileiros.

Nesse sentido, foi em Pernambuco que os capuchinhos lombardos se estabeleceram com a incumbência de criar uma missão indígena na Amazônia. Este período foi relevante para adquirirem conhecimentos do idioma nacional, como também, para conhecerem a realidade sociorreligiosa e pastoral do Brasil.

É preciso salientar a circulação de outros capuchinhos no Maranhão³⁰, parceiros na cristianização dos indígenas que antecederam a chegada dos lombardos, pois esses religiosos elaboraram informações presentes em documentos como cartas e relatórios que redigiram, o que nos possibilita dizer que Frei Carlos possuía dados sobre a localização das populações indígenas no Maranhão (ZAGONEL, 2001).

No primeiro ano da Missão do Maranhão (1894), os capuchinhos lombardos contribuíram com os trabalhos pastorais em São Luís. No ano seguinte, a determinação do Supervisor Regular em colocar em prática o projeto da missão indígena, o levou a novas articulações com o Ministro Geral da Ordem, buscando assumir uma paróquia no interior do Maranhão, pedido reforçado em nome do bispo Dom Antônio Cândido de Alvarenga. Vale ressaltar, que, além das articulações mencionadas, uma solicitação do governo republicano, visando a civilização dos indígenas e a proteção das fronteiras da extensa região, foi

²⁹ Aqui, Estado refere-se à unidade de Federação.

³⁰ Segundo Pacheco (1969), desde meados do século XIX havia muitos capuchinhos circulando pelo interior do Maranhão. Em Barra do Corda, Frei José de Loro fundou a colônia indígena chamada Dois Braços (1868) às margens do rio Mearim. Posteriormente, Frei Antonino de Reschio evangelizou o sertão maranhense e ao retornar para Roma exerceu o cargo de Superior das Missões Estrangeiras. A ele, provavelmente, atribui-se a instituição da Missão Capuchinha do Maranhão.

preponderante para a criação de uma segunda Estação Missionária em Barra do Corda, em 1895 (NEMBRO, 1955).

Assim, os freis capuchinhos estrategicamente assumiram uma paróquia no município de Barra do Corda, interior do Maranhão, que há vinte anos se encontrava sem padre, e, criaram ali uma Residência. A assistência religiosa assumida pelos capuchinhos junto às paróquias correspondia a uma das linhas de sua atuação, sendo, a outra, a pastoral indígena, como acima mencionamos.

Na área localizada nos municípios de Jenipapo dos Vieiras, Barra do Corda e Grajaú, havia povoados formados por pequenos lavradores e comerciantes. O povoado de Alto Alegre, no entanto, foi criado pelos capuchinhos lombardos no final do século XIX, sendo iniciado pela instalação de uma colônia agrícola.

A fazenda onde foi instalada a colônia foi denominada de Alto Alegre; ela era pertencente a Comarca de Grajaú e da Barra do Corda (MA). Ao redor dessa fazenda estavam localizadas as aldeias do povo Guajajara: aldeia do Coco, aldeia Cana Brava, aldeia Jenipapo e outras. Segundo Maria Goretti Cavalcante de Carvalho (2017), a fazenda escolhida para instalação do Instituto tinha uma localização estratégica não só por ser circundada por aldeias indígenas, mas também porque o rio Corda era caminho para chegar à cidade de Grajaú, e canal de comunicação direta com a capital São Luís. Afirma a autora que “já era cogitada em Barra do Corda a realização da linha Barra do Corda – Grajaú – Imperatriz, com a possibilidade de explorar as matas do vale entre Grajaú e o Mearim até Pedreiras e Vitória, nas quais dizem que existem muitos índios, lagoas e lugares de lavoura” (CARVALHO, 2017, p. 223).

A colônia, como já dissemos, havia sido criada em uma área rural. Estava localizada entre os municípios de Barra do Corda e Grajaú na região central do Maranhão. Tratava-se de um empreendimento agrícola autossustentável criado pelos capuchinhos lombardos como parte de um projeto voltado a catequizar e civilizar os indígenas, em comum acordo com os interesses do Estado para as populações dos “sertões maranhenses”.

Esse interesse tinha sido um dos pontos em pauta discutido entre os dias 10 e 20 de agosto de 1890 na primeira grande conferência do episcopado brasileiro na cidade de São Paulo. O primeiro capítulo do documento tratou da finalidade da conferência e da necessidade de união do episcopado brasileiro. Para Dom Antônio de Macedo Costa³¹, havia a necessidade de dar continuidade ao trabalho catequético com os indígenas, em clara reivindicação do caráter

³¹ Dom Antônio de Macedo Costa foi nomeado Bispo do Grão Pará e Arcebispo Primaz do Brasil no dia 20 de dezembro de 1860.

civilizador do Cristianismo. No Capítulo V, sobre as Missões, ele apresentou suas ideias contidas no Artigo II titulado de “Aos selvagens”:

Também estas Missões nos devem estar muito a peito para dilatarmos no Brasil o reino de Deus. Espera a Santa Sé que o Estado reconhecendo que só com a religião pode propagar-se a civilização, como o prova a história pátria e universal, subministrará, como sempre mais ou menos fé, os meios para a dita catequese, e que o zelo dos Bispos em procurar Missionários para os pobres índios não ficará sem efeito (AQUINO, 2012, p. 154).

Os missionários capuchinhos assumiram, assim, o ministério apostólico por meio das Missões populares e, no interior, através das “desobrigas”, atividades pastorais peculiares do seu estilo de ação. Em tais “missões ambulantes”, realizavam-se batizados, casamentos, cerimônias de crisma e comunhão. Frei Carlos, em relatório, enviado em 1895 ao Ministro Geral da Ordem, Frei Bernardo de Andermatt, noticia que no Barra do Corda havia 5.000 índios habitando em aldeias, sendo especificamente os “Canelas, Mateiros e Guajajaras” (AVPMP, Est. A, Fil. I, nº 1, Doc. 29, tradução nossa)³².

Segundo César Augusto Marques (2008), a cidade de Barra do Corda, em sua origem, foi uma povoação que pertenceu a comarca da Chapada, atual Grajaú, até 1873. Somente em 1854 ela foi elevada à categoria de vila (Lei Provincial de 31/05/1854), recebendo o nome Vila da Santa Cruz da Barra do Corda.

Em 1869, sua população era de 5.000 habitantes, sendo 3.260 de livres, 400 de escravos, e 1.340 indígenas. Geograficamente, a vila localizava-se na Pré-Amazônia maranhense, em uma planície, formada pelo grande rio Mearim³³.

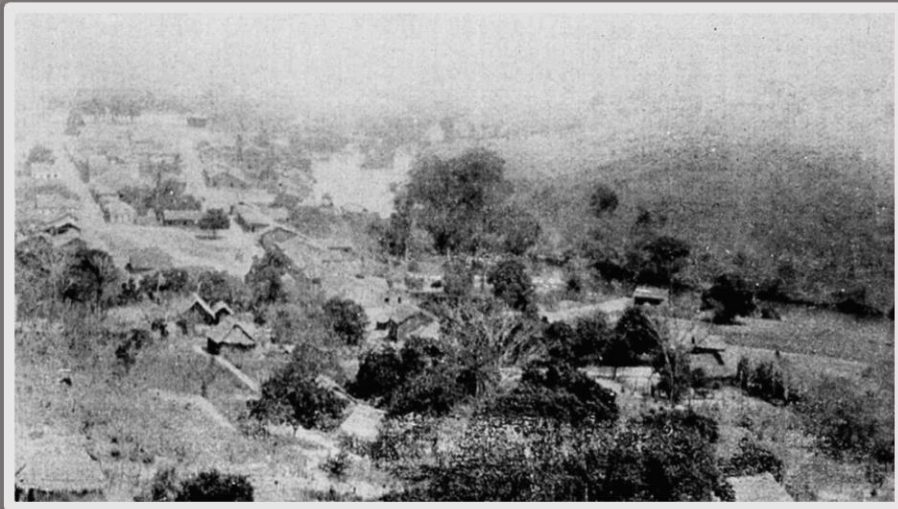
Em 1894, a vila passou à cidade (Fotografia 1), por meio da Lei Estadual nº 67, de 25/06/1894. No ano seguinte, os capuchinhos lombardos se inseriram na região. A localização estratégica de Barra do Corda reunia as vantagens da navegação a vapor e de uma posição geográfica central no território maranhense, além dos recursos naturais. Todos esses elementos favoreciam a expansão do projeto colonizador. O próprio Frei Lourenço de Alcântara escreveu uma narrativa sobre a chegada dos capuchinhos lombardos à Barra do Corda, intitulada “Resumo histórico da Residência de Barra do Corda (01/10/1910)³⁴” (AVPMP, Est. B, Fil. II, N.º 46, Doc. 1).

³² Anexo A.

³³ O Mearim nasce na Serra da Menina, entre os municípios de Fortaleza dos Nogueiras e São Pedro dos Crentes, seus principais afluentes são o rio Pindaré e o rio Grajaú.

³⁴ Anexo B.

Fotografia 1 - Vista da cidade de Barra do Corda (1894)



Fonte: Fróes Abreu³⁵ (1929, p. 4).

A trajetória da Missão em terras maranhenses, mais próxima dos indígenas, reacendeu a pretensão do Superior Regular da Missão em retomar a extinta colônia de Dois Braços, fundada pelo capuchinho José de Loro Piceno entre os indígenas do Mearim, ainda no Império. De forma concreta, pretendia-se alcançar a região da Amazônia, de acordo com informações presentes no “Resumo Histórico”, citado acima.

Barra do Corda está localizada (Mapa 1), como já dissemos, no ponto de união entre o rio Corda com o Mearim, em uma planície formada devido as enchentes destes rios. A área apresentava terras úmidas e férteis favorecedoras da atividade agrícola de pequeno porte, sendo o cultivo do arroz de maior destaque, seguido pelo do feijão e do milho. As viagens na região eram feitas a cavalo e pelos rios navegáveis. Os raros navios a vapor que partiam da capital chegavam apenas até da cidade de Pedreiras (MA), a partir deste local, a opção de transporte eram os pequenos barcos, o que tornava as viagens longas e cansativas.

³⁵ Sylvio Fróes de Abreu (1901-1972) foi um químico e geógrafo especializado na descrição das regiões naturais, com ênfase nas jazidas minerais. Realizou trabalho de campo em regiões com predomínio de babaçuais entre os indígenas Guajajara e Urubu Kaaapor, respectivamente nas regiões do Mearim e Baixada Maranhense em 1929 - 1930.

dificuldade. Da cidade de Barra do Corda para o rio Tocantins se gastava de dezoito até vinte e cinco dias. Contudo, o município era centro comercial para os habitantes do rio Tocantins, de Carolina e do alto sertão maranhense. A segunda atividade econômica era a pecuária, favorecida por algumas grandes fazendas³⁷.

Nesse mesmo percurso, seguindo o rio Gurupi, entravam os regatões em busca da aquisição do óleo de copaíba e, pelo sul, os criadores de gado avançavam até próximo a floresta de transição que tem como característica uma vegetação intermediária entre a alta floresta e o cerrado.

Essa região também conhecida como a Pré-Amazônia maranhense, constitui-se, até hoje, em uma área de grande população indígena da etnia Ramkokamekra/Apaniekrá/Canela pertencente à família linguística Macro-Jê e Tenetehara/ Guajajara, da família linguística Tupi (GOMES, 2002).

A Ordem Menor dos Frades Capuchinhos era uma das congregações religiosas a que se destinara o Decreto nº. 426 do Regulamento da Catequese e Civilização dos Índios do ano 1845, que assinalava no seu Art. 1º que cabia aos missionários “§ 7º - inquerir onde há índios, que vivam em hordas errantes”. Para isso, nos aldeamentos e no convívio com os não indígenas, os indígenas poderiam se fixar em um só local, mudar seus costumes, se dar ao trabalho e aprender a língua portuguesa por meio da educação escolar (AMOROSO, 1998). Neste sentido, os missionários estimulariam a aproximação dos indígenas com os “brancos”; para isso, promoveria o uso de artefatos da cultura material do Ocidente no manejo com a terra, no trato da saúde ou no uso pessoal, por exemplo (AMOROSO, 1998).

Como já foi dito até aqui, a Missão dos Capuchinhos tinha objetivo claro em relação aos indígenas, aliás, esse foi o motivo maior de se instalarem nos sertões maranhenses, a fim de catequizá-los, indo também ao encontro dos desígnios do Estado. De fato, embora com a República o Estado tivesse assumido a responsabilidade de promover a educação escolar para os indígenas, por meio das escolas instaladas em suas aldeias, ele não podia descartar a parceria dos missionários que já se faziam presentes em lugares longínquos onde não havia indígenas aldeados, nem escola e nem professores capacitados, assunto a ser tratado no quarto capítulo.

A mudança da política do Estado em reconhecer o alcance do trabalho dos missionários, inclusive por meio das “desobrigas”, levou a que se conjugassem os ensinamentos religiosos da catequese, o aprendizado de trabalhos braçais e a escolarização compulsória, meios

³⁷ Síntese feita a partir do Resumo Histórico da Residência de Barra do Corda (ALCÂNTARA, 1910).

indispensáveis na execução do “programa de civilização” que já estava em vigor desde o século XIX.

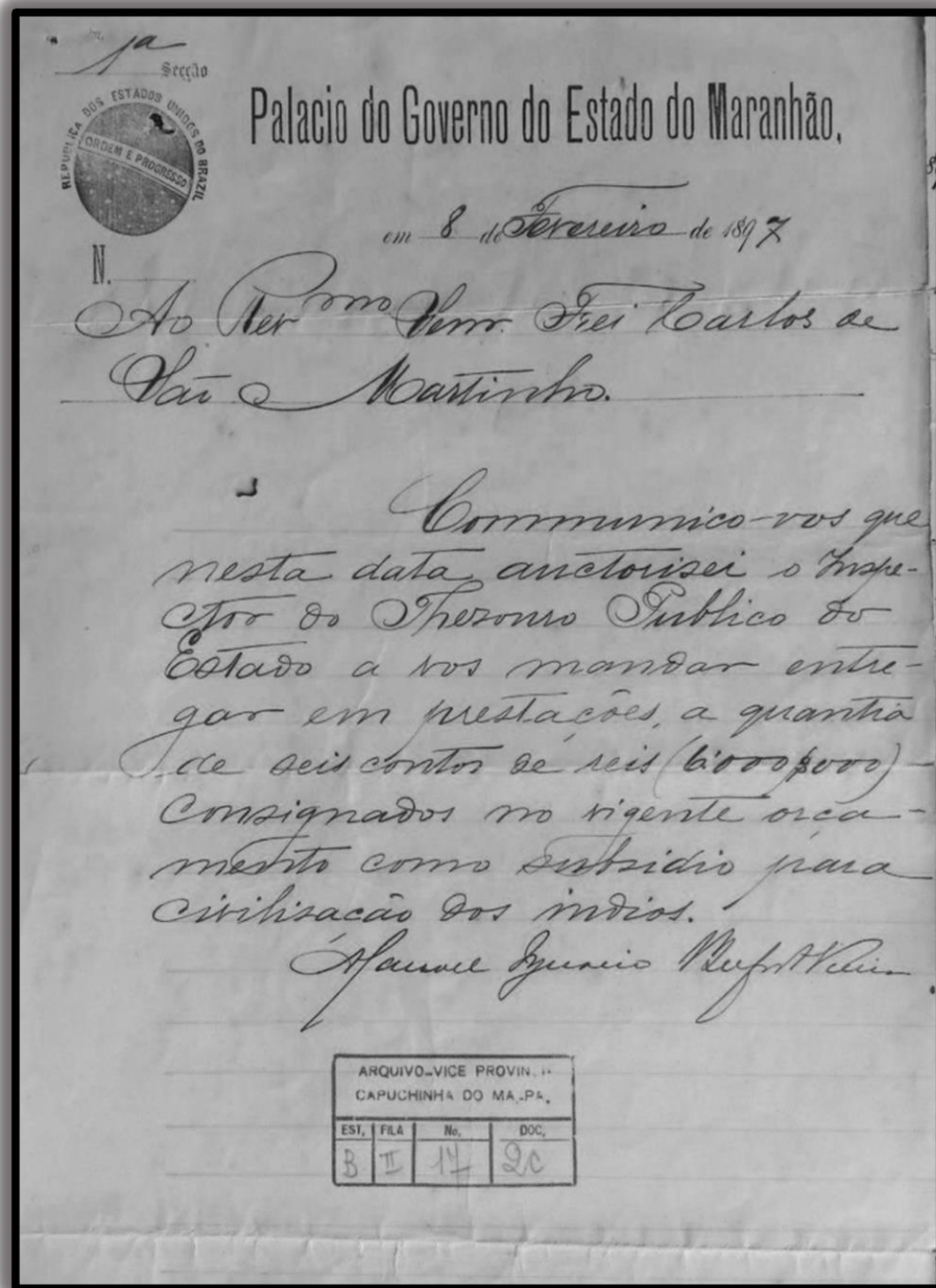
Relacionada às novas relações entre os indígenas e não indígenas, a Missão do Maranhão (1885-1901) teve como primeira iniciativa a atuação no campo educacional, criando, então, o Instituto³⁸ de São Francisco de Assis na Barra do Corda, com o fito de educar os meninos indígenas. Para Carvalho (2017, p. 80), “no discurso da Missão está a finalidade de redimir os indígenas do Maranhão pela civilização cristã”.

Neste sentido, a criação do internato masculino foi anunciada como uma oportunidade para que os indígenas de Barra do Corda e de Grajaú recebessem a “benéfica influência da civilização”, através do trabalho desenvolvido pelos capuchinhos lombardos. O governo, por sua vez, atribuiu à Ordem dos Frades Menores Capuchinhos a responsabilidade pela evangelização dos indígenas, como meio de torná-los “civilizados”.

Esse investimento contou com uma subvenção anual do governo do Estado. Realmente, o governador Manuel Inácio Belfort Vieira autorizou por meio de um ofício (Figura 1) de 07 de fevereiro de 1897 (AVPMP, Est. B, Fil. II, N°.17, Doc. 2c), o envio de seis contos de reis, em reconhecimento ao esforço da Missão junto aos indígenas, mas, sobretudo, por ser a civilização indígena uma responsabilidade do Estado.

³⁸ Conforme Maria Aparecida Corrêa Custódio (2020), a criação do Instituto de Barra do Corda, provavelmente, foi inspirada na Colônia Orfanológica Isabel, fundada em 1873, visitada por Frei Carlos de San Martino Olearo, durante o período que esteve na Prefeitura Missionária de Pernambuco, antes de ir para o Maranhão. O Superior regular, também utilizou do conhecimento das tendências de educação para os indígenas discutidas no final do século XIX, que enfatizaram o desafio de educar as crianças indígenas no convívio de seus pais.

Figura 1 - Ofício do Governo do Maranhão (1897)



Fonte: AVPMP, Est. B, Fil. II, N.º 17, Doc. 2c.

Os religiosos, portanto, começariam o projeto de evangelização por meio da ação-catequética junto às crianças e jovens indígenas. A escolha se dava pelo fato de eles supostamente apresentarem maior facilidade em assimilar novos aprendizados, ao contrário dos adultos. Para isso, seriam afastados dos pais e internados nos institutos onde se queria que aprendessem outros costumes e cultura.

O relatório de Frei Carlos (1895) enviado ao Ministro Geral da Ordem, em Milão, sobre Barra do Corda, cita as primeiras visitas que ele e seu companheiro de missão, Celso de Uboldo, realizaram nas aldeias da região. Nesta ocasião, retiraram das famílias indígenas os primeiros meninos Guajajara e Canela (Ramkokamekra/Paniekrá) para interná-los no Instituto São Francisco de Assis. O Superior Regular, no relatório encaminhado ao Ministro Geral da Ordem em Milão, afirmou: “A maior dificuldade foi sempre aquela, que cedessem os filhos” (AVPMP, Est. A, Fil. I, N.º 1, Doc. 29, tradução nossa).

A colônia São José da Providência, popularmente conhecida como “colônia de Alto Alegre”, cujo desfecho trágico iremos narrar, tinha como finalidade transformar-se em um centro de evangelização para os indígenas e também num centro agrícola. Ela foi fundada em uma fazenda adquirida pelos capuchinhos com o apoio financeiro do governo do Maranhão.

Em relação ao Instituto feminino, sua inauguração ocorreu após a chegada em Alto Alegre das capuchinhas de Gênova e de uma religiosa maranhense, em 1899. As capuchinhas italianas vieram para o Brasil a convite dos capuchinhos lombardos, seus patrícios, para assumirem a educação das meninas indígenas, sob os mesmos padrões e objetivos “civilizatórios” do instituto masculino.

Sabemos que a intervenção sobre os costumes indígenas envolvia diversos aspectos de sua cultura. A prática da nudez sem dúvida, era um dos elementos que conformava, para os não indígenas, as marcas de sua incivilidade. Conforme Azzi (2008, p. 65), “desde os primeiros séculos prevaleceu uma doutrina de repressão ao corpo, como forma de enaltecer o valor da alma”, preceito que se fundamentava em uma formação moralizadora e muito distante da experiência tradicional dos grupos indígenas. Assim, o antigo costume deveria ser substituído pelos padronizados vestidos e laços nos cabelos, como revela a fotografia (2) datada de 1899, com um grupo de meninas indígenas entregues aos cuidados das capuchinhas de Gênova que aparecem postadas em recatadas vestimentas.

Fotografia 2 - Meninas indígenas no Internato da Barra do Corda (1899)



Fonte: Arquivo da Vice - Província Capuchinha Maranhão/Pará.

Como anteriormente referido, além de reunir indígenas de etnias diferentes, os capuchinhos lombardos também permitiram que pessoas não indígenas de Barra do Corda fizessem parte da colônia. Uma prática, como afirmam Monza (2016) e Amoroso (1988), semelhante à dos antigos aldeamentos dos capuchinhos italianos entre 1845 a 1889, que utilizaram uma política de introduzir “brancos” nas aldeias por acreditar que os indígenas aprendiam os novos ofícios “por imitação”.

Quanto aos objetivos dos institutos de Barra do Corda (1885) e de Alto Alegre (1899), em um relatório ao Geral da Ordem, Frei Carlos informou: “conforme a prática das outras missões e o conselho de todos, formar um instituto para os caboclinhos que os eduque na forma cristã, faça apreciar a vida civil e atraia por este caminho também os maiores”³⁹. O documento expressa o propósito do Superior da Missão para a nova geração indígena, recrutada como alunos e alunas dos institutos. Retirados das aldeias e da guarda de seus pais, restava, agora, “pensar em como mantê-los, educá-los e colocá-los para que não voltem mais à selva, mas sejam bons cristãos e trabalhadores” (AVPMP, Est. A, Fil. I, N.º 1, Doc. 29, tradução nossa).

Na colônia de Alto Alegre, os resultados obtidos com a agricultura voltada ao abastecimento interno e a comercialização do excedente da produção foram positivos no que compete ao objetivo dos capuchinhos de auto sustentarem-se. Em contraposição, a insatisfação

³⁹ Anexo C.

dos indígenas cada vez se tornava mais recorrente em um espaço regido pela racionalização do tempo, do corpo e da cultura, segundo padrões a eles estranhos (CUSTÓDIO, 2020).

Os dois internatos, o de Barra do Corda (masculino) e o de Alto Alegre (feminino), voltavam-se às ações educativas com os meninos e as meninas indígenas, em sua maioria, Guajajara, que tivessem até quatorze anos de idade. Segundo Monza (2016, p. 16), os conteúdos trabalhados pelos missionários eram: “noções diárias de catecismo e instrução básica – ler, escrever e contar, aulas de música, ofícios de carpintaria, olaria, sapataria, alfaiataria e principalmente pequenos trabalhos agrícolas”. Desta forma, seu “modelo catequético-pedagógico”⁴⁰ também instruía com noções básicas de diferentes ofícios, em acordo com o Regulamento da Missão⁴¹.

Os internatos possuíam fundamental importância para o projeto civilizador. Os novos conhecimentos e hábitos, requeriam, para serem internalizados, um investimento de longa duração que possibilitasse sua incorporação, de forma que se tornasse parte integrante da pessoa (BOURDIEU, 1999). Neste sentido, os missionários acreditavam que a nova rotina imposta às crianças indígenas no internato, o restrito convívio com suas famílias e com o cotidiano das aldeias, levariam a uma gradativa perda da cultura original. Isso fazia parte da concepção prevalecente sobre as populações indígenas como “evanescentes” (MARTINS, 2009, p. 155)⁴².

⁴⁰ Ler mais: CUSTÓDIO, Maria Aparecida Corrêa. Educar para civilizar e doutrinar crianças indígenas na colônia de Alto Alegre: a cumplicidade das capuchinhas italianas (1899-1901). **International Studies on Law and Education 33 set-dez 2019 CEMOrOc-Feusp/IJI-Univ. do Porto**, 2019. p. 99. Disponível: <http://www.hotopos.com/isle33/99-106Custodio.pdf>. Acesso: 30/03/2023.

⁴¹ Cunha (1992) afirma que o Regulamento das Missões, proclamado em 1845, é o único documento indigenista geral do Império que se perpetuou até na primeira década de 1900. Segundo ela, mesmo com a Carta de 1891, não se avançou nas questões dos direitos das populações originárias, a ponto de omitir qualquer linha escrita nos textos constitucionais sobre a dívida histórica com os povos nativos.

⁴² Uma das noções mais frequentes acerca do resultado da conquista-colonização do Novo Mundo é aquela que apresenta, como resultado deste processo, o “desaparecimento” das sociedades nativas. As espantosas cifras da queda na demografia indígena que se seguiu à chegada dos europeus, bem como os relatos dos cronistas sobre os efeitos devastadores da violência, das doenças, da má nutrição, do excesso de trabalho e mesmo do stress sobre os nativos foram, sem dúvida, muito importantes para a construção desta narrativa (MARTINS, 2009, p. 155). A autora ainda argumenta que em outra perspectiva, a da chamada “história dos vencidos”, os nativos eram vistos como vivendo em uma “Arcádia”, incapazes de sobreviver à experiência da invasão europeia. “Se esta dimensão romantizava as sociedades nativas, uma outra apostava na sua “inferioridade”, a qual as impediria de resistir à ocidentalização imposta. Assim, “ao longo dos séculos, os europeus imaginaram e inventaram a derrocada cultural e social das sociedades nativas americanas” (RESTALL, 2006, p. 184), cujo corolário foi o seu desaparecimento”. É justamente esta noção, a de que as sociedades indígenas seriam “evanescentes”, isto é, destinadas a desaparecer (*vanishing people*), que tem sido criticada na atualidade. Antes disto, porém, ela influenciou fortemente a política dos Estados (tanto coloniais, quanto independentes) com suas comunidades indígenas, quase sempre pautada na noção da “transitoriedade” da condição indígena e na proposição de políticas assimilatórias. Assim, a legislação acerca dos índios tratou de buscar a sua “civilização” e inserção na comunidade (cristã e, depois, nacional), num trabalho para o qual foram mobilizados os agentes da Igreja e, a seu tempo, dos Estados republicanos (MARTINS, 2009, p. 156).

Embora não seja o escopo desse estudo um aprofundamento sobre o conflito que aconteceu em Alto Alegre (1901), não poderíamos deixar de abordá-lo por sua influência no trabalho desenvolvido pela missão. Esse foi um importante acontecimento que caracteriza a memória da missão capuchinha na região central do Maranhão no início do século XX, e marca a resistência indígena quanto a ela. Justificamos que a nossa intenção é trazer à tona elementos importantes onde colocam-se em evidência não apenas a Igreja Católica e o Estado em atenção aos indígenas, mas, também, suas consequências quanto à força coercitiva sobre eles.

As experiências anteriores vividas pelos Guajajara com os não indígenas haviam deixado marcas incômodas, pois a Missão do Alto Alegre não foi a única mal sucedida. A Missão da colônia Dois Braços, por exemplo, instalada em 1874, embora não tenha vivido um evento de proporções trágicas como o ocorrido em Alto Alegre – onde o conflito se transformou em guerra –, ficou negativamente registrada na memória dos indígenas. Em ambas, tanto a intenção do Estado quanto da Igreja Católica era de conversão dos indígenas por meio de disciplina rígida, envolvendo-os com o trabalho braçal.

Para exigir dos indígenas a lida com a terra, os capuchinhos promoviam o ensino de técnicas produtivas. De modo geral, a pedagogia missionária buscava uma uniformização produzida por práticas disciplinares. Essas mesmas práticas eram utilizadas nas colônias da Barra do Corda e do Alto Alegre.

Para recrutar os alunos para os institutos, os missionários afastavam os filhos dos indígenas do convívio familiar, os quais ficavam, ainda, suscetíveis a todo tipo de doenças infectocontagiosas. Em 1901, ano da rebelião, os internatos de Barra do Corda com 84 meninos e Alto Alegre, com 44 meninas, foram acometidos por um surto de sarampo, causando a morte de 50 crianças. Sobre este acontecido, houve, inclusive, quem acusasse os religiosos de envenenamento das crianças, as quais ainda foram sepultadas sem a presença dos pais e privadas dos rituais tradicionais (MONZA, 2016).

Os capuchinhos lombardos não levaram em consideração as experiências, anteriores, entre as quais estava o da proliferação das enfermidades transmitidas pelos não indígenas. Essa era uma realidade bem próxima das adversidades que ocorreram na colônia de Alto Alegre e que tem como pano de fundo, no início do período republicano, as políticas indigenistas, que, como temos apontado, buscavam combinar catequese e colonização.

O evento de 13 de março de 1901, quanto aos ataques à colônia, estendendo-se a investida às fazendas das imediações, envolveu de um lado os indígenas do povo Guajajara e, de outro, os moradores dos povoados São Pedro dos Cacetes, Alto Alegre e Centro do Meio. Também missionários e missionárias capuchinhas foram acometidos durante o ataque.

A revolta teve como um de seus protagonistas o indígena, criado por uma família de brancos, e batizado sob o nome João Manuel Pereira da Silva, conhecido, regionalmente, como João Caboré. Ele teve um importante papel no desenrolar da rebelião que iria marcar profundamente a história da missão capuchinha. Kawiré Imàn havia recebido formação cristã, mas sua pouca atenção a certos preceitos, implicaram em “castigos físicos e prisão” (EVERTON, 2016, p. 13). Ainda antes do levante de 1901, Caboré teria visitado o governador do Maranhão, João Gualberto Torreão da Costa, a fim de levar uma queixa sobre maus tratos e violência infligida aos nativos por parte dos religiosos.

De acordo com Coelho (2021), a rebelião foi deflagrada pela prisão de Caboré, castigado por bigamia. Apesar de ter recebido o sacramento do matrimônio com uma esposa, Caboré manteria uma condição tida por escandalosa e inadmissível com outra mulher que foi expulsa pelos padres. Ao insistir em manter esta segunda esposa, “como punição [ele], ficou 4 semanas acorrentado, ora pelos braços, ora pelos pés, ora pelo pescoço”⁴³. Ao ser posto em liberdade, Caboré prometeu vingar-se, iniciando contatos com vários líderes indígenas para conseguir adeptos a uma ação violenta.

Para Gomes (1977), não ficou claro como João Caboré e Manuel Justino, os dois Tentehar que foram acusados como líderes da revolta, teriam organizado tantas pessoas e planejado o ataque. Na sua opinião, os documentos não são suficientes para que se perceba que tipo de aliança eles teriam feito para obter suporte para tal empreitada. A acusação judicial contra os Tentehar aponta o envolvimento de 34 nomes e seis aldeias. Gomes considera possível que todas as aldeias da região que fica entre o Alto-Mearim e o Alto Grajaú e, mesmo as do Alto Zutiua, estivessem envolvidas no ataque e levanta a possibilidade de existirem índios timbira envolvidos, porque parte deles também tinha filhos no internato. Por outro lado, refere-se também a chefes de famílias Tentehar que, não concordando com a proposta do ataque teriam abandonado suas aldeias, antes que ele se concretizasse⁴⁴.

De acordo com o Delegado de Polícia de Barra do Corda, os castigos físicos eram uma prática de que se valiam regularmente os religiosos.

Um incidente ocorrido durante a gestão do diretor frei Antonino de Reschio é ilustrativo de como os frades tratavam os Tentehar. Em outubro de 1879, após manter três Tentehar presos por solicitação do diretor da colônia, o delegado de polícia de Barra do Corda soltou-os e mandou-os apresentarem-se ao referido diretor, que se encontrava na cidade. O frade não gostou da ação do delegado e prestou queixas ao chefe de polícia da província que, por seu lado, pediu explicações ao delegado. Em resposta ao chefe de polícia, o delegado

⁴³Disponível em: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/biografia-joao-cabore>. Acessado em 06/10/2021.

⁴⁴ Idem.

assim se pronunciou: “Eis a minha falta, se falta houve em não querer segundar o revdmo. Capuchinho na perseguição e no massacre das suas vítimas, procedimento este incompatível com o caráter paternal e evangélico de quem deve estar revestido como frade e como diretor de uma colônia de índios” (Of. do delegado de polícia de Barra do Corda ao chefe de polícia interino da província, 07.12.1879)⁴⁵.

Fazemos uma pausa na descrição do evento para analisarmos alguns pontos importantes à luz de autores que trataram dessa temática, pois o que segue depois disso trata de documentos que descrevem a “rebelião de Alto Alegre” por meio de estereótipos quanto aos indígenas, perpetuado pela memória dos capuchinhos sobre a Missão.

Mércio Pereira Gomes afirma que “o sistema capuchinho era anacrônico demais para que se faça necessária uma análise a respeito das razões pelas quais não lograria civilizar os índios, a não ser que consideremos civilizar como processo de quebrar sua organização sociocultural e transformá-los individualmente em caboclos pobres e sem-terra” (GOMES, 2002, p. 268). Segundo este autor, entre os principais pontos de fricção estavam os castigos físicos aplicados aos indígenas, assim como a imposição de regras de trabalho. Ele pontua ainda, que a intervenção dos missionários ultrapassava os termos da catequese.

Esta confirmação é coerente com práticas antigas, inclusive explicitada no Regulamento de 1845, que, no Parágrafo 20 do Artigo 1º, associava a educação religiosa dos indígenas ao ensino formal de ofícios mecânicos, práticas agrícolas e atividades militares. Podemos dizer que esta concepção ultrapassa o tempo e continua direcionando a missão junto aos indígenas nas décadas iniciais do século XX. Isto fica claro principalmente no que entendemos por objetivo catequético-pedagógico, no qual a instrução das primeiras letras se fazia necessárias, pois os missionários deveriam “ensinar a ler, escrever e contar” (AMOROSO, 1998, p. 3) para que pudessem ser entendidos em relação aos valores cristão social que fossem ao encontro daquilo que entendiam por “civilização”.

Amoroso problematiza o Regulamento lembrando que ele estava fundamentado no ideal de cristão europeu e que os indígenas não se enquadravam neste modelo. Para essa autora esse tipo de comportamento dos religiosos era resultado de três ideias:

[...] no que diz respeito à catequese dos índios: (a) a premissa de que os índios não detinham capacidade intelectual para o aprendizado de valores exteriores a suas culturas originais; (b) a constatação de que os índios eram irredutíveis, não mudariam nunca, mesmo vivendo a situação de aldeamento e; (c) a

⁴⁵Ibidem.

avaliação de que o estágio de selvageria em que se encontravam não permitia o aprendizado, somente a imitação (AMOROSO, 1998, p. 4).

Em relação às ideias detalhadas pela autora, nota-se uma enfática orientação em favor da miscigenação, incentivada pelo convívio dos indígenas com os “brancos”, redimensionando o formato dos aldeamentos. Assim, é ao contexto da missão católica a serviço do povoamento do sertão atuando entre índios e colonos que devemos recorrer para esclarecer o alcance das expressões “nação civilizada” e “nações selvagens” no âmbito do enunciado capuchinho, pois,

Para a modelagem da missão capuchinha entre os selvagens no século XIX, não faltavam modelos na tradição franciscana. É necessário, aqui também distinguir os contextos diante de aparente continuidade que a missão franciscana parece representar ao longo dos séculos. A tarefa de conduzir os povos afastados da cristandade para o convívio com a civilização cristã se referia aos fundamentos franciscanos, e o aldeamento indígena sobre a direção dos missionários italianos orientava-se pelo ideal franciscano de construção das nações cristãs, civilizadas e heterogêneas (AMOROSO, 2014, p. 109).

Portanto, os aldeamentos e o convívio com os “brancos” atendiam aos intuítos propostos pelos capuchinhos. A construção de escola ia ao encontro desta proposta, pois por meio dela se poderia ensinar a língua portuguesa e, conseqüentemente, promover a mudança de seus hábitos culturais, sua conversão ao catolicismo e ao trabalho. Contudo, em muitos locais essa iniciativa foi frustrante. Amoroso (1998, p. 6) cita que “Os Kaingang, Guarani e Kaiowá não aceitaram o batismo e o casamento, e jamais abandonaram a prática tradicional dos rituais funerários”.

Como o proselitismo religioso imposto na catequese missionária não tinha aceitação entre os indígenas, os capuchinhos investiram nos internatos de crianças indígenas, entendendo que elas, sendo retiradas de junto de seus pais, esqueceriam sua tradicional cultura e, ao retornar ao convívio com os adultos, contribuiriam para mudança de seus hábitos.

Amoroso (1998, p.5) recorda os desafios dos missionários para realizar a evangelização, realidade que ultrapassou a marca temporal do Império e não foi realidade apenas do Maranhão, mas também de outros estados brasileiros onde os capuchinhos estavam em missão junto aos indígenas. É o que nos diz Frei Timóteo de Castelnovo⁴⁶ a partir do aldeamento São Pedro de Alcântara, no Paraná: “A instrução religiosa e literária que tanto busquei introduzir entre eles, é forçoso lhe diga, não fui feliz no meu empenho; e não conheço quem o tenha sido”.

⁴⁶ Missionário que esteve à frente do aldeamento de São Pedro de Alcântara desde o período de 1855 até 1895, ano de sua morte, produziu rico acervo de cartas e relatórios sobre os funcionamentos do aldeamento nesse período (AMOROSO, 2014).

Os próprios capuchinhos duvidavam da capacidade dos indígenas para o aprendizado de elementos mais complexos da civilização. Eles apoiavam-se na pedagogia do exemplo, em que uma alternativa era o estímulo à imitação (AMOROSO, 1998).

Sabemos que o conjunto de expectativas dos freis quanto aos valores e comportamentos esperados dos indígenas implicavam uma grande violência para o modo de ser destes, o que ajuda a compreender de maneira mais complexa o evento de Alto Alegre que resultou na morte de um grupo de irmãs do internato de meninas.

Nesta questão, vamos ao encontro de Pacheco de Oliveira (2016, p. 326) quando afirma que “todas as ações de resistência movidas pelos indígenas nunca foram consideradas como decorrentes do fracasso de um modelo civilizatório”, atribuindo-se a elas outras explicações que colocam em supostas características negativas dos nativos, o cerne do problema, como o que apresenta se lê no telegrama de Frei Timóteo para Frei Carlos comunicando o ocorrido. Ele é lacônico na informação, mas atribui aos indígenas o título de “assassinos” que “trucidaram” religiosos (Figura 2).

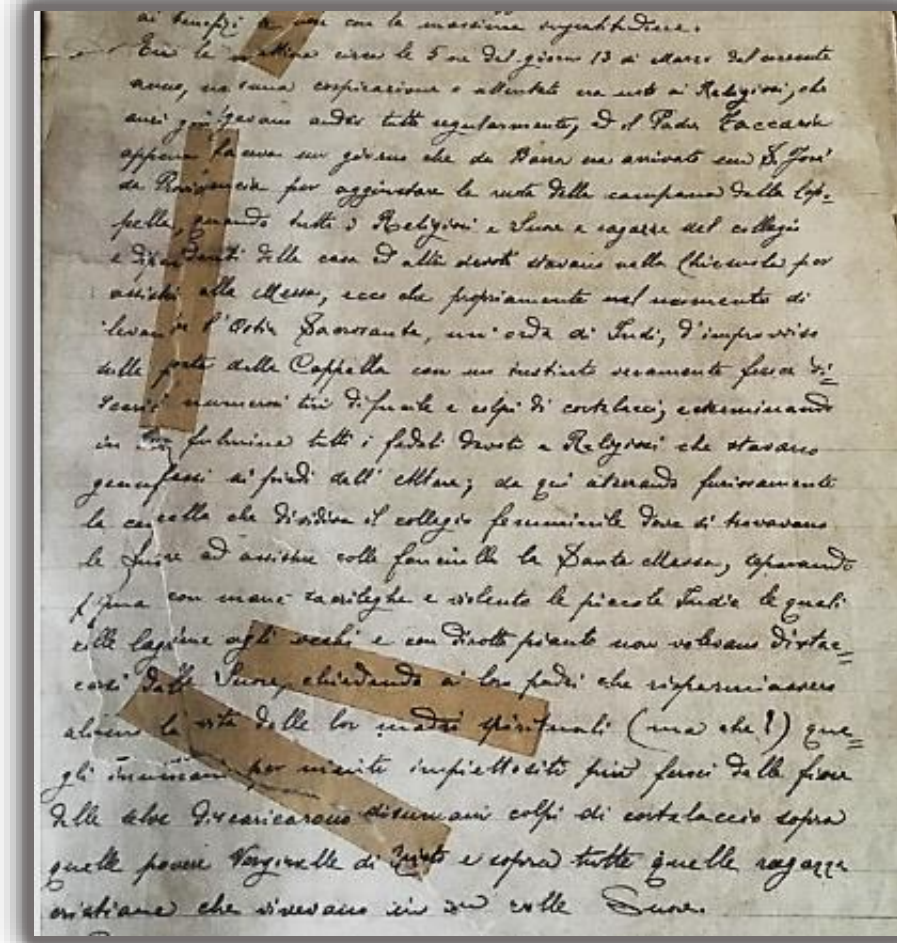
Figura 2 - Telegrama de Frei Timóteo para Frei Carlos informando sobre o “Massacre de Alto Alegre” (22 de março de 1901)

WESTERN & BRAZILIAN TELEGRAPH COMPANY, LIMITED.																					
Station received from.	Time received.	Clerk's Signature.	Station sent to.	Time sent.	Clerk's Signature.																
	h. m.			h. m.																	
From			22-2-901 189																		
PARA			Frei Carlos																		
Telegramma N.º 1879/25																					
favor ler																					
Indios trucidaram																					
frades freiras e																					
diversos moradores																					
etc																					
<table border="1"> <tr> <td colspan="4">ARQUIVO-VICE PROVINCIA</td> </tr> <tr> <td colspan="4">CAPUCHINHA DO MA. PA.</td> </tr> <tr> <td>EST.</td> <td>FILA</td> <td>N.º</td> <td>DOC.</td> </tr> <tr> <td>B</td> <td>7</td> <td>18</td> <td>10</td> </tr> </table>						ARQUIVO-VICE PROVINCIA				CAPUCHINHA DO MA. PA.				EST.	FILA	N.º	DOC.	B	7	18	10
ARQUIVO-VICE PROVINCIA																					
CAPUCHINHA DO MA. PA.																					
EST.	FILA	N.º	DOC.																		
B	7	18	10																		

Fonte: AVPMP: Est. B, Fil. II, N.º 18, Doc. 1b.

Esta compreensão consta em outro documento da Ordem, justamente analisando uma crônica de 19 de março de 1901, escrita por Frei Estevão Maria de Sexto. Também neste relato encontramos apenas o ponto de visão capuchinha, o qual deposita a responsabilidade sobre o ocorrido, na “primitividade” e “agressividade” dos indígenas (Figura 3).

Figura 3 - Fragmento da crônica sobre o dia do “Massacre de Alto Alegre” (1901)



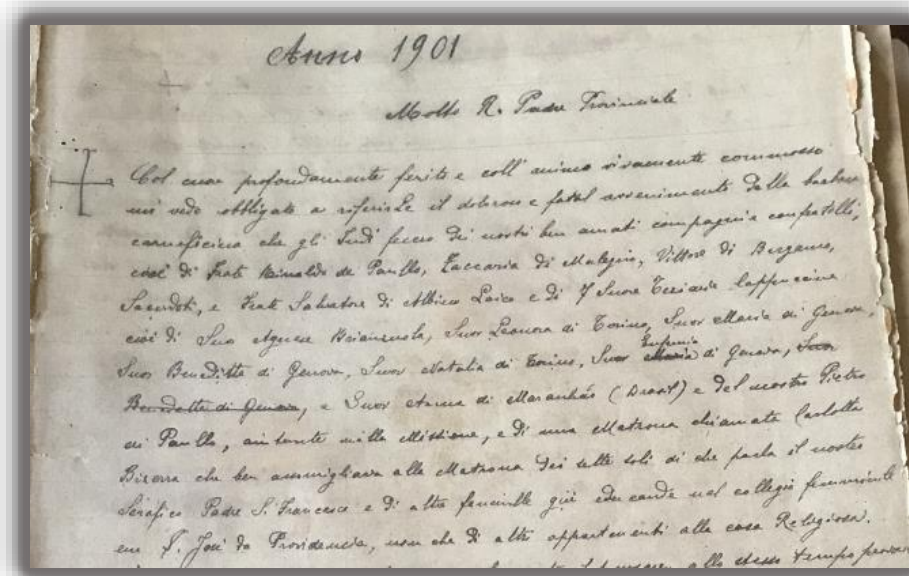
Fonte: AVPMP: Est. B, Fil. II, N.º 30 Doc. 1.

Frei Estevão Maria de Sexto inicia a narrativa desta forma:

Eram quase 5 horas da manhã do dia 13 de março do corrente ano. Uma conspiração e atentado era conhecido aos religiosos [...] todos os religiosos freiras e meninas do colégio e da casa outros devotos estavam na capelinha para assistir à missa eis que propriamente no momento de levantar a hóstia sagrada, uma horda de índios aparece na porta da capela com instinto verdadeiramente feroz de descarregar numerosos tiros de fuzil e golpe de facão exterminando rapidamente todos os féis devotos e religiosos que estavam ajoelhados no altar; derrubando furiosamente a cancela que dividia o colégio feminino onde se encontravam as irmãs para assistir com as meninas a missa, separando com as mãos sacrílegas e violentas as pequenas índias as quais com lágrimas nos olhos e com grande choro não queriam soltar das freiras pedindo aos pais que poupassem a vida de suas mães espirituais... Nada compadecidos ferozes das que as feras da selva descarregaram desumanos tiros e golpes de facão (AVPMP, Est. B, Fil. II, N.º 30, Doc. 1, tradução nossa).

Na crônica observamos uma linguagem simples, delineando os contextos e circunstâncias por meio de detalhes do ocorrido pouco antes das mortes. O que segue (Figura 4), contrariante ao texto do telegrama, por natureza sumário, nomeia cada um dos vitimados: missionários, capuchinhas de Gênova, postulante maranhense que se uniu ao grupo em São Luís, algumas internas e outras pessoas que prestavam serviços no convento (ZAGONEL, 2001; MONZA, 2016). Contudo, igualmente, desconsidera a violência do projeto missionário sobre os nativos e atribui a eles toda a responsabilidade, ligada à sua condição de “índios”.

Figura 4 - Fragmento da crônica sobre as mortes do “Massacre de Alto Alegre” (1901)

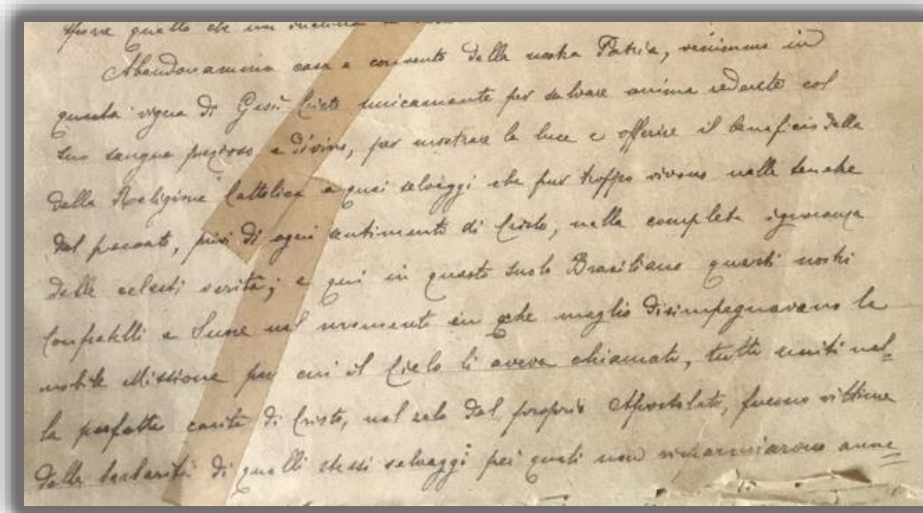


Fonte: AVPMP: Est. B, Fil. II, N.º 30, Doc. 1

Com o coração profundamente ferido e com a alma vivamente comovida me sinto obrigado em anunciar-lhe o doloroso e fatal acontecimento da bárbara carnificina que os Índios dos nossos muito amados companheiros e coirmãos, isto é: frei Reinando de Paulo, Zacarias de Malegno. Vitor de Bergamo, sacerdotes, e frei Salvador di Albino, leigo e di 7 freiras terceiras Capuchinhas, isto é: Irmã Ines de Milão, Irmã Eleonora de Turim, Irmã Maria de Genova, Irmã Benedita de Genova, Irmã Natália de Turim, Irmã Eufêmia de Turim, Irmã Ana do Maranhão (Brasil) e do nosso Pedro de Paulo, ajudante na missão e de uma senhora chamada Carlotta Bizerra que parece a Matrona dei Sette Soli de quem fala o nosso seráfico Pai São Francisco e de outras meninas já educandas no colégio feminino em São José da Providência e também de outras pertencentes à casa religiosa (AVPMP, Est. B, Fil. II, N.º. 30, Doc. 1, tradução nossa).

Como podemos observar, Frei Estevão Maria de Sexto denomina os indígenas de algozes e reforça a imagem de serem pecadores e culpados, ao mesmo tempo em que enaltece a dedicação e o zelo dos missionários.

Figura 5 - Fragmento da crônica capuchinha reportando-se ao resultado da rebelião (1901)



Fonte: AVPMP: Est. B, Fil. II, N.º 30, Doc. 1.

Sem perspectiva, os religiosos eram abnegados que abriam mão de suas vidas para salvar almas de “selvagens que infelizmente vivem nas trevas do pecado”.

Abandonamos casa e convento da nossa Pátria, viemos nesta vinha de Jesus Cristo, unicamente para salvar almas redimidas com seu sangue precioso e divino, para mostrar a luz e oferecer o benefício da nossa Religião Católica aqueles selvagens que infelizmente vivem nas trevas do pecado, privados de todo sentimento de Cristo, na completa ignorância das celestes verdades e aqui neste chão Brasileiro estes nossos coirmãos e freiras no momento em que melhor desempenhavam a nobre missão pela qual o Céu os tinha chamados, todos unidos na perfeita caridade de Cristo, no zelo de seu apostolado, foram vítimas da barbaridade daqueles mesmos selvagens pelos quais não pouparam abnegação, solicitude e sacrifícios (AVPMP. Est. B, fil. II, N° 30, Doc. 1.)

Assim como os documentos da Ordem Capuchinha, outros meios de circulação de notícias repercutiram por todo país o que aconteceu no evento intitulado de “massacre”. Foram publicadas por jornais de considerável circulação, a exemplo do Diário do Maranhão e o Pacotilha. Esses periódicos recorreram principalmente às notícias divulgadas pelo jornal semanal de Barra do Corda, O Norte⁴⁷, que circulava entre os missionários capuchinhos com grande impacto.

O jornal Pacotilha de 10 de abril informa que os indígenas agiram de forma planejada: “O grupo indígena é numerosíssimo e os seus planos de ataque perfeitamente combinados, os

⁴⁷ De acordo com César Augusto Marques (2008), o jornal sertanejo, O Norte, começou a circular em novembro 1888, fundado por dois defensores e propagadores dos ideais republicanos. Após a Proclamação da República o jornal continuou a ser editado por mais alguns anos e abrangeu todo o sertão até Pastos Bons.

dos aldeamentos de Barra do Corda, Grajahú e Monção combatem unidos e as *tribos inimigas entre si fizeram causa em comum*” (O MASSACRE, 1901, p. 2, grifo nosso).

O Diário do Maranhão de 22 de março de 1901, assim como os outros, relata que os telegramas recebidos da região do Barra do Corda noticiavam que os indígenas haviam massacrado os missionários capuchinhos. Eles avaliavam a cena como terrível resultado de selvageria, repetindo o que era uma compreensão também dos religiosos: “como são horríveis os atos praticados por aqueles que vivem sedentos de sangue, de roubo de barbaridade” (Jornal 1).

Diário do Maranhão

Amanhã! Amanhã!
Extração
Da popular loteria da Santa Casa de Misericórdia do Estado.
R\$. 600.000 rs.

O Vihão Curamurá cura
Perdas semelhanças, soneias, impo-
nências, mal da urina, radilidismo.

As crianças devem usar
para febre, vómitos, diarréias, in-
flamações, convulsões, etc., "China

30000 O VIDRO
Vende-se na Pharmacia Ferreira
Sobrinho.

Maíde, força e potencia
Contra a tosse e o Vihão Curamurá,
do Dr. Assis, o melhor de todos.

Vomitos contínuos
Atenção que acaba pelo Lydio Maria
de Oliveira, residente no município de

Crianças com vomitos
Coram se radicalmente com a
"Chinaphylla Alha" do Dr. Assis.

Pharmacia Francaza
Vende-se na Pharmacia Francaza
de S. Estevão Dias.

Pharmacia Francaza
Vende-se na Pharmacia Francaza
de S. Estevão Dias.

Pharmacia Francaza
Vende-se na Pharmacia Francaza
de S. Estevão Dias.

Pharmacia Francaza
Vende-se na Pharmacia Francaza
de S. Estevão Dias.

Pharmacia Francaza
Vende-se na Pharmacia Francaza
de S. Estevão Dias.

Pharmacia Francaza
Vende-se na Pharmacia Francaza
de S. Estevão Dias.

Pharmacia Francaza
Vende-se na Pharmacia Francaza
de S. Estevão Dias.

Pharmacia Francaza
Vende-se na Pharmacia Francaza
de S. Estevão Dias.

Edições.
Faço publico, de ordem do Sr.
Governador do Estado que, pelo

Inspeccao de Hygiene
De ordem do Sr. Dr. Inspector
de Hygiene do Maranhão, faz publico

Pharmacia de Anisio Ferreira
Pharmacia de Ferreira Junior &
Comp.

Pharmacia de Anisio Ferreira
Pharmacia de Ferreira Junior &
Comp.

Pharmacia de Anisio Ferreira
Pharmacia de Ferreira Junior &
Comp.

Pharmacia de Anisio Ferreira
Pharmacia de Ferreira Junior &
Comp.

Pharmacia de Anisio Ferreira
Pharmacia de Ferreira Junior &
Comp.

Pharmacia de Anisio Ferreira
Pharmacia de Ferreira Junior &
Comp.

Pharmacia de Anisio Ferreira
Pharmacia de Ferreira Junior &
Comp.

Pharmacia de Anisio Ferreira
Pharmacia de Ferreira Junior &
Comp.

Pharmacia de Anisio Ferreira
Pharmacia de Ferreira Junior &
Comp.

Pharmacia de Anisio Ferreira
Pharmacia de Ferreira Junior &
Comp.

Pharmacia de Anisio Ferreira
Pharmacia de Ferreira Junior &
Comp.

Pharmacia de Anisio Ferreira
Pharmacia de Ferreira Junior &
Comp.

Pharmacia de Anisio Ferreira
Pharmacia de Ferreira Junior &
Comp.

Cereces
PRODUCCAO E EMBARQUE
"O Ilha", do Rio da Juncos, por

Declaro-me o correspondente da
ilha Heliades; e na indubitavel
sabore embargos de cerezas para o

Declaro-me o correspondente da
ilha Heliades; e na indubitavel
sabore embargos de cerezas para o

Declaro-me o correspondente da
ilha Heliades; e na indubitavel
sabore embargos de cerezas para o

Declaro-me o correspondente da
ilha Heliades; e na indubitavel
sabore embargos de cerezas para o

Declaro-me o correspondente da
ilha Heliades; e na indubitavel
sabore embargos de cerezas para o

Declaro-me o correspondente da
ilha Heliades; e na indubitavel
sabore embargos de cerezas para o

Declaro-me o correspondente da
ilha Heliades; e na indubitavel
sabore embargos de cerezas para o

Declaro-me o correspondente da
ilha Heliades; e na indubitavel
sabore embargos de cerezas para o

Declaro-me o correspondente da
ilha Heliades; e na indubitavel
sabore embargos de cerezas para o

Declaro-me o correspondente da
ilha Heliades; e na indubitavel
sabore embargos de cerezas para o

Declaro-me o correspondente da
ilha Heliades; e na indubitavel
sabore embargos de cerezas para o

Declaro-me o correspondente da
ilha Heliades; e na indubitavel
sabore embargos de cerezas para o

Declaro-me o correspondente da
ilha Heliades; e na indubitavel
sabore embargos de cerezas para o

Declaro-me o correspondente da
ilha Heliades; e na indubitavel
sabore embargos de cerezas para o

O Banco de laghetos elevou a
taxa de desconto de 3 para 4 1/2
por cento ao anno.

Segun Logo para o Para e torpor
ultra da Companhia Paranaense,
montem entrado.

Para o consumo do hoje foram
abastidos 22 rezas.

Estaria hoje de plantão a phar-
macio do sr. Augusto Cesar Mar-
ques, no Largo do Carmo.

Será extrahida amanhã a loteria
de S. Casa do premio maior de
6000.

Desembarcou hoje sepultado bo-
tem o nobilissimo portuguez Victorino
José d'Oliveira, maior de 80 annos,

Segundo um despacho telegraphico
transmittido para o "Ilha", do
Rio, no dia 3 do corrente mostra-se

Passagem nos hornos
Senos informados do que, no
principio do presente mez, serao

Para a Estação cometa que
fica adoptada esta divisao.

A Sociedade A. Correntes 25 de
Março faz hoje a para o sul da
Companhia Bona Braga, pretende

Pantofeches americanos
O director dessa industria thea-
tral, sr. Jervolino Miramontes, de

Um auto telegraphico, hontem
tarde recebido, da noticia de que
foi feita hoje a para o sul da

Os viziadores Frei Theonito da
Beozia e João de Mello bem como
os demais Capuchinos aqui residen-
tes, colhem amanhã o corpo de

Do Para foi chegado Frei Carlos,
que deve vir no vapor a chegar.

Alguns heresias
Alguns heresias
Alguns heresias

O massacre do Alto Alegre
Os telegrammas abalou publico,
de confirmam a lista noticia espe-
cial, hontem, acerca do caso, de

Alto Alegre dista 12 leguas da
Barra de Corda e 15 do Grajaú.

Esta, portanto, de facto a missao
cruelissima do Maranhão.

No momento em que referencia
entre nos, amanhã de uma nova
fome e de fome e de fome, no mo-
mento em que, com a diffi-
cultade de a civilizacao entre os

Como recompença de tantos fer-
tidões e vigílias encontraram os pa-
lozes missionarios e martyrio de

Seu meir de de faza, tendo ape-
na a cruz e o martirio poderiam
receber e cabiam para logo, sempre

Seu meir de de faza, tendo ape-
na a cruz e o martirio poderiam
receber e cabiam para logo, sempre

Seu meir de de faza, tendo ape-
na a cruz e o martirio poderiam
receber e cabiam para logo, sempre

Seu meir de de faza, tendo ape-
na a cruz e o martirio poderiam
receber e cabiam para logo, sempre

Seu meir de de faza, tendo ape-
na a cruz e o martirio poderiam
receber e cabiam para logo, sempre

Seu meir de de faza, tendo ape-
na a cruz e o martirio poderiam
receber e cabiam para logo, sempre

Seu meir de de faza, tendo ape-
na a cruz e o martirio poderiam
receber e cabiam para logo, sempre

Seu meir de de faza, tendo ape-
na a cruz e o martirio poderiam
receber e cabiam para logo, sempre

Seu meir de de faza, tendo ape-
na a cruz e o martirio poderiam
receber e cabiam para logo, sempre

Seu meir de de faza, tendo ape-
na a cruz e o martirio poderiam
receber e cabiam para logo, sempre

Termino amanhã a prazo marca-
da pela Sociedade Auxilios Meteos
para pagamento da contribuiçao
pública no foletoamento do socio

Amanhã, a 1 hora da tarde, ter-
minará a fabrica da Companhia Lan-
deira, no Alto Alegre, de que trata
o edital publicado.

Consta de telegram-
mas recebido de Castas, haver
fallecido, ali, victimado por fe-
bre periodica, o conhecido artista

EXERCICIO.—Scripta para hoje:
Bom dia guaracião—capitão Bello.
5.º batalhão de infantaria
Estado-Maior—tenente Lido.
35.º batalhão de infantaria
Estado-Maior—capitão Bardele.

Exames geraes
Amanhã serão chamados para a
prova scriptura todos os alumnos
inscriptos em geographia.
A 8 horas.

Do Barra do Grão para esta ca-
pitã já está em viagem o sr. de-
putado Arraújo do Rego Filho.

No vapor "Ilhem" regressa para
o Para o sr. Hieronymo Figueiro,
que havia sido contractado para
molho para os vapores do Estado,
mas que foi dispensado.

Resolucão do Theonito do Es-
tado hontem 14 de set. 2.912/1901

Actos Officiaes
Seu meir de de faza, tendo ape-
na a cruz e o martirio poderiam
receber e cabiam para logo, sempre

Seu meir de de faza, tendo ape-
na a cruz e o martirio poderiam
receber e cabiam para logo, sempre

Seu meir de de faza, tendo ape-
na a cruz e o martirio poderiam
receber e cabiam para logo, sempre

Seu meir de de faza, tendo ape-
na a cruz e o martirio poderiam
receber e cabiam para logo, sempre

Seu meir de de faza, tendo ape-
na a cruz e o martirio poderiam
receber e cabiam para logo, sempre

Seu meir de de faza, tendo ape-
na a cruz e o martirio poderiam
receber e cabiam para logo, sempre

Seu meir de de faza, tendo ape-
na a cruz e o martirio poderiam
receber e cabiam para logo, sempre

COLLETA DO "DIÁRIO DO MARANHÃO"

RECTOR MALOT
SEDUCCAO

QUARTA PARTE

Dadas estas condições, seria ho-
mem para despozar uma mulher
para que lhe levava um solho em

Virta a amã a Ana-a?
Porante está devida quando lá
leua perlella, encorajado lanta

Verão seja que Tarco parava
veredicto prolongar as suas visitas
intermittentemente, pois, comparado

—Não vintu? disse ella.
—Não, mas não insistirá por me
pôr na rua, não é verdade?
—Em certeza que não.

NOTÍCIAS

A viagem para o Maranhão do
vapor "Vinheta" foi transferida para o
dia 25 ás 3 horas da tarde.

Quintos dizer que já estão des-
partidos para as praias, no casco da
raa dos Hezendeis e Viração, e do
Largo do Carmo, os nomes de Olí-
mpio Mendes e João Lido.

A Companhia do Seguros Mara-
nhão recebeu hontem amanhã
para a compra de 50 acções.

A habita para Casitas do vapor
"Vinheta" foi transferida para o dia
25 ás 3 horas da tarde.

hucões para reconhecer que tinham
entre llemos lhe fazer sentir o que
ella por elle sentia: perdidamente
dizna quando a tinha ao pé, envol-
vendo com delicia, alternando com

—Não vintu? disse ella.
—Não, mas não insistirá por me
pôr na rua, não é verdade?
—Em certeza que não.

NOTÍCIAS

A Companhia do Seguros Mara-
nhão recebeu hontem amanhã
para a compra de 50 acções.

A habita para Casitas do vapor
"Vinheta" foi transferida para o dia
25 ás 3 horas da tarde.

hucões para reconhecer que tinham
entre llemos lhe fazer sentir o que
ella por elle sentia: perdidamente
dizna quando a tinha ao pé, envol-
vendo com delicia, alternando com

—Não vintu? disse ella.
—Não, mas não insistirá por me
pôr na rua, não é verdade?
—Em certeza que não.

hucões para reconhecer que tinham
entre llemos lhe fazer sentir o que
ella por elle sentia: perdidamente
dizna quando a tinha ao pé, envol-
vendo com delicia, alternando com

—Não vintu? disse ella.
—Não, mas não insistirá por me
pôr na rua, não é verdade?
—Em certeza que não.

NOTÍCIAS

A Companhia do Seguros Mara-
nhão recebeu hontem amanhã
para a compra de 50 acções.

A habita para Casitas do vapor
"Vinheta" foi transferida para o dia
25 ás 3 horas da tarde.

hucões para reconhecer que tinham
entre llemos lhe fazer sentir o que
ella por elle sentia: perdidamente
dizna quando a tinha ao pé, envol-
vendo com delicia, alternando com

—Não vintu? disse ella.
—Não, mas não insistirá por me
pôr na rua, não é verdade?
—Em certeza que não.

hucões para reconhecer que tinham
entre llemos lhe fazer sentir o que
ella por elle sentia: perdidamente
dizna quando a tinha ao pé, envol-
vendo com delicia, alternando com

—Não vintu? disse ella.
—Não, mas não insistirá por me
pôr na rua, não é verdade?
—Em certeza que não.

NOTÍCIAS

A Companhia do Seguros Mara-
nhão recebeu hontem amanhã
para a compra de 50 acções.

A habita para Casitas do vapor
"Vinheta" foi transferida para o dia
25 ás 3 horas da tarde.

hucões para reconhecer que tinham
entre llemos lhe fazer sentir o que
ella por elle sentia: perdidamente
dizna quando a tinha ao pé, envol-
vendo com delicia, alternando com

—Não vintu? disse ella.
—Não, mas não insistirá por me
pôr na rua, não é verdade?
—Em certeza que não.

hucões para reconhecer que tinham
entre llemos lhe fazer sentir o que
ella por elle sentia: perdidamente
dizna quando a tinha ao pé, envol-
vendo com delicia, alternando com

—Não vintu? disse ella.
—Não, mas não insistirá por me
pôr na rua, não é verdade?
—Em certeza que não.

NOTÍCIAS

A Companhia do Seguros Mara-
nhão recebeu hontem amanhã
para a compra de 50 acções.

A habita para Casitas do vapor
"Vinheta" foi transferida para o dia
25 ás 3 horas da tarde.

hucões para reconhecer que tinham
entre llemos lhe fazer sentir o que
ella por elle sentia: perdidamente
dizna quando a tinha ao pé, envol-
vendo com delicia, alternando com

—Não vintu? disse ella.
—Não, mas não insistirá por me
pôr na rua, não é verdade?
—Em certeza que não.

hucões para reconhecer que tinham
entre llemos lhe fazer sentir o que
ella por elle sentia: perdidamente
dizna quando a tinha ao pé, envol-
vendo com delicia, alternando com

—Não vintu? disse ella.
—Não, mas não insistirá por me
pôr na rua, não é verdade?
—Em certeza que não.

Realmente, o acontecido teve repercussão nacional. Contudo, em momento algum, se discutiu o problema do tratamento aos indígenas, nem se conjecturou o que havia desencadeado a tensão entre eles e os religiosos. Tentamos entender, então, as causas que desencadearam a violência que aconteceu em Alto Alegre, mas não no sentido de encontramos culpados Michel de Certeau reflete sobre tática como:

[...] o movimento ‘dentro do campo de visão do inimigo’, [...] e no espaço por ele controlado. Ela não tem, portanto, a possibilidade de dar a si mesma um projeto global nem de totalizar o adversário num espaço distinto, visível e objetivável. Ela opera, golpe por golpe, lance por lance. Aproveita as ‘ocasiões’ e delas depende, sem base para estocar benefícios, aumentar a propriedade e prever saídas (2009, p. 94).

A ponderação cabe bem ao acontecido em Alto Alegre, pela maneira como os indígenas Guajajara e de outras etnias se organizaram, fazendo “emboscada” durante a noite para revidar o que estava acontecendo com suas crianças, suas terras, suas vidas.

Quanto ao teor dos discursos imbricados nos relatórios e nas notícias dos jornais, recorremos de novo a Certeau (2008), para quem é preciso considerar como se constroem os discursos sobre o outro e como se cultivam as verdades, pois o que do outro não é recuperável, a palavra, escapa da escrita, e ela não pode relatar. Ao contrário, para quem tem a posse de um instrumento capaz de reter os fatos em sua essência, o seu percurso não tem limites de alcance. Nesta lógica, enquanto a voz “selvagem” está limitada ao local e às pessoas que a ouvem, os que detêm a escrita guardam os segredos por meio dos arquivos (FARGE, 2009).

Ainda há de se considerar que, de forma paradoxal, a tragédia atendia aos requisitos de um novo martírio no século XX. De fato, os capuchinhos empenharam-se na construção da narrativa da tragédia ocorrida, versão que prevaleceu por todo o século⁴⁸, pois a intolerância para com os povos indígenas é produzida principalmente por meio do uso do discurso hegemônico dos atores dominantes.

[...] que qualquer interpelação dirigida pelo componente dominado da relação interétnica ao componente dominante – este branco, culturalmente europeu, ocidental – não pode cobrar do primeiro a obediência aos pré-requisitos de inteligibilidade, verdade, veracidade e retidão que se espera estejam presentes no exercício pleno da ética do discurso. A própria interpelação feita pelo índio

⁴⁸ Apenas recentemente, avaliações mais críticas e analíticas passaram a apresentar a rebelião a partir de outras compreensões, as quais incorporam a perspectiva indígena e relativizam o tom dado pelos capuchinhos. Ver: CUSTÓDIO, Maria Aparecida Corrêa. Missão capuchinha e resistência Tentehar: releituras do conflito de Alto Alegre. Fundação Carlos Chagas, **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, n. 175, v. 50, p. 316-342, janeiro/março de 2020.

ao branco dominador (não apenas por ser parte do segmento dominante da sociedade nacional, mas, também, como dominador da linguagem do próprio discurso) torna muitas vezes difícil a inteligibilidade da mesma interpelação e, com ela, sua natural pretensão de validade, uma vez que falta aquela condição básica para o proferimento de um ato de fala que seja “verdadeiro” (OLIVEIRA, 2001, p. 249).

Portanto, os religiosos empenharam-se em preservar a memória dos seus proclamados mártires por meio da escrita e, posteriormente, utilizaram também o recurso da imagem como na fachada da Paróquia de Santa Cruz em Barra do Corda, inaugurada em 1951 (Fotografia 3). Nesta fotografia (2019), podemos identificar as imagens dos religiosos na fachada da igreja, mas nenhum indício dos indígenas que também morreram no curso da ação.

Fotografia 3 - Paróquia de Santa Cruz em Barra do Corda (2019)



Fonte: Arquivo pessoal da autora.

Não obstante os comentários sobre a imagem acima, convém percebermos que a reestruturação da Missão com o ingresso dos recém-chegados missionários era “a prova mais alta e mais intensa de que o drama de Alto Alegre, longe de desestimular os ânimos e de induzir a deixar a missão, suscita novo e apaixonado impulso missionário da Província” (GIANELLINI, 1993, p. 70). Contudo, a escassez do clero era um problema recorrente nas dioceses brasileiras, e não foi diferente com a do Maranhão. Diante dessa necessidade, elas foram incentivadas a criar seminários.

Este objetivo era o mais esperado pela Missão, ou seja, consistia em formar no Brasil quadros de religiosos brasileiros. Neste sentido, organizar a formação religiosa de eventuais candidatos nativos foi uma das preocupações da Missão do Maranhão, desde o seu início. As primeiras instituições foram o Convento do Carmo em São Luís e o Seminário Diocesano Seráfico em Canindé (GIANELLINI, 1993), no estado do Ceará.

Assim, o primeiro candidato nativo foi o jovem maranhense da cidade de Alcântara, José Manoel Furtado Duarte. Nos próximos capítulos, iremos abordar justamente este novo momento da Missão do Maranhão, acompanhando o trabalho de Frei Lourenço de Alcântara, um de seus promotores.

3 JOSÉ MANOEL FURTADO DUARTE NUMA “TRAJETÓRIA INCOMUM”

Neste capítulo, nos aproximamos de Frei Lourenço de Alcântara para analisarmos a sua trajetória como missionário capuchinho no Maranhão, de forma que ela possa colocar luz sobre o trabalho da Ordem. Para isso, recorreremos aos documentos de arquivos que guardam memórias individuais e coletivas e ajudam a tecer as sinuosidades da história. A memória e a história, nesse sentido, se relacionam entre si em diferentes contextos, embora tenham suas especificidades. Pierre Nora (1993, p. 9), quando faz um paralelo entre história e memória, entende que “a memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução aberta à dialética da lembrança e ao esquecimento”. No entendimento desse autor, a memória individual seria como combustível que alimenta a memória de um grupo social.

Maurice Halbwachs (2006, p. 10), por sua vez, afirma que “existe uma relação dialética entre os grupos humanos e suas representações, e a individualidade é a maneira como cada um interpreta e compreende os conteúdos socialmente compartilhados”. Para nós, a memória do Frei Lourenço de Alcântara promove que conheçamos não apenas sua história individual, mas também outras histórias coletivas como a dos capuchinhos lombardos e seu trabalho junto a povos indígenas paraenses e maranhenses.

Em relação à preservação da memória, tendo como princípio a documentação de arquivos capuchinhos, principal fonte do nosso estudo, podemos afirmar que os documentos da Ordem que estão no arquivo do Convento de Nossa Senhora do Carmo, em São Luís (MA), nos aproximam da trajetória do Frei Lourenço, são considerados como lugares de memória.

3.1 Uma vida e duas histórias

José Manoel Furtado Duarte nasceu aos 4 de abril de 1873 na cidade de Alcântara, no estado do Maranhão. Era filho de José Joaquim da Silva Duarte⁴⁹, português, e de Ana Hortência Furtado Duarte, brasileira, natural da cidade de Alcântara⁵⁰. Ele precedia de uma família privilegiada do Maranhão no século XIX. Seu pai, assim como outros portugueses, veio

⁴⁹ As pesquisas realizadas no Arquivo da Vice - Província Capuchinha Nossa Senhora do Carmo, e em jornais da época, não informaram o ano que José Joaquim da Silva Duarte emigrou para o Brasil.

⁵⁰ A cidade de Alcântara localiza-se ao norte do estado do Maranhão, cujos limites são: ao norte com o Oceano Atlântico, ao oeste com os municípios: Bacurituba, Bequimão, Guimarães; ao sul com o município de Cajapió e ao leste com a Baía de São Marcos que a separa da capital, São Luís (VIVEIROS, 1999).

para o Brasil e dedicou-se principalmente ao comércio, tendo também conduzido diferentes investimentos financeiros, característicos do início da industrialização no Estado.

Antes de delinear a história construída por ele, faremos, aqui, uma breve referência à cidade de Alcântara, onde nasceu José Manoel Furtado Duarte e que, mais tarde, vai servir de nome religioso por ele adotado. Com efeito, no caso da tradição capuchinha, serve também para identificar o lugar de nascimento daquele que o porta.

Jerônimo Viveiros (1999) e Mário M. Meireles (2015) destacam que, em sua origem, Alcântara foi local de uma grande aldeia de nome Tapuitapera, elevada à categoria de Vila de Santo Antônio de Alcântara em 1648. Na condição de vila, sofreu forte influência católica no início de sua colonização, pois foi espaço de atuação de várias Ordens, como: carmelitas, franciscanos, mercedários e jesuítas. Isto resultou em construções de várias edificações como conventos e igrejas que marcaram sua face, como indica a planta da vila sinalizada pelas cruzes (Figura 6).

Figura 6 - Planta da Vila de Alcântara (1755)



Fonte: Nestor Goulart Reis (2000, p. 144).

Devido a sua localização, a vila prosperou abastecendo São Luís com os produtos cultivados nas fazendas pertencentes ao povoado, sendo reconhecida como o celeiro do Maranhão. Ela se constituiu em cidade, em 1836, passando a ser chamada apenas de Alcântara (Mapa 2).

Mapa 2 - Localização da cidade de Alcântara



Fonte: *Google Maps*. Acesso em: 20/04/2021.

Sede da aristocracia rural maranhense, Alcântara foi, durante os séculos XVII e XIX, grande produtora de arroz, açúcar e algodão, além de se destacar pela criação de gado. Nela foi fundada (1755) a Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão⁵¹.

Filhos das ricas famílias locais e mesmo de outras, não tão ricas como foi a de José Manoel Furtado Duarte, eram enviados para estudar em Coimbra e em outros centros universitários europeus, fator para certa influência europeia na região. Marcas do apogeu econômico e social da cidade de Alcântara e a reminiscência desse passado, podem ser observadas nas ruínas das igrejas e conventos,⁵² e nos palacetes que pertenceram à aristocracia rural da região, como o que ilustra a figura abaixo (Fotografia 4).

⁵¹ Empresa organizada, em 1755, por comerciantes portugueses, com o apoio do Marquês de Pombal, para explorar o monopólio concedido pela Coroa, do tráfico e comércio atacadista nas capitanias do Maranhão e Pará.

⁵² Igreja e Convento das Mercês, Convento da Ordem Carmelita, Convento Nossa Senhora do Carmo, Matriz de São Mathias (VIVEIROS, 1999).

Fotografia 4 - Ruínas de casa pertencente à família ilustre⁵³ (2019)



Fonte: Registrada pela autora.

Foi em Alcântara que José Manoel Furtado Duarte foi batizado em 24 de junho de 1874, na Igreja Matriz dedicada a São Mathias. De acordo com o certificado batismal (Figura 7) emitido pelo presbítero Marcolino Barreto, foram seus padrinhos Manoel Furtado de Mendonça e Carlota Benvinda Furtado, o que indica um grau de parentesco entre as famílias por via materna. O padrinho era provavelmente um tio, sendo esta uma prática social comum na época.

O batismo representa uma forma de inserção da pessoa na sociedade católica que era, no Império, a religião oficial do Estado brasileiro. Além disto, os convites para apadrinhamento criavam ou reforçavam vínculos sociais bastante valorizados socialmente.

Para Hugo Fragoso (2008), o catolicismo ultramontano, reforçado ao longo do século XIX, tornaria a Igreja mais romana, com ênfase nos sacramentos católicos e desapego para com as devoções tradicionais e populares. Voltaremos a este tema em outro momento do trabalho, para discutir a importância desta inflexão na formação de Frei Lourenço.

⁵³ Ruínas do “Palácio Preto”, residência do século XIX onde viveu a família do Brigadeiro José Theodoro de Azevedo Coutinho (VIVEIROS, 1999).

Figura 7 - Atestado de batismo de José Manoel Furtado Duarte

Parocho e Párocho Collado da freguesia
 de San Mathias de M. P.

Certifico que ás 12 de um
 livro findo de actas de baptismo d'el-
 ta freguesia, se acha o seguinte feyto,
 que se segue: que aos vinte e quatro de
 dez de Junho de mil oitocentos e setenta e
 quatro, baptizei solemnemente e com os
 Santos Olios no innocente José, nascido
 a quatro de Abril de anno passado, filho
 legitimo de José Joaquim da Silva Duarte
 e dona Bernardina Antonia Furtado Du-
 arte; foram padrinhos Manuel Furtado
 e Ellen Rosa e sua mulher Dona Car-
 lota Bernardina Furtado. Para constar fin-
 ste termo, que assigno. Parocho Parocho
 e Marcelino Barreto e Agostinho Collado. Na
 da matriz se continha no dito acta,
 que fielmente extrahi, e dou fe'.
 De cantara a 10 de Dezembro de 1900.

Parocho
 Agostinho Collado

Arta	21.000
D.	3.000
	5.000
	Parocho

Fonte: AVPMP: Est. A, Fil. III, N.º 3, Doc. 5.

Quanto à família Furtado Duarte, os documentos mencionam de forma sucinta a boa condição econômica da família. Para cotejar essas informações com outras fontes, além das capuchinhas, nos guiamos pelo nome do pai de José Manoel Furtado Duarte, e de sua mãe, na compilação de periódicos maranhenses da época. Estes jornais trazem principalmente, os fatos políticos e econômicos de São Luís, e das demais regiões do estado do Maranhão.

Desse modo, identificamos o nome José Joaquim da Silva Duarte em alguns anúncios no período de 1862-1867, bem como de sócios com quem ele mantinha uma casa comercial em Alcântara. Destacam-se nestes anúncios, um Jornal Almanaque Administrativo, Mercantil e Industrial - MA, 1862, que identificava o estabelecimento comercial dos Duarte Machado como “Casa de negócio de secos e molhados” (CASAS DE NEGÓCIO, [1862?], p. 23).

A família e seus negócios desfrutavam da prosperidade que o estado do Maranhão conquistou na economia do país durante o Império. Este progresso iniciou com a criação da referida Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778).

Os investimentos foram de diferentes ordens: Introduziu braços africanos, sementes de arroz da Carolina para substituir o arroz vermelho nativo, melhores processos de cultura de algodão, ferramentas, máquinas de descasque de arroz, adiantamento de dinheiro, tudo a longos prazos, para pagamento em gênero, fez crescer a produção do Estado rapidamente (VIVEIROS, 1999, p. 67).

Era uma economia voltada principalmente ao comércio de exportação, sendo que o porto, em São Luís, fortaleceu a economia do estado. Nesta perspectiva, a região litorânea do Maranhão se inseriu no comércio internacional, tanto voltado ao tráfego de escravizados, até 1850, quanto dos gêneros da monocultura. Entre o final do século XVIII e meados do XIX, a economia do Estado ganhou estabilidade e modificou as condições precárias de pouco progresso que marcaram períodos anteriores.

A cidade de Alcântara, como já dissemos, se beneficiou desta prosperidade. As fazendas de algodão, por exemplo, chegaram a ser mais de 100, onde trabalharam cerca de 10.000 escravizados negros. Segundo Richard Graham (1997, p. 33), no período, “fosse nas cidades ou nas plantações a maior parte do trabalho físico era feita por escravos negros”. Estas atividades garantiram certa estabilidade financeira às famílias proprietárias das terras. O Maranhão era parte de uma realidade maior de uma sociedade brasileira predominantemente rural e com lento desenvolvimento de urbanização.

Vale destacar, que no período em que contribuiu com as exportações da província do Maranhão (1850-1860), a cidade viveu um relativo progresso de seu comércio interno. Alcântara, possuía trinta e três casas de secos e molhados, quatro padarias, duas funilarias e uma farmácia. Desta forma, o comércio de secos e molhados consistiu em importante atividade econômica o que possibilitou a essas famílias alcantarenses, mesmo de forma lenta, construir seus patrimônios (VIVEIROS, 1999). Dessa trajetória fez parte a família Furtado Duarte, proprietária de uma casa de secos e molhados, como afirmamos anteriormente.

O comércio consistiu na alternativa de negócio encontrada pela maioria dos imigrantes portugueses que vieram para o Maranhão, circunstância que inclui os Furtado Duarte. Aliás, a década de 1850 a 1860 coincide com o período de maior imigração portuguesa para esse Estado, embora em número bem aquém ao de outras regiões mais promissoras como o Rio de Janeiro, capital do país.

Em 1852, o Consulado Português elaborou um censo que contabilizou 2.190 portugueses no Maranhão, número que tende a ser maior se considerarmos as dificuldades em se realizar o recenseamento. Este contexto foi fomentado pela progressiva diminuição da mão de obra escravizada, o que ocasionou o interesse em atrair imigrantes europeu, à medida em

que a elite brasileira considerava os trabalhadores nacionais inaptos (MAGALHÃES, 2014; RIBEIRO, 2018).

Assim, a preferência pelos imigrantes portugueses representou a opção das elites brancas brasileiras do século XIX. Conforme análise de José Carlos Reis (2007, p. 31), os portugueses eram considerados “representantes da Europa, das Luzes, do Progresso, da Razão, da Civilização, do Cristianismo”.

Os imigrantes que vinham para o Brasil encontraram no comércio uma alternativa de negócios, já que não possuíam propriedades em terra ou escravos (VIVEIROS, 1954). Vale ressaltar que os agricultores se constituíram em uma elite latifundiária, mas no Maranhão o comércio foi importante, como dissemos, inclusive no financiamento de empreendimentos novos. Portanto, a parceria entre a agricultura e o comércio contribuiu para que a prosperidade de um refletisse no crescimento do outro. O último setor, contudo, entrou em decadência no final do século XIX.

A nascente industrialização na cidade de São Luís, no início da República, representava uma possibilidade para transformar o Maranhão, escravocrata e agrícola, em um espaço de desenvolvimento de trabalho livre (MEIRELES, 2015). Provavelmente, o pai de José Manoel Furtado Duarte acompanhou a nova tendência de investimento financeiro. Em dois jornais identificamos anúncios em que seu nome figura entre os acionistas.

De fato, o Diário do Maranhão em 3 de março de 1876, publicou uma lista dos acionistas da Companhia de Iluminação a Gás do Maranhão em que José Joaquim da Silva Duarte se encontra listado (RELAÇÃO DE ACIONISTAS, 1876, p. 4). No jornal “O Paiz”, também localizamos seu nome em outra lista de acionistas do Banco do Maranhão de 28 de setembro (BANCO DO MARANHÃO, 1878, p. 2). No ano seguinte, o periódico Diário do Maranhão, em 26 de janeiro de 1879, publicou a relação dos acionistas da Companhia de Vapores de junho a dezembro, que também o inclui (LISTA DE ACIONISTAS, 1879, p. 3). No mesmo periódico, em publicações de diversos anos, mais três listas de acionistas fazem constar o nome de José Joaquim da Silva Duarte em diferentes empreendimentos.

Em 15 de março de 1887, por exemplo, ele comparece na relação de acionistas da Companhia Agrícola (RELAÇÃO DOS ACIONISTAS, 1887, p. 2). No ano seguinte, em 31 de dezembro, é mencionado como parte da relação dos acionistas do Banco Hipotecário e Comercial do Maranhão (BANCO HYPOTHECÁRIO, 1888, p. 2) e, por último, em 8 de dezembro de 1890, na relação dos acionistas da Companhia de Ferro Carris do Maranhão (RELAÇÃO DOS ACIONISTAS, 1890, p. 2).

Podemos dizer, então, a partir dos indícios apresentados, que a família de José Manoel Furtado Duarte pode ser considerada, naquele contexto, como abastada. E, que ele viveu a experiência de um lar privilegiado, sendo seu pai um comerciante português, mas com interesses em outros setores da economia local e regional.

Sobre sua mãe, Ana Hortência Furtado Duarte, há uma ausência de informações nos arquivos pesquisados, o que provavelmente está associado ao papel desempenhado pela mulher no século XIX. Conforme Viveiros (1999, p. 59), “com títulos de fidalguia ou sem eles, as famílias alcantarenses foram organizadas nos velhos moldes patriarcais”. Neste contexto, as funções na família eram definidas de acordo com a conhecida divisão sexual do trabalho, estando a mulher responsável pelos cuidados da casa, do esposo e da educação dos filhos. Ao homem, em uma posição de poder, cabia a responsabilidade de gerir os negócios e prover o sustento da família.

Nesse período, mesmo em circunstâncias em que ocorresse a contribuição da mulher nos negócios da família, raramente o nome de Ana Hortência Furtado Duarte constaria nos documentos oficiais, o que reforça a necessidade de compreender as fontes históricas como produtos culturais vinculados a uma determinada época e espaço. Sob esta perspectiva “as assimetrias nas relações de poder entre homens e mulheres também são expressas nas quantidades de fontes para analisar os indivíduos”, como bem afirma Jeane Carla Oliveira de Melo (2017, p. 5).

Os filhos que viviam com a família deviam obediência ao pai, independentemente de sua idade. Contudo, a família não se restringia ao pai, mãe e seus filhos, pois existiam outros parentescos consanguíneos como também vínculos criados por meio de rituais como casamento e batizado. Em conjunto, eles reforçavam a importância da família como uma unidade social.

Além dessas teias familiares locais, os emigrantes portugueses que residiram em Alcântara mantiveram os vínculos com a terra natal por meio de correspondências com os parentes e amigos, poucas visitas e encomendas de “especiarias” (VIVEIROS, 1999). É possível conjecturar que os pais de José Manoel Furtado Duarte também mantiveram elos com seu país de origem por meio de seus familiares.

Identificamos, nesse sentido, um anúncio publicado no jornal *Pacotilha* em 1884, do dia 10 de março (Jornal 2), de uma viagem para Europa que José Joaquim da Silva Duarte realizou no vapor Braganza para tratamento de saúde, em companhia de sua esposa e do filho.

Nesse mesmo jornal, informa-se que a família iniciava uma temporada na Europa (SEGUEM AMANHÃ, 1884, p. 3), tendo José Manoel Furtado Duarte onze anos de idade. No ano seguinte, o mesmo jornal, em 12 de agosto, publica que seus pais retornavam de Lisboa no

navio inglês Brunsee Wuick. Contudo, o anúncio referiu-se apenas ao retorno do casal, deixando dúvidas sobre o filho ter ou não, retornado com seus pais (PASSAGEIROS, 1885, p. 3). Referência posterior a sua primeira eucaristia em Braga, indicam que ele permaneceu em Portugal.

A viagem realizada pelos Furtado Duarte para Portugal, de início, parece ter como finalidade o tratamento de saúde do patriarca, mas era ocasião favorável, também, para manter os vínculos familiares, conforme os anúncios citados. Contudo, podemos supor que os deslocamentos para Portugal se relacionassem, também, aos planos para a educação do filho, como parte de um projeto familiar, o qual foi levado adiante, mesmo após o falecimento do provedor.

O contexto da educação brasileira no final do século XIX e início do XX possibilita uma compreensão das circunstâncias que levaram José Manoel da Silva Duarte a estudar na Europa. Vale ressaltar, de acordo com Thomé Saliba (2014), que tal possibilidade se circunscrevia a uma minoria, em um país que ostentava uma população de quase 80% de analfabetos. Tal problema era ainda mais evidente fora das regiões centrais do país, situação que inclui o Maranhão.

PACOTILHA

Das 11 as 12 João Nunes Rosa... Das 12 as 1 hora Marilindo José dos Reis...

E' esperado em Lisboa o duque Ernesto de Saxe Coburgo... Hostes á tarde desenhou uma parede d'um sobrado da rua do Rancho...

Assim se pagaria a sala do N.º 10... Com o dinheiro que se achava no cofre... En quanto também se achava no cofre...

Table with columns for names and amounts, including Manuel Correia B. de Lago, José Pedro Ribeiro, Henrique de Magalhães...

CASA DO DIABO. O proprietario desta estabelecimento...

Hoje começa a pagar-se no scriptorio dos sr. José Pedro Ribeiro... Hoje começa a pagar-se no scriptorio dos sr. José Pedro Ribeiro...

Hoje começa a pagar-se no scriptorio dos sr. José Pedro Ribeiro... Hoje começa a pagar-se no scriptorio dos sr. José Pedro Ribeiro...

Quando não se empregarem a grana emmostrando... Quando não se empregarem a grana emmostrando...

Table with columns for names and amounts, including Banco Hypothecario, Banco de Maranhão, Banco de Alagoas...

COMPANHIA ALIANÇA. A' aquisição, que se fez de fazer-se a directoria desta com...

João de Costa Ramon, retirando-se para a Europa... João de Costa Ramon, retirando-se para a Europa...

Amanhã de 9 horas da tarde... Amanhã de 9 horas da tarde...

Amanhã de 9 horas da tarde... Amanhã de 9 horas da tarde...

Table with columns for names and amounts, including Lotão de açucres, Lotão de café, Lotão de açúcar...

Novo Almanack de lembranças. Lino Boscovich, para o anno de 1884...

PACOTILHA. O vapor «Braganza» abriu amanhã para Liverpool com escala por Lisboa...

Boletim do matadouro. Foram estradas hoje das curras de matadouro publico 15 reses...

Boletim do matadouro. Foram estradas hoje das curras de matadouro publico 15 reses...

Table with columns for names and amounts, including PAUTA SEMANAL, Aguardiente cubano, Açúcar...

Asos cigareiros. Grande deposito de mortilhas de palha de milho para...

Boletim do matadouro. Foram estradas hoje das curras de matadouro publico 15 reses...

Boletim do matadouro. Foram estradas hoje das curras de matadouro publico 15 reses...

Boletim do matadouro. Foram estradas hoje das curras de matadouro publico 15 reses...

Table with columns for names and amounts, including PAUTA SEMANAL, Aguardiente cubano, Açúcar...

Boletim do matadouro. Foram estradas hoje das curras de matadouro publico 15 reses...

Fonte: http://memoria.bn.br

No Maranhão, a prática de enviar filhos das ricas famílias para a Europa se manteve especialmente no contexto em que o Estado viveu seu apogio econômico. Porém, mesmo em situações em que se restringiam as oportunidades regionais para as novas gerações, eram fortes as razões que levaram alguns jovens de famílias de posses a buscarem por novas perspectivas,

num percurso que poderia levá-los, então, de acordo com suas possibilidades, a estudar na capital do Rio de Janeiro, ou mesmo no exterior, principalmente em Portugal (MEIRELES, 2015).

Por outro lado, Moacir Gadotti (2002) lembra que até o final século XIX preponderou na educação brasileira um pensamento pedagógico fundamentado na disseminação dos valores cristãos. A construção dos Estados-Nação e a modernização social impulsionaram os debates voltados à necessidade da estruturação do ensino público no período mencionado e início do século XX.

Nesta perspectiva, Rui Barbosa (1849-1923) elaborou dois Pareceres contemplando o Ensino Secundário (1882) e o Ensino Primário (1883), que apresentam um diagnóstico da educação tendo como resultado a conclusão a respeito do atraso educacional e fragmentação do ensino, devido à ausência de um plano nacional⁵⁴. A realidade da educação brasileira, abrangendo as diferentes etapas da formação, impulsionava famílias, como a de Furtado Duarte, enviarem seus filhos para estudar na Europa. Desta fase da vida de José Manoel Furtado Duarte restaram poucos registros, sendo um deles uma foto da época em que foi estudante (Fotografia 5).

⁵⁴ Em outras palavras, Demerval Saviani (2014) afirma que no final do século XIX ampliou-se o debate sobre a importância da educação escolar, como também a necessidade de lhe conferir uma organização nacional levando em consideração, que, a maioria da população não tinha acesso a diferentes meios de difusão da cultura. Entretanto, o baixo investimento financeiro na educação (0,47% do orçamento do governo para o ensino, comprometeu sua implementação até as primeiras décadas da República e levou o país a acumular um déficit histórico na educação.

Fotografia 5 - José Manoel Furtado Duarte, aos vinte anos, quando era estudante de Engenharia Civil na Universidade de Lausanne, Suíça



Fonte: AVPMP, Est. A, Fil. III, N.º 3, Doc. 5a.

Segundo as fontes consultadas, José Manoel Furtado Duarte passou pelas universidades de Coimbra em Portugal e Lausanne na Suíça, instituições em que cursou Ciências Naturais e Engenharia Civil. Esse privilégio remete, conforme dissemos, a uma tradicional prática social das famílias abastadas do Maranhão. Da Europa, seus filhos voltavam bacharéis e doutores, reproduzindo os códigos culturais europeus em terras americanas.

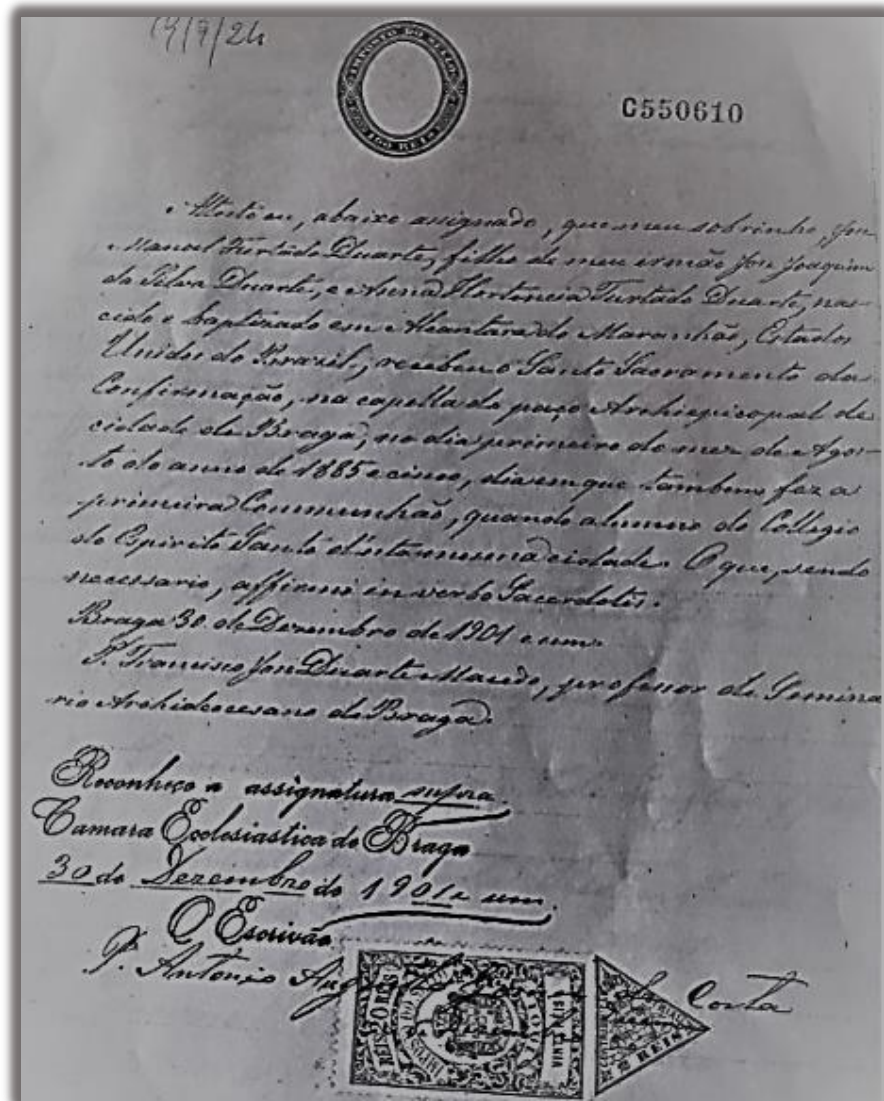
Essa formação se concentrava principalmente nas áreas de Direito e Engenharia, em menor número na Medicina, a qual abria espaço para quem cursasse esses cursos ocuparem posições nas sociedades para onde retornavam. Tal trajetória não foi a de José Furtado Duarte, não alcançando, assim, as expectativas sociais em torno dele, e colocando em xeque, as perspectivas pautadas na linearidade dos percursos de vida.

Em outros aspectos, a vida de José Manoel Furtado Duarte seguiu os passos da tradição das “boas famílias” maranhenses. O Arquivo Capuchinho guarda, assim, a declaração datada de 30 de dezembro de 1901, de Francisco José Duarte Macedo, professor do Seminário Arquidiocesano de Braga em Portugal, e tio paterno do jovem, de que o mesmo havia recebido lá, o sacramento da Confirmação e da Primeira Comunhão.

O documento certifica que o sobrinho havia recebido os sacramentos como aluno do Colégio do Espírito Santo⁵⁵ na cidade de Braga, em Portugal, no ano de 1885, um ano após ter deixado o Brasil, seguindo a tradição religiosa dessa família católica (Figura 8).

⁵⁵ O Colégio do Espírito Santo foi uma instituição de ensino particular voltada para o sexo masculino com ações de internato e externato fundada em 1872 por uma congregação religiosa que possuía o mesmo nome. Braga era, em meados do século XIX, a terceira cidade mais populosa de Portugal. O colégio foi extinto com a implantação da República e as medidas de laicização do ensino. Ler mais: NEIVA, Adélio Torres. **História da Província Portuguesa 1867-2004** – Gráfica Povoense Ltda, 1ª Edição, 2005. Disponível em: <https://espiritanos.pt/portugal/historia>. Acesso em: 30/09/2019.

Figura 8 - Declaração de realização dos sacramentos da Confirmação e da Primeira Comunhão de José Manoel Furtado Duarte (1901)

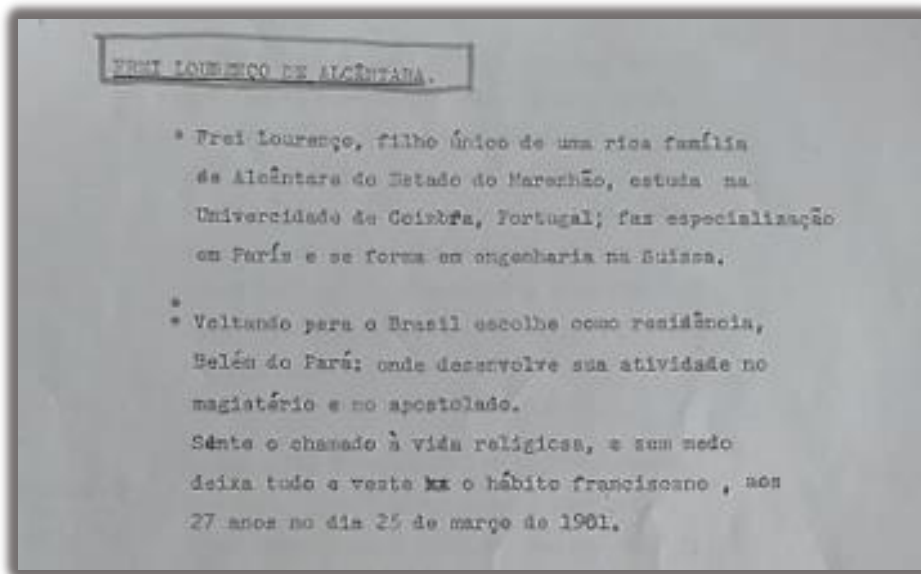


Fonte: AVPMP, Est, A, Fil. III, N.º 3, Doc. 5b.

O documento nos revela, também, que aos doze anos ele já estudava em Portugal. Inferimos, inclusive, que lá permaneceu entre 1884 a 1895 (aproximadamente), frequentando o colégio em Braga e a universidade em Coimbra. A partir dessas evidências, podemos verificar que não fez apenas a formação superior no exterior, mas também esta etapa anterior.

José Manoel Furtado Duarte era bem jovem quando, após concluir sua formação acadêmica em Engenharia Civil na Europa, retornou ao Brasil. Os documentos existentes sobre a nova parte de sua vida que se abriria, provêm do Arquivo da Vice - Província Capuchinha. Embora essas fontes não indiquem com precisão quando ocorreu seu retorno, nem mesmo os caminhos percorridos por ele antes de ingressar na Ordem, identificamos que ele se estabeleceu em Belém do Pará, quando, então, assumiu o serviço de magistério (Figura 9).

Figura 9 - Frei Lourenço de Alcântara e o serviço de Magistério



Fonte: AVPMP, Est. A, Fil. III.

Nesse sentido, estimamos que voltou ao Brasil no momento próximo da Proclamação da República. Fez parte, neste período, assim, da nova geração da elite intelectual brasileira, a maioria jovem. De acordo com Elias Thomé Saliba (2014, p. 240), “embalados pelo toque de clarim da fundação da República, os intelectuais se viam, em atitudes não destituídas de soberba, como representantes das novas ideias da época e responsáveis por indicar o caminho seguro para a sobrevivência e o futuro do país”. Assim, os intelectuais do Brasil, em sua maioria, tinham como projeção transformar a arcaica sociedade brasileira em um país moderno movido pela industrialização.

A tônica da República, associada ao progresso, estava presente na linguagem que circulava nas conversas, nos textos e nas imagens das revistas ilustradas da época. Um progresso que se expandia para além do campo material. Para atingi-lo, era necessária uma civilização representada no futuro e pautada na ciência. Nesse contexto, a ideia de futuro como um tempo histórico opunha-se ao que estava associado ao passado: a monarquia, a sociedade do privilégio, a escravidão, o romantismo, o clericalismo, entre outros, como afirma Maria Tereza Chaves de Melo (2009)⁵⁶.

No entanto, ainda segundo Saliba (2014), os primeiros anos da República acarretaram em desilusão para a maioria dos jovens intelectuais, deixados à margem pela elite republicana que manteve seu caráter conservador e dificultou a participação dos mais jovens nas decisões

⁵⁶ Isto é, a “experiência de tempo” então vigente, seria ancorada na ideia de futuro (cf. HARTOG, 2013).

políticas e sociais. As alternativas de trabalho encontradas limitaram-se ao magistério, aos trabalhos liberais, e, principalmente ao exercício das funções públicas.

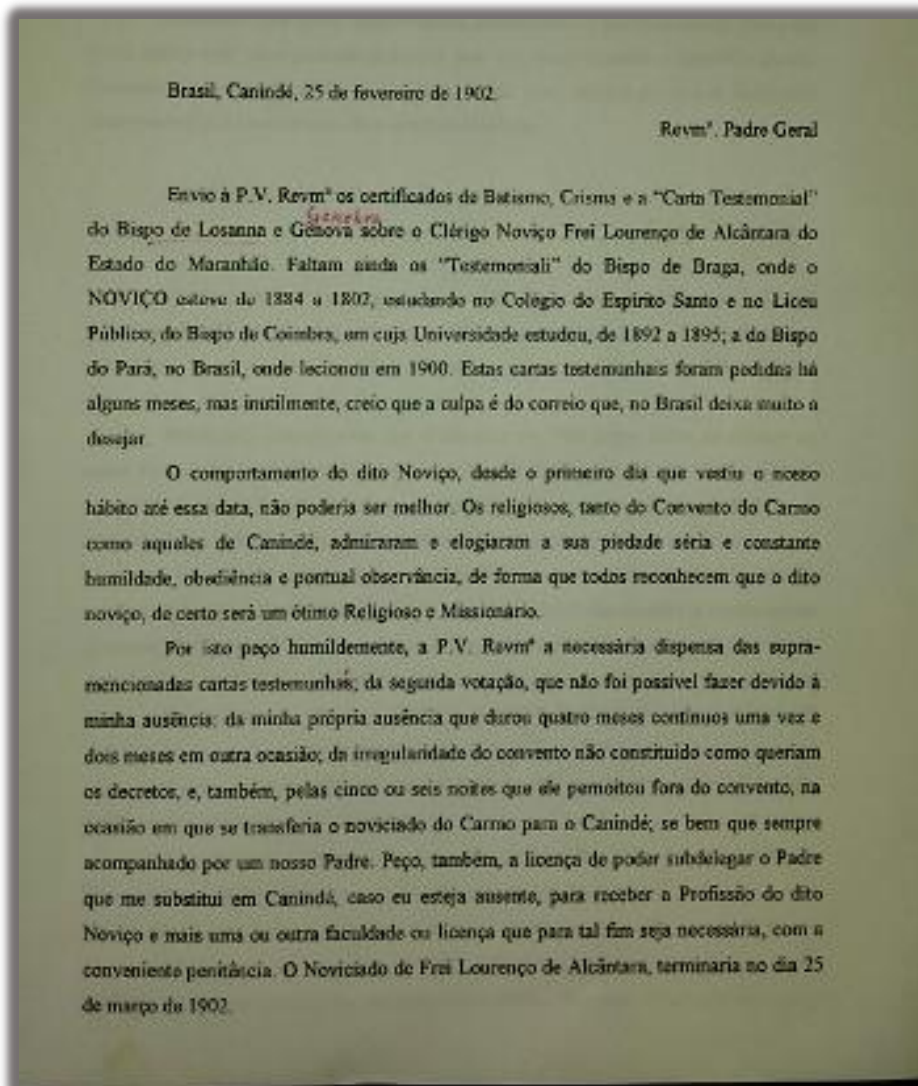
Como já foi assinalado, Pierre Bourdieu (1999) postula uma concepção ampliada do conceito de capital, em que diferentes fatores de produção e de bens econômicos se relacionam com outras formas de capital como o social (grupos ou redes de relações sociais e os recursos que dispõe) e o cultural. Este último, acumulado a partir do contexto familiar, favorece o domínio de conteúdos e códigos sociais. José Manoel Furtado Duarte estava imerso nesse tecido social, que se somava ao prestígio cultural adquirido com o bacharelado em Engenharia Civil.

Durante o período que ele estudou em Coimbra, estabeleceu amizades com escritores e jornalistas ilustres. O nome de alguns desses amigos foram citados por Frei Tomaz de Stezzano no necrológio: “Teve as mais amistosas relações⁵⁷ com eminentíssimos homens de letra de Portugal e Brasil, como João de Deus, Eça de Queiroz, Ramalho Ortigão e muitos outros, fundando até uma Revista Literária com Luís Guimarães Junior” (AVPMP, Est. A, Fil. III, N.º 3, Doc. 5).

Após sua formação acadêmica e de seu retorno ao Brasil, já cursando o seminário, José Manoel Furtado Duarte precisou dos documentos comprobatórios de seus estudos, tendo-os solicitado como se revela em carta de 1902 (Figura 10).

⁵⁷ Tais relações nos remetem à reflexão sobre a participação do indivíduo nos grupos, a qual oportuniza a apropriação de bens materiais e simbólicos que circulam entre os membros do grupo ou rede (BOURDIEU, 1999). Essas redes extrafamiliares possibilitariam aumentar o capital social do indivíduo.

Figura 10 - Carta de Frei João Pedro de Sexto ao Ministro Geral da Ordem (1902)



Fonte: AVPMP, Est. A, Fil. I, N.º 3, Doc. 1.

A carta referida foi enviada devido ao atraso no recebimento da documentação. Nesse sentido, Frei João Pedro de Sexto, em 25 de fevereiro de 1902, escreveu ao Ministro Geral da Ordem solicitando a dispensa de algumas comprovações do denominado, por ele, de noviço Frei Lourenço, referentes ao tempo que estudou no Colégio do Espírito Santo e no Liceu Público⁵⁸, também na cidade de Braga em Portugal.

⁵⁸ O Liceu em Portugal foi criado pelo Decreto de 1836, que aprovou um colégio para cada capital de distrito. Desta rede fez parte o Liceu Nacional de Braga que iniciou seu funcionamento em 1845, com apenas três salas de aula. Contudo, ele melhorou sua estrutura física e alcançou prestígio tornando-se bem requisitado pela burguesia fundiária, comercial e industrial. Entretanto, em oposição a noção de público, o acesso ao ensino dos liceus era destinado a classe privilegiada economicamente. No século XIX, atendeu exclusivamente meninos acima de doze anos e teve como principal objetivo um ensino secundário que favorecesse a continuidade dos estudos ao nível universitário (NEIVA, 2005).

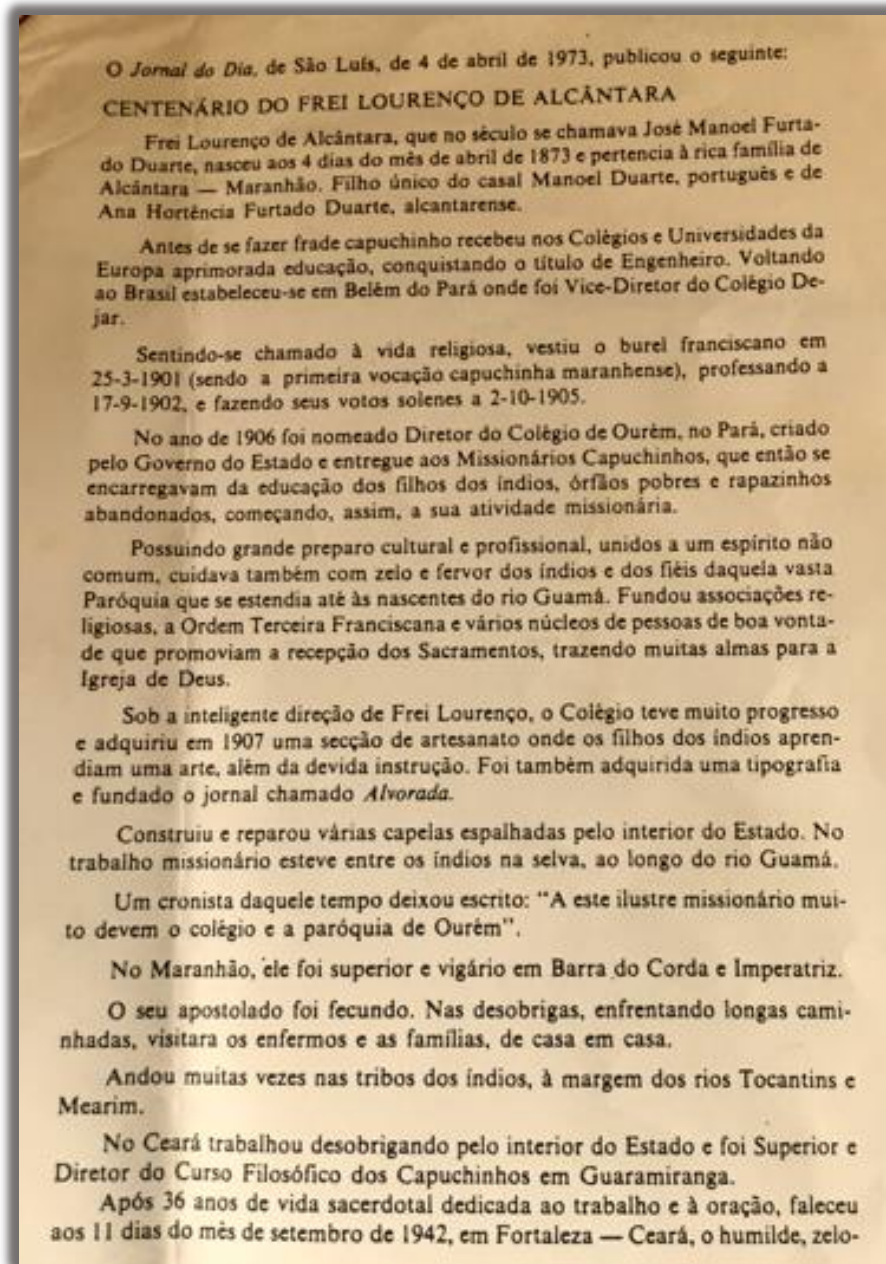
Portanto, fontes sobre a vida do jovem maranhense nos permitem verificar que ele teve uma formação que estava de acordo com o que era oferecido a outros rapazes de sua condição social. Entretanto, a origem familiar e a educação em instituições religiosas não basicamente o destinavam ao sacerdócio na idade adulta. De família bem posicionada social e economicamente, com formação universitária, poderia ter orientado sua vida por outros caminhos, diferentes daqueles que o levaram a trabalhar com os indígenas no Maranhão. É o que sugere a formação superior que realizou em Engenharia.

A atenção a este tipo de situação, que coloca o sujeito e as ações individuais no centro do interesse dos investigadores em ciências sociais e humanas explora, justamente, a dialética indivíduo *versus* sociedade, ação individual *versus* coletiva, liberdade *versus* determinismo, individual *versus* coletivo, ou estrutura *versus* indivíduo (BOURDIEU, 1999). Na análise da vida social discute-se, assim, a manutenção no indivíduo de componentes subjetivos sociais e ligados ao grupo onde ele vive, ou, no caso contrário, valoriza-se o que é único e pessoal em suas trajetórias.

Elemento presente nas reflexões que sustentam a importância do “retorno do sujeito”, do indivíduo na explicação do social, está aqui em consideração a ideia de que a narração de uma vida deve evitar a perspectiva linear e teleológica. Ou seja, o enredo de uma vida não é uma trajetória em direção a um fim determinado que já se manifestava desde os momentos mais remotos da infância de alguém. Essa seria a “ilusão biográfica”, para usarmos os termos de Pierre Bourdieu, segundo quem o relato biográfico ancora-se no pressuposto “de que a vida constitui um todo, um conjunto coerente e orientado, que pode e deve ser apreendido como expressão unitária de uma ‘intenção’ subjetiva e objetiva, de um projeto” (BOURDIEU, 1999, p. 184).

O percurso de José Manoel Furtado Duarte é revelador desta situação, pois, a escolha de uma vida consagrada à religião também não estava em desacordo com possíveis projeções e expectativas de muitas famílias. Entretanto, ele não se encaminhou para alcançar postos de autoridade, mas trabalhou em uma ordem franciscana e em uma missão espinhosa, haja vista que centralmente estava destinada ao trabalho com indígenas. Isto é reconhecido pelo Jornal do Dia (Jornal 3), 04/04/1973, quando o homenageia na ocasião do centenário de seu nascimento.

Jornal 3 - Centenário do Frei Lourenço de Alcântara (1973)



Fonte: AVPMP, Est. A, Fil. III.

A reportagem inicia trazendo os dados familiares de Frei Lourenço de Alcântara. Informa que ao completar os estudos universitários na Europa, ele voltou para o Brasil assumindo, em Belém do Pará, a vice direção do Colégio Dejar. No ano de 1901 entrou no seminário e, depois de concluí-lo, foi para a cidade de Ourém, assumindo o posto de diretor do colégio criado pelo governo do Estado. Neste, iniciou sua vida missionária na educação de crianças em situação de pobreza, entre elas, as indígenas. Nesse serviço, adquiriu, em 1907, uma seção de artesanato onde os filhos dos indígenas aprendiam uma arte além das devidas

instruções⁵⁹, pois, “as atividades escolares se desenvolveram de forma sistemática e planejada: os missionários [...] dedicaram a ela muita reflexão, tenacidade e esforço” (SILVA; AZEVEDO, 1995, p. 149).

O jornal faz menção da aquisição de uma tipografia e da fundação de um jornal “O Alvorada”. Destaca, além disso, que no Maranhão foi Superior e vigário na Barra do Corda e, que, em suas “desobrigas”, isto é, em um serviço itinerante, visitou muitas ‘tribos’ indígenas à margem do rio Tocantins e Mearim. Todas essas informações serão também, no tempo oportuno, apresentadas e analisadas quando abordamos o trabalho missionário de Frei Lourenço de Alcântara, com destaque, para a missão no Pará e no Maranhão.

3.1.1 Frei Lourenço de Alcântara, nome como fio de um desígnio particular

Em 25 de outubro do ano de 1901, Frei João Pedro de Sexto⁶⁰ escreveu ao Ministro Geral da Ordem: “No Noviciado, o visitante transferido de São Luís do Maranhão a Canindé (Ceará), a única vocação que temos, é Frei Lourenço de Alcântara, ótimo noviço que superou lutas muito duras por parte de sua mãe, que lhe ofereceu toda a sua riqueza para desviá-lo de seu propósito” (NEMBRO, 1957, p. 189).

José Manoel Furtado Duarte entra no seminário precisamente no contexto do ardor missionário provocado pelo “martírio” de seus colegas em Alto Alegre. O ingresso do jovem representou um consolo para a Ordem frente ao que ocorrera, segundo afirmação do Frei Rogério.

Os primeiros esforços dos capuchinhos lombardos tiveram como objetivo reforçar a presença da Igreja Católica no interior do Maranhão, para posteriormente implantar a própria Ordem Franciscana com as vocações locais. Tudo indica que o ingresso de José Manoel Furtado Duarte no Seminário representou para os capuchinhos lombardos o início da concretização de mais um objetivo da Missão do Maranhão em “atender a uma velha aspiração da ordem barrada pela política do Padroado: formar os capuchinhos nativos” (ZAGONEL 2001, p. 154).

Nos primórdios da República, devido a situação social e econômica de sua família foi possível que José Manoel estudasse na Europa. Ao retornar ao Brasil, assumiu uma decisão que

⁵⁹ O termo instrução é emprestado dos jesuítas e utilizado pelos capuchinhos para traduzir ou realizar versões de textos doutrinários nas línguas nativas para serem usados na catequização dos indígenas e na evangelização, cujo objetivo era ensinar aos indígenas a língua dominante (o português) e os costumes civilizados para que os indígenas abandonassem sua forma “primitiva” de viver e se integrassem à civilização (SILVA; AZEVEDO, 1995).

⁶⁰ Frei João Pedro foi Superior da Missão do Maranhão em dois períodos, sendo o primeiro entre 1901 e 1909. Neste período, ele acompanhou o ingresso de Frei Lourenço de Alcântara no Seminário e foi responsável por todo o trâmite com o Ministro Geral (Roma) para sua ordenação sacerdotal em 22 de abril de 1905.

não seria a esperada a partir de sua origem e formação, decidindo ingressar na Ordem dos Capuchinhos.

Pensamos ser importante apresentar esta sua trajetória, assim como a criação da Missão do Maranhão pelos Capuchinhos, tendo como foco sua expansão para o interior maranhense rumo ao principal objetivo – as missões entre os “silvícolas”. Isto como parte do processo de colonização do sertão maranhense.

É preciso ressaltar que este tratamento metodológico não busca encontrar uma “lógica” ou um “sentido” das escolhas desse sujeito para a sua vida, pois concordamos com Pierre Bourdieu (2006), quando se refere à “ilusão biográfica”. Segundo ele, o mundo social tende a identificar a normalidade com uma identidade constante e previsível, comparada a uma história bem construída e que possui uma lógica de seu início ao término. Contudo, somos sabedores que as coerências são construídas *a posteriori*, sendo armadilhas a serem evitadas. A vida de José Manoel Furtado Duarte com certeza não seguiu uma trajetória previsível; assim também, seu trabalho catequético deve ter sido tocado pelas circunstâncias dos indígenas a quem interpelou.

Partimos, então, para primeira mudança significativa que foi a substituição do nome de José Manoel Furtado Duarte, que passa a se denominar Lourenço de Alcântara. O primeiro nome era oriundo do convívio familiar e produto do primeiro rito de instituição cristã que é o batismo. O codinome foi o marco de seu ingresso em um novo campo, o religioso. Para Revel (1998, p. 21) o nome é como “uma bússola preciosa”, visto que, a escolha pelo individual não deve ser contraditória ao social”⁶¹.

As alterações efetuadas no nome próprio, nesse sentido, por meio dos ritos de instituição, efetuam divisões nítidas, independentes das particularidades circunstanciais que afetam as realidades biológicas e sociais. O nome, em relação ao biológico e ao social, se apresenta em constante mutação, que se adequa de acordo com os interesses de um estágio ou de um espaço (BOURDIEU, 1999).

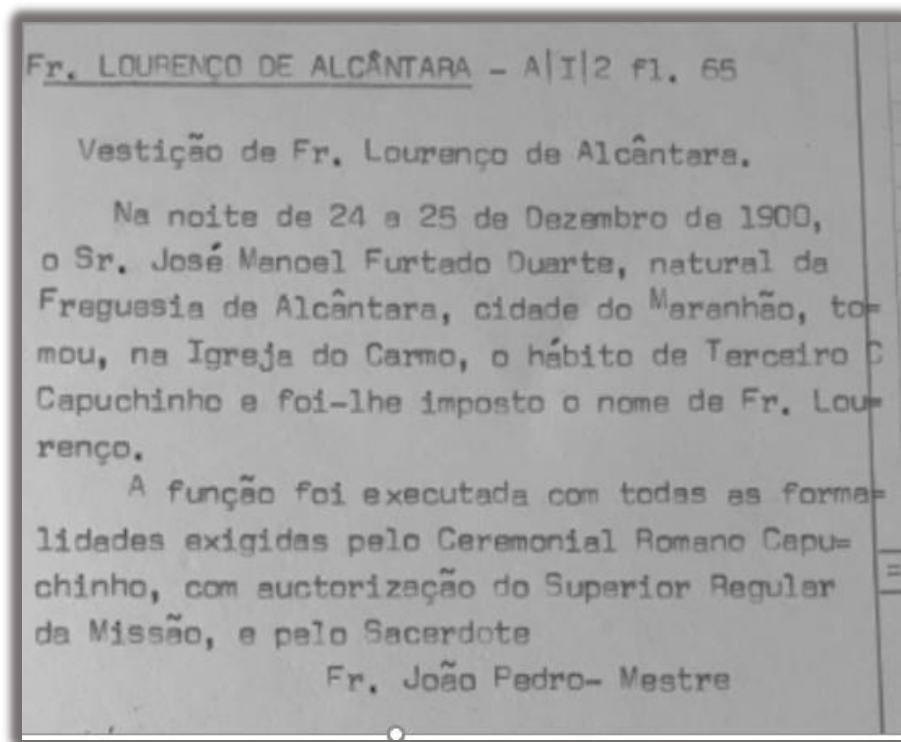
A partir da relevância atribuída ao nome próprio como identidade de seu portador e da alteração deste nome por meio do segundo rito de instituição, estabelecemos, principalmente o codinome – Lourenço de Alcântara –, como fio condutor desta pesquisa, sem desconsiderar a importância do seu nome próprio. Desta forma, por meio do codinome e do nome próprio, buscamos uma fenda de acesso ao passado para a reconstituição do vivido, imerso no contexto histórico de sua época.

⁶¹ Ler mais: REVEL, Jacques. “Microanálise e construção do social”. In: Jacques REVEL (org.). Jogos de escalas: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

Os rastros deixados em vida por aquele que assumiria o nome de Frei Lourenço de Alcântara, não são considerados aqui como resultado de uma trajetória linear. Ao contrário, apresentando-se em múltiplas facetas, trazem as circunstâncias de um sujeito que soube transitar em diferentes contextos sociais e religiosos, pois foi engenheiro civil de formação, professor de seminário, vigário e missionário.

O maranhense de Alcântara, primeiro brasileiro a ingressar na Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, foi admitido no Convento do Carmo em São Luís do Maranhão. Na ocasião, o filho de uma família de comerciante vestiu o hábito franciscano e recebeu o nome de Lourenço de Alcântara, conforme a tradição do cerimonial capuchinho para admissão de novas vocações (Figura 11).

Figura 11 - Certificação da cerimônia de admissão de Lourenço de Alcântara à Ordem (1900)



Fonte: AVPMP, Est. A, Fil. I, N° 2.

A cerimônia foi presidida pelo Frei João Pedro de Sexto. Este acontecimento também foi anunciado no jornal Diário do Maranhão de 11 de março de 1901 (Jornal 3), provavelmente em razão da proeminência social do ingressante.

Diário do Maranhão

das as instituições criaram duas...
resposta aos...
a cidade de...
a cidade de...

Como que...
a cidade de...
a cidade de...

Par nome...
a cidade de...
a cidade de...

Espectaculo...
a cidade de...
a cidade de...

Estad hoje...
a cidade de...
a cidade de...

COMPANHIA DE...
a cidade de...
a cidade de...

Occorrenças policiais...
a cidade de...
a cidade de...

Edificios...
a cidade de...
a cidade de...

Actas Officiaes...
a cidade de...
a cidade de...

SALA DAS ORDENS MILITARES...
a cidade de...
a cidade de...

COMP. FLUVIAL MARANHENSE...
a cidade de...
a cidade de...

COMP. FLUVIAL MARANHENSE...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Noticias...
a cidade de...
a cidade de...

Fonte: http://memoria.bn.br.

O jornal desistiu de publicar, por vontade de José Furtado Duarte, a respeito de uma notícia que dizia que ele havia se comprometido com a ordem estabelecida para deliberar ficar ou abandonar a vida, se a sua vocação sofreria...

modificação com as condições a que é obrigado. Tomará o nome Frei Lourenço de Alcântara (DEDICA-SE, 1901, p. 3).

Em se tratando desta decisão, em um dos necrológios⁶² que lhe foram feitos, encontramos a notícia de que a mãe de Frei Lourenço de Alcântara não participara da cerimônia. Assim, declara Frei Rogério Beltrami no necrológio provincial que organizou “as expectativas da mãe que discordava da escolha do filho” (BELTRAMI, 2013, p. 31).

Por certo, Ana Hortência, viúva e mãe de um único filho, projetara outro futuro para ele; inclusive na condução dos negócios da família. Projeto esse que deveria ser consolidado após a morte de seu pai, pois, em anúncio de 4 de maio de 1892, informa-se sobre uma transferência de ações do nome de José Joaquim da Silva Duarte para o filho, que havia sido realizada no ano seguinte do falecimento do progenitor⁶³ (TRANSFERÊNCIAS, 1892, p. 5). Podemos presumir que os gastos com o seu processo de formação na Europa, Portugal e Suíça, onde estudou, foram custeados com os recursos da família.

Ao contrário do que sua mãe esperava, em vinte e cinco de março de 1901, Frei Lourenço de Alcântara iniciou o noviciado em Canindé no estado do Ceará e, no ano seguinte, realizou sua profissão religiosa. Podemos entender que sua decisão em ingressar na Ordem dos Frades Menores Capuchinhos não correspondeu à expectativa de projeção social alimentada pela família Furtado Duarte em relação à carreira de seu único filho. Esse fato estaria, inclusive, relacionado com o alto investimento feito para custear os estudos no exterior, pois esperando-se que os beneficiários desta distinção ocupassem lugares de proeminência na sociedade brasileira (SALIBA, 2014).

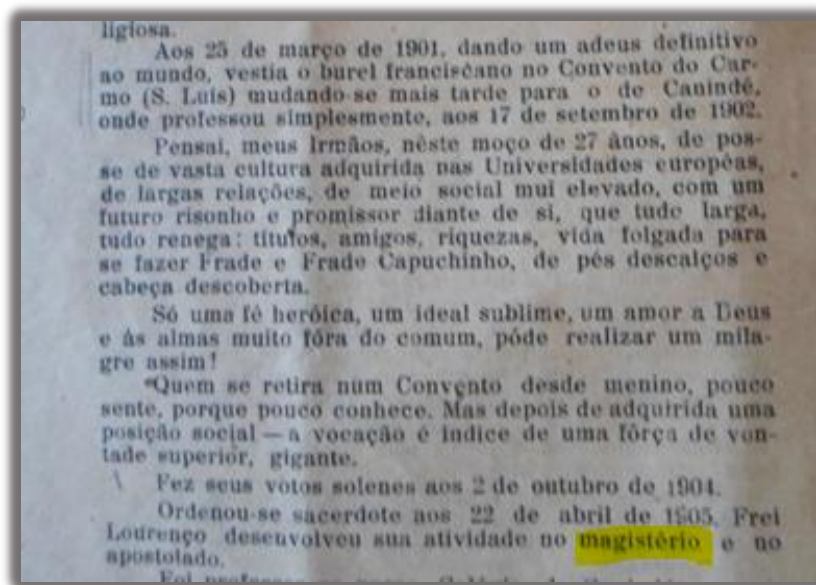
Não temos a pretensão em justificar a atitude de Ana Hortência em opor-se a decisão do jovem em tornar-se um missionário capuchinho, mas podemos pressupor que o contexto familiar teve forte influência em sua objeção. Vale ressaltar que, como dissemos, tratava-se de uma família pequena, sendo ele filho único. Neste contexto, a decisão traria impacto para o futuro dessa família, levando em consideração que era comum a expectativa que o filho desse continuidade aos negócios, como também garantisse a sua descendência.

⁶² Os necrológios oportunizam conhecer informações, geralmente lineares, sobre a vida dos falecidos exaltando os seus feitos e descrevendo aspectos significativos para a família e sociedade. Bourdieu (2006) nos ajuda a pensar os limites do necrológico como fonte histórica, pois o considera como elemento do que chamou de ilusão bibliográfica. Por isto é preciso que o historiador refina seu olhar ao se debruçar nos necrológios como fonte de pesquisa. Porém não devemos subestimar a riqueza desses como fonte de investigação de coisas ditas e não ditas.

⁶³ Uma pesquisa nos Inventários do Arquivo do Tribunal da Justiça do Maranhão não localizou documentos da família de José Joaquim da Silva Duarte que nos permitissem apresentar dados sobre a situação familiar após sua morte.

Foi justamente esta a questão levantada na ocasião do necrológio de Frei Lourenço de Alcântara (Figura 12), em que Stezzano ressalta a opção no momento de entrar na vida religiosa diante de outras perspectivas que se abriam para alguém de sua condição: “Pensai, meus irmãos, neste moço de 27 anos, de meio social mui elevado, com um futuro risonho e promissor diante de si, que tudo larga, tudo renega: títulos, amigos, riquezas, vida folgada para se fazer Frade e Frade Capuchinho, de pés descalços e cabeça descoberta” (AVPMP: Est. A, Fil. III, N.º 3, Doc. 5a).

Figura 12 - Fragmento do necrológio



Fonte: AVPMP: Est. A, Fil. III, N.º 3, Doc. 5a.

Segundo Norbert Elias (1994), a relação entre indivíduo e sociedade é permeada por uma ordem não perceptível diretamente, mas que restringe as funções e modos de comportamento do indivíduo. Neste aspecto, o contexto em que o indivíduo nasce e se desenvolve, que corresponde ao lugar social de onde partiu, amplia ou limita sua liberdade de escolha, tendo em vista outros determinantes, além da vontade individual.

Da mesma forma, Carlo Ginzburg também reflete sobre a relação entre as estruturas sociais e o indivíduo histórico. A cultura, analisa ele, oferece aos sujeitos históricos quadros de discernimento, “horizontes de possibilidade”. Ela é uma jaula flexível e invisível dentro da qual se exercita a liberdade condicionada de cada um” (GINZBURG, 1998, p. 27).

Certamente a trajetória de Frei Lourenço foi marcada por expectativas e incertezas presentes nos momentos de suas decisões. Trata-se de uma dinâmica que se define na inter-relação do indivíduo com o contexto social do qual ele fez parte. De fato, a realidade histórica

não pode ser compreendida levando em consideração um esquema único de ação e reação, pois cabe a cada indivíduo uma margem de liberdade e de coerção (LEVI, 1996).

No mesmo ano em que Frei Lourenço de Alcântara iniciou o noviciado em Canindé-CE (1901), um episódio nefasto atingiu a Ordem dos Frades Menores Capuchinhos no Maranhão, popularmente conhecido como “Massacre do Alto Alegre”. Este evento representou um abalo para os capuchinhos lombardos, futuros formadores de Frei Lourenço de Alcântara e companheiros de Ordem. Impactou fortemente, também, a própria Missão Capuchinha do Maranhão (1894-1922) como já afirmamos anteriormente.

3.2 A resiliência capuchinha na formação sacerdotal de Frei Lourenço de Alcântara

Para compreendermos o contexto de formação religiosa de Frei Lourenço de Alcântara, durante o período que cursou o seminário (1900 a 1905), abordaremos alguns elementos que consideramos basilares. Entre eles, citamos o Concílio Plenário da América Latina (1899), pois foi um evento impulsionador da tomada de novas decisões da Igreja Católica diante do quadro que se apresentava. Ou seja, de um lado temos a quebra do Padroado, que atingia a relação da Igreja Católica com o Estado e, de outro, se apresentava como desafio em dar continuidade à “marca católica” da sociedade do país, pois a República se afirmava laica.

Nesse Concílio discutiu-se a urgência de alguns pontos que deveriam culminar na promoção e execução dos decretos: Fé e Igreja; dos impedimentos e perigos da Fé; as pessoas eclesiais; o culto divino; os sacramentos; a formação do clero; a vida e a honestidade dos clérigos; a educação católica da juventude; a doutrina cristã; o zelo das almas e a caridade cristã; o modo de conferir os benefícios eclesiais; o direito da Igreja de aquisição e posse de bens temporais; as coisas sagradas; os juízes eclesiais (ACTA ET DECRETA CONCILII PLENARII AMERICAE LATINAE, 1906).

O Concílio Plenário da América Latina, foi considerado um marco importante para a romanização da Igreja Católica, pois por meio de ações e decretos, apresentava diretrizes de toda ordem, inclusive no que diz respeito à formação para atuação de um padre em sua diocese.

Embasado na tradição da doutrina católica, o documento traz 998 Decretos. Dentre eles, a educação é tratada no Título IX, como “la educación de la juventude”. Ele é dividido em três capítulos: o que trata das escolas primárias (Decreto 673 a 685), do ensino secundário (Decreto 686 a 691) e do ensino superior (Decreto 692 a 697), totalizando 24 decretos.

Entre as orientações, destacamos as razões para uma boa formação da juventude, cujo resultado deveria atender a Igreja e a sociedade: incentivar o zelo dos párocos, pais e professores

das primeiras letras, e com grande solicitude investigar seus comportamentos e corrigi-los se necessários; ter especial cuidado com a educação indígena e de negros e convertê-los ao Cristianismo e, ainda, promover todo o esforço ao estudos das línguas indígenas entre o clero “que nada fora tão desejado, recomendado e ordenado pela Igreja, com tanta frequência e em tantas instâncias, como a recomendação para que os missionários aprendessem as línguas dos povos para os quais fossem destinados a evangelizar” (ACTA ET DECRETA CONCILII PLENARII AMERICAE LATINAE, 1906, p. 436-437).

Para isso, a formação do clero seria um canal importante, pois junto à diocese se instalariam também os seminários e estes seriam de acordo com os preceitos da Santa Sé. Essa, por sua vez, visando a sua própria estrutura de poder favorecendo a romanização, delegaria aos bispos regionais a realização de conferências episcopais em que se discutiria a necessidade da criação de novas dioceses nas cidades de maior potencial econômico e localização estratégica.

Nesse aspecto, no momento em que fosse instalada uma arquidiocese em um dado estado, o seu arcebispo teria oportunidade em conhecer a realidade social, econômica e política de sua jurisdição, conseqüentemente, escolheria as cidades que mais convinha para instalar uma diocese. Nota-se que o município que recebesse uma diocese teria possibilidade em se desenvolver em variados setores, inclusive o educacional.

As mudanças em âmbito organizacional que a Igreja Católica atravessava nesse período revelaram processos de cooptação de novos membros vindos principalmente de classe menos favorecida das camadas sociais e de famílias de proprietários rurais em processo de falência financeira. Essas famílias desprovidas socialmente, buscavam por meio de favores ou influências, o ingresso dos filhos nos seminários ou colégios de ordem religiosa como uma rara oportunidade de acesso a uma formação escolar de maior duração. As instituições religiosas, por meio de obras vocacionais, escolas profissionalizantes, internatos, orfanatos e agentes especiais de recrutamento asseguravam a renovação de seus futuros quadros.

Não era, entretanto, o desfecho comum para uma família como a de José Manoel Furtado Duarte. Nem para o percurso que trilhou até a decisão em ingressar na OFM^{Cap}. Sua trajetória de vida e formação lhe possibilitavam alternativas profissionais como “homem culto” que chegara da Europa, e era possuidor do conhecimento proporcionado pela academia. Assim, o período de reclusão no seminário representa um mecanismo de rompimento com os familiares, amigos e um progressivo distanciamento da vida social e profissional. A experiência de vida em uma Ordem Religiosa estava em consonância com o processo de rigidez moral e doutrínaria para a formação de um clero obediente.

Quando ingressou no seminário, José Manoel Furtado Duarte tinha uma idade considerada tardia em comparação com a maioria dos postulantes que eram mais jovens; porém, o fato é compreensível se levarmos em consideração sua formação anterior. Ele viveu sua infância e adolescência com privilégios comuns aos jovens de sua condição social. Assim, ingressar no seminário na idade adulta de certa forma lhe possibilitou viver outras experiências pelo fato de ter adiado a ruptura com o contexto social e familiar. Nesse sentido, Miceli (2009, p. 121) afirma:

Numa carreira de fato condicionada pelo tempo de exposição às regras, costumes e valores da cultura organizacional e, por conseguinte, pelas sucessivas rupturas com o meio de origem, a etapa de formação escolar e eclesial constitui o momento decisivo na modelagem de todo o futuro dos novos quadros no interior da corporação eclesial.

Como bem trata Miceli (2009), o desafio inicial, correspondente ao primeiro ano de formação, período de noviciado, é considerado um tempo propício para o aprofundamento nas experiências de vida evangélica, fraternidade, estudo, oração e trabalho, sob a luz do conhecimento da vida franciscana. Sendo assim, a primeira experiência quando ingressou no Convento do Carmo (Fotografia 6), em São Luís do Maranhão, em 1900, com a celebração da “vestimenta do hábito”, quando, então, José Manoel Furtado Duarte ingressa na OFMCap recebendo o nome de Frei Lourenço de Alcântara.

Fotografia 6 - Convento do Carmo no início da década de 1900



Fonte: Centro Histórico de Pesquisa Paroquial.

Em seguida, ele se transferiu para um pequeno Seminário Diocesano Seráfico em Canindé, município do Ceará, que funcionava ao lado de um Colégio de Artes e Ofícios onde iniciou, em 1901, a formação sacerdotal (Fotografia 7). Os frades construíram na estadia missionária, um convento e um grande colégio artesanal, um orfanato e um seminário menor voltados para as crianças iniciarem suas vocações religiosas.

Fotografia 7 - Casas dos Frades Capuchinhos, Canindé – CE



Fonte: Centro Histórico de Pesquisa Paroquial

Os estudos religiosos de Frei Lourenço de Alcântara deram-se em consonância com a crença e a prática religiosa da Igreja Católica Apostólica Romana, ao mesmo tempo em que ia ao encontro dos princípios franciscanos, tal como os que encontramos em carta do Frei João Pedro de Sexto ao Ministro Geral da Ordem:

[...] comportamento do dito Noviço, desde o primeiro dia que vestiu o nosso hábito até essa data, não poderia ser melhor. Os religiosos, tanto do Convento do Carmo como aqueles de Canindé; admiraram e elogiaram a sua *piiedade* séria e constante *humildade*, *obediência* e pontual observância, de forma que todos reconhecem que o dito noviço, de certo será um ótimo Religioso e Missionário (AVPMP, Est. A, Fil. I, N.º 3, Doc. 1. grifo nosso).

O destaque que Frei João Pedro de Sexto fizera, de que Frei Lourenço de Alcântara seria um excelente religioso e missionário, é confirmado, mais tarde, precisamente quando ele estará à frente da Residência de Carolina, assunto que trataremos no quarto capítulo.

Assim que concluiu o seminário, Frei Lourenço de Alcântara foi encaminhado pela Ordem para trabalhar em missão no Estado do Pará. Seriam nesse estado, especificamente no município de Ourém, suas primeiras experiências no que concerne ao trabalho educativo, assumindo o papel de Diretor do recém-criado Instituto de Ourém-PA. Assim, averiguar as experiências de Frei Lourenço de Alcântara neste instituto é o nosso objetivo a seguir.

3.3 Frei Lourenço de Alcântara e o Instituto de Ourém-PA

No estado do Pará, a Ordem dos Capuchinhos se instalou em dois municípios: Igarapé-Açu (1898 a 1921) e Ourém (1906 a 1914). Nessas localidades criaram-se institutos, um denominado de Prata e outro de Ourém. Foi no Instituto de Ourém, que Frei Lourenço de Alcântara iniciou sua missão, assim que saiu do noviciado 1905.

Nos interessa, também, apresentar rapidamente a cidade de Ourém⁶⁴ por elencar pontos essenciais de cunho político e econômico para entender o interesse do Estado e da OFM Cap nessa localidade, assim como relatar a trajetória de Frei Lourenço de Alcântara com a educação de crianças indígenas.

É difícil precisar a história circunstanciada da fundação e desenvolvimento de Ourém, o que se sabe é que este lugar serviu no século XVIII como uma rota importante entre o Maranhão e o Pará. Belém e São Luís eram, no Setecentos, conexões importantes (Mapa 3) que serviram para atender aos anseios de Portugal de ocupar e colonizar essas regiões, inclusive possibilitar a dinâmica das relações em exploração do trabalho indígena.

⁶⁴ A cidade de Ourém está às margens do rio Guamá. Ourém é uma pequena vila situada à margem do rio Guamá, a cerca de 240 km da capital do Estado (AVPMP, Est. C, Fil. II, N.º. 29, Doc. 4). Segundo Arlindo Matos (2007), a região era de difícil acesso devido a existência de cachoeiras. Esse foi o impedimento a que o navegador Luiz de Moura, em 1725, continuasse a viagem de barco e, conseqüentemente, fizesse parada ao lado direito dessa cachoeira. Então, “no local em que hoje está a vila, fundou uma pequena fortaleza, conhecida pelo nome de Casa Forte, cujo objetivo era assegurar a comunicação terrestre com Maranhão” (AVPMP, Est. C, Fil. II, N.º. 29, Doc. 4). Mais tarde, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, criou, em 11 de outubro de 1753, a vila de Ourém. A intenção era efetivar a presença portuguesa no cenário amazônico. Segundo Matos, ele o fez “ajuntando 150 índios” (MATOS, 2007, p. 9). A Amazônia tinha como padrão o povoamento dar-se a partir de uma rede fluvial. O rio Guamá, em virtude de sua conexão com Belém, se tornara um dos mais importantes do século XVIII. Sua bacia era composta por muitos afluentes, o que possibilitava a comunicação com várias outras regiões, favorecendo o transporte e o comércio com outros núcleos populacionais.

A primeira igreja de Ourém foi erguida antes de 1753, feita de taipa e coberta com palha, porém teve a distinção de matriz no momento da criação da Freguesia em 1754 (MATOS, 2007).

Mapa 3 - Rota entre o Maranhão e Belém via Bragança/Ourém-PA



Fonte: Rozemberg Ribeiro de Almeida (2009, p. 55).

A necessidade de construção de uma igreja católica em Ourém (Fotografia 8) foi manifestada no governo de D. Francisco de Sousa Coutinho, o qual envolveu mão de obra indígena. Tendo no comando o mestre carpinteiro Manoel Antônio Raiol, concluíram-se os trabalhos em 10 de fevereiro de 1802 (MATOS, 2007).

Fotografia 8 - Igreja de Ourém em 1802



Fonte: Matos (2007, p. 58).

Em 1908, com anuência de Frei Lourenço de Alcântara, “auxiliado pela Missão e por algumas esmolas dos fiéis iniciou-se a série de melhoramentos que, terminados já sob a direção Frei Alfredo Montenegro, tornaram a igreja mais graciosa (Fotografia 9)” (AVPMP, Est. C, Fil. II, N.º 29, Doc. 4).

Fotografia 9 - Reforma da Igreja de Ourém em 1908, por Frei Lourenço de Alcântara



Fonte: Matos (2007, p. 58).

Depois do resultado positivo da criação da Colônia do Prata⁶⁵, Frei Carlos fez uma visita ao Guamá⁶⁶ e ao Capim⁶⁷. Esteve principalmente nas duas aldeias indígenas mais próximas, a de São José e a de São Pedro. Na primeira, levantou a existência de vinte e duas famílias “acostumadas com cristãos”; a de São Pedro aparecia com vinte família “mais atrasadas na civilização”. Todos seus moradores, segundo o relatório, mostravam-se desejosos que lá ficassem os missionários para catequizá-los (AVPMP, Est. C, Fil. II, N.º 29, Doc. 4).

De acordo com objetivo esperado por Frei Carlos, essas duas aldeias ajudariam no combate aos assaltos indígenas que ocorriam nos meses de agosto e setembro aos habitantes de Ourém. Por isso era pertinente a criação de um estabelecimento agrícola na área, que serviria para civilizar os indígenas, assinalando a sintonia de interesses entre as esferas religiosa e civil (EVERTON, 2016).

Como podemos notar, a partir do que o Frei Carlos entende ser “desejo dos indígenas”, segundo ele, existia uma ideia dominante de que tinham um potencial cristão, e a catequese viria a ser o meio de ‘moldá-los’. Esse pensamento não se afasta do que havia orientado as práticas coloniais, nas quais considerava-se a catequese como mecanismo de inserção dos nativos na vida “civilizada”. Nesse caso específico, os indígenas das duas aldeias seriam usados para impedir a violência de outros indígenas que não aceitavam ou não tinham sido alcançados pela missão.

A partir do levantamento feito por Frei Carlos, no segundo período do governo de Augusto Montenegro, em 1907, pensou-se em criar dois institutos análogos sob a direção dos missionários capuchinhos lombardos. Contudo, a ideia de direcionar uma de tais ações para Capim foi abortada, sem que ficasse claro quais os motivos para tanto. Segundo encontramos no arquivo da Ordem, “questões alheias ao assunto retardaram a marcha das causas e durante esse tempo as simpatias que se nutriam pelo rio Guamá prevaleceram, dando ensejo a que se escolhesse a vila de Ourém pra a localização do projetado instituto” (AVPMP, Est. C, Fil. II, N.º 29, Doc. 4).

Assim, depois de dois séculos da fundação da vila de Ourém, o superior regular, Frei João Pedro de Sexto, acompanhado pelo superior nomeado para a nova residência, o Frei Querubim de Carpiano, chegavam para fundar o Instituto de Ourém no intuito de assistir à população educacional e espiritualmente.

⁶⁵ O Núcleo Colonial Indígena do Maracanã/Colônia do Prata foi instalado às margens dos rios Maracanã e Prata e fazia parte de um programa social da catequese dos índios disseminados nas zonas do rio Capim e Guamá.

⁶⁶ Aldeia localizada à margem do rio Guamá.

⁶⁷ Aldeia localizada à margem do rio Capim.

Iniciadas as instalações e feita a comunicação pelo superior regular ao governador, este último baixou um Decreto datado de 10 setembro 1906, composto por doze artigos que diziam respeito ao objetivo, a incumbência do Governo no custeio do Instituto, a organização interna, a atribuição da Ordem na direção e no administrativo, critérios na admissão de alunos, e regulamento para funcionar.

Frei João Pedro de Sexto inaugurou oficialmente no dia 28 de setembro 1906, dois internatos, um (Fotografia 10) masculino e outro feminino, integrados por uma dupla escola externa, numa parceria com o Estado do Pará, sob o governo de Augusto Montenegro.

É necessário destacar além da figura de Frei João, a pessoa do Frei Querubim de Carpiano, pois foi ele que assumiu a Residência capuchinha e preparou-a para o seu sucessor, Frei Lourenço de Alcântara. Este último, assim que chegou ao Pará, preocupou-se em arranjar uma instalação conveniente para as religiosas que deviam se fazer presentes em breve.

Fotografia 10 - Instituto de Ourém, instalação provisória (1906)



Fonte: Matos (2007, p. 76).

O instituto masculino começou a funcionar antes do feminino, instalando-se “em quatro casas contínuas à esquina da rua Dr. Augusto Montenegro com travessa Senador Lemos, por detrás da Matriz” (AVPMP, Est. C, Fil. II, N.º 29, Doc. 4). Abrigava, então, 62 alunos externos regida pelo professor Napoleão Tavares contratado pela Missão.

A atuação de Frei Lourenço de Alcântara frente ao Instituto, os professores que estavam sob seu comando, suas práticas pedagógicas, entre outras questões, são tratadas a seguir.

3.3.1 Instituto de Ourém e o Regulamento Geral do Ensino Primário do Pará (1903)

Como nos apontam as premissas sobre a OFM^{Cap}, o fato de encontrarem, nos locais onde pretendiam realizar suas missões, uma evidente deficiência de instituições escolares, fazia com que (Fotografia 11) tivessem preferência pelos centros urbanos. Estes eram locais de concentração de trabalhadores imigrantes e de um número considerável de crianças pobres, entre elas, as indígenas.

Nessa perspectiva, em seus projetos de formação, criavam escolas primárias justificando o número ínfimo de crianças alfabetizadas que se podiam encontrar. Assim, a formação dispensada pelos religiosos caracterizava-se por meio da assistência, educação e instrução de crianças pobres, na sua preparação para o sacerdócio, ou como agentes multiplicadores dos ideais católicos no seio familiar, reformando os costumes e, esperava-se, salvando as almas.

Fotografia 11 - Capuchinhos⁶⁸ Lombardos e o Instituto de Ourém (1906)



Fonte: Conferência dos Capuchinhos do Brasil/fotos: *Google*.

Quem nos traz informações sobre o processo de educação aos cuidados dos frades capuchinhos é Frei Marcelino de Oriani⁶⁹ (1882 -1940), isto por meio do Relatório dos institutos

⁶⁸ Em pé: Frei Alfredo Martinsnego, Frei João Pedro de Sesto São João, Frei Lourenço de Alcântara, Frei Daniel de Samarate. Sentados: Frei Miguel de Oriogio, Frei Mathias de Poneranica, Frei Estevão de Sesto São João, Frei Carlos de S. Martino Oliário, Frei Roberto de Castellanza.

⁶⁹ Sobre ele, Gianellini (1993, p. 154) informa: “é profundo conhecedor da língua portuguesa: dizem que falava fluentemente o nosso idioma depois somente de dois meses de sua chegada; [...] é missionário atualizado preocupado ao máximo de acompanhar os tempos, levantando escolas populares e colocando-se sem medo ao lado dos operários, enormemente explorados naquele tempo”.

de Ourém. Aqui nos interessa o que ele registrou entre 1906 a 1910, período em que Frei Lourenço de Alcântara ficou responsável pelos Institutos, como seu diretor.

Para compreendermos como funcionavam, tomamos a Lei de N.º 924, de 11 de outubro de 1904, a qual regia o Decreto do Governador Augusto Montenegro de 1906. Ele preconizava em seu primeiro artigo:

Ficam fundados dois institutos de instrução, sob a denominação comum de Instituto de Ourém; os quais *serão mantidos à custa do governo* e destinados a recolher e a educar meninos de ambos os sexos de 6 a 9 anos de idade, que sejam: a) filhos de índios; b) Orphãos pobres; c) moralmente e materialmente abandonados; d) filhos de condenados sem meios de subsistências; d) vadios e vagabundo (AVPMP, Est. C, Fil. II, N.º 29, Doc. 4, grifo nosso).

Os artigos seguintes (II, III), referiram-se às exigências quanto as admissões de menores nos institutos. Segundo eles, os menores deveriam residir a uma distância de pelo menos um quilômetro da sede do instituto, sendo autorizados por meio de uma ordem do governador e da direção do instituto. Esse cuidado era justificado pela experiência mal sucedida com internatos: “Já ensaiamos institutos de ensino no interior sob a forma de internato e sabes o resultado desastroso que isso deu” (AVPMP, EST. C, Fil. II, N.º 29, Doc.4). Provavelmente, a advertência remete ao conflito que aconteceu entre os indígenas Guajajara e os missionários capuchinhos, evento tratado em outro momento deste trabalho.

Logo, os artigos IV e o V tratavam da sua organização. Eles seriam completamente separados, mas se encontravam sob a mesma administração superior. Em cada estabelecimento seriam instituídas escolas primárias nas quais se observaria o programa do ensino primário do Estado.

Quanto aos alunos que fossem admitidos, o Art. VI informa: “Completada a idade de 13 anos, os menores que tiverem terminado o curso primário, sendo de boa conduta, poderão ser mantidos, a título de prêmio, no estabelecimento pelo governo até a idade de 13 anos, nos Institutos Lauro Sodré e Gentil Bittencourt” (AVPMP, Est. C, Fil. II, N.º 29, Doc. 4). Contudo, aqueles que não satisfizessem os requisitos seriam mantidos no Instituto de Ourém até a idade de 20 anos. O Art. VII indicava que o número total dos educandos seria de 30 em cada seção. Ele só poderia ser aumentado quando o diretor argumentasse a necessidade e houvesse a autorização por parte do Congresso do Estado.

Nos artigos que se seguem até o XI, o Decreto se refere às atribuições do diretor, a quem cabia definir os recursos humanos para a parte administrativa e técnica da instituição. Escolheria um secretário de instrução pública para que outros a ele subordinados cuidassem do serviço dos

dois estabelecimentos, mas antes teria que ter aprovação do governo. Ele seria incumbido de apresentar mensalmente ao secretário de instrução pública um completo relatório sobre o andamento, progresso, produtos e despesas do instituto, indicando, inclusive os meios para o maior desenvolvimento.

Caberia ao Instituto, ainda, além dos internatos, manter as escolas externas necessárias tanto para os meninos quanto para as meninas que residissem na vila e suas adjacências, sob a observação do Regulamento⁷⁰ geral das escolas. O Regulamento que estava em vigor nesse período, foi reorganizado no governo de Augusto Montenegro, o qual tinha Genuíno Amazonas de Figueiredo, Secretário de Estado da Justiça, Interior e Instrução Pública. O objetivo desse documento foi a regulamentação do Ensino Público do Estado.

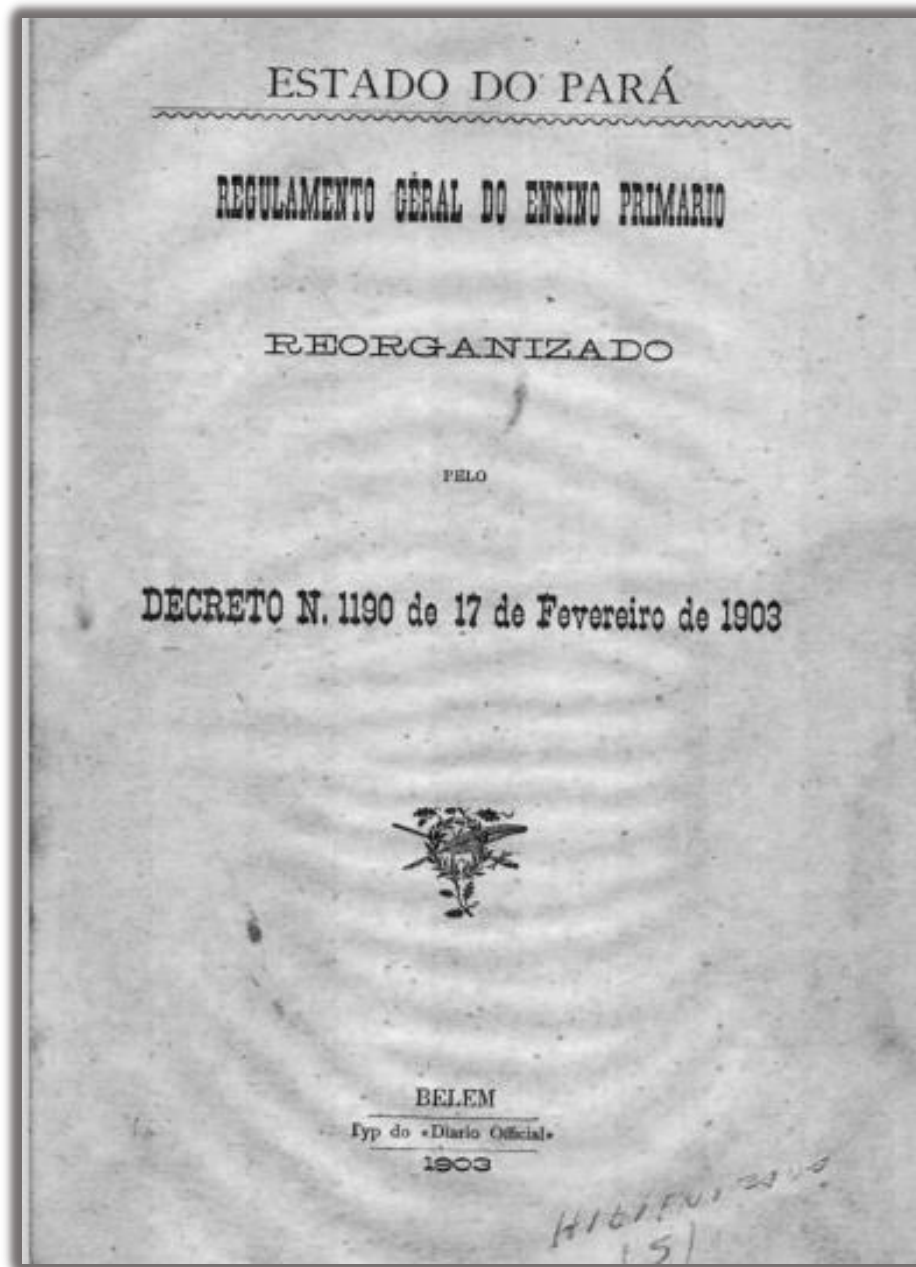
Todas as escolas que fossem instaladas tanto nos municípios quanto nas vilas, estivessem agregadas ou não às Ordens religiosas, estavam sob jurisdição do governo. Principalmente as instaladas em lugares longínquos, em áreas que iniciavam o seu processo de crescimento populacional, geravam preocupação para o governo, sobretudo porque a sua manutenção, o contrato de corpo técnico advinha dos cofres públicos estaduais. Nesse aspecto, temas como a inspeção e a fiscalização do Ensino tornaram-se tão importantes que mereceram um capítulo à parte no Regulamento Geral do Ensino Primário de 1899.

O Regulamento (Figura 13) destacava o diretor, o professor e o inspetor como elementos de um tripé fundamental e estruturante do funcionamento do sistema educacional da época. O aluno, por sua vez, era objetivo principal, ou seja, sua aprendizagem estava a cargo da escola, por meio da qual caberia o dever de adquirir bons hábitos de comportamento, saúde e higiene, além de incorporar e exercitar os valores morais e patrióticos necessários para tornar-se um cidadão respeitoso e reproduzidor da nova ordem republicana (SAVIANI, 2014).

Augusto Montenegro governou o Estado do Pará de 1º de fevereiro de 1901 a 1º de fevereiro de 1909. Após os dois primeiros anos de seu governo, lançou o Decreto N.º 1.190/1903, por meio do qual reorganizou o ensino primário do Estado, pois, anteriormente a ele, o ex-governador Paes de Carvalho havia admitido que a reforma por meio do Regulamento de 02 de janeiro de 1899, não obtivera os efeitos desejados.

⁷⁰ O primeiro Regulamento ficou conhecido como Regulamento das missões ele foi decretado no período colonial por meio do Decreto N.º 426, de 24 de julho de 1845.

Figura 13 - Regulamento Geral do Ensino Primário no Pará (1903)



Fonte: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/133719>.

Paes de Carvalho argumentava que havia uma vastidão de território que seria impossível atender, pois eram evidentes as carências, inclusive dos recursos humanos disponíveis para atuarem nas escolas, ficando “evidente é que o regime atual tudo deixa a desejar” (PARÁ, 1901, p. 53).

Se pode afirmar que o governador Montenegro inaugurou novo modelo escolar no Estado do Pará, mas que isso não era realidade somente deste Estado; inclusive outros, como São Paulo, haviam saído na frente. Esse modelo era baseado na reestruturação administrativa

que compreendia a fiscalização, o controle, bem como a manutenção da ordem e da disciplina entre professores e alunos, como conjunto de uma profunda reformulação pedagógica. Esta, por sua vez, impunha uma racionalidade à organização do trabalho e do tempo escolar, na qual havia ordenação sistemática e regular do ensino, currículo e conteúdo; sendo os alunos classificados de acordo com seu aproveitamento por meio de exames semestrais, assunto a ser desenvolvido a seguir.

3.3.2 Ação Pedagógica do Instituto de Ourém - PA

Como já foi referido anteriormente, os institutos capuchinhos eram criados em lugares de difícil acesso. Da parte do governo do Estado, eles serviam para atender às necessidades recorrentes de uma nova República onde a expansão territorial estava em pauta e a criação de escolas de instrução primária era uma tendência, compreendida como “chave para a solução dos demais problemas enfrentados pela sociedade, dando origem à ideia da escola redentora da humanidade” (SAVIANI, 2014, p. 22).

Da parte da Ordem Capuchinha, isto ia ao encontro de sua missão, ou seja, catequizar e educar crianças, principalmente as oriundas de famílias humildes. Mas, conforme envolvia crianças indígenas, implicava, também, em dos elementos emblemáticos da política indigenista, ou seja, a civilização, entendidos, aqui, como promotores da aculturação e da assimilação pela sociedade nacional (AMOROSO, 2002).

Em 24 de fevereiro de 1891 havia sido promulgada a primeira Constituição Republicana do Brasil e inaugurado o princípio liberal de separação entre Estado e Igreja, nesse aspecto entende-se que:

A teoria do Estado leigo fundamenta-se numa concepção secular e não sagrada do poder político, encarado como atividade autônoma no que diz respeito às confissões religiosas. Estas confissões, todavia, colocadas no mesmo plano e com igual liberdade, podem exercer influência política, na proporção direta de seu peso social (ZANONE, 2000, p. 670).

Por meio da ‘laicidade pragmática’, o Estado Republicano reconhecia social e juridicamente as diversas confissões religiosas no território nacional. Inclusive, promoveu que as missões religiosas, entre elas a da OFMCap, atuassem em regiões, como aquelas ao norte do país, que demandavam especial atenção por revelarem, ao novo regime político, desafios e limites. Como já exposto, o Estado continuava a se utilizar dos serviços dos missionários para

tornar concreto seu projeto, e isto era mesmo imperioso dada a dificuldade de controle e exploração do trabalho dos indígenas (MONTEIRO, 1994).

A criação de institutos no Prata e no Ourém, depois da experiência desastrosa promovida pelos internatos de crianças indígenas que culminou na rebelião de Alto Alegre, no Maranhão, é considerada uma das ações pedagógicas mais importantes da Missão Capuchinha. Assim, no dia 13 de setembro de 1906 foi lavrado entre o Governo e o Superior Regular dos capuchinhos um contrato pelo prazo de 15 anos com algumas semelhanças ao estabelecido com a colônia São José da Providência.

Nesse contexto, o Instituto de Ourém foi inaugurado no dia 28 de setembro de 1906 com 62 alunos externos, tendo como professor Sr. Napoleão Tavares e sendo diretor o Frei Querubim de Carpiano, já mencionado neste trabalho. Como estavam no final do ano, as atividades encerraram no mês de novembro, sendo consideradas como “aulas inaugurais”.

Esse acontecimento foi assim registrado por Frei Marcelino de Cusano Milanino:

A cerimônia da abertura desta aula foi extraordinariamente solene. O povo que via iminente a ruína do lugar, compreendeu que naquele dia se estava lançando a semente de uma árvore fecunda que abrigando os restos de Ourém, faria ressurgir com muito esplendor para Gozar de melhores dias. [...] desde então o nome do dr. Augusto Montenegro foi citado como o de um grande benfeitor da desamparada vilazinha, por intermédio de auxiliares dedicados e competentes (AVPMP, Est. C, Fil. II, N.º 29, Doc. 4).

Vê-se que os capuchinhos, valorizando a si próprios, tomam a criação do Instituto como motivo de orgulho para os habitantes de Ourém e suas adjacências. A escola, realmente, dava visibilidade ao município, prestígio ao governador, e outros políticos envolvidos nesta conquista; representava o “símbolo de modernização cultural, morada de um dos mais caros valores urbanos – a cultura escrita” (SOUZA, 1998, p. 91).

No mês de dezembro do ano de 1906, Frei Lourenço de Alcântara foi encaminhado para assumir a direção do Instituto de Ourém, sendo uma de suas primeiras preocupações arranjar uma instalação conveniente para as religiosas que chegaram para inaugurar a seção feminina do Instituto.

Assim, o ano escolar de 1907 foi iniciado com um número elevado de inscritos, havendo a necessidade de contratar mais dois professores externos, sendo que as freiras assumiram a regência das aulas de alunos menores. Então, o instituto começou o seu primeiro ano letivo com 8 aulas: 5 masculinas e 3 femininas. Ao todo, 182 alunos na seção masculina (30 internos e 152 externos) e 83 da seção feminina (30 internas e 53 externas), somando 264 alunos.

Importa aqui registrar que, tanto em uma sala como nas outras, para completar a turma, havia a presença de “alguns filhos de índios aos quais, em força das disposições do governo e dos intuitos da Missão, cabia a preferência sobre qualquer outro” (AVPMP, Est. C, Fil. II, N.º 29, Doc.4). Embora apareça neste fragmento a palavra preferência, notamos que o número total de alunos não apresenta elementos que os identifiquem como indígenas, fato relacionado aos critérios adotados para designar os “índios”. Nesse aspecto, Rizzini (2011, p. 102) afirma;

[...] as ações de conversão [...] no período republicano, agem sobre os índios tidos por “selvagens” ou não “civilizados” e também sobre os não-índios. O índio alfabetizado, tendo adotado um modo de vida considerado civilizado, não era mais percebido como etnicamente distinto da população local, por parte da política indigenista, independentemente do modo como os próprios se percebiam.

Conforme o Regulamento Geral do Ensino Primário do Pará de 1903, este se dividia no curso elementar com duração de 4 anos, e no complementar realizado em dois anos, nos quais, “além das matérias ensinadas será dada conveniente educação física, compreendendo noções de higiene prática, exercícios, jogos e brinquedos ao lar livre (RGEP, 1903, art. 33)⁷¹.

No Programa geral do ensino primário, os três primeiros anos do curso elementar eram dedicados exclusivamente ao aprendizado da leitura, escrita e cálculo. Consideramos que esta ação se incluía nas medidas para torná-los aptos para desempenhar papéis desejados pela sociedade nacional. Para Antônio Carlos de Souza Lima (1995, p. 191):

Tratava-se, pois, de noções elementares da língua portuguesa (leitura e escrita) e estímulo ao abandono das línguas nativas, além de se introduzir uma série de pequenas alterações no cotidiano de um povo indígena, a partir de formas de socialização características de sociedades que têm na escola seu principal veículo de reprodução cultural. O modelo de governo idealizado, e que foi em certos casos com certeza implementado, procurava atingir a totalidade das atividades nativas, inserindo-se em tempos e espaços diferenciados dos ciclos, ritmos e limites da vida indígena.

Sobre a expressão “pequenas alterações no cotidiano”, queremos considerar que, dada a característica holística das sociedades indígenas, e da não separação das esferas de suas vidas (social, econômica, religiosa ou política), estas alterações representavam em impactos significativos. É a partir desta ponderação que refletimos sobre as informações abaixo.

⁷¹Disponível: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/133719>. Acesso: 20/04/2022.

No curso elementar, necessariamente, os alunos se prestavam ao processo de alfabetização para que, no quarto ano, sabendo ler e escrever, sob o forte argumento de que quem dominasse a língua escrita e a falada podia, nesse curso, estudar outras disciplinas curriculares: leitura, escrita, português, aritmética, geometria, geografia e história. Quanto ao curso complementar, os alunos continuavam com as mesmas sete disciplinas.

A escola masculina de Ourém funcionava nos três turnos. Os meninos trabalhavam como aprendizes nas oficinas (tipografia, serralha, mecânica), na agricultura e nas construções. Para as meninas, além das aulas, mantinha-se “o ensinamento de prendas domésticas e trabalho de agulhas, flores, bordados”. No relatório escrito por escrito Frei Marcelino de Cusano Milanino (s.d) lê-se que os ofícios eram ensinados aos internos e aos externos. As aulas de música, criadas por Frei Lourenço de Alcântara em 1º de junho de 1908, tiveram um desenvolvimento esperado com excelente repercussão na região. O professor de música era o Sr. Pietro Domaneschi, o mesmo que esteve à frente da banda de música do município de Canindé-CE (AVPMP, Est. C, Fil. II, N.º 29, Doc. 4).

Desta forma, a educação como uma política de governo a cargo tanto das escolas primárias públicas como dos internatos, oferecia a instrução elementar e profissional (formação de artífices) voltadas, principalmente para os filhos dos pobres. Nessa questão, o currículo da escola primária dentro dos novos marcos republicanos, dizia respeito, “ao papel assumido por essa instituição na formação do caráter e no desenvolvimento de virtudes morais, de sentimentos patrióticos e de disciplina na criança” (SCHUELER; MAGALDI, 2009, p. 45).

Nesse contexto, a escola cumpriria o seu papel, pois, Ourém, doravante, deixaria para trás “as miserandas condições anteriores de 1907”. E, de certa forma, contribuiria com a Missão na ‘catequese’ das crianças. Pelo menos é o era esperado, como se verifica na afirmação contida no relatório: “o progresso operado no espírito pela *instrução* que lenta e pacientemente vai difundindo nas *almas infantis dos educandos* (AVPMP, Est. C, Fil. II, N.º 29, Doc. 4, grifo nosso).

Em relação ao rol de disciplinas que compõem o ensino primário, chama a atenção o fato de não constarem no manuscrito referente à fundação do Instituto de Ourém, dados sobre Ensino Religioso. Para entender sobre isso, vale retomar as disputas que envolveram a questão da separação entre Estado e Igreja Católica presentes no final do século XIX e início do século XX, acirradas pela tradição católica da sociedade brasileira.

As discussões em torno da noção de laicidade e sobre a exclusão ou permanência do Ensino Religioso nas escolas públicas se fizeram presentes neste período, sendo razão de muitas controvérsias. Contudo, com a consolidação da República, juridicamente o Ensino Religioso

foi retirado como disciplina o que pode justificar sua ausência na documentação do período levando em consideração, que, o ensino oficial passa a ser de caráter laico.

Quanto a isso, ressaltamos que o resumo histórico, aqui explorado, não menciona o Ensino Religioso. Contudo, entendemos, que, se não houvesse uma disciplina específica, a escola capuchinha atribuía elementos pedagógicos e disciplinares com os valores cristãos.

Quanto à sala de aula propriamente dita, não sabemos precisar como era a sua disposição, mas, levando em consideração a imagem de uma escola feminina que pertencia ao Instituto do Prata, podemos aventar neste que a sala de aula da escola do Ourém fosse parecida com ela. Ou seja, é bem provável que as carteiras fossem enfileiradas e organizadas com assento segundo o que revela a Fotografia 12.

Fotografia 12 - Sala de Aula da Escola Feminina



Fonte: Rizzini (2011, p. 98).

A organização do espaço físico da sala de aula vai ao encontro da proposta pedagógica da escola. Desta forma, cadeiras dispostas em fila e voltadas para a professora expressam, em sua maioria, uma prática centralizadora do processo ensino e aprendizagem. Essa organização do tempo e do espaço da sala de aula, predominante nesse período, era parte de uma ação pedagógica, pois tinha como finalidade o controle por meio da disciplina.

Em relação ao exame de conclusão, o manuscrito referente ao Instituto traz que no ano de 1912 “os trabalhos letivos correram, contudo, regularmente e o instituto apresentou à exames de conclusão do curso primário, com toda as formalidades da lei, 10 alunos de cada secção que foram aprovados, expedindo-lhes o governo o competente diploma” (AVPMP, Est. C, Fil. II,

N.º 29, Doc. 4), atributo mencionado no Regulamento Geral, ao tratar da conclusão de curso que no Art. 125, referia-se aos exames para diplomas de estudos primários, que “serão requeridos na capital ao Secretário de Estado da Instrução Pública, e no interior ao Conselhos Escolares”⁷². O requerimento seria assinado pelo diretor do estabelecimento onde o aluno houvesse estudado, ou pelo seu professor, pai, mãe, ou qualquer outra pessoa responsável.

Novamente aqui, em se tratando da conclusão dos estudos primários, não há no documento informações que indicassem a aprovação de algum indígena, mesmo se tratando de uma população que apresentava grande diversidade étnica e cultural. O referido exame de conclusão como informado, aconteceu no ano de 1912, dois anos depois que o governo federal criou o Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

Em sua matriz institucional, o indigenismo republicano não era derivado das ideias do Apostolado Positivista, mas da linha programática do Ministério de Agricultura, Indústria e Comércio (Maic), definida em 1906, na qual a sedentarização dos indígenas fazia parte de um conjunto de medidas tendentes a disponibilizar a presença de trabalhadores nacionais (e não de colonos europeus) em áreas de acesso mais remoto e de desenvolvimento econômico ainda limitado. Foi por isso que, inicialmente, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) chamava-se SPILTIN, as três últimas letras correspondendo a “Localização de Trabalhadores Nacionais” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 310).

Ao SPI se atribuía a tarefa de pacificar os povos indígenas através de uma política integracionista laica, a qual esperava que a humanidade passaria por um processo evolutivo, do qual a civilização ocidental representava o estágio mais avançado. O indígena, por sua vez, era considerado uma categoria transitória e fadada a desaparecer (CUNHA, 2002). Por isso a educação seria um meio para que fosse integrado às regras sociais dominantes.

No entanto, no manuscrito consta a justificativa por parte dos missionários para o número reduzido de aprovados como relacionado ao fato do início de uma forte crise financeira que ocorreu em 1910. Segundo o que consta nos escritos, houve um atraso de nove meses no repasse da verba destinada ao custeio das escolas.

[...] freguesia tornou-se relativamente pequena, por efeito a miséria que a depreciação do tabaco aliada a má qualidade da colheita trouxe ao município. Muitos dos alunos que apenas dispunham de uma pobre roupinha nos bons tempos, viram-se agora quase nus, impossibilitados de frequentar as aulas deixando uma baixa de 160 sobre 296 matriculados (AVPMP, Est. C, Fil. II, N.º 29, Doc. 4).

⁷² Disponível: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/133719>. Acesso: 20/04/2022.

Foi nesse mesmo ano de 1910 que Frei Lourenço de Alcântara foi nomeado superior para a Barra do Corda - MA: “Fr. Lourenço partia de Ourém em 13 de fevereiro, por entre a magoa dos habitantes de cada um dos quais conseguira fazer um amigo. O povo em massa correu a sua partida, acompanhando-o até o princípio da estrada por onde se guiou” (AVPMP, Est. C, Fil. II, N.º 29, Doc. 4).

Vale ressaltar que durante o período em que atuou como diretor, gestando os recursos materiais, humanos e financeiros dos estabelecimentos escolares, assim como a mediação sobre os interesses da escola, Frei Lourenço realizou um trabalho reconhecido pelo governador Augusto Montenegro (1901-1908). À frente do Instituto de Ourém, ele criou a escola de “artes e ofícios”, um jornal periódico intitulado “A Alvorada”, recuperou prédios da vila, fundou o “Apostolado da Oração” e a “Confraria do Sagrado Coração”, entre outras ações.

A presença dos missionários capuchinhos em Ourém, iniciada em 1906, foi encerrada em 1914 com o corte de subsídios do Governo Estadual. Em substituição ao Instituto, foi criada uma pequena escola primária, que mantinha a influência religiosa herdada dos frades.

Portanto, analisar a ação educativa e de catequização desenvolvida pela Ordem Capuchinha no Maranhão, nas primeiras décadas do século XX, através da trajetória de Frei Lourenço de Alcântara é o objetivo principal desse próximo capítulo, e, neste sentido, entender como foi a existência do Instituto de Ourém nos pareceu basilar.

Para tanto, continuamos nos valendo da história do próprio Frei Lourenço de Alcântara. O religioso, após terminar o seu trabalho como diretor do Instituto de Ourém, foi encaminhado para a Barra do Corda-MA para que cumprisse as metas previstas pela Ordem na catequese dos indígenas da região maranhense.

Por meio do livro de Tombo que traz o histórico da residência de Barra do Corda (1910), analisaremos a tomada de decisão do Frei Lourenço em assumir o papel religioso na prática da catequese e na educação indígena na região maranhense. Inclusive, é ele quem assina um Documento ao Superior Regular solicitando criar uma Residência entre o alto Grajaú, o alto Capim e o rio Tocantins, justificando serem esses territórios habitados por “indígenas selvagens”. O documento também especifica não possuírem casas em aldeamentos de indígenas ou só para indígenas como foi em alto Alegre e em Barra do Corda, no tempo da catequese do Mearim.

Consideraremos o trabalho da Ordem na região do Barra do Corda com os indígenas do povo Guajajara anteriormente à chegada de Frei Lourenço de Alcântara, também contextualizando, ainda que de forma breve, sua cultura.

Por fim, tomamos nota que Frei Lourenço de Alcântara tem uma trajetória na educação indígena, pois consideramos que sua atuação como diretor lhe possibilitou transitar entre a pedagogia do Estado e de sua Ordem, pois essa última, com o intuito de catequizar também se utilizava da educação escolar. Contudo, a política da laicidade do Estado junto aos indígenas propicia mudanças imensuráveis que vão de fato atingir os propósitos da Missão Capuchinha junto aos indígenas da região dos sertões maranhenses, principalmente, porque alterou-se consideravelmente a forma como a educação se fará presente na sua missão.

4 FREI LOURENÇO DE ALCÂNTARA ENTRE OS INDÍGENAS DO ALTO SERTÃO MARANHENSE

As ações da Ordem dos Frades Menores Capuchinho no alto sertão maranhense, nas primeiras décadas do século XX, se entrelaçam com trajetória de Frei Lourenço de Alcântara. Conforme já estabelecemos, o trabalho catequético-pedagógico, para “educar e civilizar” as populações nativas ia ao encontro da identidade dessa ordem e de sua missão, cujo escopo era a propagação da religião católica.

As atividades de catequese e instrução formal entre os indígenas se apresentou vinculada a determinados pressupostos de integração e civilização já examinados. Neste sentido, somos sabedores que o tempo e o espaço são elementos que importam e dão sentido ao estudo histórico. Por isso, não podemos deixar de ler num contexto nacional e local os elementos que interferiram na Missão do Maranhão, tendo como marco os objetivos da jovem República brasileira e seu propósito de integração dos indígenas na sociedade nacional, política que vigorou praticamente por todo o século XX⁷³.

Como já foi tratado, a partir da segunda década de 1900 a política indigenista do Estado brasileiro se confundia com a atuação das missões religiosas católicas numa relação quase simbiótica. Havia, inclusive, uma dependência no sentido de continuar com a “política da brandura”, enunciada no período da Colônia, cujos princípios giravam em torno da conversão, educação e assimilação da população indígena ao conjunto da sociedade nacional.

Os indígenas vivendo em aldeamentos e em contato próximo com os “brancos”, estavam expostos aos métodos voltados para sua assimilação. Desse modo, suas populações atravessaram um período de quase um século de não reconhecimento étnico e de invisibilidade cultural. Tidos como dignos de conviver em “comunhão nacional”, de forma contraditória, eram considerados como inferiores culturalmente, necessitando “da tutela do Estado a quem caberia dar-lhes condições para evoluir a um estágio cultural e econômico superior, para daí se integrarem à nação” (GOMES, 2012, p. 93).

Quando iniciou o trabalho de Frei Lourenço de Alcântara na Barra do Corda, à frente da Residência dos capuchinhos, a política indigenista do Brasil estava sob a responsabilidade do SPILTN, criado em 1910. Esta política estava de acordo com a condição de “transitoriedade” dos indígenas, em vigor no pensamento social brasileiro até recentemente (CUNHA, 1992;

⁷³ Estamos nos referindo a uma integração compreendida como “assimilação” e anulação da singularidade étnica e cultural das sociedades indígenas.

MONTEIRO, 2001). Isto é, como sociedades primitivas e na “infância da história”, elas “evoluiriam”, em contato com os “brancos”, para uma condição superior.

Como tratamos em outros capítulos, há uma vasta bibliografia sobre os efeitos tutelares do Estado em relação aos indígenas. Contudo, observamos uma lacuna nas três primeiras décadas do século XX, quanto a estudos acadêmicos sobre as iniciativas educacionais realizadas por missionários capuchinhos. Sobre isso, Aracy Lopes da Silva (2001) identificou poucas pesquisas voltadas aos povos indígenas, principalmente no tocante as escolas para indígenas, como suas localidades, estruturas físicas e pedagógicas. Esta lacuna, é também fruto do silêncio das pesquisas que secundarizam os fenômenos da educação como uma ação que atrelava objetivos pedagógicos e catequéticos.

Havendo, assim, pouca base historiográfica com a qual dialogar, os documentos da Ordem Capuchinha (relatórios, ofícios, livros de tombo, cartas, crônicas, especialmente, que se encontram no Arquivo da Vice - Província Maranhão-Pará, foram para nós indispensáveis. Importante também foi a consulta a jornais da época a partir da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional⁷⁴.

Sobre essas fontes, foi necessário um exercício de crítica cuidadoso, levando em conta suas condições de produção e intencionalidade. Inclusive, nos livros de Tombo percebemos a escrita de muitas mãos, o que, muitas vezes, resulta em falta de coesão no sentido de continuidade. Mesmo assim, consideramos que o “arquivo sempre mantém infinitas relações com o real” (FARGE, 2009, p. 35) o que possibilita ao pesquisador definir que fontes empregar e como utilizá-las.

Os documentos mencionados são relevantes para a pesquisa também pela exiguidade dos registros que existem sobre os acontecimentos envolvendo o sujeito de nosso estudo. Deste modo, como afirma Jacques Le Goff (2003), os registros paroquiais são fontes importantes por conservar a memória de pessoas que não fazem parte do conjunto dos grandes homens que foram, por muito tempo, objeto privilegiado e, às vezes, até único da análise historiográfica.

Ao analisarmos as fontes, lembramos, ainda, a partir de Maurice Halbwachs (2006), que, ao registrar os acontecimentos, coloca-se em ação o exercício de recordar. Neste sentido, o uso da memória compartilha os acontecimentos e os momentos do “eu com outro”, no caso de Frei Lourenço de Alcântara, o encontro dele com os indígenas do alto sertão maranhense.

A atuação do Frei Lourenço de Alcântara nas primeiras décadas da República, está associada a ideia de que a história sofre alterações sejam elas de ordem política, social e cultural.

⁷⁴ Disponível: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

Seguindo então o pressuposto de que houve uma ruptura do trabalho dos missionários junto aos indígenas Guajajara devido aos acontecimentos do “Massacre do Alto Alegre, devemos considerar que este evento perpetuou uma imagem da missão capuchinha não apenas no grupo étnico dos Tenetehara, mas, de todas as outras etnias que habitavam na região da Barra do Corda e cercanias.

Outro ponto a ser considerado e que vai influenciar na conclusão deste estudo, é a política indigenista do Estado por meio do SPI que assumiu a educação indígena a partir de 1910. Para essa Agência, havia a necessidade de sedentarizar e incorporar os povos indígenas, fazendo-se necessário criarem-se mecanismos que contactassem e atraíssem as populações indígenas de acordo com seu “estágio de civilização”, segundo se entendia na época. Ou seja, era preciso dar “condições” para que se “aperfeiçoassem”. Assim, foram criadas povoações indígenas sob a inspeção desse Órgão, os chamados Postos Indígenas.

Os postos indígenas estavam subordinados a uma Inspetoria Regional e, por sua vez, sob a direção do SPI. Os postos nas aldeias foram as “unidades básicas de implementação da política indigenista desempenhando sua função entre os eixos da assistência, da proteção, e do controle dos povos indígenas” (ROCHA, 2003, p. 109). Segundo o autor, esse órgão governamental inseriria as populações nativas na dinâmica das relações interétnicas que deveriam assistir aos indígenas na esfera da saúde, educação e promoção da economia indígena.

A partir da criação SPI, observa-se um certo recuo da atuação dos capuchinhos no que se refere à instrução formal dos indígenas. Os relatórios que antes se resumiam a mencionar que eles instruíam os indígenas nas primeiras letras, sem detalhar os pormenores de como se dava a ação pedagógica, a partir de então, se eximiam de relatar sobre qualquer ação que não fosse a catequese e as atividades sacerdotais. Contudo, sendo a educação um propósito dos capuchinhos para alcançar os indígenas e, da parte do SPI, a dificuldade de presença em lugares longínquos, a missão da Ordem continuou, por algum tempo, servindo ao interesse do Estado.

Ainda há de considerar, que os indígenas que fazem parte do grupo étnico Timbira, só foram contactados pelo Frei Lourenço de Alcântara no final da década de 1920, depois que ele encontrou-os vivendo entre os sertões e a circunvizinhança de Imperatriz. Emilie Snethlage⁷⁵ afirmou que a área onde habitavam os Timbira era composta de altas estepes ou florestas de galeria que se encontravam ao longo dos riachos e nas encostas de morros altos e floresta seca (NIMUENDAJU, 1946, p. 11). Foi também nesses dois biomas que Nimuendajú constatou que eles viviam (NIMUENDAJU, 1946, p. 11).

⁷⁵ Naturalista alemã que visitou, entre 1924 e 1926, várias tribos Timbira.

Assim, iremos confirmar nos últimos tópicos deste capítulo, que são os indígenas da etnia Timbira, a quem Frei Lourenço de Alcântara parece ter dirigido sua atenção mais fortemente por meio de “desobrigas”, no cumprimento da sua missão.

4.1 O advento da República e suas implicações na Missão do Maranhão

O Brasil republicano inaugurou um novo momento no indigenismo oficial, criando um órgão de Estado com a finalidade de estabelecer relações de caráter laico com os povos indígenas.

As terras ocupadas por indígenas, bem como o seu próprio ritmo de vida, as formas admitidas de sociabilidade, os mecanismos de representação política e as suas relações com os não-índios passam a ser administradas por funcionários estatais. Estabelece-se um regime tutelar do que resulta o reconhecimento pelos próprios sujeitos de uma ‘indianidade’ genérica, condição que passam a partilhar com outros índios, igualmente objeto da mesma relação de tutela (OLIVEIRA, 2001, p. 224).

Destarte, o termo “indianidade” tem um sentido genérico proveniente do significado conferido ao termo “índio” utilizado em âmbito legal, distante de critérios objetivos que compreendem a diversidade vivida pelos povos indígenas no Brasil. A visão do Serviço de Proteção ao Índio em relação ao contato interétnico vai ao encontro do objetivo do Estado brasileiro de controlar os diferentes grupos indígenas. É um exercício de poder, instituído historicamente no processo de expansão e instauração do Estado-Nação.

Para Chartier (1990, p. 7), em todo processo de controle social, o “poder e a dominação estão sempre presentes”. Neste aspecto, tanto o poder quanto a dominação se assentariam, pois, conforme fosse se estabelecendo o governo republicano, os indígenas passariam a ser inseridos no primeiro Código Civil Republicano. Neste aspecto, a Lei N.º 3.071, de 1º de janeiro de 1916, que entrou em vigor em 1917, no Artigo N.º 6, assinala que eles passaram a compor o grupo definido como “incapazes, relativamente a certos atos (Artigo 147, N.º 1).

Em seu parágrafo único, o artigo estabelecia que os “silvícolas” seriam submetidos a um “regime tutelar⁷⁶” sendo que, à medida que fossem adaptados à civilização, ele não seria mais aplicável a eles (SOUZA LIMA, 1995, p. 432). Esta circunstância expressa o estado de

⁷⁶ Um exercício de poder estatizado que passa a ser exercido sobre os indígenas no âmbito das relações entre Estado brasileiro e povos indígenas.

transitoriedade a que aludimos, o qual se concluiria à medida em que os indígenas fossem incorporados à sociedade civilizada.

Sobre o papel da educação escolar nestas circunstâncias, Ricardo Henriques (2007, p. 13) afirma:

A educação escolar, uma das ações de proteção e assistência sob a responsabilidade desses órgãos indigenistas, assume papel fundamental no projeto republicano de integração do índio à sociedade nacional por meio do trabalho. Ela é posta como fundamental para a sobrevivência física dos índios e inclui não só o ensino da leitura e da escrita, mas também de outros conhecimentos como higiene, saneamento, estudos sociais, aritmética, ensinamentos práticos de técnicas agrícolas, marcenaria, mecânica e costura.

Mesmo com a atuação do SPI, as investidas missionárias e seu projeto de instrução em áreas indígenas não foram de todas interrompidas, uma vez que ampliavam o alcance do Estado. O Maranhão não contava, como assinalamos anteriormente, de condições, inclusive de pessoal preparado para tanto, para exercer o magistério junto aos indígenas. Foi então imprescindível a colaboração das Ordens religiosas, pelo menos nas duas décadas iniciais do século XX. Neste aspecto, o Estado manteve uma parceria com as congregações religiosas no intuito de dividir as responsabilidades com a instrução elementar oferecida aos indígenas (HENRIQUES, 2007).

Consideramos, nesta direção, a nota da recomendação do cardeal Rampolla, então Secretário de Estado do da Santa Sé, aos bispos brasileiros após a Proclamação da República, para que não se deixasse de “dirigir seus cuidados apostólicos aos pobres selvagens, os quais achando-se nas trevas da ignorância e do erro, aguardam que também lhes sejam extensivos os salutares benefícios da redenção” (CALAZANS, 1997, p. 456). Os cuidados os quais recomendava o cardeal, advinham das prescrições do Concílio Plenário Latino-Americano⁷⁷ realizado nos meses de maio e julho de 1899. Assim a Missão do Maranhão se empenhava em irradiar suas ações para os locais mais longínquos, no intuito de alcançar as populações indígenas que não estavam assentadas pelo Estado.

Marta Amoroso (1998) lembra o papel dos jesuítas nas iniciativas de educação escolar implantadas entre os indígenas desde o período colonial, experiência que se transmitiria aos seus sucessores neste campo. A missão indígena dos capuchinhos lombardos, quando atendiam aos indígenas por meio de “desobrigas” com ações de evangelização, não se furtava de envolver o ensino da língua portuguesa, noções das primeiras letras.

⁷⁷ Concilium Plenarium Americae Latinae (Roma, 1899).

Desta forma, os indígenas eram instruídos concomitantemente nos princípios da fé e nos ensinamentos da leitura e da escrita na língua portuguesa, ainda que de modo elementar. Mesmo onde não havia instalações específicas para a instrução, ela ocorria como uma atividade que compunha a ação pedagógica das “desobrigas” dos missionários. Assim, noções de escolarização chegaram até mesmo ao alto sertão maranhense.

No desempenho de suas ações sacerdotais, como foi abordado, a Missão do Maranhão criou seminários para estimular as vocações locais, já que seus integrantes eram de origem europeia. Outro esforço se tratava da aceitação de paróquias, inclusive atentos aos cuidados dos colégios implantados ao lado das igrejas e por meio das missões populares que buscavam estender suas ações para os locais mais distantes, como as aldeias e os povoados. A nossa proposição, quanto a isto, parte do princípio de que os missionários “desobrigantes” permaneciam nas localidades a que se dirigiam para conduzir atividades de diferentes tipos, incluindo ao lado do que já foi exposto, a oferta dos sacramentos e a assistência social.

A realidade do interior do Maranhão exigia esforços superiores para que os indígenas fossem assistidos, ao mesmo tempo em que a missão dos capuchinhos sofria com a falta ou irregularidade das verbas.

Somos sabedores que a Missão capuchinha do Maranhão contava com apoio financeiro do governo, mas este era intermitente e, também, insuficiente. Sobre isto, Frei Estevão Maria de Sexto escreve um ofício ao governador de Estado datado de 08 de março de 1910:

Existindo nesta capital, desde 1893, a Missão dos Frades Missionários Capuchinhos Lombardos, com o fim de dedicar-se a catequese dos índios, em 1895 estabeleceu, para esse fim, suas tendas no sertão, Barra do Corda, com definitivo serviço de civilização dos índios. Serviço subvencionado pelo governo estadual que retirou a verba em 1908. Porém, a referida Missão posto que, com sacrifícios e ingentes despesas, apesar especialmente do desastre e das vítimas de 13 de março de 1901, em Alto Alegre, Comarca da Barra do Corda, continua a manter nesta cidade, uma casa, com o mesmo fim da catequese; antes, agora, resolveu abrir nesta dita cidade um colégio de educação para infância, para o sexo feminino, dirigido por irmãs religiosas. Pelo que o abaixo assinado como Superior Regular da Missão dos Missionários Capuchinhos do Norte do Brasil, venho confiadamente pedir a V. Exa. se digne continuar a confiar a mesma Missão a tarefa de civilização dos índios, dispensar-lhe à valiosa proteção do Governo do Estado, do qual em tão boa hora a V. Exa. vem dirigindo-lhe os destinos, e destinar a mesma Missão a votada verba, mandada dar pela União Federal em favor dos nossos índios. Penhorado pela generosidade de vosso coração, ousou esperar (AVPMP, Est. A, Fil. I, N.º 3)⁷⁸.

⁷⁸ Anexo D.

O tom do ofício em questão, ao mesmo tempo em que menciona a suspensão da verba, reivindica seu retorno como uma responsabilidade governamental. Contudo, é possível que a reivindicação não tenha sido atendida. Norberto Jorge afirma que o deputado Luiz Domingues apresentou um projeto, prevendo um repasse anual de “vinte contos” para que os missionários com residência no Maranhão desenvolvessem a catequese junto aos indígenas. Segundo ele, “não sabemos qual o resultado de semelhante projeto; mas podemos assegurar, sem medo de errar, que essa proposta dorme o tranquilo sono do esquecimento na pasta das finanças” (JORGE, 1911, p. 195).

Devemos lembrar que mesmo com o fechamento do Instituto feminino da colônia São José da Providência, Alto Alegre, em 1901, o internato masculino permaneceu aberto aproximadamente por uma década. Nas suas prestações de conta, os frades sempre informavam ao governo a falta de condições para manter o instituto. Isto é evidenciado também no relatório de Frei Lourenço de Alcântara de 1911, um ofício enviado ao governo do estado do Maranhão. Nele, inclusive, registraram-se os gastos que a Residência da Barra do Corda tinha quando desenvolvia suas “desobrigas” nas aldeias (AVPMP, Est. B, Fil. IV, N.º 15, Doc. 1 d)⁷⁹.

O mesmo relatório citado, também menciona os gastos com os estudos dos meninos indígenas depois do fechamento do Instituto masculino da Barra do Corda. Informa, ainda, que devido à situação financeira que passavam, no ano de 1910, nove meninos haviam sido encaminhados para o Instituto de Santo Antônio do Prata e do Ourém, com a permissão do governador do Pará, Augusto Montenegro. Os alunos, porém, não constavam no orçamento liberado pelo governo e, por isso, Lourenço de Alcântara informava no ofício de 26 de dezembro de 1911, que havia gastado com eles 4:200,00 réis (AVPMP, Est. B, Fil. IV, N.º 15, Doc. 1 d).

Mesmo diante de uma situação que se revelava não favorável para que os missionários mantivessem as atividades, Frei Lourenço de Alcântara tinha a esperança da Missão continuar recebendo a ajuda do governo do Estado do Maranhão. Ao final do relatório, datado de 26 de dezembro de 1911, ele afirmava: “achava-se esgotada a verba cedida pelo governo, e nós, com os nossos benefícios temos que continuar a sustentar as despesas da catequese” (AVPMP, Est. B, Fil. IV, Doc. 1 d).

Esses dados nos direcionam, a seguir, para fazermos notar que, mesmo enfrentando tempo difíceis, a Missão dos capuchinhos continuou apontando os horizontes de uma prática missionária catequética e pedagógica.

⁷⁹ Anexo E.

4.2 Missão Capuchinha do Maranhão: identidade religiosa e educacional

É no contexto da trajetória missionária, nos escritos de autores maranhenses, nas correspondências trocadas entre os missionários e a Santa Sé que discutimos nessa parte do trabalho sobre a identidade religiosa e educacional capuchinha.

No âmbito da Igreja Católica, as dioceses e as paróquias apresentavam uma organização tradicional e hierárquica, enquanto as Ordens religiosas e Congregações se empenhavam na abertura de novas frentes de apostolado e atendimento de necessidades sociais mais urgentes da população pobre. Os missionários geralmente se estabeleciam nas áreas de periferia e de fronteira nos territórios de missão, caminho trilhado por Frei Lourenço de Alcântara.

Thales Azevedo, na sua obra *Catequese e Aculturação*, se refere a que a praxe missionária franciscana se constituía de características muito diversas. O autor diz que, para embasar o seu trabalho, utilizavam-se de modelos pré-estabelecidos de catolicismo europeu mediterrâneo e de instituições políticas e econômicas dos países onde os religiosos haviam tido formação teológica e catequética, como Espanha, Portugal e Itália. De acordo com ele, em suas atuações “nas aldeias indígenas, fazia-se dos meninos o veículo principal das noções do dogma e da moral, usado na pregação para incutir os novos costumes e crenças. Na repressão à magia, à poligamia e à antropofagia procediam com o rigor do que era característico dos métodos educacionais” (1976, p. 376-377).

As atividades desenvolvidas pelos capuchinhos juntos aos povos indígenas não descuidavam da ação caritativa e pastoral. Quanto à parte pastoral, oficiavam a catequese, celebravam missas, batizados e casamento. Como ação de caridade, o próprio Frei Lourenço de Alcântara informa no relatório de 1911 que sua residência “era ponto de passagem dos índios que vem à Barra do Corda, principalmente os índios Canela” e, que, “nas aldeias visitadas, temos distribuído roupas, dado mantimentos, remédios e dinheiro” (AVPMP, Est. B, Fil. IV, Doc. 1 d).

Sobre essas ações, os frades indicam que seguiam roteiros pré-determinados em relação ao tempo e aos locais; eles atendiam tanto colonos quanto indígenas. Essa era uma orientação do bispo da Diocese do Maranhão, Dom Helvécio Gomes de Oliveira. Segundo ele, era preciso tomar “a peito as prementes necessidades da Diocese não só com relação aos fiéis, mas também dos pobres nômades das selvas – os índios – espalhados pelas margens dos rios” (NEMBRO, 1955, p. 52). Assumir a responsabilidade das paróquias e chegar até onde estavam os indígenas, representava para os capuchinhos uma forma de viabilizar a catequese no alto sertão maranhense.

Era preocupação dos capuchinhos lombardos, aliados ao episcopado, ampliar o espaço de atuação no campo católico. Ligando-se ao pensamento ultramontano eles se ressentiam do que percebiam como as ameaças crescentes aos princípios da Igreja, tais como o liberalismo, o protestantismo, e a maçonaria, por exemplo. Temia-se o alcance de novas doutrinas inclusive sobre os indígenas. Frei Lourenço de Alcântara manifestava claramente sua posição neste cenário, ao registrar em um ofício dirigido ao Superior Regular:

Façamos a catequese cristã quando a **maçonaria procurando desacreditar os esforços dos missionários católicos, trabalha denodadamente para tirar da civilização dos índios a doçura do cristianismo** e arrancando-os das matas em que vivem (se tal conseguirem) os tornam escravos da embriaguez, crápula e mais vícios dos maus cristãos. A religião que nós dominamos (lutando com as maiores dificuldades preliminares) implantaram no Araguaia e as aldeias cristãs formadas pelos salesianos no Mato Grosso são glórias para nossa santa religião e exemplo para nós (AVPMP, Est. B, Fil. IV, N.º 15. Doc. 2ª, grifo nosso).

A preocupação com o avanço do protestantismo, do espiritismo e da maçonaria pelo sertão maranhense é frequentemente nos documentos dos capuchinhos, assim como era motivo de preocupação das autoridades diocesanas. A grande extensão da área sob responsabilidade da Diocese do Maranhão e os poucos recursos humanos de que ela dispunha para atender aos trabalhos a que se propunham foram consideradas fatores de vulnerabilidade.

Frei Lourenço de Alcântara não estava alheio a esses problemas. Segundo ele entendia, o mundo estava ocupado por inimigos da Igreja que se multiplicavam. Assim, o religioso se posicionava em função do crescimento de organizações e expressões religiosas, nos centros urbanos e rurais, como também entre os indígenas. A ação missionária seria uma forma de resistência.

Assim, no ano de 1910, como Superior da Missão, a fim de combater o que era contrário ao pensamento ultramontano, instituiu a Conferência de São Vicente, e organizou grupos de marianos.

Aliás, como já salientamos falando das Missões de todo o Norte do Brasil, também no Maranhão associações e confrarias religiosas, centros de catecismo, obras de assistências social, humanitária e cultural são criadas pelos missionários, onde quer que lhe seja possível, porque da atividade fundamental brotem as iniciativas marginais que a completam e vivificam (NEMBRO, 1955, p. 48).

A expansão religiosa se fazia necessária. Era preciso criar uma Prelazia, pois a promoção dessas circunscrições eclesiais constituía-se em elemento importante para a consolidação do modelo tridentino e ultramontano, pois elas mantinham vínculo com as Sagradas Congregações da Propagação da Fé. Neste aspecto, a Cúria Pontifícia poderia abranger e direcionar seu controle por todas as regiões brasileiras (AZZI; GRIJP, 2008).

No sul do Maranhão, a primeira Prelazia criada foi a de Grajaú⁸⁰ (Mapa 4), precisamente em 10 de fevereiro de 1922. Isto ocorreu quase duas décadas depois de quando Frei Lourenço justificou, junto ao Frei Roberto de Castelanza⁸¹, a necessidade de se criar uma nova Residência capuchinha para expansão dos serviços missionários.

⁸⁰Pela bula *Rationi congruit* o Papa Pio XI concedeu a São Luís a Arquidiocese como sede da Província eclesial, sendo Dom Octaviano Pereira de Albuquerque seu primeiro Arcebispo. Pela mesma bula foi criada a Prelazia de Grajaú.

⁸¹Frei Roberto de Castelanza tinha então, 24 anos de experiência como missionário no Brasil, sendo 4 deles exercendo a função de Superior Regular da Missão do Maranhão.

A partir de então, foram fundadas 4 novas Residências em locais estratégicos: Grajaú, Imperatriz, Carolina e Turí-açu. Também foram designados os missionários que assumiriam como superiores em cada uma delas: Frei Alfredo de Montenegro para Grajaú, Frei Cirilo de Bérghamo para Imperatriz, Frei Lourenço de Alcântara para Carolina, Frei Ricardo de Dovera para a Barra do Corda e Frei Miguel de Origgio para Turí-açu (NEMBRO, 1955).

As novas Residências foram umas das primeiras iniciativas do administrador da Prelazia, em comum acordo com o bispo da Diocese do Maranhão, Dom Helvécio Gomes de Oliveira. Assim, a divisão do extenso território da Diocese de São Luís e a ampliação do número de missionários, tanto os oriundos da Itália como os remanejados do Instituto do Prata, a partir de seu fechamento, faziam parte de um plano para levá-los às áreas mais longínquas do sertão maranhense onde viviam as populações indígenas.

Dom Roberto Colombo sabia que não havia um centro catequético para concentrar os indígenas que viviam nas florestas à margem do rio Gurupi. Segundo Nembro (1955), o Prelado já havia apresentado à Ordem os contínuos problemas em relação à catequese dos indígenas daquela região, e a necessidade que havia em construir um colégio masculino e outro feminino para crianças, um posto de assistência para adultos e escolas de artes e ofícios para jovens indígenas. Ele trataria de imprimir novas ações pastorais em capelas que

[...] foram se multiplicando pela floresta e sertão. Eram palhoças que serviam de templo e onde a presença do missionário, embora rara, se tornava um acontecimento marcante para as redondezas. Eram nessas choupanas que aconteciam as rezas e as missas e onde se celebravam os sacramentos, quando dispunham da presença do vigário itinerante. Também eram nelas que se distribuía os santinhos, as medalhas benzidas e alguns poucos livretos, pois a população, na grande maioria, não sabia ler (SOUSA, 2022, p. 71).

Contudo, em relação ao seu desejo de construir escolas para indígenas, ele não alcançou o objetivo esperado, não tendo obtido junto ao Núncio Apostólico ou funcionários do governo as verbas solicitadas. Mesmo assim, se intensificaram os contatos com os indígenas, nas aldeias ou nas Residências dos missionários, resultado de maior estabilidade nas funções religiosas.

Depois de Dom Roberto Colombo, Frei Emiliano Lonati de Brescia foi eleito Bispo titular de Epifania na Prelazia de Grajaú, em 10 de janeiro de 1930. Em suas primeiras atuações procurou planejar o trabalho catequético junto aos indígenas. Sousa (2022) afirma que Grajaú e a Barra do Corda foram os dois relevantes palcos onde ocorreria maior parte da história da presença dos capuchinhos lombardos no Maranhão.

Dom Emilliano Lonati havia recebido informações de Frei Josué de Monza, que também fora nomeado como “desobrigante” na missão junto aos indígenas da região de Imperatriz. Sobre o forte argumento de que os missionários deveriam exaustivamente converter os indígenas daquela região, principalmente os que estavam embrenhados na selva, sobre isto, ele solicitou relatórios dos missionários à frente das paróquias da Prelazia do Maranhão, a fim de se abastecer de subsídios a respeito do ministério junto aos indígenas. O pedido foi feito por meio da circular de 7 de dezembro de 1930.

No intuito [...] de facilitar a catequese dos índios existentes nos limites de nossa querida prelazia, e para poder dar às autoridades superiores, com bastante competência, as informações e esclarecimentos acerca do estado histórico-ético-religioso de nossos silvícolas, rogamos encarecidamente aos vigários e cooperadores a fineza de nos enviar o mais cedo possível, uma breve, mas exata relação, informando-nos, sobretudo: nome, números e origem de todas as aldeias dos índios da paróquia, quais índios não tem comunicação com civilizados, notícias sobre a língua, caráter, costumes, trabalhos, casa, obra de catequese: quantos são batizados, quantas aldeias visitadas se há exploração de protestantes ou espíritas, anedotas interessantes, trabalhos de grupos (NEMBRO, 1955, p. 93).

Observa-se na solicitação de Dom Emilliano Lonati, o desejo de obter dados objetivos sobre os nativos que estavam recebendo a atenção dos missionários, e, ainda, os que não eram assistidos. Uma visão ampla da situação da Prelazia era indispensável para que os superiores proporcionassem os meios necessários para desenvolver a catequese, pois desde o começo tinha sido esse o ponto mais importante do ministério pastoral capuchinho. Verificamos igualmente, que Dom Emilliano Lonati se preocupava em ser informado sobre a presença de doutrinas não cristã, que pudessem estar se fazendo presentes entre os indígenas.

Um meio para que os religiosos pudessem conseguir essas informações era por meio das “desobrigas”, justamente foi a forma pela qual os freis chegavam aos lugares mais distantes onde habitavam os indígenas. Acreditamos, que, indo ao encontro dos nativos, levantavam informações sobre a vida em família, festas e rituais, para que, em outras visitas, promovessem as ações catequética-pedagógica e de assistência social.

Para Beozzo (1983, p. 80), “ao missionário compete a catequese, mas também a instrução na arte do ler, escrever e contar”. Desta forma, as atividades apostólicas definidas para as sedes das paróquias se estendiam também para as missões ambulantes (voltadas à pregação, instrução e catecismo), sendo adaptadas às condições específicas pelo interior sertanejo.

Ações desta natureza, como informa Nembro (1955), ocorriam em diferentes regiões do país, visando as articulações políticas para reafirmação da Igreja e da Fé católica. Em consonância com os anseios da Igreja pós-tridentina, os frades capuchinhos sabiam da importância do seu trabalho missionário para diminuir a ignorância das comunidades sertanejas no que se refere a fé católica. Os esforços para atender aos compromissos com as paróquias e com a instrução, esteve presente também em outros estados como Piauí, Ceará e Pará.

No entanto, a falta de instrução da população, em sua maioria, analfabeta, era um aspecto que comprometia a eficiência do seu apostolado. O meio mais fácil para levar a fé católica onde os fiéis não participavam com assiduidade das práticas do catolicismo, era instruí-los sobre a brevidade da vida e a necessidade urgente da conversão. Em um resultado menos imediato, seria necessário o investimento na instrução da juventude o que se efetivava com a fundação de colégios. Contudo, especificamente com os indígenas, era preciso muito mais do que serem convertidos à fé cristã.

Nesta direção, a instrução entre os indígenas, segundo a visão capuchinha, deveria ser dar de modo intencional para a faixa etária entre a segunda infância, puberdade e adolescência, pois havia aí a possibilidade de consolidação do processo educativo, o qual seria mais eficaz para a formação de valores morais e doutrinação, em comparação com a fase adulta.

Neste caso, a Prelazia de Grajaú deveria dispor de missionários que conhecessem a língua dos diferentes povos da região para o trabalho nas aldeias. Neste caso,

Aos religiosos destinados a trabalhar entre os índios, tenham por eles todo o zelo possível, visitando-os frequentemente com uma espécie de desobriga intensiva; procurem, além disso, recolher todas as notícias e informações que possam servir à missão, à história e à sua civilização cristã (NEMBRO, 1955, p. 89).

A Missão Capuchinha no Maranhão, desde 1920, já vinha, num movimento intenso, reafirmando o seu compromisso com a área de educação. Até porque havia uma acirrada disputa em relação a esse espaço, pois crescia o número de escolas protestante e o ensino leigo nos centros urbanos (AZZI, 2008, p. 153).

Outra preocupação era o crescimento da doutrina do espiritismo, segundo informa Nembro (1955, p. 35-36), havia “tendas espíritas” nas cidades de São Luís, Pinheiro, Pedreiras, Barra do Corda, Caxias, Carolina, Grajaú, Imperatriz, entre outros locais. Assim como os espíritas, também os maçons se faziam presentes nas imprensas da época, tendo condições de dar publicidade as suas ideias.

Sem contar com as questões governamentais, pois nos lugares onde existiam indígenas aldeados, o SPI havia assumido a educação escolar como parte de um projeto visando à sedentarização. Restava para os missionários alcançarem os indígenas arredios por meio de ações de evangelização. Para ter acesso a eles, contavam com os sertanejos que davam notícias dos deslocamentos dos grupos conforme as estações e de que permaneciam em lugares específicos durante chuvoso inverno maranhense. Entretanto, era difícil alcançar estas áreas neste período, o que envolvia viajar no lombo de animais.

Para os “desobrigantes”, era preciso ir ao encontro dos indígenas nos lugares tradicionais de caça e pesca, geralmente nas margens dos rios, onde permaneciam de maio a outubro (NEMBRO, 1955), em tempo de estiagem. Assim, a missão capuchinha assegurava o espaço para a missão, a instrução e a catequização dos indígenas na região do alto sertão maranhense, contudo, de forma esporádica e com nenhuma condição de recursos pedagógicos.

Nas cidades, foi empreendido um esforço para restringir o crescimento de outros grupos religiosos, além dos que seguiam a fé católica. Para isso, foram estabelecidas escolas católicas, centros catequéticos e outras instituições de apoio à infância e juventude, em diversas localidades onde uma paróquia havia sido estabelecida.

Em Imperatriz, anexada à Igreja Santa Teresa foi construída, em 1924, a Escola de Santa Teresinha (Fotografia 13), sob o lema “Educar evangelizando e evangelizar educando”. O trabalho das freiras capuchinhas nessa região foi amplamente reconhecido como uma importante contribuição para a promoção humana da Missão. Sob a liderança delas, foram realizadas ações significativas que impulsionaram o desenvolvimento dessa região.

Fotografia 13 - Escola Santa Teresinha (1940)



Fonte: Arquivo pessoal da família Cortez Moreira.

A partir desse momento, houve um notável aumento no número de escolas. Foucault (1996, p. 43) ressalta que “todo sistema educacional é uma forma política de manter ou modificar a apropriação dos discursos, juntamente com os conhecimentos e poderes que eles carregam”. A construção da escola católica Santa Teresinha, em Imperatriz, ilustra claramente essa afirmação de Foucault (1996), uma vez que foi estabelecida em um contexto no qual a Igreja Católica reconhecia a necessidade de investir na formação cristã de nova geração da elite social local.

A foto a seguir (Fotografia 14), nos mostra presença de alunos uniformizados dentro do padrão exigido pela escola. No primeiro banco, se vê um menino com cabelo curto, padrão estético desejado até como demonstração de higiene. As crianças que compõem o lado direito da foto, são aquelas de famílias bem situadas socialmente na cidade de Imperatriz e região.

Na imagem a seguir (Fotografia 14), é possível observar a presença de estudantes uniformizados de acordo com as normas estabelecidas pela escola. No primeiro plano, podemos ver um menino com cabelo curto, o que é considerado um padrão estético desejado, além de ser uma demonstração de higiene. As crianças que estão do lado direito da foto pertencem a famílias que desfrutaram de uma boa posição social na cidade de Imperatriz e região.

Fotografia 14 - Sala de aula da Escola Santa Teresinha supervisionada por uma freira (1940)⁸²



Fonte: Arquivo da escola.

Ao lado esquerdo da foto estão quatro alunos, numa fila de cadeiras separadas da maioria. Sobre esse aspecto, notamos que em muitas escolas católicas como a Santa Teresinha, reservavam-se bolsas de estudos para crianças indigentes, como está registrado: “[há] um bom número de matrículas gratuitas, caridade esta que devemos fazer em vistas muito elevadas. Tenhamos o objetivo de fazer bem às alunas” (LIVRO DE TOMBO DA ESCOLA SANTA TERESINHA, 1926-1945, v. 2, p. 22). Mas estes alunos, como se vê, ocupavam um espaço separado. Dentre elas, não temos notícias se havia, ou não, também crianças indígenas.

No período da criação da Escola Santa Teresinha, Frei Lourenço de Alcântara se encontrava em Imperatriz, sendo pároco da Igreja Santa Teresa. O Livro de Tombo da instituição traz notícias da participação dele em ocasião de eventos escolares:

3 de novembro de 1930: Efetuaram-se os exames na Escola Santa Teresinha do Menino Jesus, sob a presidência do Reverendo Frei Lourenço de Alcântara. O resultado foi satisfatório, sendo em seguida distribuídos os boletins dos exames finais (LIVRO DE TOMBO DA ESCOLA SANTA TERESINHA, 1926-1945, v. 2, p. 4).

Fora dos centros urbanos, os capuchinhos viam nas “desobrigas” um precioso instrumento para que a Missão desenvolvesse suas atividades entre os indígenas, principalmente, porque a maioria das etnias da região do alto sertão maranhense, como a dos

⁸² Disponível em: <https://www.facebook.com/imperatriz.historica/>

Timbira, só poderiam ser alcançados se os missionários fossem até eles. Como registrou Kurt Unkel Nimuendajú sobre os Krikati, grupo timbira, eles:

[...] até sua dispersão em 1929, [...] nunca abandonaram as suas sedes antigas ao leste do rio Tocantins, o qual muda, sucessivamente, a sua direção de sul-norte para leste-oeste, à nascente de Imperatriz, no interior. Ali já estavam localizados nos tempos da viagem de Castelnau (1844) que os qualificou de “perigosos” (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 16).

Dom Emilliano Lonati, antes de seu afastamento no ano de 1933, para tratamento de saúde, escrevera para o Ministro Provincial da Lombardia que: “A última vez que visitei as aldeias, alguns índios pais de família manifestaram o desejo que nós recebêssemos e instruíssimos na língua portuguesa seus filhos” (NEMBRO, 1955, p. 97).

Contudo, nenhum documento analisado por nós faz referência à existência de alguma escola estabelecida pelos missionários capuchinhos. Essa situação parece ter mudado apenas após três décadas, quando outro missionário capuchinho iniciou sua missão na região de Montes Altos. É o que Sousa (2022), pesquisador da Missão Capuchinha do Maranhão, aponta ao afirmar que Frei Aristides Arioli criou a primeira escola primária para o povo indígena Krikati em 1962, inclusive contratando um professor não indígena para ministrar a educação.

Na tese de Sousa (2022), é mencionado que Herculano Cacrỹ Krikati, uma importante liderança do grupo, expressou sua intenção de fundar uma escola na aldeia São José, localizada no município de Montes Altos. Segundo Herculano, a iniciativa de estabelecer a escola teve um impacto significativo na comunidade Krikati. Ele relata que seu tio Francisco convocou os caciques e unificou todas as aldeias, resultando na formação de uma única aldeia para o povo Krikati. Essa unificação ocorreu por volta de 1964, quando a população Krikati contava apenas com 68 pessoas, incluindo crianças.

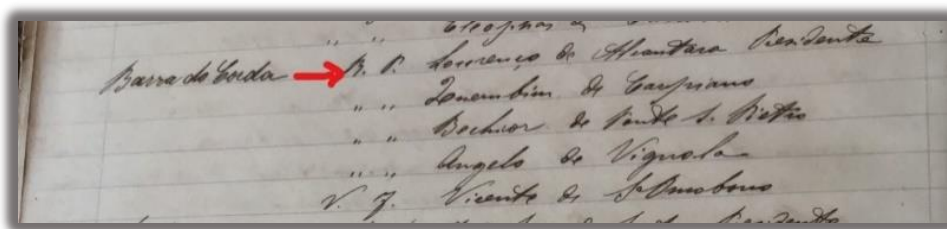
4.3 Atuação de Frei Lourenço de Alcântara frente às Residências Capuchinhas

Frei Lourenço de Alcântara é considerado dentro da própria Ordem a que pertenceu, como um destacado conhecedor da realidade dos indígenas da região do alto sertão maranhense. Nembro (1955, p. 48) destaca que ele foi um “fôlego novo” para o trabalho. O religioso tinha acumulado boa experiência, principalmente nos quatro anos (1906 a 1910) em que foi diretor do Instituto de Ourém-PA.

Ele iniciou seus trabalhos no município de Barra do Corda a partir do momento em que ocorreu sua nomeação como presidente da Residência missionária capuchinha que havia sido

criada ali em 1895. Uma lista (Figura 14) emitida do Convento do Carmo em 26 de janeiro de 1910, que se encontra no Livro de Tombo da Missão (1910-1919), informa os nomes dos missionários nomeados para os municípios maranhenses. Na lista consta a cidade a que cada um foi designado, assim como o cargo que ocupariam doravante.

Figura 14 - Lista da nomeação de Frei Lourenço de Alcântara para a função de Presidente da Residência capuchinha da Barra do Corda



Fonte: AVPMP, Est. A, Fil. I, N.º 3.

A Residência de Barra do Corda atendia toda a região: “Paróquia homônima, a de Grajaú, a de Imperatriz, a de Loreto, a de Riachão, a de São Luís Gonzaga, a de Pedreiras, a de Santo Antônio de Balsas, à margem do afluente homônimo do rio Paraíba até a remotíssima freguesia de Vitória do Alto Parnaíba nos confins do Maranhão com o Piauí” (NEMBRO, 1955, p. 48). À sua frente, o jovem religioso teria a incumbência de cuidar da paróquia e, por meio das “desobrigas”, em lugares não assistidos e de difícil acesso, prestar assistência aos sertanejos e aos indígenas. Reconhecida como local estratégico, Barra do Corda serviu de apoio e ponto de partida para os missionários capuchinhos desbravarem o alto sertão maranhense por terra ou pelo rio Corda.

A Ordem também criou um colégio feminino⁸³ no mesmo ano que Frei Lourenço de Alcântara assumiu a gestão da Residência Missionária da Barra do Corda. Ele estava sob a administração da superiora geral das freiras capuchinhas, que deveriam atuar em consonância com o presidente da Residência nesta cidade.

As capuchinhas que antes atuaram na colônia do Prata (PA) com meninas indígenas são transferidas para o interior do Maranhão e assumem a escola feminina não indígena em 1910. Em relação à mudança do público escolar, ela é justificada a partir de um contexto social, econômico e político que gera necessidades, assim como a capacidade da Missão em adaptar-se de acordo com as demandas dos locais onde se integram (CUSTÓDIO, 2017).

⁸³ A fonte citada não menciona o nome do colégio.

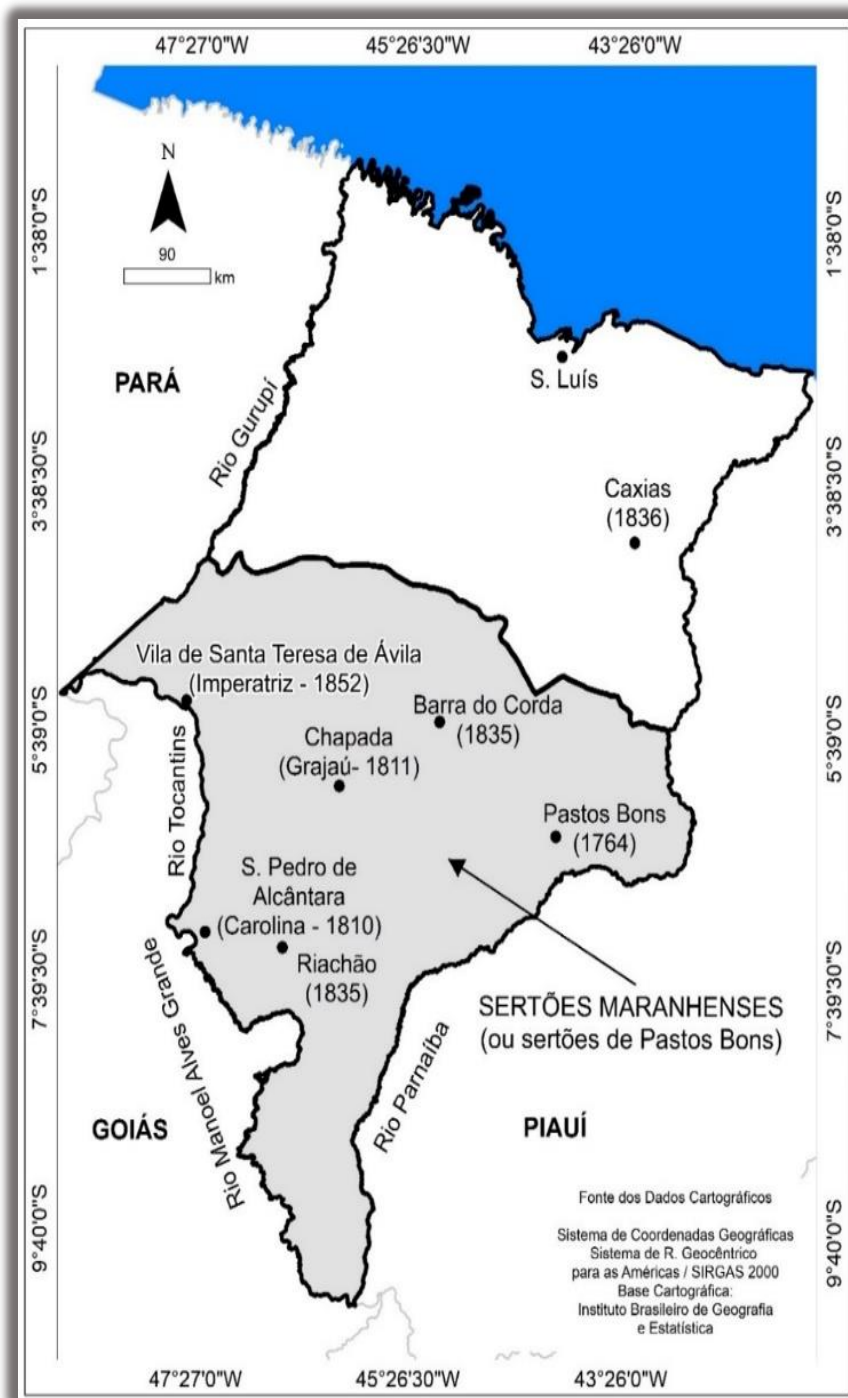
Sobre o funcionamento desse colégio, era imprescindível encontrar professoras para trabalhar com as meninas, medida tomada pela Missão por meio do contrato⁸⁴ firmado por Frei Estevão Maria de Sexto, datado do dia 23 de outubro de 1910, com duas normalistas, D. Maria de Jesus Silva e D. Amélia Adelaide da Silva. O documento do Livro de Tombo da Missão (1910 -1919), define que as contratadas deviam possuir diploma de professoras com habilitação para lecionar as disciplinas do ensino primário, além de outras como Aritmética, Geografia, História, Geometria, Desenho, Caligrafia, Francês e noções de outras ciências.

O contrato deveria ser de no mínimo dois anos. O salário também é mencionado no documento: salário não inferior a um conto de réis durante o ano, ajuda de custo com a viagem até Barra do Corda e, quando fosse possível, uma gratificação (AVPMP, Est. A, Fil. I, N.º 3).

Enquanto as freiras capuchinhas se ocupavam com o colégio na sede do município, a pastoral dos missionários os levava a percorrer grandes distâncias entre sua Residência (Mapa 5) e o campo de atuação que deveriam cobrir.

⁸⁴ Anexo F.

Mapa 5 - Abrangência da Residência do Missionários Capuchinhos da Barra do Corda (1910)



Fonte: Kleber Alberto Lopes de Sousa (2022, p. 61).

Justamente as distâncias se apresentavam como um dos problemas mais grave a enfrentar, além de haver na circunvizinhança da Barra do Corda muitas aldeias Guajajara, como Canabrava, Coco, Jenipapo, Crocagés e Naru. Elas eram tidas como um perigo, num temor que remetia ao conflito de 1901 entre os indígenas dessa etnia e os missionários capuchinhos.

Frei Lourenço de Alcântara, em menos de um ano, já tinha percebido que a Residência da Barra do Corda não tinha a capacidade de abranger os serviços da missão em atenção aos indígenas do alto Grajaú até o Tocantins. Isso se tornou ainda mais evidente devido ao conflito ocorrido em Alto Alegre, que levou os indígenas a migrarem para as margens desses rios. Diante dessa situação, Frei Lourenço de Alcântara e seu companheiro de missão, Frei Querubim, solicitaram ao Superior Regular da Missão a criação de uma nova Residência Capuchinha.

Neste contexto, a criação de uma nova Residência fazia parte da estratégia de expansão da Missão como também do movimento de circulação dos missionários.

Nós abaixo assinados vimos humildemente pedir a V.P.M. R que, *in domino*, crie uma Residência nossa, num lugar da imensa zona compreendida entre o alto Grajaú, o alto Capim e o Tocantins. É essa zona um território habitado de índios selvagens que estão completamente abandonados. Conquanto nos nossos institutos de Sto. Antônio do Prata e Ourém se eduquem índios, não temos casas em aldeamentos de índios ou só para índios, como eram no Alto Alegre e Barra do Corda, no tempo da catequese do Mearim. O zelo que animou nossos mártires e o sacrifício que eles fizeram, nós ajudados da divina graça, também podemos fazer. [...] Com a criação dessa nova Residência realizam-se os desejos de todos nós e um dos fins que nos moveu vim para a Missão. Eis aqui a manifestação de nosso pedido V. P. M. R. disporá como for melhor, na certeza de que seja nos dada uma resposta favorável ou desfavorável ao nosso pedido, nela veremos a vontade de Deus, a que nos submetemos completamente (AVPMP, Est. B, Fil. IV, N.º15, Doc. 2a).

Frei Lourenço de Alcântara justificava que a criação de uma nova Residência atenderia aos indígenas que não estavam sendo assistidos pela catequese. Além disso, a distância percorrida pelos missionários tornava o trabalho exaustivo e pouco consistente. Outro motivo para a criação da nova Residência era a continuidade do trabalho iniciado pelo Frei José Maria de Loro, que fundou a aldeia Dois Braços, localizada entre as terras habitadas pelos indígenas Guajajara na região de Barra do Corda. Quanto à sua gestão frente à Residência dessa região, não há informações disponíveis. Frei Lourenço de Alcântara justificou “pelo zelo que animou nossos mártires e o sacrifício que eles fizeram, nós ajudados da divina graça, também podemos fazer. [...] Com a criação dessa nova Residência realizam-se os desejos de todos nós e um dos fins que nos moveu a vir para a Missão” (AVPMP, Est. B, Fil. IV, N.º 15, Doc. 2a).

Nas atribuições do Presidente da Residência, estavam as construções ou reformas de igrejas, o que requeria maior tempo de permanência do missionário responsável na sede do município. Esta permanência não impedia que houvesse interrupções para atender a outros compromissos por meio das “desobrigas”. Sobre isto, Frei Josué de Monza, 1915, se refere que

o seu “trabalho aqui compreende 6 paróquias vastíssimas, com superfície de 150.000 km² mais ou menos, de forma que somente podemos visitá-las uma vez por ano” (NEMBRO, 1955, p. 49).

Ele, assim como outros missionários, desenvolvia suas ações nos povoados e nas áreas habitadas pelos indígenas, visitando as aldeias próximas ao rio Mearim pelo menos uma vez por ano. Como parte da missão, eles distribuíam roupas, mantimentos, dinheiro e remédios. Essa prática de distribuir esses itens tinha como objetivo facilitar o contato e ganhar a confiança dos indígenas, seguindo o exemplo dos missionários anteriores.

O pedido para criação de uma nova Residência no Grajaú significava muito para os frades da Residência de Barra do Corda, pois, caso conseguissem, esperavam trabalhar em melhores condições e chegar a resultados mais consistentes. As prioridades assumidas por Frei Lourenço de Alcântara vão ao encontro do período destinado a exploração e fixação da Missão que perdurou até 1922 (ZAGONEL, 2001; NEMBRO, 1955).

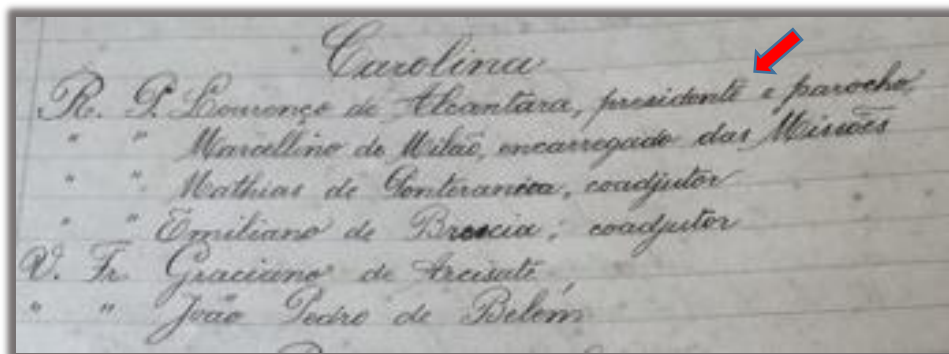
Nas intenções de Frei Lourenço de Alcântara incluía-se também trabalhar entre os indígenas na região do Gurupi⁸⁵, parte do vasto território sob a responsabilidade da Missão do Maranhão. Entretanto, o pedido do frei, mesmo recorrendo aos resultados alcançados pelas missões em outras regiões, não foi atendido. Nesta conjuntura, a atuação do SPI, também inibiu a criação de novas missões, como foi o caso do pedido negado, e restringiu a atuação dos capuchinhos nas atividades de assistência aos indígenas (CUSTÓDIO, 2014; NEMBRO, 1955).

No tocante aos indígenas, os quais Frei Lourenço de Alcântara queria que fossem atendidos pela nova Residência, esses eram Timbira que habitavam a região do alto Grajaú, do alto Capim e do Tocantins. Sobre este povo, Nimuendajú narra que quando esteve entre eles em 1919, “em São Félix, mais particularmente, havia muitos Krikati dos assentamentos desmembrados no ano anterior. No Recurso ouvi falar de resquícios de um grupo Timbira não identificável, os do pequeno riacho, que dizem ter vivido em algum lugar entre o Grajaú superior e o Mearim” (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 19).

Adalberto Franklin confirma essa informação quando indica que o “sudoeste maranhense, [...] das margens do Tocantins até o Grajaú, era ocupado pelos índios Timbira, com destaque para os gaviões, poncatgês (designados também caracatigês e caracatis, depois krikatis) e canelas” (FRANKLIN, 2005, p. 29). Essas mesmas etnias, Frei Lourenço de Alcântara vai encontrar, quando assume em 1923, a paróquia da cidade de Carolina e também a Residência capuchinha da localidade.

⁸⁵ Região, juntamente com Turiaçu que em 1939 passa a fazer parte da nova Prelazia de Pinheiro (GIANELLINI, 1993).

Figura 15 - Lista de nomeação dos freis para a Residência de Carolina (1925)



Fonte: AVPMP, Est. B, Fil. II, N.º 34.

À frente da Paróquia, Frei Lourenço de Alcântara desenvolveu as mesmas ações religiosas e caritativas que assumira nos 13 anos em que esteve em missão na Barra do Corda. Durante o tempo que permaneceu em Carolina, destaca-se que, como pároco, também trabalhou na reconstrução da principal Igreja Matriz da região, São Pedro de Alcântara de Carolina (Fotografia 15).

Fotografia 15 - Reconstrução da Matriz de Carolina em 1923



Fonte: AVPMP, Est. B, Fil. III, N.º 12, Doc. 1.

Na fotografia aparece Frei Lourenço de Alcântara em frente à igreja que havia ruído, restando apenas o altar-mor. Possivelmente sua formação como Engenheiro contribuiu para o gerenciamento de toda a reconstrução. Investir nas estruturas das paróquias, já existentes, como também criar outras fazia parte do esforço para estruturar a Prelazia de Grajaú.

O necrológio, anteriormente citado, escrito por Frei Tomaz de Stezzano, exalta a pessoa do Frei Lourenço de Alcântara no período que esteve à frente da Residência de Carolina (Fotografia 16): “Achou nesta cidade um povo sem crença e sem Igreja. O espiritismo, o protestantismo arruinaram quase por completa fé do coração do povo, enquanto como símbolo doloroso da crença perdida, a Igreja reduzira-se a um montão de ruínas” (AVPMP, Est. A, Fil. III, N.º 3, Doc. 5).

Destacando as qualidades do frei, o texto destaca sua predileção em atender aos doentes, percorrendo, para isto, às vezes, grandes distâncias no lombo de um animal para fazer a confissão de doentes prestes a morrer.

Fotografia 16 - Fraternidade Capuchinha de Carolina (1936)⁸⁶



Fonte: <https://twitter.com/FotosDeFatos/status/> (2023).

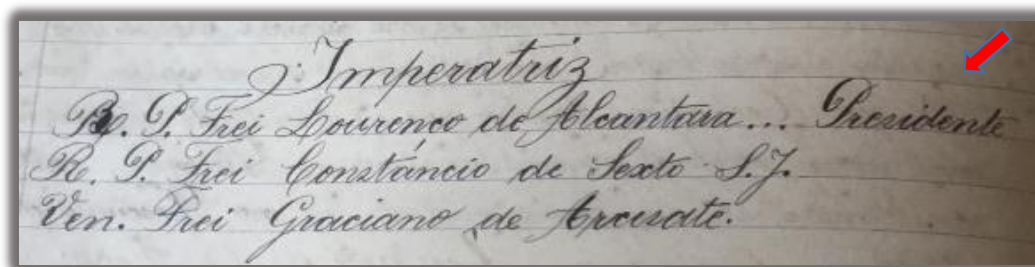
⁸⁶ Freis capuchinhos que atuaram na Residência capuchinha de Carolina e sua circunvizinhança: em pé, a partir da esquerda: Frei Graciano de Arcisate, Frei Francisco de Chiaravalle; Sentados, a partir da esquerda: Frei Lourenço de Alcântara e Frei Matias de Ponteranica.

No ano de 1929, novamente Frei Lourenço de Alcântara é deslocado para outra Residência capuchinha, agora a de Imperatriz. A justificativa parte de Dom Emilliano Lonati, pois ao mesmo tempo que necessitava saber informações dos indígenas do alto sertão maranhense, precisava de um frei que estivesse à frente da Paróquia de Santa Teresa. Por isso, a escolha do Frei Lourenço.

Em relação a primeira atividade, ele foi considerado como o maior expoente da atuação entre os indígenas, sendo seus colaboradores Frei Tomás de Stezzano e Frei Sigismundo de Ombriano. Mas, desses, Nembro (1955) destaca-o como dirigente das ações entre os indígenas, por ser um conhecedor dos lugares onde se encontravam e, também, de suas culturas. As experiências anteriores que o frei acumulou como o trabalho junto aos indígenas da região de Ourém no Pará contava muito, principalmente questões relacionadas à educação.

A circular de Dom Emilliano Lonati informa a nomeação de Frei Lourenço de Alcântara como Presidente da Residência e vigário da Igreja Santa Teresa. Ela reforça o compromisso que o vigário nomeado deveria assumir no desempenho de seu cargo, ou seja, a missão de “pregar a palavra de Deus, assistir aos moribundos, ensinar o catecismo às crianças e, na ocasião das “desobrigas”, expandir estas ações para a instrução do povo sertanejo na fé católica (AVPMP, Est. B, Fil. IV, N.º 27).

Figura 16 - Nomeação de Frei Lourenço de Alcântara para Presidente e Pároco de Santa Teresa



Fonte: AVPMP, Est. B, Fil. II, N.º 34.

A circular emitida por Dom Emilliano de Lonati colocava sobre a jurisdição do Presidente da Residência não somente os fiéis da cidade de Imperatriz, mas principalmente os que viviam distantes do centro urbano. E, solicitava para que os missionários “desobrigantes”, antes de qualquer ação, fossem aos lugares onde se encontravam os indígenas dessa região para o levantamento de informações, para, então, formarem a base do trabalho de evangelização entre os nativos.

As narrativas do Frei Lourenço de Alcântara que serão apresentadas, a seguir, são resultado de suas visitas aos indígenas da região do alto sertão maranhense. São poucas páginas de seu relatório de 1933, mas que tem um valor imensurável para Ordem, e, também, como fonte para este estudo.

4.3.1 Narrativas de Frei Lourenço de Alcântara entre os indígenas do alto sertão maranhense

Frei Lourenço de Alcântara, assim como a própria missão que representava, tinha um duplo objetivo, a colaboração com o clero diocesano para uma assistência mais adequada aos fiéis e a catequese dos indígenas. Os testemunhos de suas ações missionárias estão registrados principalmente nos Livros de Tombo das Paróquias da Barra do Corda e de Imperatriz.

Nesta parte final do trabalho, nos ocupamos em narrar as atividades desenvolvidas por esse frei, descrevendo sua trajetória especificamente junto aos indígenas dessa região. Dizendo de outra forma, nos guiaremos pelos próprios registros feitos por Frei Lourenço de Alcântara no relatório datado de 1933, que se encontra no Livro de Tombo da Paróquia de Imperatriz (1920 -1937, fl. 29-31)⁸⁷.

Esse relatório é resultado de um pedido feito por Dom Emilliano Lonati, Prelado de Grajaú, para que ele visitasse ou colhesse informação sobre o modo de vida dos nativos relacionados aos valores familiares, festas, rituais, crenças, entre outros costumes e culturas específica a cada etnia.

Frei Lourenço de Alcântara permaneceu como vigário da Paróquia Santa Teresa D'Ávila na cidade de Imperatriz por aproximadamente 7 anos. E, foi deste lugar que partiu para “civilizar” os indígenas dessa região. Essa paróquia é o lugar de onde o frei ‘fala’, pois é ali onde ele anotou as informações obtidas em suas visitas às aldeias.

Os dados registrados por Frei Lourenço de Alcântara sobre a área que cada povo indígena ocupava eram elementos primordiais para a Missão, pois a partir deles se teria como planejar os gastos com a logística e determinar o tempo de estadia que necessitariam para desenvolver ações futuras. Quanto às etnias que não haviam sido contactados e/ou apresentavam resistência, exigiriam dos missionários um cuidado maior, pois, antes mesmo de convertê-las, seria preciso ‘civilizá-las’.

⁸⁷ Anexo G.

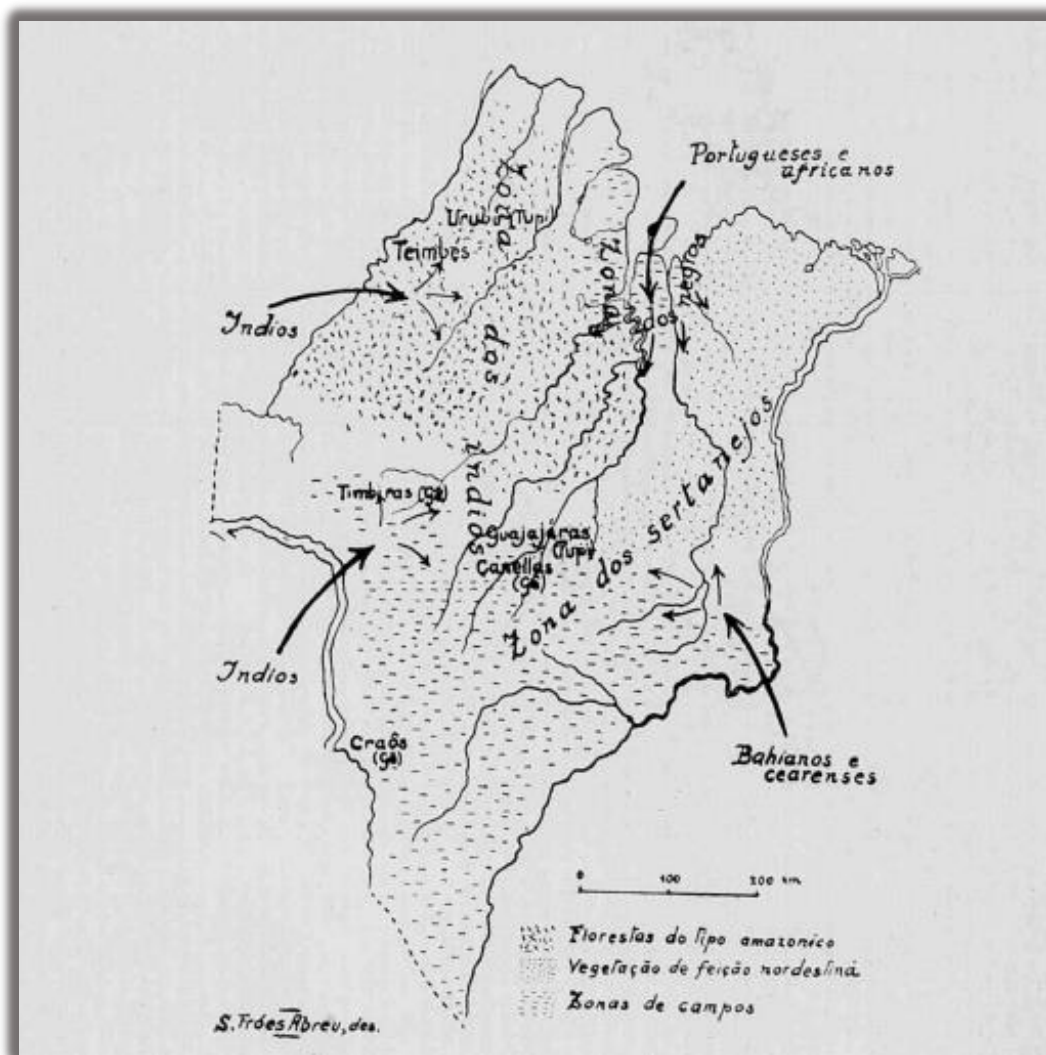
Assim, o frei traça a geografia e a topografia do campo de atuação da Missão. Em suas narrativas, ele traz o percurso feito por ele e por outras testemunhas que viram ou ouviram contar sobre os povos indígenas de cada região maranhense e paraense.

a) os indígenas Krikati estão no sertão a 16 léguas de Imperatriz e um pequeno grupo de Guajajara no limite com a de Grajaú; b) nas matas marginais do Gurupi há várias aldeias dos Tembé (Guajarara), Timbira, e, possivelmente dispersas nas selvas, famílias de Guajá (nômades); c) no médio Pindaré vivem índios de nomes desconhecidos; d) nas matas do Tocantins confluentes com Pará moram os Gavião que aparecem (ainda que raramente uma vez no ano) em Mãe Maria, Boca do Taury e Pixuna, há muitos anos mataram caçadores lugar P. Pedro defronte do Marabá; há dois anos foram vistos índios Gavião na praia do Braz (Maranhão) meio de caminho de Imperatriz a Marabá. Não se passa, sem antes, estes índios não matem ou flechem algum cristão (AVPMP, Est. B, Fil. IV, N.º 27).

A região de Imperatriz, segundo o Frei Lourenço de Alcântara, apresentava matas marginais e selvas, demonstrando que cada região tem sua peculiaridade. Sobre os povos que viviam nas cercanias de Imperatriz (Mapa 6), Nimuendajú (1946, p. 1) diz: “As duas tribos Timbira daquela região – Krikati e Pqkobyé – são, portanto, chamadas pelos outros membros de seu ramo (habitantes do cerrado)”.

Nota-se que certas etnias eram conhecidas de Frei Lourenço de Alcântara, como os Krikati. Outros como Guajajara e os Tembé (Guajajara), a nosso ver, ele descreve pelo que outros informantes lhes contaram. A justificativa é que são essas etnias que se envolveram diretamente na rebelião de Alto Alegre, sendo vistas entre os missionários como “assassinos”.

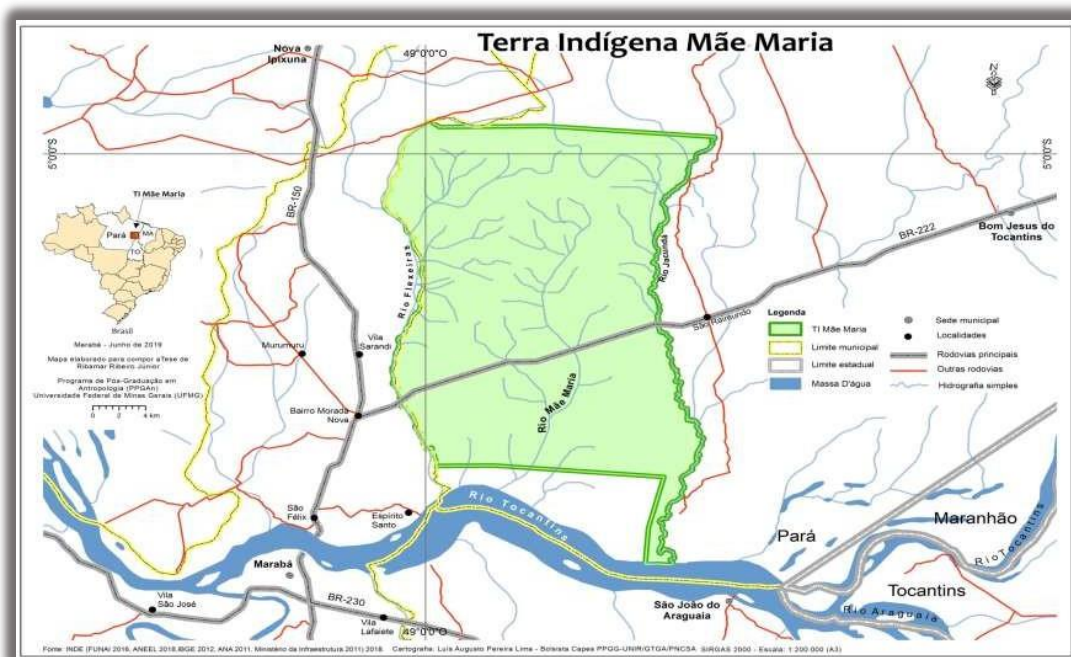
Mapa 6 - Localização dos indígenas maranhense no início do século XX



Fonte: Fróes (1929, p. 4).

O povo Guajajara habita até hoje as regiões dos rios Pindaré, Grajaú, Mearim e Zútia, todos no estado do Maranhão (Mapa 7). São considerados os mais numerosos do Brasil. É um grupo étnico que tem outra autodenominação, Tenetehara. Mércio Pereira Gomes (2002) estimou que no início do século XX havia uma população de 3.000 Guajajara em todo o território maranhense.

Mapa 8 - Localização da Terra Indígena Mãe Maria (PA)



Fonte: Ribamar Ribeiro Junior (2020, p. 17).

Como sabemos, os grupos Timbira foram descritos como ‘ferozes’ em diversas fontes⁸⁸. Uma dessas fontes aponta que o Engenheiro Ignácio Baptista Moura foi enviado em 1896 pelo então governador do Pará, Lauro Sodré, para realizar um levantamento da região e avaliar seu potencial para a colonização. Mediante o que viu, fez o seguinte comentário:

[...] sobre a existência dessa nação temível de selvagens, eis o que escrevi sobre o último dia passado no Tauhiry e a primeira conferência que tive com esses belos índios Gaviões, os mais perfeitos representantes da grande raça americana: - Toda a margem direita do rio Tocantins, desde abaixo da cachoeira da Itabóca até aos limites do Estado do Maranhão, abrangendo uma área nunca inferior a 800 léguas quadradas, forma o país encantado onde habitam os Gaviões, a mais poderosa nação de índios da região Tocantina (MOURA, 1910, p. 158-215).

Em relação ao mesmo povo, o tenente da aeronáutica⁸⁹, Lysias Rodrigues, em 1931, participou de uma expedição a serviço do governador do Pará, Deodoro de Mendonça, com o intuito de criar uma área indígena⁹⁰. Ele menciona Frei Lourenço de Alcântara quando fez a

⁸⁸ Outros viajantes escreveram relatórios e descrições sobre os “Gavião”, cabendo aqui mencionar: Francis Castelnau (1844); Vicente Ferreira Gomes (1859); Cezar Augusto Marques (1870); Ignácio Moura (1897); Coudreau (1898); Luigi Buscalione (1901); Deodoro de Mendonça (1921); Julio Paternostro (1924).

⁸⁹ Os registros da viagem foram publicados pela primeira vez em 1943 no “Roteiro do Tocantins”. O livro está na sua quarta edição, publicado pela última vez em 2001.

⁹⁰ Lei Estadual N.º 2335 de 09 de novembro de 1921.

primeira tentativa de pacificação de contato com os Gavião. Segundo o tenente: “Frei Lourenço de Imperatriz foi ao encontro dos Gaviões. Eles ao ouvirem o barulho do “motor” chegaram à praia, mas ao verem que o barco para ali se dirigia, refugiaram-se no mato” (RODRIGUES, 2001, p. 182).

Outra passagem da tentativa de aproximação do Frei Lourenço de Alcântara em catequizar os Gavião, nos meados do século XIX, é relatada por Frei Gil, padre francês da Ordem Dominicana:

O Reverendo Sr. Padre Frei Lourenço da Missão Capuchinha do Maranhão, se empenha muito por penetrar nas matas dos Índios Gaviões que parecem estar localizados nos Estados do Pará e Maranhão [...]. Esteve o Frei Lourenço há pouco em Belém e adquiriu embora com dificuldades, alguns objetos de grande utilidade como ferramentas e roupas, para obsequiar esses Selvagens quando os encontrarem. O Frei Lourenço já esteve com um grupo deles no Pichuna [Ipixuna], baixo Tocantins, e, portanto, esse primeiro e pacífico contato lhe serve de ânimo para uma entrevista mais geral. São esses silvícolas que se mostram em Mãe Maria, acima de Marabá, e que atacam as vezes os castanheiros e os matam. Permita Deus que os bons padres capuchinhos de Imperatriz possam pacificar e cristianizar esses filhos das matas que há longos anos têm algum contato com os cristãos, seja na boca do Itahiry, seja no Pichuna, seja em Mãe Maria, sem contudo abrandar a sua natureza tamanha brutaria, falta-lhes o verdadeiro amigo, o Catequista (REVISTA CAIAPÓS-CARAJÁS, 1922-1933, p. 15).

Outro povo que Frei Lourenço de Alcântara destaca em seu relatório são os Tembé (Fotografia 17). Essa etnia fala a mesma língua dos Guajajara, o Tenetehara, da família linguística Tupi-Guarani. Os Tembé foram tutelados pelos frades capuchinhos entre 1898 a 1921, que, em contrato estabelecido com o governo do Pará, tinham como objetivo torná-los aptos à vida nacional como foi com tantos outros.

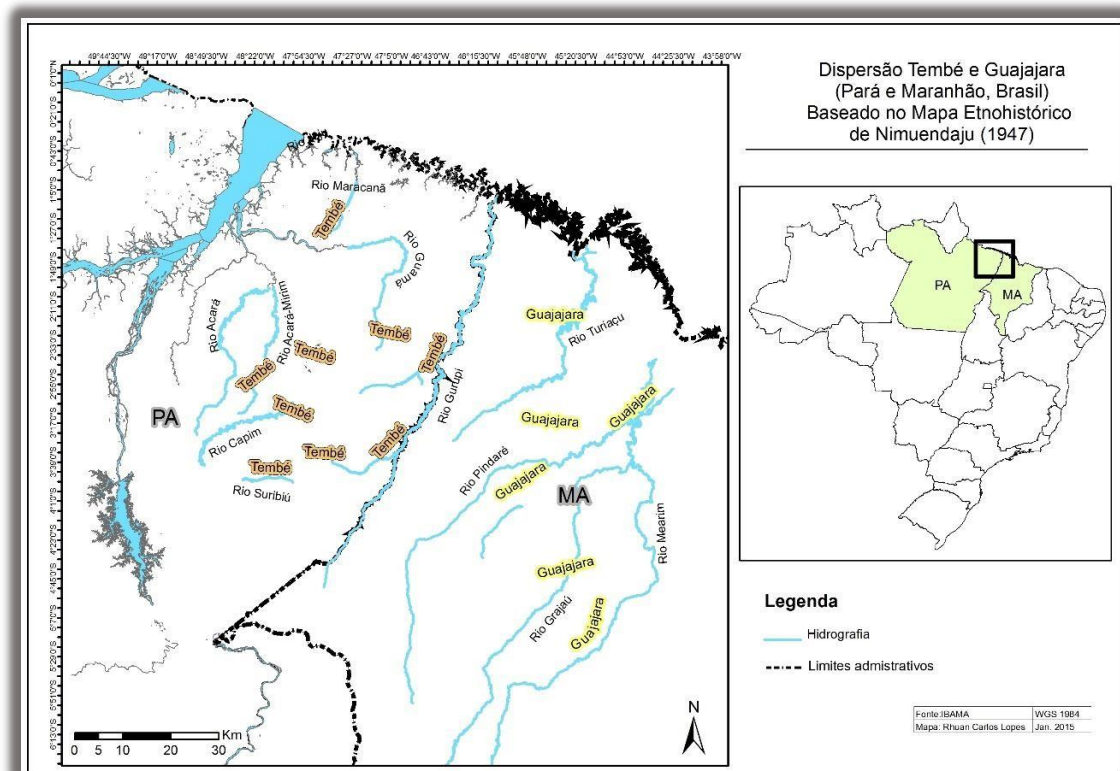
Fotografia 17 - Jovens Tembé



Fonte: https://img.socioambiental.org/d/234937-3/tembe_3.jpg

Os Tembé (Mapa 9) vivem até hoje às margens do alto e médio Gurupi e em aldeias localizadas no Maranhão no rio Pindaré. Segundo Max Boudin (1966), este povo é remanescente da região do rio Mearim (Maranhão) e de Ourém (Pará).

Mapa 9 - Localização dos Tembé do Pará e Maranhão



Fonte: Rhuan Carlos dos Santos Lopes (2016, p. 165).

A metodologia presente na narrativa de Frei Lourenço de Alcântara é a especificação das informações de cada etnia por meio da numeração de 1 a 7. Ele traz no ponto de número 1 os indígenas Krikati. Segundo ele, havia 123 indígenas, sendo 64 homens e 59 mulheres. Ele não faz menção se nesse número foram incluídas as crianças. Quantas às outras etnias, segundo ele, não era possível precisar a quantidade de indivíduos.

No ponto 2, avulta o comportamento dos indígenas considerando como “mansos”: os Krikati, Tembé, Guajajara e Timbira (Gavião do cerrado). A consideração recai pelo fato dele mesmo mencionar que tiveram contatos com os “civilizadores”. Nas suas informações, o frei dá conta da língua materna do grupo, de alguns costumes e manifestações culturais: “os Tembé assim como os Guajajara falam o Tupi. Os Krikati e os Gavião o dialeto Jê. Segundo ele, o que soube, é que muitas palavras faladas pelos Krikati são comuns aos Gavião.

Quanto aos costumes, tanto os Krikati quanto os Gavião adotam o hábito de deixar o cabelo comprido, cortando uma parte em camadas, de modo que forma um círculo no centro da cabeça. Além disso, é costume de ambos furar as orelhas (Fotografia 18). Somente os Gavião furam o lábio inferior que é atravessado por um círculo de madeira. Quanto mais velho o indivíduo, maior é o orifício e o artefato de madeira.

Fotografia 18 - Corte de cabelo e uso de artefato na orelha Krikati e Gavião



Fonte: Kurt Nimuendajú (1946, p. 325).

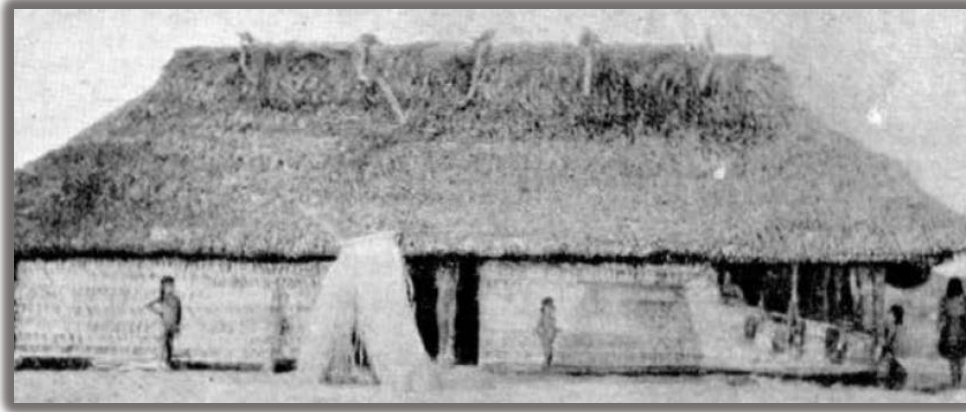
Quanto aos Guajajara, nota-se, da parte do Frei Lourenço de Alcântara, um sentimento que para nós ainda é resquício do acontecido no “Massacre de Alto Alegre”, em 1901, no qual foi vitimando muitos missionários. O frei, embora admita não conhecer muito sobre os costumes dos Guajajara, expressa um julgamento severo sobre eles, rotulando-os como “beberrões e assassinos”, afirmando que não se dedicam à agricultura e se colocam em situações de mendicância (AVPMP, Est. B, Fil. IV, N.º 27).

A respeito dos indígenas Guajajara, Gomes relata um incidente envolvendo o Frei Sigismundo de Ombriano, companheiro de Frei Lourenço de Alcântara, durante suas atividades pastorais na região habitada por esses indígenas. Esse encontro não foi agradável, o que gerou ainda mais desconfiança por parte dos capuchinhos ao tentarem se aproximar novamente dos indígenas Guajajara.

Capuchinho Frei Sigismundo de Ombriano, ao fazer desobriga na banda esquerda do Rio Grajaú, foi timidamente abordado por uns índios Tenetehara moradores da Aldeia Cururu, a qual teria se formado [por] coparticipantes da Rebelião do Alto Alegre e que por isso se mantivera tão isolada” (GOMES, 2002, p. 276).

Os Krikati cultivam no roçado espécies de tubérculo como a mandioca, batata doce e leguminosa como amendoim. Moram em casa coberta de palha, geralmente “acanhada sendo de maiores dimensões as dos chefes das aldeias” (Fotografia 19).

Fotografia 19 - Tipo de moradia de chefe (cacique) de aldeia (Krikati)



Fonte: Kurt Nimuendajú (1944, p. 83).

Quanto aos Tembé, diz o frei que eles dormem em rede com fogo debaixo; outros em esteiras estendidas no chão ou nos giraus. Sobre o modo dos Gavião diz: “soube que eles dormem de dois a dois, e, entre cada grupo, fazem uma pequena fogueira” (AVPMP, Est. B, Fil. IV, N.º 27).

Os Krikati (Fotografia 20) e os Gavião usam pequenas tangas, mas quando vão aos povoados, utilizam calças. Os indígenas selvagem, segundo ele, não usam roupas. Frei Lourenço de Alcântara relata que são habilidosos no uso do arco e flecha, sendo capazes de disparar até 6 flechas de uma só vez.

Fotografia 20 - Vestimenta do cotidiano Krikati



Fonte: Arquivo da Escola Indígena Krikati.

Frei Lourenço de Alcântara, além de descrever características peculiares, também relata um incidente que Nimuendaju (1946, p. 16) chamou de dispersão, envolvendo os Krikati. Segundo o que o frei ouviu, em 1929, Marcelino Miranda do SPI, acompanhado de militares, tentou levar os indígenas dessa etnia para uma aldeia na Barra do Corda.

Ele narra assim esse acontecimento: as “cunharés” (mulheres) Krikati se reuniam no fim da tarde no pátio⁹¹ da aldeia, para ouvir um indígena mais velho, este, ao contar um fato conhecido por elas, levanta um dos braços e aponta numa direção, conhecido por todos Krikati mais velhos, para lembrar um episódio (AVPMP, Est. B, Fil. IV, N.º 27). Essa narrativa Krikati, que é transmitida pelos mais velhos até os dias de hoje, tem um impacto significativo nos mais jovens e, de certa forma, fortalece a contínua luta pelo território em que vivem.

Frei Lourenço de Alcântara apresenta informações importantes sobre o povo Krikati em seu relatório, o que não ocorre com os outros povos, sugerindo que ele tenha visitado frequentemente os locais onde eles viviam. Isso evidencia a consistência de suas informações, ao contrário das informações sobre outros grupos indígenas, nas quais ele teve que se basear em relatos de terceiros para conhecer os lugares e o modo de vida dessas comunidades.

Frei Lourenço de Alcântara conta, que, em uma de suas visitas à aldeia Cocalinho assistiu uma das festas mais importante para os Krikati, a Festa da Peteca, manifestação cultural

⁹¹ Pátio é o círculo no centro da aldeia que serve como local para reuniões e encontros para cantoria e finais de rituais e festas.

para celebrar o fim da colheita. Durante todo o período em que se estende a festa, os indígenas cantam e dançam a noite. As mulheres ficam em forma de roda, enquanto um homem, geralmente o cantor, bate o maracá.

Nesta festa, os homens se reúnem para celebrar a abundância proveniente de suas plantações coletivas. Durante os dias em que a festa ocorre, os homens saem para caçar, enquanto as mulheres preparam bolos e outros alimentos para serem servidos no último dia. No ponto culminante da festa, os homens, jovens e adultos, se reúnem no pátio da aldeia e jogam uma peteca feita de palha de milho, tingida com urucum. Essa festa continua sendo realizada pelos Krikati em suas aldeias até os dias de hoje.

Frei Lourenço de Alcântara também menciona um aspecto importante da cultura Krikati relacionado à fase da adolescência. Tanto as meninas quanto os meninos passam por rituais de passagem para assumir seu papel como adultos. Esses rituais são conhecidos como "casinha" ou "ceveiro" (Êhjcreere') e "esteira" (Ruurut). Após passarem por esses rituais, os adolescentes estão prontos para se casar e assumir responsabilidades adultas dentro de suas famílias e perante a comunidade. Frei Lourenço de Alcântara registrou essas informações em seu relato:

Quando uma jovem chega a idade de se casar (cerca de 14 anos), encerra os jovens sem leis em casas completamente fechadas (sem portas nem janelas). Durante o tempo que estão encerradas não podem falar com pessoas algumas e são alimentadas com batatas assadas sacodidas por cima das paredes da casa. Passados os dias de reclusão são soltos e saem correndo carregando uma tora de buriti, e quem tomar a diante e for deixar mais longe a tora esse é o que se casa com a jovem. O casamento é feito pelo chefe da aldeia, assistido por 2 índios dos mais velhos, fazendo um destes uma alocação aconselhando os nubentes (AVPMP, Est. B, Fil. IV, N.º 27).

No seu relatório, Frei Lourenço de Alcântara apresenta informações sobre o casamento entre os Krikati. Segundo ele, os Krikati permitem apenas um casamento e consideram essa união como indissolúvel. Essa característica pode facilitar o ensinamento da fidelidade matrimonial aos adolescentes por meio da catequese. Em contraste, os indígenas Guajajara possuíam a prática de ter até cinco esposas simultaneamente e não aceitavam interferência dos missionários em sua forma de casamento. Um exemplo disso foi o caso do indígena João Caboré, cuja interferência missionária foi citada como um dos motivos que levaram ao conflito com os missionários em 1901, em Alto Alegre. Essas informações destacam diferenças culturais entre os povos indígenas e como elas podem influenciar os relacionamentos matrimoniais.

No final do relatório, o Frei Lourenço de Alcântara ainda pontua três tópicos. Traz notícias de que Dom Sebastião Tomás nas Santas Missões em Imperatriz e em Porto Franco,

batizou uns 20 a 30 indígenas e assitiu alguns casamentos deles. Quanto a exploração de protestantes ou espíritas, afirma: “Graças a Deus não vingou a propaganda protestante feita entre os Krikati. Os ministérios desanimaram cedo e se retiraram da aldeia. Que haverá pelo Gurupi? Não sabemos” (AVPMP, Est. B, Fil. IV, N.º 27). Aqui certamente se referindo ao grupo de Guajajara que lá habitavam.

Em seu estudo, Nembro (1955) relata que o frei realizou visitas a diversas aldeias Krikati nos anos de 1932 e 1933. Como resultado dessas visitas, um fato interessante ocorreu: 23 indígenas Krikati decidiram ir até a residência do frei, localizada na Paróquia de Santa Teresa, com o objetivo de buscar sua orientação e instrução. Esse episódio demonstra a confiança e o interesse dos indígenas Krikati em receber ensinamentos e orientações do frei, evidenciando a importância de sua presença e trabalho junto a essa comunidade.

O relatório escrito por Frei Lourenço de Alcântara, como exposto anteriormente, é fruto de observações diretas e das inúmeras excursões que ele realizou com um olhar de estudioso (NEMBRO, 1955). Essas observações proporcionaram a ele a oportunidade de coletar informações importantes sobre a educação cotidiana indígena, os valores relacionados à família, o contexto da língua materna, os comportamentos, os rituais e as festas. Acreditamos que esses elementos seriam utilizados como subsídios para a transmissão dos valores cristãos ocidentais. Essa abordagem evidencia a intenção de Frei Lourenço em utilizar essas informações como base para a inculcação dos valores cristãos entre os indígenas, buscando uma integração entre suas tradições e a fé cristã.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo que realizamos a respeito de “Frei Lourenço de Alcântara: um Capuchinho entre os Indígenas do Alto Sertão Maranhense” se remonta à cognominada Missão do Maranhão, criada pela Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, também chamados aqui de “Capuchinhos lombardos”. Sua missão no Brasil em tempos atuais, iniciou com a incumbência de fundarem uma Missão Indígena no Norte do Brasil.

A presença, no Brasil, dos freis, provenientes de várias partes da Itália, vinha ao encontro da necessidade de ampliar o quadro de religiosos brasileiros, inclusive no contexto de disputa com outras doutrinas cristãs, e com o espiritismo. Atendeu, também, aos interesses do Estado que via os capuchinhos italianos como antigos parceiros na evangelização dos indígenas. Entre os objetivos da missão estava, assim, o trabalho pastoral, constantemente solicitado pelos bispos, a fim de atender as populações católicas em áreas desassistidas, bem como fundar missões junto aos indígenas no Alto Amazonas, a fim de proteger as fronteiras, como pretendia o Governo brasileiro. Havia, também, uma velha aspiração da Ordem, antes barrada pela política do Padroado português, de formar, no Brasil, capuchinhos nativos, sendo o primeiro deles, justamente Frei Lourenço de Alcântara.

Em 1868, Frei José de Loro Piceno erigiu, na região de Barra do Corda, a colônia Dois Braços que sofreu forte oposição dos comerciantes locais em seu trabalho com os indígenas do rio Mearim, e foi encerrada em 1882. Depois, Frei José de Loro veio a se estabelecer em outro local da região, às margens dos rios Grajaú e Mearim, onde havia aldeias do povo Guajajara.

Em 1885 os capuchinhos assumem a paróquia de Barra do Corda, estabelecendo sua residência e fundando um instituto para jovens e meninos indígenas. No ano seguinte, em Alto Alegre, criaram a colônia indígena de São José da Providência, onde colocaram em funcionamento um Instituto indígena feminino, que encerrou seu trabalho depois de uma revolta dos nativos, incomodados com a interferência dos padres em temas sensíveis de sua cultura. O denominado “Massacre de Alto Alegre” em 1901, marcou profundamente a experiência da recente missão dos capuchinhos, e a ordenação de Frei Lourenço de Alcântara e o início de seu trabalho assumiram a dimensão de um “recomeço”.

Neste trabalho em que nos propomos a analisar os processos, objetivos, meios e resultados das ações de evangelização realizadas pelos capuchinhos lombardos entre as populações do interior e entre os indígenas do alto sertão maranhense, tomamos a trajetória do primeiro capuchinho ordenado no Brasil, como argumento narrativo para apresentar esta história. Para embasar nossa pesquisa, utilizamos especialmente fontes que se encontram no

Arquivo da ordem entre elas textos do nosso principal interlocutor, bem como informações de outros capuchinhos.

O período de análise selecionado para este estudo, corresponde a informações entre 1910 a 1935, inícios da República brasileira, coincidindo com o retorno de Frei Lourenço de Alcântara do estado do Pará, para o Maranhão e sua atuação no alto sertão maranhense ao longo de aproximadamente 25 anos. Em nossa análise, as questões centrais que envolveram a missão desse frei, revelaram expectativas de cunho religioso, assim como outras de natureza político, deixando claras as complexas relações históricas entre o Estado, a Igreja Católica e as sociedades indígenas⁹².

Neste sentido, utilizamos, como dito acima, uma trajetória que denominamos “incomum”, como ponto de partida para explorar o projeto de atenção às populações interioranas da Missão dos Lombardos no Sul do Maranhão. Tal qualificação se deve ao fato de que Frei Lourenço de Alcântara desafiou as expectativas que sua família e o meio de onde vinha, haviam desenhado para ele. Filho único de uma rica família de comerciantes, estudou na Europa, para, como certamente esperavam seus pais, seguir os negócios da família e deixar descendentes. Ter um filho servindo na Igreja era um sinal de distinção familiar, mas José Manoel era filho único de uma mãe viúva, que não pode aceitar sua decisão, ainda mais considerando-se que ele passava a perfilar em um trabalho humilde, em uma Ordem mendicante.

Lourenço foi Presidente de Residências missionárias, pároco e “desobrigante”. Nessa última condição, desenvolveu ação religiosa, caritativa e catequética entre os indígenas da região do alto sertão maranhense. As Residências citadas faziam parte da organização da Prelazia de Grajaú, constituindo uma base sólida de atividades. Em lugares estratégicos, do ponto de vista da Ordem, a ação missionária projetava suas ações sobre o território da Prelazia, alcançando igualmente os indígenas não aldeados. A evangelização dos indígenas, embora representasse um grande desafio, era marcada pela esperança de conversão.

Havia por parte da República, um projeto civilizatório em que o Estado dividiu a responsabilidade das questões voltadas aos indígenas com as ordens religiosas, no caso em tela, com os capuchinhos italianos, aliados na evangelização dos indígenas. Destarte, no Brasil, as

92 Durante o período colonial, por exemplo, as potências europeias estabeleceram colônias em terras habitadas por povos indígenas. Nesse contexto, a Igreja Católica desempenhou um papel fundamental na colonização, atuando como um braço do Estado, convertendo os indígenas ao cristianismo. As relações históricas entre o Estado, a Igreja Católica e as sociedades indígenas são marcadas por uma interação complexa e variada, que envolveu assimilação cultural, resistência, conflitos e transformações ao longo do tempo.

negociações internas entre o Estado e as lideranças políticas, e a Igreja Católica e sua hierarquia eclesiástica, abrangendo a ação dos missionários, sempre foram direcionadas para as convergências de interesses em comum.

Para a Igreja Ultramontana, havia a necessidade de reforçar ou reestabelecer a disciplina e moral eclesiástica, o que exigia uma ação pastoral efetiva. Além disto, a evangelização deveria alcançar as populações indígenas, o que significava que os missionários teriam que se dedicar a missão em lugares distantes.

As complexas relações que historicamente se estabeleceram entre o Estado e a Igreja Católica atendiam, particularmente, cada uma das instituições envolvidas. A Igreja Católica precisava ampliar suas ações pastorais, ao mesmo tempo que ia ao encontro da estratégia do Governo que visava civilizar os indígenas e possibilitar a povoação do sertão maranhense. Assim, a civilização dos indígenas e sua integração na sociedade majoritária só seriam concretizadas mediante sua evangelização. Nesse contexto, as questões envolvendo o Estado, a Igreja Católica e, de maneira mais ampla, a instrução dos indígenas era considerada estratégia necessária para essa ação evangelizadora.

Tal relação entre a OFM^{Cap} e o Estado, fez parte de um contexto em que o bispo reformador do Maranhão buscava a colaboração dos capuchinhos lombardos para o fortalecimento do catolicismo na região de sua vasta Diocese. Com isso, objetivava impedir os avanços do Protestantismo, Espiritismo e Maçonaria pelo sertão maranhense.

Dessa forma, os capuchinhos lombardos, buscavam ampliar o espaço de atuação no campo católico, pois temiam o alcance das novas religiões e doutrinas, inclusive sobre os indígenas. É fato que Frei Lourenço de Alcântara, também manifestou sua preocupação com este tema, principalmente quando esteve à frente da administração das Residências da Barra do Corda e Carolina, onde fez esse enfrentamento.

Desta maneira, vimos que a confluência de interesses entre a Ordem Capuchinha e o Governo do Maranhão ocorreu de forma sistemática, iniciando com a instalação da Residência de Barra do Corda, bem como a implementação de um programa educacional a partir de um Instituto para os meninos indígenas Guajajara. E, nessa mesma região, na colônia São José da Providência, em um Instituto para as meninas indígenas da mesma etnia.

O Instituto feminino foi fechado, como vimos, após o conflito de Alto Alegre que ocorreu em 1901. A maneira como eram tratadas as meninas no processo educativo pelos missionários, a insatisfação com seu afastamento das famílias, e a tentativa de apagamento de seus valores culturais para imposição de outros valores, cristãos e europeus, estiveram na base desta revolta, cujo estopim parece ter sido uma epidemia na escola. O Instituto masculino

funcionou por mais de uma década, sendo que o descumprimento dos compromissos do governo em relação ao repasse de verbas, o fator que impossibilitou que os capuchinhos o mantivessem. Dos institutos, podemos afirmar que nenhum deles alcançou os objetivos propostos, pelo menos naquela região do Maranhão.

Neste trabalho, a evangelização é entendida como um fenômeno de ordem estrutural. Portanto, atribuímos que, no seu processo de desenvolvimento, se configurava na ação catequético-pedagógica, por meio da instrução dos indígenas na língua portuguesa. De maneira que as ações educativas se faziam presentes, mesmo que de forma esporádica e momentânea, indo ao encontro do pensamento integracionista da época, que preconizava para os indígenas a diluição de suas peculiaridades étnicas e culturais, como a única possibilidade de sobreviver fisicamente ao integrar-se à sociedade brasileira.

Em relação ao "Massacre de Alto Alegre", alguns historiadores apontaram diversos aspectos que desencadearam a rebelião da população indígena Guajajara. Esses aspectos incluem o direito de viver em seus territórios, usar a língua materna e manter suas manifestações culturais. Apesar do tropeço, e movidos pela finalidade que os levou ao Maranhão, os freis seguiram buscando evangelizar os indígenas. Assim, por meio das missões populares ou "desobrigas", continuaram seu trabalho, reforçando a catequese e as práticas sacramentais junto a eles e a outras populações que consideravam desassistidas e perigosamente expostas a doutrinas rivais.

Em relação ao trabalho educativo dos missionários entre os indígenas, a pesquisa mostrou que durante o período analisado, não havia escola em aldeias dirigidas por eles, pois as leis vigentes do Serviço de Proteção ao Índio impediam sua criação. Apesar dos documentos da Ordem não mencionarem como se desenvolviam os métodos educativos nas "desobrigas", este estudo apresenta indícios de que se dava por meio da ação catequético-pedagógica. Portanto, concluímos que a Missão Capuchinha do Maranhão não só contribuiu, como pode ser considerada pela historiografia como promotora das iniciativas de implantação de escolas.

Destacamos que Frei Lourenço de Alcântara prestou uma acentuada contribuição na Missão do Maranhão por participar da formulação do reconhecimento do território em que viviam as populações indígenas, de seus costumes e tradições, bem como, na definição das ações evangelizadoras. Também na fixação das Residências nas quais demarcavam os espaços de tomada de decisões sobre sua atuação missionária. Mais uma contribuição relevante esteve ligada à construção de admiráveis igrejas, em Carolina e Imperatriz pelas suas arquiteturas, também contribuiu com reformas de outras paróquias, por onde exerceu seu apostolado no interior do Maranhão.

Assinalamos o protagonismo de Frei Lourenço de Alcântara em sua “trajetória incomum” revelando aspectos da vida pessoal, de sua formação acadêmica na Europa, sua estadia como frade missionário na Ordem, a atuação no trabalho de evangelização com indígenas pela ação catequética-pedagógica, e na consolidação das experiências do apostolado no alto sertão maranhense. Vale ressaltar, que o reconhecimento pela Ordem de sua atuação na evangelização dos indígenas nas cercanias de Imperatriz, lhe conferiu o mérito de maior expoente nessa região.

Uma parte dessa trajetória incomum revela as contribuições que se davam em torno da adaptação ao cenário sertanejo, da frutuosa pregação nas aldeias, instrução aos indígenas, práticas de administração de sacramentos e da divulgação dos ensinamentos pelo catecismo.

Em suma, Frei Lourenço de Alcântara trabalhava para dificultar a ação de outras Igrejas, cristãs e não cristãs, ou outras doutrinas e filosofias, como o espiritismo e a maçonaria, no alto sertão maranhense, entre indígenas e populações rurais desassistidas. Agiu na divulgação do Evangelho, no ensino religioso nas escolas da Prelazia, aulas de catecismo e ensino religioso nas primeiras igrejas do alto sertão maranhense. Ao definirmos como um “sujeito incomum”, não estivemos nos perfilando a interpretações laudatórias e heroicizadas a seu respeito. Estivemos sempre conscientes de que nossas fontes traduziam a visão de mundo dos capuchinhos, e Lourenço de Alcântara era profundamente comprometido com ela e agia coerentemente a isso. E a missão dos freis não era incomum. Para as populações indígenas, a evangelização era uma negação a tudo o que sustentava sua vida simbólica, crenças e muitos de seus valores. Há muito de violência neste sentido. Ao contrário, a missão era, em vários sentidos, uma continuação de políticas anteriores, muito antigas, empenhadas em transformar os indígenas, tanto quanto possível, segundo os valores ocidentais.

REFERÊNCIAS

ABREU, Sylvio Fróes. Contribuições para anthropogeographia. **Revista da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro**: 1º semestre de 1929. Disponível em: http://memoria.bn.br/pdf/181897/per181897_1929_00001.pdf. Acesso: 22/08/2022. 71p.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. Os índios na história do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. **Revista História Hoje**, UFF, RJ, v. 1, n. 2, p. 1-19, 2012. Disponível em: <https://rhhj.anpuh.org/RHHJ/article/view/39/0>. Acesso em: 23 set. 2023.

ALMEIDA, Rozemberg Ribeiro. **Arte, cultura e memória em um povoado quilombola: Jacarequara em pauta**. TCC Universidade Federal do Pará. Licenciatura História. Cametá - PA, 2009.

AMOROSO, Marta Rosa. Mudança de hábito, catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, n. 2, 37, 101-14, 1998. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200006&lng=en&nrm=iso Acesso em: 12/01/2022.

AMOROSO, Marta Rosa. Entre os selvagens do Brasil: ensaios e memórias dos Frades Capuchinhos sobre os aldeamentos indígenas do império (1844-1889). *In: Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais*, XXVI, 2002, Caxambu-MG. **Anais**. p. 271-301. Caxambu-MG, 2002. Disponível em: <https://anpocs.com › 4454-mamoroso-entre › file>. Acesso em: 09 de abr. de 2021.

AMOROSO, Marta Rosa. **Terra de índio: imagens em aldeamentos do Império**. São Paulo: Terceiro Nome, 2014. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/002741843>. Acesso em: 20/06/2022.

AQUINO, Maurício de. Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: as relações entre Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, 2012, v.32, n.63, p. 1-28. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/DN3RqRM77qTpMtnfLwtLqyb/?format=pdf&lang=pt>. Acesso: em 10 de mar. 2021.

AQUINO, Maurício de. Romanização, historiografia e tensões sociais: o catolicismo em Botucatu-SP (1909–1923). **Revista Fênix**, UENP, n. 2, v. 8, Paraná, p. 1-15, 2011. Disponível em: <https://www.revistafenix.pro.br/revistafenix/article/view/318/302>. Acesso em: 10 de nov. 2021.

AZEVEDO, Thales de. Catequese e aculturação. *In: SCHADEN, Egon. Leituras de Etnologia Brasileira*. Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai, 1976. Disponível em: <https://www.etnolingustica.org>. Acesso: 20/03/2022.

AZZI, Riolando. **A Igreja Católica na formação da sociedade brasileira**. Aparecida: Santuário, 2008.

AZZI, Riolando. **O Altar unido ao Trono: um projeto conservador**. São Paulo: Paulinas, 1992.

AZZI, Riolando; GRIJP, Klauz Van Der. **História da Igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo. Tomo II/3-2: terceira época: 1930-1964. Petrópolis: Vozes, 2008.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías étnicas en América Latina. *In*: BARTOLOMÉ, Miguel A.; BARABAS, Alícia M. (Coord.). **Autonomías étnicas y Estados nacionales**. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998. p. 13-37.

BELTRAMI, Rogério (org.). **[Necrológio]** de Frei Lourenço de Alcântara. 3ª Edição do Necrológio Provincial, 400 anos 1612-2012 da presença Capuchinha no Brasil, São Luís: Frades Menores Capuchinhos, 2013. 88p.

BEOZZO, José Oscar *et al.* **História da Igreja no Brasil, Segunda Época** – Igreja no Brasil no século XIX. Petrópolis: Vozes, 2008.

BEOZZO, José Oscar *et al.* **Leis e Regimentos das Missões**: política indigenista no Brasil. São Paulo: Loyola, 1983.

BOUDIN, Max. H. **Dicionário do Tupi-Moderno**. (Dialeto Tembê-Tênêthár do Alto Rio Gurupí). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Presidente Prudente, 1966.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. *In*: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2006. cap.13, p. 183-191.

BRASIL. **Lei N.º 3.071, de 1º de janeiro de 1916**. Código Civil de 1916. Disponível em: <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=LEI&numero=3071&ano=1916&ato=c160zYE1UNnRVTa37>. Acesso em: 04 de jan. 2022.

CARVALHO, Maria Goretti Cavalcante de. **A Missão do Maranhão (1894-1922)**: Acontecimentos, particularidades e enredamento nos arquivos capuchinhos. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo, 2017.

CALAZANS, Mylène Mitaini. **A Missão de Monsenhor Francesco Spolverini na InterNunciatura Apostólica no Brasil (1887-1891)**, segundo a documentação Vaticana. Tese (Doutorado em Teologia). Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis, Roma, 1997. 584 p.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**: 1. Artes de Fazer. Petrópolis: Vozes, 2009.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural entre práticas e representações**. Tradução Maria Manuela Garlhado. Lisboa: Difel, 1990.

COELHO, Elizabeth Maria Beserra. Morte: 1901. **Biografado**: João Manuel Pereira da Silva/João Caboré. Estado do Maranhão. Disponível em: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/biografia-joao-cabore/>. Acesso em: 06 de out. de 2021.

COELHO NETO, Eloy. **História do sul do Maranhão**: terra, vida, homens e acontecimentos. São Luís: Editora São Vicente, 1979.

COSTA, D. Antônio de Macedo. Alguns pontos de reforma da Igreja do Brasil – Memória para servir às discussões e resoluções nas Conferências dos Bispos. Rio de Janeiro, 2 ago. 1890. **Nunciatura do Brasil**, n.71, fasc. 346.

CUNHA, Manuela Carneiro da. ALMEIDA, Mauro Barbosa de (orgs.). **Enciclopédia da Floresta**: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil**. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

CUNHA, Tatiane Oliveira. “**Práticas e prédicas em nome de Cristo**”: Capuchinhos na “cruzada civilizatória” (1874-1901). Dissertação (Mestrado História Social). Universidade Federal da Bahia: Salvador, 2011. 142 p.

CUSTÓDIO, Maria Aparecida Corrêa. O papel da Congregação das Capuchinhas na formação de classes médias e elites regionais. **Revista Pro-posições**, São Paulo, vol. 28, n. 3, p. 170-203, 2017. Disponível em: 21 de set. 2022.

CUSTÓDIO, Maria Aparecida Corrêa. Missão capuchinha e resistência Tentehar: releituras do conflito de Alto Alegre. Fundação Carlos Chagas, **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, n. 175, v. 50, p.316-342, janeiro/março de 2020.

CUSTÓDIO, Maria Aparecida Corrêa. Da constituição de uma congregação feminina nordestina: análise de uma possível consequência sociorreligiosa da Rebelião do Alto Alegre –Maranhão. **International Studies on Law and Education**, 16 jan-abr 2014. IJI – Universidade do Porto, 2014. Disponível em: <http://www.hottopos.com/isle16/63-76Custodio.pdf>. Acesso em: 22 de agost. 2022. p. 63-76

DAVIS, Natalie Zemon. **O retorno de Martín Guerre**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

DIAS, Aparecida de Lara Lopes. **Êh jcreere’ catiji**: ritual de iniciação à vida adulta dos Krikati mudanças e (re)significações (séculos XIX e XX). Tese (Doutorado). Universidade do Vale do Rio do Sinos. Programa de Pós-Graduação em História. São Leopoldo/RS, 2020. 220 p.

DUARTE, Antônio Valdir Monteiro. ALVES, Laura Maria Silva Araújo. História da Infância Amazônica na Belle Époque. In: ARAÚJO, Sonia Maria da Silva; ALVES, Laura Maria Silva Araújo; BERTOLOG, Sonia de Jesus Nunes (Orgs.). **Pesquisa e Educação na Amazônia**: reflexões epistemológicas e políticas. Belém: EDUEPA, 2014.

ELIAS Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994. E-book. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3001778/mod_resource/content/0/A%20Sociedade%20Dos%20Individuos%20-%20Norbert%20Elias.pdf Acesso em: 26 de set. 2019.

EVERTON, Carlos Eduardo Penha. **Hoje e amanhã celebrai a história para encarnar-vos no povo**: os embates de memória sobre conflito do Alto Alegre. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), São Luís/MA, 2016. 192 p.

FARGE, Arlette. **O sabor do arquivo**. São Paulo: Edusp, 2009.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado liberal (1840-1875). *In*: HAUCK João Fagundes *et. al.* **História da Igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época, Século XIX. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 143 -249.

FRANKLIN, Adalberto. **Breve histórico de Imperatriz**. Imperatriz - Maranhão: Ética, 2005.

GADOTTI, Moacir. **História das ideias Pedagógicas**. São Paulo: Ática: 2002.

GIANELLINI, Gentil. **Saíram para semear ...** e já faz cem anos que a semente caiu em terra boa. Gorle: VELAR, 1993.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais**: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GOMES, Mércio Pereira. **O índio na história**: a saga do povo Tenetehara em busca da liberdade. Petrópolis: Vozes, 1977.

GOMES, Mércio Pereira. **O índio na história**: o povo Tenetehara em busca da liberdade. Petrópolis: Vozes, 2002.

GOMES, L. B; BERGAMASCHI, M. A. A temática indígena na escola: ensaios de educação intercultural. **Currículo sem Fronteiras**, v.12, n.1, pp. 53-69. Rio Grande do Sul, 2012.

GRAHAM, Richard. **Clientelismo e política no Brasil do século XIX**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997. p. 15-136.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade**: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HENRIQUES, Ricardo et al. (org.). Educação Escolar Indígena: diversidade sociocultural indígena ressignificando a escola. **Cadernos SECAD 3** (Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade). Brasília-DF: SECAD / MEC, 2007. 133p.

IRIARTE, Lázaro. **História Franciscana**. Petrópolis: Vozes, 1985.

JORGE, Norberto. A catequese e civilização dos índios no Brasil. **Anais do Primeiro Congresso Brasileiro de Geographia**, v. IX, Trabalhos da 8.^a Comissão (Antropologia e Etnografia), 1911. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Ajorge-1911-catechese/Jorge_1911_ACatecheseECivilIndiosBrasil.pdf Acesso em: 10 de jan. 2022.

LOPES, Rhuan Carlos dos Santos. **Tempos, espaços e cultura material na vila Santo Antônio do Prata, Pará** – arqueologia em uma instituição total amazônica. Tese (Doutorado Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém, 2017. 170 p.

LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. Trad. Marcos de Castro. 14 ed. Rio de Janeiro: Record, 2017.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

LEVI, Giovanni. Os usos da biografia. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). **Usos e abusos da história oral**. 8 ed., Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996. 304 p.

LOWENTHAL, David. HADDAD, Lúcia (Trad.). Como conhecemos o passado. **Revista Projeto História**. Vol. 17, p. 63-201, PUC, São Paulo, 1998. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/revph/article>. Acesso em: 10 de mar. 2021.

MAGALHÃES, Marcelo Vieira. Imigração e colonização no Maranhão na segunda metade do século XIX: o caso dos portugueses. **XII Encontro Estadual de História ANPUH/RS**. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2014. Disponível em: <http://www.eeh2014.anpuh-rs.org.br/resources/anais/30/1406981137>. Acesso em: 26 de jun. de 2019. p. 1-15.

MALATIAN, Teresa. Cartas. Narrador, registro e arquivo. In: PINSKY, Carla B.; LUCA, Tânia. Regina de (org.). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2011.

MALHEIROS, Marcia. **“Homens da fronteira”**: Índios e Capuchinhos na Ocupação dos Sertões do Leste do Paraíba ou Goytacazes Séculos XVIII e XIX. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, 2008. 401p.

MARQUES, Cesar Augusto (1826-1900). **Dicionário Histórico-geográfico da Província do Maranhão**. São Luís: Edições AML, 2008. 1.028p. Disponível em: <https://ihgb.org.br/pesquisa/biblioteca/item/25717-dicion%C3%A1rio-hist%C3%B3rico-geogr%C3%A1fico-da-prov%C3%ADncia-do-maranh%C3%A3o-c%C3%AAsar-augusto-marques-edi%C3%A7%C3%A3o-cr%C3%ADtica-de-jomar-de-moraes-%C3%ADndice-remissivo-de-lino-moreira.html>. Acesso: 02 de fev. 2019.

- MARTINS, Bohn Maria Cristina. As sociedades indígenas, a história e a escola. **Antíteses**, n. 3, v.2, pp. 153-157. Londrina, 2009. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/1933/193317383009.pdf>. Acesso em: 12 mar. de 2021.
- MARTINS, Larissa dos Santos. **Os filhos de Maíra**: territorialidade e alteridade entre os Tentehar “da Araribóia”. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Antropologia Social. Universidade de Brasília, Brasília, 2019. 128 p.
- MATOS, Arlindo. **Oureana de além-mar, Ourém terra de Moura**. Organização e Introdução de elementos novos da história de Ourém-Pará. Ourém: 2007. Disponível em <http://www.overmundo.com.br/banco/oureana-de-alem-mar-ourem-terra-de-moura>. Acesso: 04 de ago. de 2021.
- MEIRELES, Mário M. **História do Maranhão (1915-2003)**. São Luís: Academia Maranhense de Letras, 2015.
- MELIÁ, Bartomeu. Desafios e tendências na alfabetização na língua indígena. *In*: L. Emiri e R. Monserrat (orgs.). **A conquista da escrita**. São Paulo/Cuiabá: Iluminuras/OPAN, 1989. p. 9-16.
- MELIÁ, Bartomeu. **Educação indígena e alfabetização**. São Paulo: Loyola, 1979. (Coleção "Missão Aberta").
- MELO, Jeane Carla Oliveira de. **Mulher, professora e historiadora dos oitocentos**. Herculana Firmina e seu resumo da história do Brasil (1868). Brasília (DF), **Prefixo Editorial, 2017**. Disponível em <https://www.snh.anpuh.org/resources/anais/54/1489599891>. Acesso em: 03 de jul. de 2021.
- MELO, Maria Tereza Chaves de. **Modernidade republicana**. Rio de Janeiro (RJ), Editora: Tempo, 2009. Disponível: <https://www.scielo.br/j/tem/a/Cgs8nPJ3rJxMsWrBbLdPPDS/?format=pdf&lang=pt>. Acesso: 04 de ago. de 2021.
- MICELI, Sergio. **A elite eclesiástica brasileira: 1890-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- MONTEIRO, John M. Armas e armadilhas da história indígena. *In*: NOVAES, Fernando. **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- MONTEIRO, John M. **Negros da Terra - Índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MONTEIRO, John M. **Tupis, tapuias e historiadores**: estudos de História indígena e do indigenismo. Tese (Livre Docência). Instituto de Filosofia e de Ciências Humanas- IFCH/ Unicamp. Campinas, 2001. 235 p.
- MONZA, Frei Bartolameu da. **O massacre de Alto Alegre**. Brasília: Senado Federal, 2016.
- MOURA, Ignácio Baptista. **De Belém a São João do Araguaia**: Vale do Rio Tocantins. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1910.

NEMBRO, M. de. **I cappuccini nel Brasile: Missione e Custodia del Maranhão (1892-1956)**. Milano: Centro Studi Cappuccini Lombardi, 1957.

NEMBRO, M. de. **São José de Grajaú: primeira prelazia do Maranhão**. Fortaleza: Edições A Voz de São Francisco, 1955.

NIMUENDAJÚ, Curt. The Eastern Timbira. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. **Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Vol. 41, 1946. Disponível em: [www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-1946-timbira](http://www.etnolinguistica.org/biblio/nimuendaju-1946-timbira). Acesso em: 25 de ago. de 2022.

NORA, Pierre. Entre memória e história: A problemática dos lugares. *In*: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (org.). **Revista Projeto História**, p. 7-28. São Paulo: PUC, 1993. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>. Acesso em: 04 de ago. de 2021.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Sobre o diálogo intolerante. *In*: GRUPIONI, VIDAL E FISSCHMANN (org.). **Povos indígenas e tolerância**. São Paulo: EDUSP, 2001. p. 245-252.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **“O Nosso Governo”**: Os Ticuna e o Regime Tutelar. Marco Zero: São Paulo, 1988.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PACHECO, D. Felipe Condurú. **História Eclesiástica do Maranhão**. São Luís: Departamento de Cultura do Estado, 1969.

PALACIOS, Guillermo. Política Externa, Tensões Agrárias e Práxis Missionária: os capuchinhos italianos e as relações entre o Brasil e o vaticano no início do segundo reinado. **Revista de História**. São Paulo, n. 167, julho/dezembro, pp. 193-222, 2012. Disponível em: <https://ifrs.edu.br/riogrande/wp-content/uploads/sites/16/2018/06/49088-59981-1-SM.pdf>. Acesso em: 03 de set. 2021.

REIS, José C. **As Identidades do Brasil**: de Varnhagen a FHC. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

REIS, Nestor Goulart. **Imagens de vilas e cidades do Brasil colonial**. São Paulo: Edusp, 2000.

RESTALL, Matthew. **Sete mitos da conquista europeia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

REVEL, Jacques. “Microanálise e construção do social”. *In*: Jacques REVEL (org.). **Jogos de escalas: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998. p.15-38.

RIBEIRO JUNIOR, Ribamar. **“Nós estamos igual kapràn” [manuscrito]**: um estudo da Terra Indígena Mãe Maria no contexto dos nealdeamentos. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2020. 249 p.

RIBEIRO, Emanuela Sousa. **Igreja Católica e Modernidade no Maranhão, 1889-1922**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco: Recife, 2003. 182p.

RIBEIRO, Francisco de Paula. Descrição do território dos Pastos Bons, seus terrenos, suas produções, caráter dos seus habitantes colonos, e estado actual dos seus estabelecimentos (1819). **Revista Trimensal de História e Geographia**, tomo XII, 1º Trimestre de 1849, p. 41-86. Rio de Janeiro. Disponível em: <http://biblio.etnolinguistica.org/ribeiro_1849_descricao>. Acesso em: 22 de fev. 2023.

RIZZINI, Irma. SCHULER, Alessandra. O instituto do Prata: índios e missionários no Pará (1898-1921) - **Currículo sem Fronteira**, v.11, n.2, p.86-107, jul/dez.2011. Disponível em: www.curriculosemfronteira.org. Acesso: 10 de out. 2022.

RODRIGUES, Lysias. **Roteiro do Tocantins**. 4 ed. Palmas – TO: Alexandre Campora, 2001.

SALIBA, Elias Thomé. Cultura/ As apostas na República. In: SCHWARCZ, Lilia Mortiz (org.). **História do Brasil nação: 1808-2010**. Volume 3. A abertura para o mundo – 1889-1930. Madri: Fundación Mapfre; Rio de Janeiro: Objetiva, 2014. p. 238-249.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: romanização, ultramontanismo e reforma. **Revista discente do Programa de Pós-Graduação em História**. Belo Horizonte, n. 2, v. 2, p. 1-10, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/5387>. Acesso em: 10 de set. de 2021.

SAVIANI, Dermeval *et al.* **O legado educacional do século XX no Brasil**. 3. ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2014.

SCHUELER, A. F. M.; MAGALDI, A. M. B. M. Educação escolar na Primeira República: memória, história e perspectivas de pesquisa. **Revista Tempo**, v. 13, n. 26, p. 32-55, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tem/v13n26/a03v1326.pdf>. Acesso em: 07 mar. 2021.

SILVA, Aracy Lopes da. **Práticas pedagógicas nas escolas indígenas**. São Paulo: Global, 2001.

SILVA, Mário F.; AZEVEDO, Marta M. Pensando as escolas dos povos indígenas no Brasil: o movimento dos professores indígenas do Amazonas, Roraima e Acre. In.: SILVA, Aracy L; GRUPIONI Luís Donisete B. (orgs.) **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1 e 2 Graus**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO,1995. cap. 6, p. 149-161.

SOUSA, Kleber Alberto Lopes de. **Frei Aristides Arioli: uma vida de missão na estação missionária de Montes Altos, de 1962 a 1995**. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). São Leopoldo, 2022. 260p.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis (RJ): Vozes, 1995.

VIEIRA, Dilermano Ramos. **História do catolicismo no Brasil (1500-1889)**. Aparecida - São Paulo: Santuário, 2016.

VIVEIROS, Jerônimo. **Alcântara no seu passado econômico, social e político (1884-1965)**. São Luís: AML/ALUMAR, 1999.

ZAGONEL, Frei Carlos Albino (org.). **Capuchinhos no Brasil**. Porto Alegre: CCB, 2001.

ZANONE, Valerio. **Laicismo**. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (org.) **Dicionário de política**. 5. ed. Brasília: Ed. UnB; São Paulo: Imprensa Oficial, 2000. 1.330 p.

FONTES DOCUMENTAIS

ACTAS Y DECRETOS DEL CONCILIO PLENARIO DE LA AMÉRICA LATINA. Roma: Tipografía Vaciara, 1906. Disponível em: <https://lawcat.berkeley.edu/record/109506>. Acesso em: 15 de out. 2021. p. 432-433.

ARIOLI, Aristides de. **[Mapa], município de Barra do Corda 1951-1961**. Adaptado. AVPMP, Est. A, Fil. I, N.º 8, Doc. 1. Convento do Carmo, São Luís. Manuscrito.

ALCÂNTARA, Lourenço. **[Resumo] histórico da Residência de Barra do Corda**, 01 de out. de 1910. São Luís-MA. AVPMP, Est. B, Fil. II, N.º 46, Doc. 1, Past. Assunto vários: Barra do Corda (1910-1987). Convento do Carmo, São Luís. Manuscrito.

ALCÂNTARA, Lourenço. Carta/ resposta expedida ao Dom Emiliano Lonati. In: **Relatório de Frei Lourenço de Alcântara sobre os índios existentes na paróquia de Santa Tereza de Imperatriz**. Arquivo Provincial. Livro de Tombo da paróquia de Santa Tereza de Imperatriz, Est.B, Fil. IV, N.º 27, Fl. 29-31. Convento do Carmo, São Luís, 1933.

ALCÂNTARA, Lourenço. **[Ofício] prestação de conta ao governador do Estado do Maranhão**, 26 de dez. 1911. Livro de Tombo da Prelazia de Grajaú, 1896-1977. AVPMP, Est. B, Fil. IV, N.º 15, Doc. 1 d. Convento do Carmo, São Luís -MA.

ALCÂNTARA, Lourenço. **[Ofício] ao Superior Regular**, 12 de dez. 1910. AVPMP, Est. B, Fil. IV, N.º 15. Doc. 2a. Convento do Carmo, São Luís -MA.

BARRETO, Marcolino. **[Atestado de batismo] de José Manoel Furtado Duarte** emitido em 10 de dez. de 1900. AVPMP, Est. A, Fil. III, N.º 3, Doc. 5. Convento do Carmo, São Luís - MA.

BELTRAMI, Rogério (org.). **[Necrológio] de Frei Lourenço de Alcântara**. 3ª Edição do Necrológio Provincial, 400 anos 1612-2012 da presença Capuchinha no Brasil, São Luís: Frades Menores Capuchinhos, 2013. 88p.

BRESCIA, Timóteo. **[Telegrama] emitido pelo Visitador Geral para Frei Carlos informando sobre o massacre de Alto Alegre**. 22 de mar. 1901. AVPMP, Est. B, Fila. II, N.º 18, Doc. 1b. Convento do Carmo, São Luís - MA.

DIOCESE DE GRAJAÚ. **Celebrando o Jubileu, 85 e 25 anos: Povo de Deus a caminho**, 2006.

JORNAL DO DIA. **[Centenário] do Frei Lourenço de Alcantara**, 04 de abril de 1973. AVPMP, Est. A, Fil. III, Convento do Carmo, Maranhão.

LIVRO DE TOMBO DA BARRA DO CORDA (1910-1919). **[Lista] da nomeação de Frei Lourenço de Alcântara para a função de Presidente da Residência**. AVPMP, Est.A, Fil. I, N.º 3. Convento do Carmo, São Luís -MA.

LIVRO DE TOMBO DA BARRA DO CORDA (1915-1932). **[Lista] da nomeação de Frei Lourenço de Alcântara para a função de Presidente da Residência capuchinha de Carolina e Imperatriz**. AVPMP, Est.B, Fil.II, N.º 34. Convento do Carmo, São Luís -MA.

LIVRO DE TOMBO DE CAROLINA. **[Fotografia] da reconstrução da Matriz de Carolina**. AVPMP, Est.B, Fil.III, N.º 12, Doc.1. Convento do Carmo, São Luís -MA. Manuscrito.

MACEDO, Francisco José Duarte. **[Declaração] de realização dos sacramentos da conformação e da Primeira comunhão**. 30 dez.1901. Braga-Portugal. AVPMP, Est. A, Fil. III, N.º 3, doc. 5b. Convento do Carmo, São Luís - MA.

MILANINO, Marcelino Oriani de Cusano. **[Relatório]. Ourém-PA**, s. d/ s. p. manuscrito, AVPMP, Est. C, Fil. II, N.º 29, Doc. 4. Convento do Carmo, São Luís - MA.

MARANHÃO. **Ofício do governador do Estado de 8 fevereiro de 1897**. Autoriza subsídio financeiro para civilização dos índios. AVPMP, Est. A, Fil. III, N.º 3, doc. 5. Convento do Carmo, São Luís - MA.

PARÁ. **Regulamento Geral do Ensino Primário**. Reorganizado pelo Decreto nº 1.190, de 17 de fevereiro de 1903. Belém: Typ. Diário Oficial,1903. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/133719>. Acesso em: 04 de abr. de 2022.

SEXTO, João Pedro de. **[Certificação] da cerimônia 24 dez 1900 para admissão de Frei Lourenço de Alcântara à Ordem**. AVPMP, Est. A, Fil. I, N.º 2, doc. 5. Convento do Carmo, São Luís - MA.

SEXTO, João Pedro de. **[Carta] Canindé para Ministro Geral da Ordem**. 25 fev.1902. AVPMP. Documentos e cartas. Est. A, Fil. I, N.º 3, Doc. 1 Convento do Carmo, São Luís-MA. Pasta. Documentos para o processo informativo diocesano.

SEXTO, Estevão Maria de. **[Crônica] sobre o dia do massacre de Alto Alegre**, 19 de mar. de 1901. Livro de Tombo da Residência de Barra do Corda (1901-1915). AVPMP, Est. B, Fil. 2, N.º 30, Doc. 1. Convento do Carmo, São Luís - MA.

SEXTO, Estevão Maria de. **[Ofício] ao governador do Estado**, 08 de mar. de 1910. Livro de Tombo da Missão (1910-1919). AVPMP, Est. A, Fil. I, N.º 3. Convento do Carmo, São Luís - MA.

SEXTO, Estevão Maria de. **[Contrato] entre a Missão dos Frades Capuchinhos e duas normalistas**, 23 de out. de 1910. Livro de Tombo da Missão (1910-1919). AVPMP, Est. A, Fil. I, N.º 3. Convento do Carmo, São Luís - MA.

OLEARO, Carlos de San Martino. **[Relatório] ao Ministro Geral da Ordem em Roma**, 1895. AVPMP, Est. A, Fil. I, N.º 1. Convento do Carmo, São Luís - MA.

STezzANO, Tomaz. **[Necrológio] em homenagem a Frei Lourenço de Alcântara** 17 de set. 1942, Guaramiranga- CE. AVPMP, Estante: A, Fila: III, N.º. 3, Doc. 5 a. Convento do Carmo, São Luís - MA.

STezzANO, Tomaz. **[fotografia] José Manoel Furtado Duarte**, aos vinte anos, quando era estudante de Engenharia Civil na Universidade de Lausanne, Suíça. AVPMP, Estante: A, Fila: III, N.º. 3, Doc. 5a. Convento do Carmo, São Luís - MA

PERIÓDICOS

BANCO DO MARANHÃO. **O Paiz**. São Luís, p. 2, 28 set. 1878.
Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/704369/1942>. Acesso em: 5 de agos. 2019.

BANCO HYPOTHECÁRIO. **Diário do Maranhão**. São Luís, p. 31dez. 1888. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/720011/20992>. Acesso em: 5 de agos. 2019.

CASAS DE NEGÓCIO. **Almanak Administrativo, Mercantil e Industrial-MA**. São Luís, p. 23, [1862?]. **Ano 1862\Edição 00005 (1)** Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=829188&pesq=%22Jos%C3%A9%20Joaquim%20da%20Silva%20Duarte%22>. Acesso em: 5 de agos. 2019.

DEDICA-SE. **Diário do Maranhão**. São Luís, p. 3, 11 mar. 1901. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=720011&pesq=Jos%C3%A9%20Manoel%20Furtado%20Duarte>. Acesso em: 18 mar. 2019.

JOSÉ JOAQUIM. **Diário do Maranhão**. São Luís, p. 3, 11 dez., 1890. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=168319_01&pesq=%22Jos%C3%A9%20Joaquim%20da%20Silva%20Duarte%22. Acesso em: 5 de agos. 2019.

RELAÇÃO DE ACIONISTA. **Diário do Maranhão**. São Luís, p. 3, 26 jan. 1879. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/720011/9200> Acesso em: 10 de dez. 2019.

MARANHÃO. Poder Judiciário. **Tribunal de Justiça Coordenadoria do Arquivo e Documentos Históricos**. In: Catálogo de documentos manuscritos do Poder Judiciário do Maranhão: Comarca de São Luís 1785-1885. [Elaborado por] OLIVEIRA, Christofferson Melo de; FERNANDES, Natália Athan. São Luís, 2012.

O MASSACRE. **Pacotilha**. São Luís, p.2, 10 abr. 1901. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=168319_01&PagFis=23872&Pesq=massacre%20de%20Alto%20Alegre. Acesso em: 10 de dez. 2019.

O MASSACRE. **Diário do Maranhão**. São Luís, p.2, 22 mar. 1901. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=720011&PagFis=33365&Pesq=Massacre%20de%20Alto%20Alegre>. Acesso em 12 de dez. 2019.

PRELAZIA DE CONCEIÇÃO DO ARAGUAIA. [**Revista Caiapó e Carajá**] 1922-1933. Arquivo da província Dominicana Frei Bartolomeu de Las Casas, Seção Histórica, [S.D.].

PASSAGEIROS. **Pacotilha**. São Luís, p. 3, 12 agos. 1885. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=168319_01&pesq=%22Jos%C3%A9%20Joaquim%20da%20Silva%20Duarte%22. Acesso em: 5 de junh. 2018.

RELAÇÃO DE ACIONISTAS. **Diário do Maranhão**. São Luís, p. 4, 3 mar. 1876. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/720011/1954>. Acesso em: 5 de junh. 2018.

RELAÇÃO DOS ACIONISTAS. **Diário do Maranhão**. São Luís, p. 2, 15 mar. 1887. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/720011/18860>. Acesso em: 5 de junh. 2018.

RELAÇÃO DOS ACIONISTAS. **Diário do Maranhão**. São Luís, p. 2, 8 dez. 1890. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/720011/22293> Acesso em: 5 de junh. 2018.

SEGUEM AMANHÃ. **Pacotilha**. São Luís, p.3, 10 mar. 1884. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=168319_01&pesq=%22Jos%C3%A9%20Joaquim%20da%20Silva%20Duarte%22. Acesso em: 05 de junh. 2018.

TRANSFERÊNCIAS DE AÇÕES. **Diário do Maranhão**. São Luís, p. 5, 31 dez. 1892. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/720011/23962>. Acesso: 15 de maio de 2023.

DIÁRIO DO MARANHÃO. **Notícia sobre a atribuição do nome Lourenço de Alcântara**. Ano 1901\Edição 08261. Disponível em: <https://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=720011&pasta=ano%20190&pesq=%22Frei%20Louren%C3%A7o%20de%20Alc%C3%A2ntara%22&pagfis=33088> Acesso em: 15 de maio de 2023.

ANEXOS

ANEXO A – OFÍCIO DE FREI LOURENÇO DE ALCÂNTARA AO GOVERNADOR
DO MARANHÃO (1911)

ARQUIVOS PROVINCIAIS
CAROLINA DO MARANHÃO

EST.	FIL.	Nº	DOC.
B	IV	15	1 d

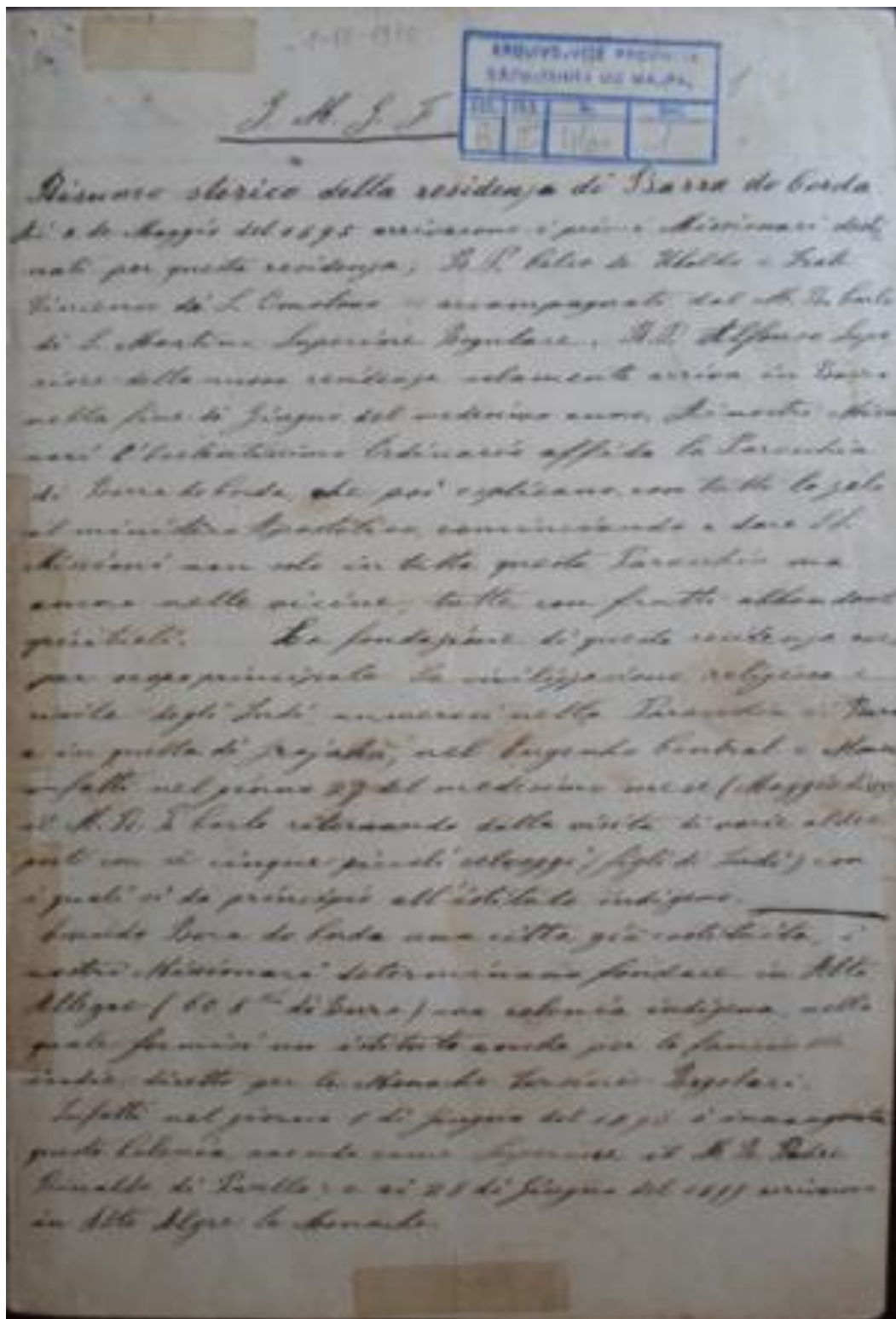
Com. do Governador do Estado do Maranhão

Apresento a Vossa Magestade e relatório de este chefe
que tenho feito os estudos desta zona.
Tendo visitado as aldeias de Alcanarim, as
de tribos dos Canelhas e as situadas em
S. Lourenço, na estrada que vai de S.
Luiz Gonzaga ao Grajaú (estas aldeias
foram visitadas no fim do anno passado).
Das novas descobertas que se fizeram para
com os índios que vivem a Barão, princi-
palmente os Canelhas e nas aldeias visitadas
temos distincta roupa, dadi, maracá, etc.
to, umedra, e Dribura. O jovem Tomac-
cio Lombardi, de 22 annos de idade, appare-
madamente, em dezembro do anno passado
foi para o Maranhão com o fim de aprender
o officio de marceneiro, mas, por doença, teve
de tratar-se em Camimé, Ceará. Hoje está
de boa saúde e chegou da Escola do Aprendi-
ço de Foz de Iguaçu. Com elle gastamos (em
roças, mantimento, roupa, remédios, etc.) a
quantia de 63000 rs. Reiu

Como conta do relatório do anno passado, man-

Fonte: Livro de Tombo da Prelazia de Grajaú, 1896 a 1977 (AVPMP, Est. B, Fil. IV, Doc. 1 d).

ANEXO B – RESUMO HISTÓRICO DA RESIDÊNCIA DE BARRA DO CORDA (1910)



Fonte: AVPMP, Est. B, Fil. II, N.º 46, Doc. 1.

ANEXO C – RELATÓRIO GERAL DA ORDEM DE FREI CARLOS DE SAN
MARTINO OLEARO PARA O SUPERIOR DA MISSÃO (1895)

4) Quanto allo stato economico grazia alla
Provvidenza di Dio e ai forti soccorsi venuti
si dalla Provvidenza, io patrei dividere al 23
Aprile p. p. così:

Al Carmine 2.442.000 - a Barra 2.000.000.
Per le piccole spese di Barra 200.000 - fonda-
do di riserva 5.000.000. Debito non ne ho,
se non i conti che si pagano mensilmente
ma le spese per restaurare almeno
con decenza il Carmine, se ~~sta~~ ne ottenerà il possesso
sussistentemente per il buon impianto dell'Insti-
tuto dei Cabochimbos a Barra do Cordoy, saranno
grandi e tali da richiedere tutta la confiden-
za nella Provvidenza di Dio e nella carità Europea
che, spero, non si abbandoneranno, ora che,
superate difficoltà di tutta la sorte, si sono quesi-
ti a portare l'opera nostra là dove l'ispetto fatto
alla Provvidenza insisteva, o dire ai paesi Indi

Fonte: AVPMP, Est. A, Fil. I, N.º 1, Doc. 29, tradução nossa.

**ANEXO E – PRESTAÇÃO DE CONTA DAS DESPESAS COM A CATEQUESE
INDÍGENA FEITA POR FREI LOURENÇO DE ALCÂNTARA (1911)**

As despesas apresentadas no relatório do anno
passado foram 8:2554000 Rs

6:7346000

Total. 15:0004000

Acha-se rogada a verba cedida pelo
governo e nós, com os nossos sacrificios,
temos de continuar a sustentar as despesas
da catequese.

Agradecendo a v. eccia. a protecção que
nos tem dispensado sou de v. eccia.

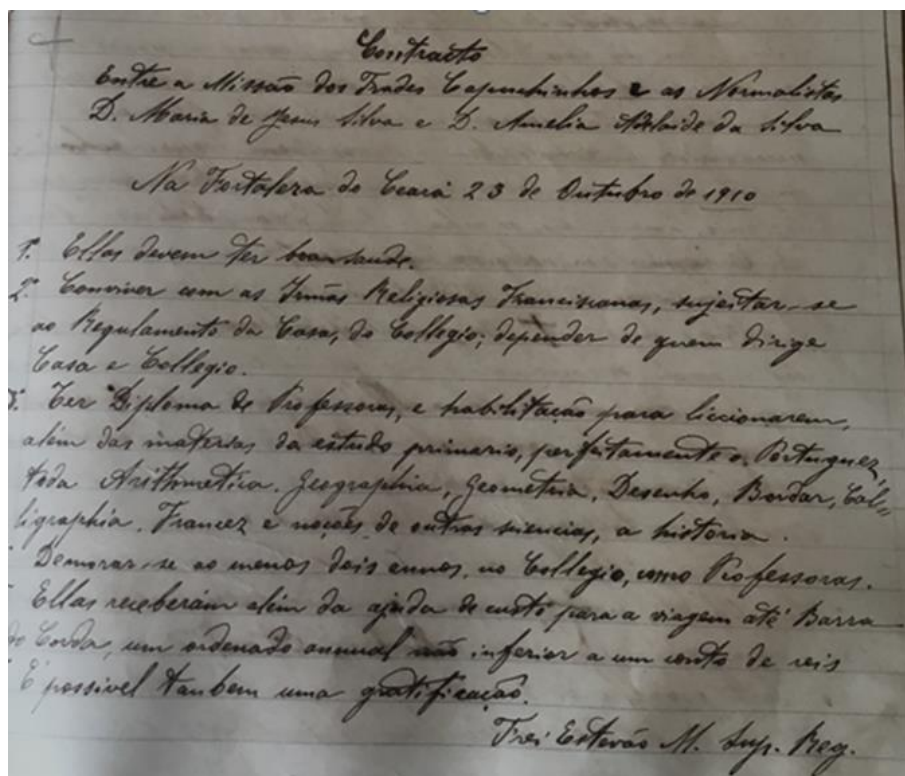
Humilde servo

Fr. Lourenço Maria de Alcântara
Barra do Corda, 26 de Dezembro de 1911

Fonte: Livro de Tombo da Prelazia de Grajaú (1896 -1977). AVPMP, Est. B, Fil. IV, N.º 15

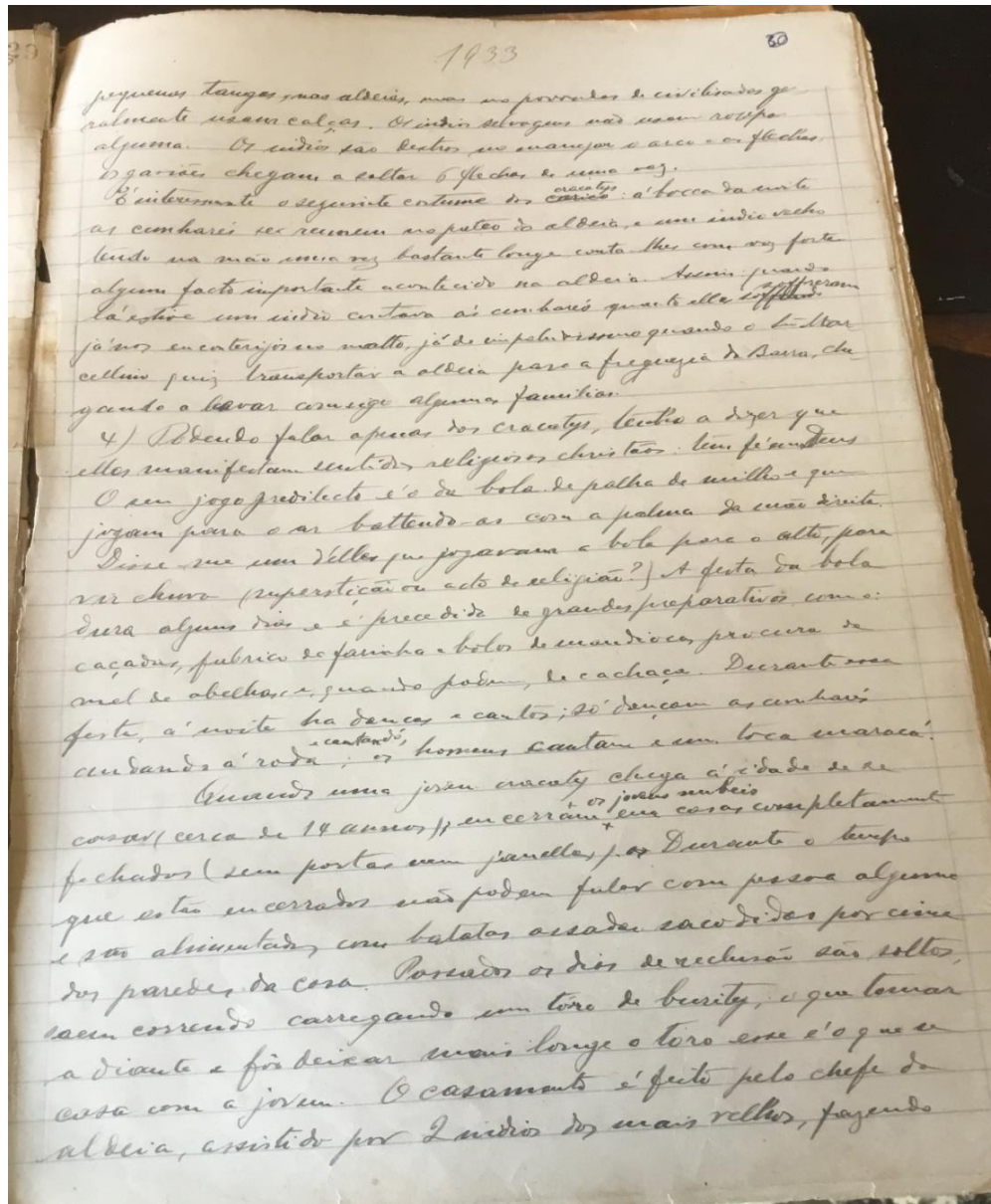
Doc. 1 d.

**ANEXO F – CONTRATO ENTRE A MISSÃO DOS FRADES CAPUCHINHOS E
DUAS NORMALISTAS (1910)**



Fonte: Livro de Tombo da Missão. AVPM, Est. A, Fil. I, N.º 3. Fl. 35.

ANEXO H - RELATÓRIO DE FREI LOURENÇO DE ALCÂNTARA 1933 (PARTE 2)



Fonte: Livro de Tombo da Paróquia de Santa Teresa de Imperatriz (1920-1937). AVPMP, Est. B, Fil. IV, Doc. 1 d.

