



UFRJ

**A PROFESSORA LEOLINDA DALTRO E OS
MISSIONÁRIOS: DISPUTAS PELA CATEQUESE
INDÍGENA EM GOIÁS (1896-1910)**

Patrícia Costa Grigório

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Luiz Bretas da Fonseca

Rio de Janeiro
2012

**A professora Leolinda Daltro e os missionários:
Disputas pela catequese indígena em Goiás (1896-1910)**

Patrícia Costa Grigório

Orientador: Prof. Dr. Marcos Luiz Bretas da Fonseca

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em História Social, Instituto de História, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em História.

Aprovada por:

Presidente Prof. Dr. Marcos Luiz Bretas da Fonseca

Profa. Dra. Eunícia Barros Barcelos Fernandes (PUC RIO)

Prof. Dr. José Augusto Pádua (UFRJ)

Rio de Janeiro
2012

Grigório, Patrícia Costa.

A professora Leolinda Daltro e os missionários: disputas pela catequese indígena em Goiás (1896-1910) / Patrícia Costa Grigório. – Rio de Janeiro: UFRJ/IH/PPGHIS, 2012.

xiii, 199 f.: il.; 29,7 cm.

Orientador: Marcos Luiz Bretas da Fonseca

Dissertação (mestrado) – UFRJ/ /IH/ Programa de Pós-Graduação em História Social, 2012.

Referências Bibliográficas/Fontes: f. 207-217.

1. Leolinda Daltro. 2. Catequese religiosa. 2. Catequese leiga. 3. Índios. 4. Goiás. 5. Educação indígena. I. Grigório, Patrícia Costa. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de História, Pós-Graduação em História Social. III. A professora Leolinda Daltro e os missionários: disputas pela catequese indígena em Goiás (1896-1910).

Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador, professor Marcos Bretas, pela confiança depositada no projeto e orientação.

Agradeço aos professores Eunícia Barros Barcelos Fernandes e José Augusto Pádua pelas indicações e sugestões na ocasião do Exame de Qualificação.

A Frei Arles Dias do Arquivo dos Capuchinhos do Rio de Janeiro pela abertura dos arquivos que possibilitou o acesso à documentação produzida por Frei Antonio de Ganges.

A Frei Mario Taurinho e o funcionário Jackson do Arquivo da Ordem Dominicana de Belo Horizonte pelo acesso à documentação produzida pelos frades dominicanos referente à professora Leolinda Daltro.

A Aline Carrijo, Gisele Almeida, Rosa Udaeta e Diogo Leite pelo auxílio no acesso a livros e teses depositadas nas Bibliotecas da USP e UFG.

A CAPES pela concessão da bolsa que permitiu a realização desta pesquisa.

Ao Marcelo, que permaneceu o tempo todo ao meu lado nesta árdua tarefa, principalmente, nas diversas ocasiões em que a elaboração desta pesquisa exigiu de mim uma completa dedicação. Sem sua ajuda e apoio esse trabalho não seria possível.

E por último, os meus queridos Bernardo, Isadora e Angelina. Esse trabalho é por e para vocês.

Resumo

A professora Leolinda Daltro e os missionários: Disputas pela catequese indígena em Goiás (1896-1910)

Patrícia Costa Grigório

Orientador: Prof. Dr. Marcos Luiz Bretas da Fonseca

Resumo da Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em História Social, Instituto de História, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em História.

Este estudo se concentra nos conflitos ocorridos entre a professora Leolinda Daltro e os missionários católicos que atuavam na catequese dos índios em Goiás nos anos iniciais do regime republicano. Atendendo ao pedido de um grupo de índios que em viagem ao Rio de Janeiro pediu um professor para educar suas crianças, a professora Daltro passou cerca de quatro anos percorrendo diversas aldeias indígenas com objetivo de implantar uma escola para civilizar os índios. Atuando em cenário marcado por um longo histórico com a catequese religiosa, a resistência dos missionários à empreitada da professora foi reforçada pelas alianças estabelecidas por ela com grupos protestantes e políticos e coronéis locais que estavam em conflito direto com os frades. As disputas ocorridas entre a professora e missionários pelo direito de atuar entre os índios e pela melhor forma de integra-los à *civilização* são marcadas por componentes políticos e ideológicos e são analisadas a partir das transformações promovidas pela instauração do regime republicano e do contexto das disputas políticas locais.

Palavras-chave: Catequese religiosa – Catequese leiga – Leolinda Daltro

Abstract

The teacher Leolinda Daltro and missionaries: Disputes for the indigenous catechesis in Goiás (1896-1910)

Patrícia Costa Grigório

Orientador: Prof. Dr. Marcos Luiz Bretas da Fonseca

Abstract da Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em História Social, Instituto de História, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em História.

This study is concentrated in conflicts between the teacher Leolinda Daltro and the catholic missionaries who worked in the indigenous catechesis in Goiás in the initial years of the republican regime. The urging of a group of indians travelling to Rio de Janeiro asked a teacher to educate their children, teacher Daltro spend about four years traveling many indian villages with the objective to implement a school for civilizing the indians. Acting in a scenario characterized by a long history with the religious catechesis, the resistance of the missionaries teacher's enterprise was reinforced for her established with protestant groups and native politicians and colonels who were in direct conflict with the friars. The disputes occurred between the teacher and missionaries for the right to work among the indians and how best to integrate them to civilization are analyzed from the changes promoted by the establishment of the republican regime and also the context of native political disputes.

Key-words: Religious catechesis - Laic catechesis – Leolinda Daltro

**A professora Leolinda Daltro e os missionários:
Disputas pela catequese indígena em Goiás (1896-1910)**

Sumário

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1 - A POLÍTICA INDIGENISTA EM GOIÁS	31
1.1 - O PROJETO DE CATEQUESE E CIVILIZAÇÃO E OS FRADES CAPUCHINHOS EM GOIÁS	37
1.1.1 - Aldeamento Boa Vista	39
1.1.2 – Aldeamento Pedro Afonso	44
1.1.3 – Aldeamento Tereza Cristina – Piabanha	48
1.2 - A ORDEM DOMINICANA EM GOIÁS	57
1.2.1 - Um missionário em busca de índios	60
1.2.2 – Conceição do Araguaia: a realização do plano missionário de Frei Gil de Vilanova.....	66
1.2.3 – O Evangelho: o fermento civilizador	74
CAPÍTULO 2 - ENTRE CATÓLICOS, PROTESTANTES E CORONÉIS: A DISPUTA PELOS ÍNDIOS	86
2.1 – Redes de sociabilidades: Leolinda e os protestantes.....	89
2.2 – Semeando o campo alheio: as incursões às aldeias indígenas	109
2.3 – Redes de sociabilidades: Leolinda e os políticos e coronéis goianos.....	126
2.4 – Boa Vista entre católicos e liberais	132
2.5 – O general do sertão e o maranhense probo: alianças e desdobramentos	141
CAPÍTULO 3 - DA CATEQUESE DOS ÍNDIOS. O PLANO DE CIVILIZAÇÃO DE LEOLINDA DALTRO	
3.1 – Em busca da “civilização”	156
3.2 - Por uma educação científica e industrial	171
3.3 - Da utilidade dos índios. O trabalho como fator de integração	187
CONSIDERAÇÕES FINAIS	202
FONTES	207
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	210

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Aldeamentos oficiais em Goiás – Século XIX	56
Mapa 2 – Mapa das Missões Dominicanas no Brasil	84
Mapa 3 - Localização dos índios da Prelazia de Conceição do Araguaia	85
Mapa 4 – Região percorrida por Leolinda Daltro durante sua expedição a Goiás.....	155

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 – Frei Gil de Vilanova entre os índios Karajá	82
Imagem 2 – Frei Gil de Vilanova e seus auxiliares dominicanos	83
Imagem 3 – Lição de Geografia	196
Imagem 4 – Lavagem de roupas	197
Imagem 5 – Lição de costura	198
Imagem 6 – Aula ao ar livre	199
Imagem 7 - Recibo eleitoral de Djalma Wacumupté	200
Imagem 8 – Recibo eleitoral de Kuroki Porpipó	200
Imagem 9 – Leolinda Daltro entre seus educandos	201

INTRODUÇÃO

Leolinda de Figueiredo Daltro era uma professora primária que conheceu um grupo de índios Xerente que chegou ao Rio de Janeiro com a finalidade de ter uma audiência com o presidente da República Prudente de Moraes, em 1896. A presença dos índios foi notícia por vários dias na imprensa da Capital Federal, que oriundos das proximidades dos rios Araguaia e Tocantins vinham pedir roupas, armas e ferramentas e também reivindicavam a presença de alguém que desse continuidade ao trabalho de catequese em sua aldeia.

A professora se ofereceu para acompanhar os índios de volta à aldeia para educa-los e solicitou ao governo federal uma licença de seu cargo no ensino público com a garantia de manutenção de seus vencimentos para montar uma escola indígena em Goiás. Com a recusa do governo a professora passou a contar com o auxílio da imprensa, principalmente com a ajuda do jornal paulista *A Platéia*, que promoveu diversas campanhas a fim de captar recursos junto à população para a sua expedição. Durante quatro anos a professora permaneceu no estado de Goiás onde teve contato com diversas tribos indígenas e pode contar com a ajuda de vários membros da elite goiana, principalmente de políticos e coronéis das diversas regiões por onde passou. Mas sofreu forte resistência dos missionários católicos que atuavam no trabalho de catequese entre os índios no Estado, o que dificultou a realização de seu projeto apesar do apoio recebido.

Em 1900, ela retornou ao Rio de Janeiro a fim de conseguir recursos governamentais a favor da criação de uma colônia indígena às margens do rio Araguaia e promover uma *educação leiga*, isto é, sem resquícios de religiosidade, para incorporar os índios à sociedade brasileira. Não conseguindo apoio material e governamental para retornar ao sertão, passou novamente a utilizar a imprensa para conquistar o apoio da sociedade carioca para seu projeto e a defender a criação de um órgão especialmente destinado a cuidar da civilização dos índios.

Na Capital Federal, Leolinda promoveu diversas manifestações públicas sempre acompanhadas por um grupo de índios que passaram a viver com ela na cidade. Muitas vezes em tom de chacota e ironia as passeatas da professora Daltro e “seus índios” elegantemente vestidos foram temas de crônicas e charges. Mas entre manifestações de apoio e de reprovação, o trabalho da professora foi se tornando conhecido na Capital. E num momento de intensa discussão e de apresentação de várias propostas de ação do Estado em relação aos indígenas Leolinda Daltro teve participação ativa. Congressos científicos, geográficos e etnográficos, sessões do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, entre outros eventos,

foram espaços onde a professora Daltro apresentou suas propostas de *catequese leiga* e de constituição de um órgão destinado a tratar da incorporação social dos índios.

Nestes espaços, projetos opostos e defendidos por grupos sociais distintos pressionavam o governo a tomar uma posição. A criação do Serviço de Proteção aos Índios e Trabalhadores Nacionais (SPIITN), em 1910, colocou o governo federal como o principal encarregado de executar a política indigenista no país. Sua principal função era proteger os índios garantindo a sua segurança física e territorial ao mesmo tempo em que tinha como objetivo a incorporação dos mesmos à sociedade brasileira.

Quando soube que o governo federal criaria um órgão de proteção aos índios, Leolinda foi procurar o Ministro da Agricultura, Rodolpho Miranda, a fim de solicitar um cargo de Diretora. O Ministro teria lhe prometido uma das Diretorias de índios, mas tão logo o serviço foi criado a professora foi esquecida - não foi sequer convidada para a festa de inauguração. A justificativa para tal exclusão foi o fato de que ela era uma mulher. A alegação do gênero para justificar a não participação de Leolinda no SPIITN a deixou extremamente indignada. Mas a resposta, ao invés de desmotivá-la, fez com que se envolvesse na luta por outra causa: a da maior participação das mulheres na sociedade, principalmente na esfera política.

Foi em meio ao engajamento da professora no movimento pelo voto e cidadania feminina que ela publicou o livro *Da catechese dos índios do Brasil. Notícias e documentos para a História. 1896-1910*. A obra recobre quatorze anos de atuação política de Leolinda Daltro em favor da causa indígena. Segundo ela, o livro adiantava um projeto de publicação de suas memórias de viagem onde pretendia relatar sua experiência e os conhecimentos adquiridos sobre os índios durante sua expedição a Goiás. Pensando na possibilidade de não conseguir publicar esses relatos devido ao seu estado de saúde, resolveu publicar primeiro a coletânea de documentos guardados em seu arquivo e também estender a narrativa para o período posterior à viagem, já que temia que sua luta a favor dos índios no Rio de Janeiro fosse esquecida após sua morte.

A narrativa foi então construída a partir de um conjunto diverso de documentos reunidos durante os anos em que a mesma conviveu com os índios no interior do Brasil e também no período em que atuou em prol da causa indígena no Rio de Janeiro: reportagens de jornal, cartas e depoimentos que atestam sua conduta e ação catequista, atas de reuniões das quais participou – no IHGB, na Associação de Proteção e Auxílio aos Silvícolas do Brasil, na União Cívica Brasileira – e fotos dos índios catequizados por ela enquanto estiveram no Rio de Janeiro.

A fim de deixar os próprios documentos contarem a história ela opta por não fazer comentários nem tecer explicações, ordenando-os de forma a estabelecer uma narrativa que tem início, meio e fim - o encontro com os índios e a sua expedição em Goiás, a atuação política a favor dos mesmos no Rio de Janeiro e a sua exclusão no órgão criado pelo governo. A “voz” de Leolinda Daltro é assim substituída pela dos documentos que constroem uma narrativa, por assim dizer, em terceira pessoa.

Apesar de não possuímos informações acerca das condições de publicação da obra é interessante fazer algumas considerações a respeito da mesma. O livro foi impresso na Tipografia da Escola Orsina da Fonseca, escola que Leolinda criou e deu o nome da falecida esposa do presidente Hermes da Fonseca, que era sua amiga. Não temos informações a respeito da quantidade de exemplares nem de sua distribuição, mas tendo como referência o próprio local de impressão da obra, pensamos a possibilidade de que a mesma tenha tido um número bastante reduzido.

Com uma edição bem simples e sem índices, o livro apresenta logo na primeira página uma foto da professora feita à época da sua partida para Goiás. Nas páginas seguintes encontramos dedicatórias, agradecimentos e homenagens feitas aos filhos, amigos e colaboradores da sua empreitada. Apenas alguns documentos são de autoria da professora: as dedicatórias e homenagens feitas aos seus familiares e colaboradores de seu projeto, algumas cartas enviadas para redações de jornais, os textos *Explicação necessária* - que serve de prefácio - e *Memória*, documento publicado nos Anais do Primeiro Congresso Brasileiro de Geografia, em 1909. Uma dedicatória especial é feita ao seu filho mais velho, Alfredo, que a acompanhou durante toda a viagem. A decisão de acompanhar a mãe trouxe consequências como a demissão do emprego público, o que impossibilitou a construção de uma boa carreira profissional. Leolinda reconhece o sacrifício do filho e lamenta sua sorte, mas ao mesmo tempo o enaltece ao registrar o patriotismo e desprendimento de ambos ao se lançarem numa causa considerada nobre.

No texto *Explicação necessária*, a professora justifica a publicação do livro e indica aos leitores o que eles irão encontrar: a *história verdadeira* da catequese em Goiás e a sua luta incessante na Capital da República em favor dos direitos dos índios brasileiros. Assim como a estrutura do livro, que está dividido em duas partes – *Notícias e documentos* e *A minha ação pelos autóctones na Capital Federal* – o prefácio também se divide em I e II. Cada um apresenta um panorama geral do momento a que se refere a documentação ali reunida e, de certa forma, serve de orientação e direcionamento para a interpretação da mesma nas duas partes que compõem o livro.

No prefácio, Leolinda procura justificar o motivo de só naquele momento poder publicar o registro da viagem feita há cerca de vinte e quatro anos atrás. Sua intenção era publicar os relatos de sua viagem tão logo retornou ao Rio de Janeiro, mas teria encontrado na cidade um ambiente de indiferença em relação à sua causa e a promoção de uma “saraivada de ridículos”¹ vinda de toda a sociedade carioca fomentada pela imprensa. Além disso, ao trazer a público esse relato ela teria obrigatoriamente que contar as perseguições sofridas dos responsáveis pela civilização dos índios - os missionários católicos, em especial Frei Antonio de Ganges, frade capuchinho e Frei Gil de Vilanova, frade dominicano – o que revelaria a *verdadeira face* da catequese religiosa no estado de Goiás. As perseguições sofridas da parte destes missionários se voltaram, segundo sua narrativa, para a promoção de uma campanha de difamação entre a população local acerca de sua pessoa e também ameaças contra a sua vida.

Mas naquele momento, as ameaças que tanto temia haviam se dissipado e a professora se sentia segura para contar sua história por dois motivos: ela não representava mais uma concorrência em relação ao trabalho missionário de catequese, já que sua perspectiva de retornar a Goiás e fundar uma colônia indígena com financiamento governamental e também ser nomeada Diretora de Índios não se realizaria mais. Além disso, ela acreditava que sua notoriedade na capital federal como uma das líderes do movimento feminista lhe garantia a segurança necessária para trazer ao público uma história que por tanto tempo teria ficado obscurecida.

A história contada por Leolinda se inicia com a chegada dos índios ao Rio de Janeiro. A disposição dos documentos ao longo da primeira parte do livro nos permite conhecer o início do envolvimento da professora com os índios e todo o processo de preparação de sua viagem. Após uma recusa inicial do governo em lhe conceder licença do seu cargo de professora na capital com vencimentos sob a justificativa de “falta de verbas”, Leolinda finalmente conseguiu uma licença por motivos de saúde e sua chegada a São Paulo foi notícia nos jornais *A Platéia* e *Commercio de São Paulo*. A partir daí, a documentação dá conta da campanha de arrecadação de fundos promovida pelo jornal *A Platéia*, de cartas de apoio à empreitada da professora publicadas através do mesmo jornal e também de cartas pessoais, algumas com críticas e tentativas de faze-la desistir da viagem.

Passados alguns meses após o primeiro encontro com os Xerente no Rio de Janeiro, a professora partiu de São Paulo em direção a Goiás. De passagem por Uberaba ela esperava

¹ DALTRO, Leolinda. Explicação necessária. In: DALTRO, Leolinda. **Da catechese dos índios no Brasil.** Notícias e documentos para a História (1896-191). Rio de Janeiro: Typographia da Escola Orsina da Fonseca, 1920, p. XVII.

encontrar o mesmo apoio recebido pela população e imprensa paulista e tinha inclusive, recebido a promessa de uma determinada quantia em dinheiro, mas o que encontrou foi dívidas referentes a hospedagens dos índios que a aguardavam na cidade e aquisição de quatro animais de montaria. Para pagá-las teve que se desfazer de suas jóias, o que acabou por envolvê-la em um caso de acusação de roubo e conseqüentemente, na revolta da população local contra a sua pessoa.

A situação teria sido resolvida com a intervenção de um “mulato” que confirmou a compra dos animais pela professora e esclareceu que a acusação teria sido um engodo por parte do patrão que tendo perdido as jóias no jogo queria recuperar a montaria. Além disso, a imprensa da cidade não cansava de publicar críticas dos leitores a respeito da empreitada da professora, justificadas por uma determinada opinião acerca do tipo de relações que se deveriam manter com os índios: “Índios não se amansam. Quizera amanzal-os a tiros!”² dizia uma carta; “Estou de acordo”³, dizia outra.

A partir desses dissabores em Uberaba, Leolinda começou a desenvolver um discurso de que estava sendo vítima de uma perseguição promovida por pessoas que não aceitavam sua missão. Suas acusações se dirigiam, principalmente, aos frades católicos estabelecidos no Convento de Uberaba. Essas acusações partiam do pressuposto de que os frades temiam que ela lhes invadisse o território, já que eram os responsáveis pela catequese dos índios no estado de Goiás. E através dos documentos ela procurou mostrar que os problemas vivenciados enquanto esteve na cidade faziam parte de um complô promovido por estes religiosos a fim de desmoralizá-la e de impedi-la de realizar seu intento.

Mas a viagem prosseguiu e através das cartas podemos seguir o percurso da professora até a aldeia do Capitão Sepé: Araguari, Morrinhos, Goiás, Leopoldina, Santa Maria do Araguaia, Pedro Afonso e finalmente, Piabanha, distrito de Porto Nacional. O que aconteceu em Piabanha só podemos conhecer a partir dos documentos que se seguem com um espaço de cerca de dois meses depois da chegada da professora a aldeia dos Xerente. Apesar de Leolinda afirmar que tinha encontrado os índios em completo estado de abandono e sem nenhum tipo de direção em seu processo de integração à civilização, a aldeia do Capitão Sepé tinha um Diretor que atuava na região há cerca de trinta anos: o frade capuchinho Antonio de Ganges.

Segundo os relatos publicados em seu livro, as pretensões de Leolinda de atuar entre os índios teriam provocado uma reação extremamente violenta por parte do missionário.

² Declaração de J. A. de Paiva Teixeira, 23/03/1987. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p. 82.

³ Declaração de Casusa Teixeira, 23/03/1897. Idem, p.82.

Leolinda teria então fugido da região “de tal modo horrorizada com as traições de Frei Antonio de Ganges, que foi preciso arrancar com uma thesoura os dentes que tinha chumbados a ouro”⁴, pois esta era uma característica que a identificava no sertão. Também teria precisado mudar de nome e as roupas que costumava vestir a fim de despistar assassinos que estavam no seu encalço a mando do frade.

Podemos então verificar um conjunto de declarações e relatos que descrevem as dificuldades da professora ao sair de Piabanha na tentativa de fugir das investidas do frade, quando escapou de uma emboscada onde teria sofrido “uma agressão de 34 índios armados, dispostos a lhe tirarem a vida”.⁵ Mas sua coragem e bravura são enaltecidas e seus admiradores não cansam de destacar sua disposição em continuar viajando pelos sertões em busca de um local para estabelecimento de uma colônia de catequese para os índios mesmo enfrentando dificuldades financeiras para prosseguir a viagem.

Se até este ponto, os documentos se apresentam de uma forma que permitem ao leitor acompanhar o roteiro de viagem e os acontecimentos de uma forma linear, de repente, essa lógica deixa de existir. Estes passam a ser uma mistura de cartas de recomendações, declarações de moradores atestando a passagem de Leolinda por sua cidade e abonando sua conduta moral que não possuem uma ordem cronológica e com locais de origem diversos, o que causa certa dificuldade já que é preciso uma leitura mais atenta para se perceber o contexto ou o enredo das situações na qual os documentos fazem referência.

Mas podemos novamente localizar o paradeiro da professora em Goiás a partir de uma carta de Francisco Coelho Guimarães respondendo a recomendação de um amigo, que informa que ela estaria se preparando para “fazer uma excursão as aldeias dos índios caraós que já a esperavam”.⁶ O que se pode levantar na documentação reunida no livro é que após sair de Piabanha e passar por diversos povoados ao longo do rio Tocantins, Leolinda passou a percorrer a região do rio Araguaia, chegando até Conceição do Araguaia no lado paraense do rio onde o frade dominicano Gil de Vilanova havia dado início a um trabalho de catequese, em 1897. Uma nota do correspondente do jornal *A Gazeta de Minas* com data de Setembro de 1899 dá conta de que Leolinda estava sendo “muito perseguida pelos dominicanos franceses, que vivem fanatizando os indígenas e o povo rude dos nossos sertões”.⁷ Parece que ela não se demorou muito nesta região do rio Araguaia, tratando de voltar à aldeia dos Xerente de onde deu início à viagem de retorno ao Rio de Janeiro.

⁴ Abaixo assignados. **Da catechese dos índios**, p.259.

⁵ Abaixo assignados. Idem, p.251.

⁶ Idem, p. 253.

⁷ *Gazeta de Minas*, Setembro de 1899. Idem, p.299.

As últimas cartas da primeira parte do livro são de seu amigo Horace Lane, diretor da Escola Americana de São Paulo, que menciona os planos de Leolinda de criar uma “escola de índios na região do Araguaia”⁸ com a ajuda de um coronel local. O amigo a aconselhou na publicação de suas memórias de viagem e os conhecimentos adquiridos acerca dos índios a fim de conquistar apoio para sua causa na Capital. Aconselhou também a publicar os registros da sua viagem e o estado dos índios, deixando de lado qualquer tipo de críticas contra o sistema de catequese empreendido pelos frades católicos.

E é com o objetivo de angariar apoio para a criação de uma colônia indígena na região do rio Araguaia que Leolinda Daltro retornou ao Rio de Janeiro, em 1900. Esta notícia abre a segunda parte do livro – *Minha acção pelos autóchthones na Capital Federal* – onde ela procurou mostrar ao leitor que não se descuidou nem um só momento da causa dos índios, chegando a promover a educação e inserção dos mesmos à sociedade brasileira com recursos próprios.

Deixando de lado os conselhos de Horace Lane, a professora dedicou boa parte do espaço que lhe foi concedido na imprensa para fazer uma propaganda negativa da catequese religiosa no Estado de Goiás e sua defesa pela implantação de uma *catequese leiga*. Durante dois anos a professora foi notícia nos jornais cariocas, mas não conseguiu o financiamento que precisava para retornar para o interior. Através de uma notícia publicada no jornal *Cidade do Rio*, em 1902, a professora foi surpreendida pela notícia de policiais que estavam expondo um grupo de índios em praças públicas, cafés e restaurantes em troca de esmolas.

Motivada por um “sentimento de revolta”⁹ a professora se dirigiu à delegacia e encontrou dois índios Apinagés que ela não conhecia e os conhecidos índios Xerente de Goiás. Entre eles estava um afilhado de Leolinda e o irmão do Capitão Sepé que, segundo informaram os índios, estava doente e enviou o grupo em expedição com o objetivo de levá-la de volta para a tribo a fim de dar continuidade ao trabalho iniciado por ela anos antes.

A história em quase tudo repetia a anterior: os índios ficaram hospedados na delegacia, pediram uma conferência com o presidente da República e receberam a visita da professora Daltro. Mas a notícia de que os índios estavam sendo explorados por policiais e o estado de dois índios que estavam doentes, fez com que a professora solicitasse ao delegado uma autorização para leva-los para sua casa. Mas este acontecimento parecer ter, segundo ela, atingido os “interesses inconfessáveis dos dois agentes de policia” que na pretensão de

⁸ Carta de Horace Lane a Leolinda Daltro, 14/11/1900. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p. 339.

⁹ DALTRO. Explicação necessária. Idem, p. XXI.

“continuar a exploração”¹⁰, foram à casa da professora no dia seguinte a fim de levar os índios de volta à delegacia.

Mas a sua resistência e a determinação dos índios em permanecerem na casa, além do apoio recebido de amigos e moradores da região, contribuíram para que Leolinda “vencesse a disputa” com os policiais.¹¹ Com estes índios a professora promoveu passeatas pela cidade, visitou redação de jornais, compareceu a diversas cerimônias cívicas e solenidades públicas a fim de chamar a atenção para a causa indígena – na recepção a Joaquim Nabuco, a Rui Barbosa, a Rondon, na visita do embaixador japonês ao Brasil, entre outros.

As ações de Leolinda após seu retorno ao Rio de Janeiro se voltaram, principalmente, para a criação de uma associação para proteção dos índios. Com a ajuda de um vizinho, Dr. Sergio de Carvalho, que era professor do Museu de Antropologia do Museu Nacional e secretário geral da Sociedade Nacional de Agricultura, conseguiu angariar apoio de Henrique Raffard, primeiro secretário do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, que numa sessão propôs a criação de tal instituição.

Em 1903, foi inaugurado o Instituto de Proteção aos Indígenas Brasileiros com uma sessão ocorrida na sede do IHGB, que em relação à participação de Leolinda Daltro possui duas versões. A primeira, publicada no *Jornal do Commercio*, dá conta da presença de Leolinda Daltro na sessão como “sócia benemérita” assim como de seu discurso acerca de sua viagem às aldeias indígenas em Goiás e de seu projeto de fundação de um “núcleo de indígenas nas margens do Araguaya”.¹² A segunda versão, contada pelo engenheiro Adolpho Gomes de Albuquerque e que vem publicada no final do livro, informa que a professora não participou da sessão de abertura por lhe “proibir o seu sexo”,¹³ mas que lhe foi oferecida uma sala contígua onde ela pode assistir a cerimônia.

Ainda segundo o relato do engenheiro, o andamento da primeira sessão não agradou a professora, pois durante sua realização o Sr. M. F.¹⁴ expressou suas opiniões “que foram publicadas nos jornais e nos quaes, fazendo-se a apologia de Frei Gil e de outros frades no trabalho de catechese dos índios, pedia-se a inserção na acta de um voto de louvor a esses

¹⁰ DALTRO. Explicação necessária. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p. XXII.

¹¹ Uma cisão no grupo levou três índios a retornarem à sua aldeia enquanto os outros ficaram com Leolinda em sua casa. Dois deles, pai e filho, morreram algumas semanas depois. Aos que sobreviveram, vieram se juntar, em 1906, alguns guaranis vindos de São Paulo e do Paraná.

¹² “Instituto de Proteção aos Indígenas Brasileiros. Sessão Ordinária em 28 de Março de 1903”. *Jornal do Commercio*, 29/04/1903. In: DALTRO, op.cit, p. 433-434.

¹³ ALBUQUERQUE, Adolpho Gomes de. Resumo Histórico da Associação de Proteção e Auxílio aos Selvícolas do Brasil, 30/12/1910. In: DALTRO, op.cit, p. 631.

¹⁴ O autor do texto informa que abreviara os nomes a fim de não ofender as pessoas a quem ele se referia no documento. Segundo Marisa Correa, M.F. era Max Fleiuss, que na época era segundo secretário do IHGB. CORREA, Marisa. **Antropólogos & Antropologia**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

religiosos, o que foi aprovado”.¹⁵ A mesma situação se repetiu na segunda sessão do Instituto e Leolinda pediu a Henrique Raffard que encerrasse as atividades do mesmo, pois este estaria tomando um rumo diferente da sua proposta inicial.

A dificuldade enfrentada na primeira tentativa de criar a desejada associação de proteção aos índios não foi o suficiente para fazer Leolinda desistir do seu intento. Durante os anos que se seguem, podemos acompanhar sua participação em diversos congressos onde apresentou propostas acerca da inserção dos índios à civilização. Durante sua participação no Congresso de Instrução, ocorrido em 1906, proferiu um discurso crítico na qual acusava os participantes do mesmo de deixar de incluir em seu programa um projeto de educação laica para os índios.

A documentação que se segue nos conta acerca de uma sessão de fundação de uma nova associação que recebeu o nome de Associação de Proteção e Auxílio aos Selvícolas do Brasil. A ata da fundação é datada de 1908 e no livro estão transcritas três atas da Associação, que são apresentadas somente no fim do volume. É na qualidade de fundadora desta que a professora repudiou as propostas de extermínio dos índios Caingangues e Xoclingues que enfrentavam o avanço dos brancos sobre seus territórios em São Paulo e no Paraná proferidas por Herman von Ihering¹⁶, diretor do Museu Paulista, e também se manifestou a respeito de um massacre sofrido por um grupo indígena no Paraná que originou a formação de uma comissão na qual ela fazia parte para ir até o presidente da República protestar contra o ocorrido. Mas após a saída de seu presidente do Rio de Janeiro, o engenheiro Adolpho Gomes de Albuquerque, a associação ficou novamente inativa.

Mas, mesmo depois de tantos anos após seu retorno ao Rio de Janeiro, a professora Daltro parece não ter deixado de lado o seu principal intento: retornar a Goiás como Diretora de uma colônia de índios. Desta vez, ela pretendia conseguir sua “jubilação como professora e ser nomeada Civilizadora dos índios”¹⁷, não pedindo mais nada do governo que não fosse os rendimentos referente à aposentadoria de forma a garantir a sobrevivência de sua família. Podemos então acompanhar todo o processo sobre seu pedido - através das reportagens de

¹⁵ ALBUQUERQUE. Resumo Histórico da Associação de Proteção e Auxílio aos Selvícolas do Brasil, op.cit, p.631.

¹⁶ Um trecho do artigo de Herman von Ihering, em 1908 na Revista do Museu Paulista, suscitou um grande debate a respeito das políticas de extermínio empreendidas em várias regiões do Brasil, principalmente nas áreas de conflito entre indígenas e colonos estrangeiros. Dizia ele em seu artigo: “*Os atuais índios de São Paulo não representam um elemento de trabalho e de progresso. Como também nos outros Estados do Brasil, não pode esperar trabalho sério e continuado dos índios civilizados e como os Caingangs são um empecilho para a colonização das regiões do sertão que habitam, parece que não há outro meio de que se possa lançar mão, se não de seu extermínio*”. Citado por GAGLIARDI, op.cit, p. 72.

¹⁷ Jornal do Brasil, 21/02/1909. In: DALTRO, op.cit, p.516.

jornal e pelos requerimentos oficiais protocolados ao Ministério da Indústria, Viação e Obras Públicas, na qual o serviço de catequese estava subordinado - que é indeferido pelo Ministro Miguel Calmon, sob a alegação de que não existia o cargo na qual ela pretendia desempenhar.

Pela terceira vez, nos é apresentada no livro uma sessão de fundação da Associação de Proteção e Auxílio aos Selvícolas do Brasil, em 1909, em muito motivada pela participação de Leolinda Daltro no Primeiro Congresso Brasileiro de Geografia. Mas, assim como nas outras vezes, a Associação não conseguiu colocar adiante seus trabalhos.

Um dos últimos documentos apresentados no livro de Leolinda Daltro faz referência à criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, em 1910. O documento é uma carta publicada no *Jornal do Comércio* onde o autor chama a atenção para o descaso das autoridades governamentais para com a professora após tantos anos de engajamento na causa indígena.

A 7 de Setembro corrente o sr. Rodolpho Miranda, ministro da Agricultura no governo do Dr. Nilo Peçanha, inaugurou solenemente o Serviço de Proteção aos Selvícolas Brasileiros sem o comparecimento da Redemptora dos Índios – D. Leolinda Daltro, de quem o ministro se esqueceu nos convites que se dignou fazer para brilho da solemnidade. Essa falta injustificável não passou despercebida aos olhos do público. D. Leolinda Daltro, deixou o lar, filhas e filhos para, tangida pela influência oculta do Urubatão e outros poderosos espíritos dos selvícolas, internando-se nas selvas em convivência com os índios, durante cinco annos, merecendo deles o cognome de – Estrela d’Alva – e a confiança de os trazer em grupos a esta capital para conhecer de “visu” a nossa Civilização, infelizmente trabalhada pela ingratidão e apodrecida pela inveja e cubija dos potentados.(...) D. Leolinda Daltro não foi convidada para assistir a festa official de inauguração do Serviço de Proteção aos Índios, porque a corrupção vem de cima, a Justiça se vende, a lei se sophisma e os potentados se comprazem em fazer do direito torto e do torto direito. Vivemos num meio pior que os selvícolas e não temos para quem apellar! Mas, para os grandes males, grandes remédios. (...) Console-se a missionária Heroína, D. Leolinda Daltro; a essas festas só devem comparecer os nababos que vivem unicamente da seiva dos operários e honestos trabalhadores.¹⁸

¹⁸ PRADEZ, José Maria. “Catechese dos índios”. *Jornal do Commercio*, 10/07/1910. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p. 595-597.

* Esta carta, uma reprodução do *Jornal do Comércio*, apresenta um erro em relação à data de publicação. O SPILTIN foi oficialmente criado em Setembro de 1910 com uma cerimônia de inauguração ocorrida no dia 07 do mesmo mês. No original consultado na Biblioteca Nacional, a carta vem publicada na edição de 10/09/1910, portanto, alguns dias após a inauguração do serviço governamental. Erros de impressão são sinalizados por Leolinda no final do livro através de uma nota intitulada *Mais uma vez traída*, onde a professora se desculpa pelos erros tipográficos e imperfeições na impressão.

A exclusão política da professora fica bastante clara no texto, pois se a mesma não foi sequer convidada para a cerimônia de inauguração provavelmente não teria nenhum convite para integrar os quadros da instituição. Com a criação do Serviço caíram por terra todas as esperanças que a professora ainda tinha de retornar à Goiás e colocar em prática seu projeto de catequese para os índios. Não há no livro comentário nem nota pessoal da professora sobre o assunto, seja em relação à sua ausência na cerimônia de inauguração do órgão ou da não participação em seus quadros administrativos ou operacionais.

A manifestação da professora ocorreu anos mais tarde no livreto *Início do feminismo no Brasil – subsídios para a História*, publicado em 1918. Neste, ela apresentou a sua versão para a negativa do governo em lhe conceder a oportunidade de continuar com o trabalho de educação dos índios e de atuar no SPILTN.

(...) gastei improficuamente os meus passos exibindo então todas as provas de meu trabalho. Reconheciam-n'os todos os Presidentes da republica que iam se succedendo no Governo, todas as autoridades com quem me entendia a respeito. Mas o reconhecimento dos meus serviços era uma simples manifestação de delicadeza. Logo que eu falava em obter um titulo official para prosseguir no meu serviço de catechese leiga, a resposta era a mesma, tanto de presidentes como de Ministros e Diretores: - *não havia verba...* e não podia eu *como mulher*, ser para esse fim nomeada!... Havia, é claro, o reconhecimento do merito em contraposição ao sexo!¹⁹

O último documento transcrito no livro - *Resumo Histórico da Associação de Proteção e Auxílio aos Selvícolas do Brasil* - de autoria do presidente da associação, nos apresenta os motivos e os responsáveis pelo fracasso da instituição. Como já foi citado acima, a primeira tentativa de criar a Associação teria sido malograda devido a atuação de Max Fleiuss, que pelo seu posicionamento católico exigia considerações a respeito da catequese religiosa, o que ia de encontro às propostas de criação da própria associação, já que a marca do projeto de Leolinda era a defesa de uma educação para os índios sem quaisquer resquícios de religião.

A participação de Leolinda no Primeiro Congresso de Geografia teria acendido novamente as esperanças de fazer a Associação funcionar plenamente já que durante os trabalhos na Seção de Etnografia a professora teria conquistado a simpatia de diversos congressistas para seu projeto. Entre eles estava um personagem, que segundo Adolpho

¹⁹ DALTRO, Leolinda. **Início do feminismo no Brasil**. Subsídios para a História. Rio de Janeiro: Typographia da Escola Orsina da Fonseca, 1918, p.13.

Gomes de Albuquerque, parecia estar mais empenhado em atrapalhar o funcionamento da Associação do que contribuir para seu desenvolvimento: Simões da Silva.²⁰

A convite de Simões da Silva, Leolinda elaborou para o Congresso diversos relatórios sobre os hábitos e costumes dos índios com as quais conviveu durante sua expedição. Ao entregar o texto pronto, foi informada por Simões que não deveria se manifestar nas sessões já que ele o faria no seu lugar. Inconformada com a situação, ela redigiu uma memória na qual o teor principal do texto dizia respeito a sua maior convicção indigenista: retirar da esfera religiosa o privilégio de civilizar os índios e transferi-lo para a instância governamental. O documento foi lido e rejeitado pela comissão e o presidente da Associação só via um motivo para tal ação: “eram reconhecidamente clericais os membros da secção de ethnographia”.²¹

No dia do encerramento do Congresso, acompanhada por um grupo de índios, a professora pediu ajuda para a Associação de Proteção e Auxílio aos Silvícolas do Brasil e Simões da Silva procurou reconquistar a simpatia da professora conseguindo uma sala para as reuniões da Associação na Sociedade de Geografia tornando-se seu secretário. As atitudes de Simões da Silva são encaradas como suspeitas por Adolpho Gomes de Albuquerque em seu histórico, já que na primeira sessão como secretário ele teria apresentado uma lista com nomes a serem aprovados como únicos fundadores da associação deixando de fora os que realmente o eram e que tinham um histórico de serviços prestados à instituição. Esse fato fez com que houvesse um choque entre os que eram “clericalis” e os que não eram, resultando na retirada dos últimos, o que atrapalhou deveras o andamento dos trabalhos.

A partir deste episódio, Simões da Silva teria se tornado “a cabeça pensante, o braço forte da Associação”.²² Sob sua direção, o estatuto apresentado para votação procurava se isentar de qualquer tipo de ação que se apresentasse contrária e prejudicial à catequese religiosa, o que não foi aprovado pela maioria dos membros. As assembleias que até então ocorriam no prédio da Sociedade de Geografia, ficaram impedidas de se realizarem já que, em um comunicado, o presidente da Sociedade anunciou que não haveria mais de permitir que se realizassem reuniões anticlericais no interior de sua instituição. Assim, a Associação teria ficado novamente inativa.

²⁰ Antonio Carlos Simões da Silva era membro de várias associações nacionais e internacionais. Foi vice-presidente do XVII Congresso Internacional de Americanistas (1910), delegado brasileiro do XVIII (1912), presidente do XX (1922). Deixou mais de 27 livros publicados sobre tribos indígenas, cultura popular, arqueologia, agropecuária e prostituição. Na ocasião do Primeiro Congresso Brasileiro de Geografia, ele era secretário da Seção de Etnografia. Cf. CORREA, op.cit.

²¹ ALBUQUERQUE, op.cit, p. 634.

²² Idem, p. 635.

Travestidos agora de outros personagens, vimos ressurgir no final do livro aqueles que Leolinda identificava como os maiores opositores de seu trabalho de catequese: os religiosos. Se nos “sertões” de Goiás eles estavam encarnados nas figuras de frei Gil de Vilanova e Antonio de Ganges, na capital federal eles estavam personificados nos grupos católicos inseridos dentro das instituições na qual ela pretendia atuar para conquistar aliados: no IHGB, na União Cívica Brasileira, na Sociedade de Geografia. Foi contra estes “clericais” que Leolinda travou uma dura luta para convencer a sociedade e governo da eficiência da sua proposta de catequese laica para os índios em contraposição à catequese religiosa colocada em prática durante séculos no Brasil.

O interesse pela trajetória indigenista de Leolinda Daltro surgiu na Graduação, quando envolvida em um projeto de pesquisa acerca das representações e utilização das imagens de índios nas revistas publicadas no período da Primeira República, busquei por maiores informações sobre as relações entre a sociedade brasileira e os índios naquele período. Esta procura foi motivada em grande parte por um profundo desconhecimento a respeito das populações indígenas num período em que a historiografia tradicional, principalmente a escolar, não faz nenhum tipo de referência a estes personagens. A proclamação da República, a figura do Marechal Deodoro em cima de um imponente cavalo proclamando e saudando o novo regime, a “*política do café com leite*”, as reformas do prefeito Pereira Passos, entre outros temas e personagens, eram as imagens e lembranças mais comuns que eu trazia na minha memória de estudante.

Talvez esta memória estudantil tenha contribuído em muito para o estranhamento que senti no início da pesquisa ao pensar nos índios como personagens da nossa História no período republicano. Pensar nestes indivíduos como agentes e personagens históricos no período colonial talvez fizesse todo o sentido do mundo. O elemento indígena é um personagem presente ao se falar sobre a chegada dos europeus às terras americanas, sobre a sua importância na conquista e ocupação do território, entre outros temas. Mas no período republicano, me parecia que não havia lugar para ele. Era como se, de repente, os índios nada mais eram do que uma lembrança que tinha ficado no passado.

E foi na tentativa de preencher este “vazio” que me provocava certo incômodo, que comecei a pesquisar uma bibliografia que pudesse me ajudar a encontrar um lugar onde

“encaixar” estes personagens que, até então, me pareciam bastante deslocados e até mesmo sem uma existência concreta, real. Lendo o livro de José Mauro Gagliardi – *O indígena e a República* - que traça um panorama das condições históricas na qual foi criado o SPILTN (Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais) em 1910 – encontrei pela primeira vez a professora Leolinda Daltro.²³

O que primeiro me chamou a atenção em relação a participação da professora nos debates e projetos apresentados para a inserção dos índios à sociedade nacional foi o fato da sua exclusão dos quadros do recém-criado SPILTN, justificada pelo fato dela ser uma mulher. Acredito que de certa forma, a professora se via como uma das responsáveis pela decisão do governo de criar um órgão responsável pela inserção dos índios à sociedade nacional, já que trabalhara durante anos em favor de tal causa. Além disso, ela também se entendia como uma pessoa altamente qualificada para exercer a função de diretora dentro do órgão baseada na sua experiência como educadora de índios.

Confesso que compartilhei e muito da indignação da professora. Suas expectativas e desilusões, além da sua força e coragem, me tocaram sobremaneira e a decisão de explorar mais a personagem e seu trabalho foi em grande parte motivada por uma admiração pessoal. A curiosidade de saber mais a respeito desta mulher que tanto me chamou a atenção me levou a procura do livro que a mesma publicou anos mais tarde. Neste, segundo as primeiras informações, eu encontraria o relato da sua experiência com os índios e sua participação a favor da criação de um órgão indígena governamental. Ao contrário do que eu esperava o livro não era propriamente uma biografia escrita pela professora, mas como vimos acima, a reunião de um conjunto de documentos que ela arquivou durante sua atuação como indigenista.

Como resultado dessa busca inicial, produzi uma monografia de final de curso de Graduação procurando entender a proposta de *catequese leiga* da professora Leolinda Daltro utilizando apenas os documentos inseridos em seu livro, em especial, as imagens de seu trabalho com os índios e o projeto apresentado no documento *Memória*, que inclui sua crítica à catequese religiosa e a apresentação de suas propostas de civilização e inserção dos índios à sociedade nacional.²⁴ Nesta ocasião algumas questões foram apontadas mas não desenvolvidas, como os enfrentamentos ocorridos entre a professora e os frades responsáveis pela catequese religiosa em Goiás e as alianças estabelecidas com alguns coronéis locais. As dificuldades de aprofundamento

²³ GAGLIARDI, José Mauro. **O indígena e a República**. São Paulo: HUCITEC, 1989.

²⁴ GRIGÓRIO, Patrícia Costa. **Leolinda Daltro e o projeto de catequese dos índios no Brasil**. Monografia de Graduação. Rio de Janeiro: PUC RIO, 2008.

destas questões se davam pelos motivos de não contar naquele momento com outra documentação que não fosse o livro publicado por Leolinda, que não fornece muitas informações a respeito e apresenta uma visão bastante pessoal acerca do tema, e também pelas limitações impostas por uma monografia de Graduação.

Além do trabalho de José Mauro Gagliardi, outros trabalhos acadêmicos contemplam a atuação indigenista da professora Daltro. O que podemos perceber nesta produção é que sua atuação no Rio de Janeiro e sua participação no debate que irá culminar na criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais são os temas privilegiados de análise. Sua expedição à Goiás, elemento importante da sua atuação indigenista já que é a partir da sua experiência com os índios no interior do Brasil que a professora inicia sua carreira política a favor dos índios, é pouco explorada nestes trabalhos.

O trabalho de construção da trajetória de Leolinda Daltro foi realizado por Elaine Pereira Rocha em sua tese de Doutorado,²⁵ que ao abarcar toda a sua vida procura dar destaque à sua atuação no magistério, na causa indígena e também no movimento feminista. A reconstrução da trajetória de Leolinda feita por Elaine Rocha tem por objetivo apresentar a personagem como uma mulher inserida nas limitações e polêmicas de seu tempo procurando responder como uma mulher, na passagem do século XIX para o século XX, pode ter ido tão longe em defesa de uma causa, ainda que cercada por obstáculos sociais e culturais que marcaram o período.

No campo da educação, sua proposta pedagógica para os índios foi tema da dissertação de Mestrado de Maria Emília Vieira de Abreu,²⁶ destacando sua proposta de catequese laica, isto é, uma educação sem vínculo religioso, e a sistematização de seu projeto. Sua atenção está voltada para a prática pedagógica de Leolinda entre os índios não havendo em seu trabalho nenhuma problematização acerca das influências ideológicas que guiaram a perspectiva educacional da professora nem sua contextualização às mudanças ocorridas no campo educacional nos últimos anos do século XIX e início do XX.

Entre os trabalhos acadêmicos que se debruçam sobre as discussões e propostas apresentadas por diversos grupos sociais para os índios na Primeira República que destacam a participação da professora Daltro está o de Gagliardi, já citado, e o de Antonio Carlos de Souza Lima.²⁷ Ao traçar um panorama das condições históricas que possibilitaram a criação

²⁵ ROCHA, Elaine Pereira. **Entre a pena e a espada** - A trajetória de Leolinda Daltro: 1859-1935 – Patriotismo, indigenismo e feminismo. Tese de Doutorado. FFLCH-USP, 2002.

²⁶ ABREU, Maria Emília Vieira de. **Professora Leolinda Daltro**: uma proposta de catequese laica para os indígenas do Brasil (1895-1911). Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC SP, 2003.

²⁷ LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Aos fetichistas, ordem e progresso**: um estudo do campo indigenista no seu

do SPILTN, José Mauro Gagliardi trabalha com a perspectiva de que a criação do órgão foi fruto de debate nacional que pressionava o governo para que este assumisse o papel de mediação dos conflitos inter-étnicos, garantindo consequentemente a existência física dos povos indígenas assim como o controle sobre a incorporação destes povos à nação por meio de um órgão criado especialmente com este objetivo. A experiência da professora Daltro e seu projeto para os índios aparecem neste trabalho como uma das vozes que participaram ativamente deste debate.

O trabalho de Antonio Carlos de Souza Lima apresenta a criação do SPILTN a partir de uma posição definida por agentes e agências situadas no campo político, especificamente do aparelho de Estado, detentores de capital político que lhes permite arbitrar sobre um dos grandes temas do período. Neste sentido, seu trabalho se concentra em esboçar a constituição do campo indigenista enquanto região do campo político, dando destaque para as posições e projetos envolvidos nas disputas. O espaço das disputas indigenistas se compõe de determinadas categorias de agentes que se situam em posições diferentes disputando o direito de falar com autoridade sobre os índios assim como o direito à atuação legítima junto e pelos grupos povos indígenas do Brasil.

A partir destes pressupostos, Antonio Carlos de Souza Lima identifica determinadas categorias de agentes - etnógrafos, políticos, juristas, jornalistas, “propagandistas” e engenheiros-militares – que conforme sua forma de participação formularam projetos mais completos visando uma ação indigenista mais acabada.²⁸ Estes agentes disputavam não apenas a visão do índio, a extensão da proteção que deveria ser dada pelo Estado e quais os métodos de pacificação, como também a forma de atuação do Estado no que se referia à ação de civilização dos povos indígenas e que agentes diretos deveriam implementá-la, assim como as práticas que melhor a viabilizariam e as finalidades da ação indigenista. Entre esses, o autor apresenta a atuação da professora Leolinda Daltro destacando as particularidades de seu projeto e definindo-o como “*filantropia leiga*”.²⁹

estado de formação. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS/UFRJ, 1985.

²⁸ “Assim, atores sociais específicos que podem ser classificados nestas categorias se propunham a formular o que chamei de **projetos indigenistas**, planos de ação frente aos povos indígenas que visavam solucionar alguns **objetivos**, através de certos **métodos**, que deveriam ser implementados por determinados **agentes diretos**. Todos esses planos apresentam uma **concepção da natureza dos povos indígenas** que lhes era subjacente e que de certa maneira, os informa enquanto propostas práticas”. LIMA, Antonio Carlos de Souza. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade. Considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro/São Paulo; EdUFRJ/Marco Zero, 1987.

²⁹ Para Antonio Carlos de Souza Lima, a categoria de *filantropia leiga*, representada pela professora Leolinda, pode ser definida como uma das características das classes médias urbanas que pretendiam prestar assistência e educar “desinteressadamente” os índios: “o real objetivo dessa posição caracteristicamente assistencialista e

Inserido no debate sobre gênero, o trabalho da antropóloga Marisa Correa caracteriza a atuação indigenista da professora Daltro como uma prática antropológica caracterizando seu livro *Da catechese dos índios* como uma *etnografia naif*.³⁰ Além de Leolinda Daltro, Marisa Correa analisa as trajetórias de Emilia Snethlage, ornitóloga alemã que veio ao Brasil em 1905 e trabalhou como pesquisadora no Museu Goeldi e no Museu Nacional e também de Heloisa Alberto Torres, que trabalhou por quase trinta anos no Museu Nacional. O interesse central da autora é, através destas vidas, pensar como eram entendidas e vivenciadas as relações de gênero entre os praticantes da antropologia no Brasil daquele tempo, procurando mostrar as implicações e repercussões de suas práticas em um ambiente eminentemente masculino.

Os trabalhos de Gagliardi e Souza Lima contemplam a atuação indigenista de Leolinda Daltro a partir de um recorte cronológico posterior à experiência da professora em Goiás e tem o Rio de Janeiro como cenário da sua atuação. Além disso, as pesquisas recaem sobre as ações governamentais, especialmente ao desenvolvimento do SPILTIN, embora com abordagens diferentes. Elaine Rocha, ao trabalhar a trajetória de Leolinda apresenta sua experiência em Goiás como parte da sua atuação indigenista e os conflitos entre a professora e os religiosos católicos sem fazer, porém, uma discussão aprofundada acerca dos mesmos. E Marisa Correa, ao se debruçar sobre a experiência de Leolinda durante o período em que ela esteve em Goiás, chama a atenção para as relações estabelecidas entre a professora e os coronéis que estavam em conflito com os frades em Goiás indicando seu envolvimento com a política local, porém sem explorar seus desdobramentos, tarefa que na verdade ela não se propõe.

A fim de apresentar uma contribuição para essa temática, a proposta deste trabalho é analisar as disputas pela catequese indígena no Estado de Goiás nos anos iniciais da Primeira República entre a professora Leolinda Daltro e os frades que atuavam no trabalho de catequese dos índios no Estado, em especial aqueles que são identificados pela própria professora com seus verdadeiros *inimigos* e *opositores*: o frade capuchinho Antonio de Ganges e o frade dominicano Gil de Vilanova. Ocorridas em um cenário de conflitos que envolviam as oligarquias regionais, os grupos indígenas e os frades, pretende-se compreender as disputas pela catequese indígena protagonizada por Leolinda a partir das transformações promovidas pela instauração do regime republicano e também do contexto das disputas políticas locais.

caricativista reside na auto-satisfação e na autopromoção de seus implementadores". Idem.

³⁰ CORREA, op.cit.

Uma leitura mais atenta da documentação apresentada por Leolinda Daltro em seu livro permitiu identificar alguns personagens e situações que no conjunto da obra passam despercebidos, mas que ao serem investigados com mais cuidado nos possibilitam identificar que embora as *perseguições* dos missionários descritas pela professora apresentem um caráter pessoal e sejam apresentadas como uma tentativa dos frades em garantir a manutenção de uma atividade considerada por ela como *exploradora*, elas envolviam outros agentes.

Entre esses personagens estão missionários protestantes, como Horace Lane, que teve participação importante na organização da viagem de Leolinda à Goiás e William Azel Cook, que percorreu algumas aldeias indígenas na sua companhia. Estão também os coronéis José Dias e Leão Leda, políticos envolvidos em disputas e conflitos políticos locais e apresentados por Leolinda como seus heróis e defensores. O que se pretende demonstrar é que a oposição dos frades à Leolinda Daltro foi resultado das alianças e relações estabelecidas por ela para implantar seu projeto de catequese, o que acabou por envolvê-la nas disputas políticas locais, em muito alimentada por elementos ideológicos. Esta oposição também se configurou na defesa de um monopólio até então assegurado à Igreja – a catequese indígena – ameaçado pelas investidas de outros agentes que pretendiam atuar entre os índios, incentivados pelas transformações sociais e políticas promovidas pela instauração do regime republicano.

Apesar de ter o livro *Da catechese dos índios* - que pode ser considerado uma espécie de autobiografia - como uma das principais fontes desta pesquisa e de ter a proposta de análise baseada em uma trajetória pessoal, não há aqui a intenção de construir uma biografia/trajetória política de Leolinda Daltro. O trabalho aqui proposto busca, a partir da experiência da professora identificar as diferentes ações e expectativas em relação à catequese indígena dentro da realidade política e social do Estado de Goiás na passagem da Monarquia para a República.

Em termos teóricos, o conceito de *campo* utilizado pelo sociólogo Pierre Bourdieu nos permite pensar as interações estabelecidas entre o projeto de catequese da professora Leolinda Daltro e dos missionários católicos e também protestantes acerca da civilização dos índios na passagem da Monarquia para a República. Sendo o conceito de *campo* considerado como um espaço de disputas e jogo de poder é possível supor que se encontre nele uma luta que opõe um novo, que força sua entrada, e o dominante que procura neutralizar a concorrência, garantindo assim seu monopólio. Nesta luta, aqueles mais dotados de capital específico tendem a por em prática *estratégias de conservação* deste capital, enquanto que os mais

fracos (ou detentores de um capital mais fraco) tendem a promover *estratégias de subversão* ou de *sucesso*.³¹

O conceito de *habitus* também proposto pelo sociólogo nos possibilita pensar os comportamentos, escolhas e aspirações pessoais e/ou institucionais dos agentes/agências analisados nesta pesquisa. Entendendo que a definição do campo implica em identificar os objetos específicos de disputa assim como os interesses distintos envolvidos, faz parte da proposta aqui apresentada reconhecer os interesses e estratégias daqueles que concorriam para o controle da catequese no Estado de Goiás.

Neste sentido, a ideia de “*projetos em disputa*” norteia a análise empreendida com o objetivo de investigar o contexto e o sentido das ações dos agentes históricos envolvidos nas disputas pela catequese dos índios na região de Goiás a fim de compreender seus conflitos, negociações e opções. Seguindo a proposta de Gilberto Velho, a noção de projeto é entendida aqui como um “instrumento básico de negociação da realidade com outros atores, indivíduos ou coletivos. Assim, ele existe, como meio de comunicação, como meio de expressar, articular interesses, objetivos, sentimentos, aspirações para o mundo”.³² Podemos pensar as estratégias e ações dos agentes em disputa a partir das particularidades de cada modo de pensar e interpretar a realidade social. A viabilidade ou não de cada projeto vai depender das interações com outros projetos e da dinâmica do jogo social.

Em termos metodológicos, a proposta de Carlo Ginzburg é uma grande contribuição para esta pesquisa, pois os documentos apresentados pela autora para comprovar que a perseguição e oposição sofridas por parte dos missionários oferecem pistas que apontam para o fato de que as disputas entre professora e frades representam um conflito ideológico e político. Apesar de muitos silêncios acerca dos acontecimentos durante a expedição de Leolinda à Goiás, as evidências e os indícios permitem entender algo sobre as redes de sociabilidades nas quais ela estava inserida e seus desdobramentos durante a expedição. Dos procedimentos indicados por Carlo Ginzburg em relação ao levantamento e trato das fontes, foi lançada mão do *método indiciário*, definido pelo autor como “método interpretativo centrado sobre os resíduos, sobre os dados marginais, considerados reveladores”.³³ Quando na ausência de provas ou evidências, ou quando a documentação se apresenta “insuficiente ou

³¹ BOURDIEU, Pierre. O campo científico. In: **Sociologia**. Organização e Introdução de Renato Ortiz. São Paulo: Editora Ática, 1983.

³² VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose**. Antropologia das sociedades complexas. 2ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999, p. 103.

³³ GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.149.

ambígua”, a busca é pelos indícios e possibilidades históricas, “ligando o caso específico ao contexto”.³⁴

Carlo Ginzburg compara os fios que compõem uma pesquisa desenvolvida sob o *paradigma indiciário* aos fios de um tapete. Colocados os conceitos básicos e definido o campo onde se realiza a investigação, enfim, reunidos os indícios ou pistas do objeto de estudo, a visão do observador verá tomar forma uma "trama densa e homogênea" que será tecida no tear do quadro de referência teórico. A coerência do padrão desenhado pela visão do observador é verificável “percorrendo-se o tapete com os olhos em várias direções”.³⁵

Seguindo pistas sobre a professora, reconstruindo suas redes de relações, identificando aliados e inimigos, pretende-se mapear as possíveis ligações desta com grupos também envolvidos em conflitos com o clero católico brasileiro. Estes são os fios que nos permitem montar o tapete que conforma a disputa pelos índios entre a professora Daltro e os missionários católicos em Goiás. Existe também a necessidade de confrontação de fontes que permitam identificar os diferentes projetos em relação aos índios, o que apresentam em comum e em que pontos divergem.

Tendo como referência a idéia de “*disputas de projetos*” para a civilização dos índios em Goiás será feito um esforço de contemplar as interações dos agentes sociais a fim de tentar compreender suas ações. Neste sentido, é importante entender no projeto defendido por Leolinda Daltro para os índios, as influências intelectuais que o norteia e de que forma elas são apropriadas e reelaboradas pela professora assim como analisar a documentação selecionada de forma que se possam confrontar as diferentes posições dos atores envolvidos nesse trabalho.

Ao definir nosso objeto – a disputa pela catequese indígena – dentro de um determinado espaço circunscrito – o Estado de Goiás -, os acontecimentos analisados neste trabalho tem como temporalidade privilegiada o período que compreende a primeira fase da atuação indigenista da professora Leolinda, entre os anos de 1896-1900 (anos do início e final da sua expedição). Se pensarmos, porém, que o projeto de catequese da professora e sua crítica ao trabalho religioso foram "gestados" durante a viagem, por outro lado eles tomaram forma e se consolidaram no período posterior, ultrapassando essa temporalidade. Neste sentido, a necessidade de um entendimento desse projeto e dessas críticas exige um alargamento do período analisado, o que nos faz determinar o espaço temporal compreendido

³⁴ GINZBURG, p.183.

³⁵ Idem, p.170.

por essa pesquisa entre os anos de 1896-1910 (ano em que Leolinda muda o foco da sua atuação política do indigenismo para o movimento feminista).

A narrativa historiográfica construída aqui se faz no diálogo e inserção com outras narrativas, com conceitos e categorias interpretativas e com as fontes documentais. A fim de estabelecer um diálogo, complementar e preencher lacunas deixadas pelas informações contidas no livro *Da catechese dos índios*, outras fontes foram utilizadas como os documentos produzidos pelo governo de Goiás acerca dos trabalhos de catequese realizados no Estado, documentos produzidos pelas ordens religiosas católicas que atuavam diretamente na catequese dos índios, periódicos de orientação política goianos, periódicos protestantes e o livro de viagem do missionário protestante William Azel Cook. A análise dessas fontes é o que possibilita, pouco a pouco, reconstruir o cenário e os acontecimentos que envolveram os agentes que disputavam a prerrogativa de cuidar da civilização dos índios em Goiás.

A utilização da experiência individual de Leolinda como eixo narrativo e sua relação com diversos agentes nos levam a falar de diversos temas como a política indigenista e os aldeamentos indígenas em Goiás, o processo de romanização e as disputas políticas em Goiás, a inserção do protestantismo no Brasil e sua influência na educação brasileira. O que de certa forma constitui-se num problema para a construção da narrativa, na medida em que exige um equacionamento e a articulação de diferentes questões que se multiplicam e se espalham ao longo do texto, mas que também são condições para sua construção, pois só é possível falar das disputas pelos índios em Goiás a partir destas questões. Por isso, também travamos um diálogo com a historiografia pertinente a esses assuntos à medida que a narrativa assim exige.

Assim, o primeiro capítulo dessa dissertação traça um panorama da política indigenista em Goiás entre os últimos anos do Império e anos iniciais da República e suas relações com a política e realidade social do Estado. São objetos de análise neste capítulo os aldeamentos indígenas sob a administração dos missionários capuchinhos inseridos no projeto de *Catequese e Civilização* promovido pelo governo imperial, destacando seus objetivos e seus resultados. Também traçamos um panorama da ação religiosa da Ordem Dominicana entre os índios em Goiás no contexto das transformações promovidas pelo regime republicano e principalmente, a atuação de Frei Gil de Vilanova.

O segundo capítulo se debruça sobre os confrontos entre a professora Leolinda Daltro e os missionários durante sua expedição à Goiás tendo como pano de fundo um cenário de conflitos ideológicos e políticos que envolviam a Igreja goiana e as elites políticas promovidas pelas transformações empreendidas pelo regime republicano, como a separação Igreja-Estado e seus desdobramentos: a laicização do casamento, cemitérios e educação, a

liberdade de cultos. Debruçamo-nos sobre a atuação da Igreja goiana e de Frei Gil de Vilanova nas disputas políticas locais procurando entender como influenciaram a leitura que os missionários católicos fizeram das alianças estabelecidas entre Leolinda e coronéis e políticos locais. Procuramos também pensar a resistência dos missionários que atuavam entre os índios à presença da professora Daltro e seu companheiro de viagem, o missionário protestante William Azel Cook, inserida no contexto da expansão do protestantismo no final do século XIX e início do XX.

O terceiro capítulo se concentra na proposta de *catequese leiga* defendida pela professora Daltro e seu projeto de criação de uma colônia indígena em Goiás. Procuramos identificar as influências ideológicas presentes na sua crítica a catequese colocada em prática pelas ordens religiosas e no seu projeto de inserção dos índios à *sociedade civilizada* elaboradas a partir da experiência como professora na Capital Federal e da experiência adquirida durante os anos em que percorreu diversas aldeias indígenas em Goiás.

CAPÍTULO 1

A POLÍTICA INDIGENISTA EM GOIÁS

Oswaldo Ravagnani¹ caracteriza a implantação dos aldeamentos oficiais goianos no século XVIII em duas fases: a primeira fase (1741 a 1751) está relacionada com a abundância das minas auríferas e florescimento dos arraiais, onde foram criados os aldeamentos de Sant'Ana do Rio das Velhas (1750), São Francisco Xavier do Duro (1750), São José do Duro (1751), inicialmente dirigidos por jesuítas. A disputa pelo controle dos aldeamentos entre padres e governo levou à saída dos religiosos da administração dos mesmos e ao serem proibidos de missionar a partir de 1758 e expulsos do país no ano seguinte, os três aldeamentos continuaram com uma administração leiga. A história destes aldeamentos foi marcada por fugas e resistências dos índios e aos poucos foram sendo abandonados e extintos. Não havia uma preocupação com a utilização do indígena como mão-de-obra, sendo a finalidade dos aldeamentos neste período a de manter confinado o índio pacificado enquanto as bandeiras punitivas cuidavam dos índios hostis, exterminando-os ou deslocando-os para regiões distantes.

A segunda fase (1774-1788) está relacionada ao declínio da mineração e início do desenvolvimento da atividade pecuária que já aparecia de maneira discreta, mas que iria se ampliar à medida que as jazidas começavam a se exaurir. Neste período foram fundados seis aldeamentos: São José dos Mossâmedes (1774), Nova Beira (1774), Maria I (1780), Carretão (1784), Salinas (1788) e Estiva (ano de fundação ignorado). As buscas por novas minas auríferas e por terras para a abertura de pastagens colocou novamente em confronto populações indígenas e colonos. Amparada pela política indigenista em vigor pelo marquês de Pombal e pela nova conjuntura econômica, a política dos aldeamentos goianos consistia integrar os índios no processo de colonização, liberar os territórios pertencentes a estes para a criação de pastagens assim como utiliza-los como elementos de povoação e mão-de-obra nas novas atividades econômicas. O método utilizado deveria ser o da persuasão e da brandura, tornando todas as tribos amigas e aliadas. Localizados estrategicamente ao longo do rio Araguaia, esses aldeamentos funcionavam como embriões de futuras vilas, servindo como mão-de-obra para a agricultura e pecuária e também como auxiliares na navegação do rio auxiliando no fornecimento de alimentos e servindo como remeiros.

O histórico destes aldeamentos em Goiás foi marcado pela resistência dos índios não só a

¹ RAVAGNANI, Oswaldo Martins. A agropecuária e os aldeamentos indígenas goianos. **Perspectivas**. São Paulo, vol.9, nº10, 1986/87, p. 119-143.

sua inserção nestes como também em aceitar as imposições prescritas aos que neles estavam inseridos. Foi marcado também pela violência tanto por parte dos colonos - embora a política oficial determinasse o estabelecimento de relações pacíficas e a proibição da guerra ofensiva, na prática os goianos organizaram durante todo este período diversas expedições para “desinfestar” as terras cobiçadas – como por parte dos índios que reagiam às investidas e invasões atacando os povoados. Na segunda metade do século XIX, apenas o aldeamento do Carretão ainda existia, mas em estado de completo abandono e com apenas setenta habitantes das tribos Xavante e Xerente.²

Com a extinção do Diretório dos Índios e a Carta Régia de 1811, que novamente autorizou a guerra ofensiva contra os índios e pensando na implementação da navegação comercial, o governo de Goiás construiu presídios e organizou expedições contra as populações indígenas das margens dos rios Araguaia e Tocantins. Nos anos iniciais do século XIX, foram construídos presídios militares que tinham como objetivos promover a navegação do rio e o comércio com Belém, atrair colonos para povoamento das suas margens e manter afastados os índios considerados hostis. Sete presídios foram construídos ao longo do Araguaia: Santa Maria do Araguaia (1812), Leopoldina (1849), Santa Isabel (data desconhecida) e Monte Alegre (1859).

Para resolver o problema da resistência indígena às frentes de expansão no norte da província ao longo do Tocantins, as “correrias de índios” e promover a ocupação da região, foram criados os presídios de São Pedro de Alcântara, Santa Bárbara, Santo Antônio e Santa Cruz (todos em 1820) e também os aldeamentos de Graciosa e Carolina, ambos em 1824, sendo o primeiro destinado aos Xerente e o segundo para os índios Apinajé, Otajé e Afotijé.³

Embora tenha sido destacado até aqui a ênfase econômica existentes nas políticas indigenistas em Goiás, é importante salientar que estas também se constituíam de um viés religioso-civilizacional. A conversão do gentio à fé católica marcou profundamente as relações entre índios e não índios, caracterizando-se como um elemento essencial para a conquista e colonização do território americano no período colonial e como um veículo de integração das populações autóctones à sociedade nacional durante o Segundo Império.

Ainda que outras ordens religiosas tenham exercido o apostolado entre os índios durante o período colonial, os principais agentes da catequese indígena foram os jesuítas, construtores do

² Ver RAVAGNANI, op.cit e também KARASCH, Mary. Catequese e Cativoiro. Política indigenista em Goiás: 1780-1889. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). **Historia dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

³ ROCHA, Leandro Mendes. **Política indigenista em Goiás (1850-1889)**. Dissertação de Mestrado. Brasília: UNB, 1988.

projeto dos aldeamentos, instalados em lugares convenientes à colonização e sob a vigilância constante do missionário. O trabalho de conversão do gentio se daria através da convivência prolongada, controle dos missionários e da disciplina diária. Os aldeamentos indígenas, considerados territórios cristãos, era o espaço onde os índios abandonariam os hábitos considerados selvagens, como a nudez, a poligamia, o nomadismo e a antropofagia e adotariam uma disciplina guiada pela religião católica. Além disso, os índios deveriam ser transformados em vassalos do rei, sendo a eles delegadas diversas responsabilidades como a produção de gêneros alimentícios para a colônia, prestação de serviços para particulares e governo, assim como a defesa do território contra as tribos “hostis” e invasores europeus.⁴

Com a expulsão dos jesuítas em 1759 e a implantação do Diretório pombalino, os aldeamentos continuaram a contar com a presença de missionários de outras ordens religiosas embora existisse uma busca pela secularização da sua administração. A partir de então, as aldeias deveriam ser administradas por diretores leigos contando com a colaboração de juízes e párocos também leigos, tendo em evidência sua função econômica ao pretender dinamizar a mão-de-obra indígena nas atividades econômicas e no comércio como forma de civilizar os nativos e incrementar a economia colonial.⁵

No período compreendido entre o fim do diretório pombalino e o Regulamento das Missões, Manuela Carneiro da Cunha identifica um “vazio legal” na questão indígena, embora chame a atenção para a existência de uma legislação “flutuante” e “pontual”.⁶ Durante este período, como vimos acima no caso de Goiás, a utilização de corpos de militares foi um importante elemento utilizado para o controle e pacificação dos índios resistentes ao esforço missionário. Com a independência em 1822, a questão indígena ganhou espaço nos debates acerca do papel do elemento indígena e a formação da nação. O método e o lugar dos missionários na obra de civilização dos índios foi tema de intensa polêmica no IHGB, contando com defensores e opositores.⁷

⁴ MALHEIROS, Marcia. “Homens da fronteira”. Índios e capuchinhos na ocupação dos sertões do leste, do Paraíba ou Goytacazes. Séculos XVIII e XIX. Tese de Doutorado. Niterói: UFF, 2008.

⁵ RAMINELLI, Ronald. Depopulação na Amazônia colonial. In: IX Encontro Nacional de Estudos Populacionais. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/RaminelliABEP.pdf>. Acesso 06/05/2011; COELHO, Mauro Cezar Coelho. A civilização da Amazônia – Alexandre Rodrigues Ferreira e o Diretório dos Índios: a educação de indígenas e luso-brasileiros. **Revista de História Regional**, vol.5, nº 2, 2000.

⁶ CUNHA, Manuela Carneiro da. **Legislação indigenista no século XIX**. São Paulo: EDUSP/ Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1993.

⁷ Ver KODAMA, Kaori. **Os filhos das brenhas e o Império do Brasil**: a etnografia no Instituto Histórico e Geográfico do Brasil (1840-1860). Rio de Janeiro: PUC RIO, 2005 e MOTA, Lúcio Tadeu. O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e as propostas de integração das comunidades indígenas no Estado Nacional. **Diálogos**, vol.2, n.1, 1998.

A opção do governo imperial foi pela utilização do modelo dos aldeamentos e a partir da década de 40 do século XIX, assistimos a uma mudança na política indigenista até então empreendida, que ao começar com a Lei de 27 de outubro de 1831 que revogava as disposições da Carta Régia de 1811, legalmente se configurou como uma política de proteção e conversão através do *Regulamento das Missões e Catequese e Civilização dos Índios*, em 1845. O projeto governamental de civilização do índio definia um papel ao elemento religioso na catequese ao associar civilização e religião cristã.

A partir de 1840, assistiu-se uma aproximação entre governo imperial brasileiro e a Santa Sé e a promulgação de decretos entre os anos de 1843 e 1845⁸ criaram as bases jurídicas da atividade missionária no país. O decreto de 25 de Julho de 1857, que colocou a administração das aldeias sob a responsabilidade dos religiosos, obrigou o governo imperial a requisitar missionários estrangeiros para o Brasil. Desde então, é possível registrar uma presença intensa dos frades capuchinhos italianos em Goiás desde meados do século XIX, onde fundaram várias aldeias entre 1841 e 1872.

A Ordem dos Frades Menores Capuchinhos se constitui em um dos ramos da Ordem Franciscana. Surgiu em 1525 a partir de uma reforma dentro da Ordem, que objetivava voltar ao estilo da vida de São Francisco de Assis através de uma vida de pobreza, da pregação itinerante e da forma franciscana primitiva de se vestir. A ordem cresceu rapidamente e no século XVIII atingiu seu auge, contando com 33 mil religiosos atuando na Europa, África e Oriente. Durante os primeiros anos de atuação, subordinava-se diretamente à Propaganda Fide.⁹

Os primeiros capuchinhos no Brasil eram de origem francesa e chegaram em 1612, para a ocupação do Maranhão junto com os holandeses, expulsos em 1564. A partir da década de 1670, expandiram-se pelo nordeste fundando diversas missões entre os grupos indígenas. Os capuchinhos provenientes das diversas províncias italianas chegaram ao país nas primeiras décadas do século XVIII realizando apenas algumas atividades missionárias ao longo do litoral quando aportavam durante as viagens realizadas entre Lisboa e a África.

Acompanhando os portugueses, em 1705, instalaram-se na Bahia e em Pernambuco e receberam autorização real para se estabelecerem no país, em 1709. A instalação da Prefeitura Apostólica dos Capuchinhos no Rio de Janeiro possibilitou a implantação dos trabalhos de evangelização dos índios que abrangiam as regiões do Espírito Santo ao sul do Estado do

⁸ Decreto nº 285 de 21 de junho de 1843, Decreto nº 373 de 30 de julho de 1844 e Decreto nº 426 de 24 de julho de 1845.

⁹ A Sagrada Congregação da Propaganda Fide era o órgão do Vaticano responsável por reunir e treinar o corpo de missionários na propagação da fé católica

Brasil, incluindo Goiás e Mato Grosso. Durante a década de 1760 vários missionários capuchinhos foram expulsos do país, fato motivado pelo rompimento temporário dos laços entre a Coroa portuguesa e a Santa Sé durante o período pombalino. A aprovação do projeto pela Assembleia Geral do Império, em 1828, que proibia a entrada de religiosos estrangeiros no Brasil e a expulsão dos frades que obedeciam aos seus superiores fora do Brasil contribuiu para a extinção da Prefeitura Apostólica dos Capuchinhos do Rio de Janeiro, em 1829. Mesmo com o fechamento desta sede, vários missionários permaneceram nos aldeamentos e realizando missões no país.

Com a aproximação entre o governo brasileiro e a Propaganda Fide, na segunda metade do século XIX, os capuchinhos italianos foram designados para trabalhar oficialmente ao lado do governo na missão de aldear e civilizar os *índios selvagens* que *infestavam* os sertões do Brasil. As prefeituras capuchinhas que haviam sido criadas no período colonial foram reativadas e se mantiveram durante todo o período monárquico – da Bahia, criada em 1712, de Pernambuco, criada em 1725 e a do Rio de Janeiro, criada em 1737. A catequese católica em Goiás estava a cargo da Prefeitura do Rio de Janeiro reunindo nas suas missões as populações indígenas Xerente, Krahó, Apinajé, Xavante e Canoeiro.¹⁰

A relação estabelecida entre Estado e Igreja na forma do Padroado foi um elemento importante na implantação da política indigenista. Com o objetivo de submeter os frades ao controle do governo central e afastar o Vaticano da administração da missão indígena, o governo imperial promulgou o Decreto nº 373 de 30 de julho de 1844, na qual fixava as regras de funcionamento da missão católica. Esta legislação considerava o missionário capuchinho funcionário do Estado, definia a distribuição dos religiosos conforme suas necessidades e determinava que os religiosos devessem obediência ao governo imperial e não à Roma no que se referia ao abandono da missão ou transferência de lugar de atuação.¹¹

O *Regulamento das Missões e Catequese e Civilização dos Índios* de 1845 determinava as funções dos missionários: catequese dos índios, serviços da paróquia da aldeia e arredores, serviços de batizado, casamento e óbitos, ensino fundamental para adultos e crianças (ler, escrever e contar) e ensino religioso e a submissão ao Diretor leigo. Em diversas ocasiões os missionários acumulavam as funções religiosas e seculares dos aldeamentos

¹⁰ Conforme Relatórios dos Governos da Província de Goiás.

¹¹ Segundo Modesto Resende Taubaté, a deficiência no fornecimento de missionários nos primeiros anos do Regulamento foi uma reação do Vaticano que não aceitava a submissão imposta aos missionários e à Igreja. Essa deficiência foi amenizada pelo “Acordo de Roma”, firmado entre Brasil e Santa Sé, em 1862, ampliando o poder de atuação dos missionários em campo. TAUBATÉ, Modesto Rezende. **Os missionários capuchinhos no Brasil**. São Paulo: Convento da Immaculada Conceição, 1929.

assumindo também o cargo de Diretor. Os missionários tinham a obrigação de enviar relatórios anuais ao governo, informando sobre a situação dos índios e os resultados do trabalho de catequese.

A chegada dos missionários capuchinhos em Goiás deu um novo impulso à política indigenista local, levando a criação de novos aldeamentos entre 1841 e 1872. Algumas antigas aldeias foram mantidas como Graciosa, Carolina e Carretão. Os aldeamentos criados na região do rio Tocantins a partir da década de 1840 estavam relacionados à necessidade de desenvolvimento da navegação do rio, vista como uma saída para o desenvolvimento das atividades econômicas e do isolamento do Estado. Além da pacificação dos índios que atacavam constantemente as embarcações, a política dos aldeamentos ao longo do Tocantins tinha como objetivo transformar as populações indígenas que viviam nas suas margens em mão-de-obra necessária para o abastecimento dos barcos, provendo os navegantes de víveres; sua utilização como tripulação assim como fixa-los à terra, possibilitando o povoamento da região.¹²

Nosso esforço a partir deste momento será o de contemplar o trabalho capuchinho nos aldeamentos indígenas do norte de Goiás na sua relação com o projeto governamental de *Civilização e Catequese*.

¹² ROCHA, Leandro Mendes. **O Estado e os índios**: Goiás (1850-1899). Goiânia: Editora EFG, 1998, p.56-9.

1.1 - O PROJETO DE CATEQUESE E CIVILIZAÇÃO E OS FRADES CAPUCHINHOS EM GOIÁS

A ação dos religiosos envolvidos no projeto imperial de Catequese e Civilização estava em impor uma transformação dos hábitos cotidianos dos índios através de uma nova disciplina no trabalho, incentivando a agricultura em detrimento da caça e pesca, na sedentarização e no abandono das práticas religiosas tradicionais. Era através dos missionários que se pretendia intervir na vida social indígena, estabelecendo mudanças em uma cultura considerada inferior, fazendo-os adotar outra supostamente superior. Transformar os índios em cristãos significava imprimir nos mesmos os valores civilizados fazendo-os abandonar seus *costumes bárbaros* e adotar hábitos que pudessem ser úteis ao desenvolvimento econômico e social do país.¹³

Ao analisar o aldeamento São Pedro de Alcântara, criado no norte do Paraná sob a direção do missionário capuchinho Timotheo de Castelnovo para civilizar Kaingang, Kaiowá e os Guarani-Ñandeva, a antropóloga Marta Rosa Amoroso identifica três etapas do programa civilizatório lançado em direção aos índios.¹⁴ O primeiro, chamado pela autora de “conquista do paladar”, tinha como objetivo alterar os hábitos indígenas através da distribuição de sal, rapadura, aguardente e cigarros. A instalação dos aldeamentos em terrenos férteis e a instrução do Regulamento das Colônias Indígenas de 1857, que determinava que os mesmos somente fossem instalados quando estivessem equipados com roças, celeiros e casas, demonstra que os aldeamentos “buscavam assim, desde o princípio, ser identificados como fonte de subsistência pelos índios”.¹⁵ O objetivo era acostumar os índios ao paladar dos produtos civilizados como forma de aproxima-los dos aldeamentos.

Podemos também ver esta prática descrita na atuação dos capuchinhos frei Flório e frei Ângelo na aldeia da Pedra no Rio de Janeiro. Segundo Marcia Malheiros, enquanto tentavam pregar o evangelho, promover batismos e firmar acordos de paz entre os Coroados e Puri, os frades distribuíam produtos manufaturados, ranchos, roças e também ofereciam proteção de autoridades coloniais e imperiais.¹⁶ Como veremos adiante, essa prática também recorrente em Goiás, promoveu uma dependência crescente pelos novos artigos provenientes do contato, figurando-se em uma das motivações dos indígenas na formação de laços com a população de

¹³ KARASH, op.cit.

¹⁴ AMOROSO, Marta Rosa. **Catequese e evasão**. Etnografia do aldeamento indígena de São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895). Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1998.

¹⁵ Idem, p.64.

¹⁶ MALHEIRO, op.cit, p.276-78.

não índios e com outras tribos.

A segunda etapa estava em fazer com que partisse dos índios a procura pelos produtos da civilização. O processo de transformação dos índios em mão-de-obra passava pela aproximação dos mesmos através dos brindes e ferramentas sistematicamente distribuídos, seguido depois pela suspensão da distribuição dos produtos e permanecendo apenas a oferta de ferramentas a fim de induzir o índio ao trabalho para consegui-los. Com exceção do sal e das ferramentas, que foram distribuídos sistematicamente, os missionários tentavam inculcar nos índios a ideia de que tinham que obter pelo esforço do trabalho tudo o que precisavam para viver.

A concepção do “exemplo edificante” servia de base para a terceira etapa do processo de civilização dos indígenas: a presença dos “civilizados” próximos ou inseridos nos territórios das missões. Três premissas estiveram presentes no trabalho de catequese praticada pelos capuchinhos: a incapacidade intelectual dos índios, a constatação de que eles não mudariam nunca mesmo vivendo em situações de aldeamento e que seu estado de selvageria não permitia o aprendizado, apenas a imitação.¹⁷ Esta última premissa justificava a presença de não índios vivendo nos aldeamentos: os índios aprenderiam os hábitos do trabalho e da religião cristã através da imitação promovida pela via do exemplo.

Além de inculcar nos índios o amor ao trabalho e o cumprimento de suas necessidades básicas, como vestirem-se e alimentarem-se, cabia aos missionários a formação religiosa e formal, estabelecendo escolas nas aldeias para o ensino da língua portuguesa, de primeiras letras, formação de ofícios e educação religiosa. A conversão deveria ser feita sem violência e proibiam-se a reclusão das crianças indígenas na escola do aldeamento contra a autorização dos pais. A política de aldeamentos se apresentou como um programa de redução, expropriação de terras e obra civilizatória, sendo objeto tanto de descimentos como de levantes e fugas dos índios.

Daremos a partir de agora ênfase à experiência capuchinha entre os índios Apinajé, Krahó e Xerente – etnias que estabeleceram e mantiveram contato com a professora Leolinda Daltro – nos aldeamentos criados para os mesmos: Boa Vista, Pedro Afonso e Tereza Cristina (Piabanha).

¹⁷ AMOROSO, Marta Rosa. Mudança de hábito. Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, vol.13, n. 37, 1998.

1.1.1 – Aldeamento Boa Vista

Segundo as informações de Curt Nimuendaju, o primeiro contato historicamente comprovado entre Apinajé e não índios ocorreu em 1774 quando, durante uma viagem de Goiás ao Pará pelo rio Tocantins, Antônio Luiz Tavares viu um grande número de índios na margem esquerda do rio. Informa também que em fins do século XVIII, estes índios promoviam diversos ataques aos núcleos coloniais que vinham se formando lentamente ao longo do rio.¹⁸

Nos primeiros anos do século XIX, ao conquistar terras dos Apinajé, Antônio Moreira da Silva fundou uma colônia em 1816, chamada Santo Antônio das Duas Barras, às margens do rio Tocantins. Este povoado foi incorporado, em 1831, ao povoado de São Pedro de Alcântara recebendo ambos o nome de Carolina (localizado atualmente no estado do Maranhão). Os índios viviam em três aldeias sob a direção de Antonio Moreira da Silva e auxiliavam os navegantes na passagem pelas cachoeiras do rio. Em 1818, os Apinajé também aceitaram a “amizade” de Plácido de Carvalho, morador de Pedro de Alcântara e diretor dos índios Ponreamecrás, mas ainda mantinham relações com Antônio Moreira. As relações de “amizade” entre Antônio Moreira e os Apinajé acabaram envolvendo-os nos conflitos político-militares entre este e seu inimigo, José Maria Belém, que era diretor dos Ponreamecrás e dos Eutage.¹⁹

Sobre os conflitos, Nimuendaju informa que os Apinajé se dividiam entre os que apoiavam Antônio Moreira, que recebia apoio do governo de Goiás, e os que lutavam ao lado de José Maria Belém, que por sua vez contava com ajuda do governo do Pará.²⁰ Para Odair Giraldin, provavelmente os conflitos diziam respeito às disputas pelo território do atual “Bico do Papagaio” que definiam os limites entre as províncias do Maranhão, Pará e Goiás.²¹

¹⁸ CURT, Nimuendaju. **Os Apinajé**. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1983.

¹⁹ Segundo Julio Cezar Melatti, a informação de que Antônio Moreira da Silva era diretor dos Apinajé, Krahó e Cority, enquanto José Mariano Belém era diretor dos Ponreamecrás e dos Eutage vem de “*Memória sobre a descoberta e fundação da Povoação de São Pedro de Alcântara*” de Francisco José Pinto de Magalhães. A informação sobre a direção de Plácido de Moreira de Carvalho sobre os Ponreamecrás vem de Pohl. Ele chama a atenção para o fato de que o cargo de diretor criado pelo Diretório de 1758 havia sido suprimido pela carta régia de 12 de maio de 1798, surgindo novamente no Regimento de 1845 que determinava que cada província do Império tivesse um *diretor geral de índios* e cada aldeamento um *diretor de aldeia*. Sendo assim, o termo *diretor* não correspondia, naquele momento, a nenhum cargo reconhecido pela legislação do Império em relação aos índios. Provavelmente, devido a forma como alguns indivíduos conseguiram se impor aos índios, acabaram por intitular-se *diretores* desses grupos conquistados, sendo reconhecidos depois, oficial ou implicitamente, pelos governos de suas províncias. Do período compreendido entre a aceitação de conviver com não indígenas que estavam invadindo seu território até 1841 (ano da chegada do primeiro missionário capuchinho), os Apinajé foram “administrados” por seus “conquistadores”. MELATTI, Julio Cezar. **Índios e criadores: a situação dos Craós na área pastoril do Tocantins**. Brasília: Edição do autor em pdf, 2009. Disponível em <http://www.juliomelatti.pro.br/livro67/indiosecriadores.pdf>.

²⁰ NIMUENDAJU, op.cit, p.4-5.

²¹ GIRALDIN, Odair. Os Apinajé. In: **Axpên Pyræk**. História, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal

Com a chegada dos capuchinhos ao Brasil, os Apinajé foram aldeados em Boa Vista e frei Francisco de Monte São Vito nomeado Diretor do aldeamento, em 1841. Frei Francisco permaneceu como diretor dos Apinajé até 1859, quando foi então transferido para o presídio de Santa Maria do Araguaia, onde faleceu em 1873. A administração do frade abrangia quatro aldeias Apinajé, duas mais distantes e duas com contato mais intenso com o povoado que levava o mesmo nome, e também aldeias Guajajara e Krikati. Índios Krahô também viviam no aldeamento.²²

Ainda que conste na documentação oficial o registro da existência do aldeamento Boa Vista e o papel de Frei Francisco como seu Diretor, o fato é que o frade morava na vila e suas ações estavam voltadas para o trabalho religioso entre as populações sertanejas. No relatório apresentado à Assembleia Legislativa, em 1851, o presidente da província Antonio Joaquim da Silva Gomes, chamava a atenção para a pouca importância dada pelo missionário ao trabalho de catequese:

A aldêa da Boavista é de todas a mais populosa; consta ella, segundo informações, que tenho, de Índios Apinagés, e Caraós, que vivem, uma, duas, e mais légoas, separados do respectivo missionário, o qual cuida menos de civilizal-os do que fundar a povoação, que toma o nome da aldêa, e ornal-a com uma rica Matriz.²³

Nimuendaju comenta que Castelnau, ao visitar em companhia do missionário o povoado de Boa Vista e as duas aldeias próximas, também observou a forte atuação do frade entre a população do povoado, mas nada a respeito desta mesma atuação entre os índios. Também a partir de sua vivência com os Apinajé, Nimuendaju concluía que “o pouco que devem saber do cristianismo, o devem, os índios, ao contato com os moradores neobrasileiros vizinhos e não a missão”.²⁴

Durante a administração de Frei Francisco, uma coligação Apinajé, Krahô e Gradaú atacou índios Gavião em território maranhense, trazendo no regresso a Boa Vista cem crianças índias que foram distribuídas entre os moradores para serem batizadas, conforme informou o frade ao governo provincial. O missionário foi repreendido pelo presidente da província,

Apinaje. Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp, 2000, p.15.

²² ALENCASTRE, José Martins Pereira de. **Relatório lido na abertura da Assembléa Legislativa de Goyaz pelo presidente da Província José Martins Pereira de Alencastre no dia 1º de junho de 1862**. Goiás: Tipografia Provincial, 1862.

²³ GOMES, Antonio Joaquim da Silva. **Relatório que á Assembleia Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinaria de 1851 o Exm. Presidente da mesma provincia, doutor Antonio Joaquim da Silva Gomes**. Goyaz, Typ. Provincial, 1851, p. 45.

²⁴ NIMUENDAJU, op.cit, p.5.

Francisco Januário Cerqueira, que orientou ao juiz de órfãos de Boa Vista que tivesse “todo cuidado em proteger os míseros prisioneiros, interpondo sua autoridade em tudo quanto for a bem delles, e fiscalizando como é do seu dever, o modo porque são tratados e educados pelas pessoas a quem se achão entregues”.²⁵

A preocupação do presidente da província estava na desconfiança de que na verdade, a expedição pudesse ter sido incentivada pelos moradores da vila, que receberiam as crianças indígenas inimigas como escravas com a conivência do missionário. Para Francisco Januário Cerqueira este acontecimento refletia não só o grau de atraso e barbárie em que se encontrava as missões sob responsabilidade do frade como também “o grau de interesse que por ellas toma o respectivo diretor”.²⁶

Com a transferência de Frei Francisco para Santa Maria do Araguaia, frei Savino de Rimini foi nomeado para substituí-lo, em 1867. Em 1870, o Relatório do presidente da província informava que Frei Savino de Rimini se encontrava há pouco tempo no aldeamento e sob sua direção os índios trabalhavam na construção da igreja matriz e havia bons resultados no trabalho de catequese como o batismo de 29 índios e a instrução de um grupo de mulheres dispostas a aprenderem a doutrina cristã e o trabalho de agulha.²⁷ Apesar desses resultados, assim como seu antecessor, a atenção de Frei Savino esteve mais voltada para a população cristã do que para os índios.

A atuação de Frei Savino em Goiás ficou conhecida por sua intolerância em relação aos índios tendo destaque um conflito ocorrido entre o missionário e índios Xambioá depois que saiu de Boa Vista e assumiu a direção do aldeamento Xambioá, em 1872. Um suposto roubo de uma carga de sal da Empresa de Navegação do Araguaia e Tocantins culminou em um confronto entre índios e missionário na qual morreram cerca de trinta índios Xambioá. Não houve a instauração de nenhum processo apenas uma repreensão ao missionário por parte do governo de Goiás.²⁸

Ao narrar o episódio ao Bispo Dom Cláudio Ponce de Leon durante uma visita pastoral, Frei Savino de Rimini justificou as mortes como consequência da sua necessidade de se defender

²⁵ CERQUEIRA, Francisco Januario da Gama. **Relatório apresentado a Asembléia Provincial de Goyaz na sessão extraordinária de 1859 pelo Exmo. presidente Dr. Francisco Januário da Gama Cerqueira.** Goiaz: Tipografia Goyazense¹⁸⁵⁹, p.51.

²⁶ Idem.

²⁷ PEREIRA, Ernesto Augusto. **Relatório apresentado à Assembléia Legislativa Provincial de Goyaz a 1º de agosto de 1870 pelo exm. Presidente da província Dr. Ernesto Augusto Pereira.** Goyaz: Tipografia Provincial, 1870, p.16.

²⁸ O caso do “roubo” do sal pode ver visto no trabalho de GIRALDIN, Odair. **Catequese e civilização.** Os capuchinhos “entre” os “selvagens” do Araguaia e Tocantins. Disponível em http://www.uft.edu.br/neai/index.php?option=com_content&task=view&id=16&Itemid=34. Acesso em 30/11/2010.

da fúria dos índios. O frade dominicano Miguel Berthet, que acompanhava Dom Claudio durante a visita pastoral, registrou suas impressões acerca das relações entre o missionário e os índios após o episódio.

Eu o vira contar esse episódio ao Bispo, limitando a dizer-nos que se vira na necessidade de se defender. (...) O que é mais certo ainda, é que ele se tornou o terror dos índios.

O padre viaja sempre armado de revólver. Creio que para aumentar o terror que lhes inspira, tem o cuidado de dar alguns tiros diante deles. Desta forma, quando se lhes fala deste missionário, todos repetem em coro: ele mata, ele mata, ele mata, querendo indicar por esta repetição que ele matou muito, pois não tem termos para indicar um número determinado.²⁹

Com a saída de Frei Savino de Boa Vista, a direção do aldeamento ficou a cargo de Carlos Gomes Leitão, coronel de Boa Vista que seria personagem central nos conflitos armados que ocorreram na região, na década de 1890 (conforme veremos adiante). Durante sua administração, foi feita uma denúncia de um morador de Boa Vista sobre as invasões feitas às terras do aldeamento por Alexandre Francisco Gomes e Francisco Acácio de Figueiredo. O primeiro era irmão e o segundo era "afilhado" político do Carlos Gomes Leitão.

A resposta do governo da província às denúncias feitas por aquele morador orientava sobre o respeito à terra dos índios - que naquele momento era de 99 km², dos quais apenas 15 km² estavam sendo ocupados – até que pudesse ser demarcada definitivamente conforme o artigo 2º_§14 do Decreto 426 de 24 de junho de 1845. Lembrava ainda que o usufruto dos indígenas as terras a eles destinadas estava regulamentado no artigo 75 do Decreto nº 1318 de 30 de janeiro de 1854.³⁰

Em 1886, Carlos Leitão foi exonerado do cargo e João Francisco Batista assumiu a administração do aldeamento Boa Vista. Sob sua direção estavam 1.362 Apinajé, 92 Guajajara e 200 Krahô. Além de cultivarem roças de mandioca, algodão, amendoim, batata e outros produtos, os índios trabalhavam para particulares em troca do pagamento em dinheiro ou mercadorias.³¹

²⁹ BERTHET, Frei Michel. Uma viagem de missão pelo interior do Brasil. In: **Memórias Goianas**. Volume I. Goiânia: UCG, 1982, p.143.

³⁰ Este decreto era um regulamento para a execução da Lei de Terras de 1850. Diz o artigo 75: “As terras reservadas para a colonização de indígenas, e por eles distribuídas, e são destinadas ao seu usufruto; e não poderão ser alienadas, enquanto o Governo Imperial, por ato especial, não lhes conceder o gozo delas, por assim o permitir o seu estado de civilização”. Decreto nº 1318 de 30 de janeiro de 1854. Manda executar a Lei nº 601 de 18 de setembro de 1850. **Coleção das Leis do Império do Brasil**. Tomo XVII. Parte II. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1854.

³¹ KARASCH, op.cit, p.409.

Com a nomeação do Bispo de Goiás Dom Claudio Ponce de León para o cargo de Diretor Geral de Índios da província, em 1888, frei Augusto Servanzi foi designado para a direção dos índios Apinajé, auxiliado pelos freis Rafael Tuveri e Pedro Parrancini.³² Não encontrei informações a respeito do trabalho destes missionários no aldeamento Boa Vista. Em 1890, o governo estadual se valendo do decreto que transferia para os estados a organização do serviço de catequese (Decreto nº 7 de 30 de novembro de 1889) comunicou ao Bispo Dom Claudio a dispensa destes missionários e o pagamento a eles das pensões devidas.³³

Não localizei mais informações documentais a respeito dos Apinajé e seu aldeamento. Acredito que assim como os outros aldeamentos do norte de Goiás no final do século XIX, estes não contaram mais com nenhum diretor religioso ou leigo. Neste trabalho, encontraremos os Apinajé novamente, na ocasião da sua viagem ao Rio de Janeiro em 1902.

³² Livro Ministério da Agricultura. Catequese, aldeias, v.1676 - A.M.B. – GOIAS (Manuscrito). In: ATAÍDES, Jézus Marco de (org). **Documenta indígena do Brasil Central**. Goiânia: Editora da UCG, 2001.

³³ Goyaz, 11/07/1890.

1.1.2 – Aldeamento Pedro Afonso

Fundado em 1849 por Frei Raphael de Taggia, o aldeamento Pedro Afonso tinha por objetivo abrigar os Krahô do rio Farinha, acusados pelos fazendeiros das proximidades de Carolina de roubar seu gado. Os primeiros contatos entre Krahô e não índios datam do início do século XIX com a expansão pastoril que alcançou as terras indígenas do norte de Goiás e sul do Maranhão. Esse grupo indígena foi visto como entrave para essa expansão já que habitava territórios cobiçados para a abertura de novos campos de pastagens.

Segundo Julio Cezar Mellati, as atividades econômicas se constituíram em um dado importante na definição das políticas indigenistas estabelecidas em Goiás, pois a capacidade de absorver mão-de-obra acabava por determinar o modo de ação dos colonos em relação aos índios. Ao passo que nas frentes de expansão agrícolas ao longo do rio Araguaia os índios eram destribalizados e pacificados e posteriormente absorvidos como mão de obra, já nas frentes pastoris ao longo dos rios Claro e Tocantins, que não necessitavam de um grande número de trabalhadores, a alternativa era afastá-los para longe dos territórios cobiçados ou então, exterminá-los.³⁴

A expansão da área pastoril vinda da região do sul do Maranhão e norte da Bahia, promoveu diversos conflitos entre os Krahô e fazendeiros. Derrotados, os Krahô foram obrigados a se deslocarem para as margens do rio Tocantins o que significou conflitos e migrações de outros grupos indígenas para regiões mais remotas. Em busca da paz, Krahô e criadores da região do Tocantins promoveram uma aliança, onde atuavam em conjunto para expulsar os outros grupos indígenas da região.

As alianças entre Krahô e brancos atendiam aos interesses de ambas as partes: o apoio dos civilizados representado no recebimento de armas contribuía para a vitória destes sobre as tribos inimigas ao mesmo tempo em que possibilitava aos Krahô apropriarem-se do gado dos civilizados e acusar os inimigos, eximindo-se da culpa. Do lado dos brancos, ajudar os Krahô a combater seus inimigos significava liberação de suas terras e o aniquilamento e apresamento de indivíduos de grupos que apesar das hostilidades, estavam vivendo a espoliação de suas terras e extermínio da sua população e que em caso de enfrentamento com os brancos, poderiam formar coligações difíceis de enfrentar.

Com a pacificação, extermínio ou deslocamento das outras tribos das terras cobiçadas, a aliança entre Krahô e colonos sofreram modificações. Além de não servirem mais como

³⁴ MELATTI. *Índios e criadores*, op.cit, p.18.

aliados os Krahô importunavam os criadores com os frequentes roubos de gado. Seu posterior deslocamento para a região do rio do Sono e seu aldeamento atendia ao projeto de Catequese e Civilização proposto pela nova política indígena imperial como também aos interesses dos fazendeiros que desejavam os índios longe de seu gado, como demonstrou o próprio frei Raphael de Taggia:

Habitam pacificamente as suas terras entre os confins desta província com a do Maranhão, e tendo dado aos fazendeiros motivos de queixas, foram removidos, e agora compõem a aldeia de Pedro Afonso, onde nas epidemias sofridas nos anos de 1849-1850 ficaram bastantes diminuídos.³⁵

Pouco se sabe sobre o trabalho de catequese realizado nos aldeamentos Pedro Afonso. Vários relatórios presidenciais reclamam da falta de informações a respeito das missões no norte de Goiás. O presidente da província assim justificava a ausência de informações:

A distância em que ficão as aldêas, a raridade dos correios para aquelle lado da província e, sobretudo, a pouca actividade que mostram os respectivos directores na prestação das noticias que d'elles tenho exigido, são causas para que a administração permaneça, as vezes durante o anno inteiro, na mais completa ignorância do que por lá se passa.³⁶

Em uma atitude muito próxima a tomada pelos frades Francisco de Monte São Vito e Savino de Rimini, a atuação de frei Raphael de Taggia se concentrou mais no cuidado religioso das populações sertanejas que se deslocaram para as terras dos aldeamentos do que no trabalho de civilização dos índios. Em torno da pequena igreja construída começou a se formar um povoado e o grande fluxo de sertanejos que começaram a disputar as terras com os índios fez com que o missionário transferisse o aldeamento para a região do rio do Sono.

Na opinião do governo da província, o trabalho de catequese realizado pelo frade capuchinho não produzia resultado algum: os índios Krahô continuavam com sua vida errante, vivendo da caça e da pesca, indolentes e propícios à rapina. Os índios não aprendiam as primeiras letras nem os ofícios mecânicos, apesar de existir uma oficina de ferreiro no aldeamento, e também não se viam resultados da catequese religiosa, já que ainda não

³⁵ TAGGIA, Raphael de. Mappas dos indios Cherentes e Chavantes na nova povoação de Thereza Christina no Rio Tocantins e indios Charaós da aldêa de Pedro Affonso nas margens do mesmo rio, ao norte da Provincia de Goyaz. **Revista do Instituto Histórico e Geographico do Brazil**, Tomo 19, 1856, p.122.

³⁶ CERQUEIRA. 1859, op.cit.

contavam registros de batismo de nenhum índio aldeado.³⁷ Em 1858, o governo havia recomendado uma maior atenção do diretor para as relações comerciais existentes entre os índios do aldeamento com os navegantes do Pará, já que estavam sendo enganados na troca de seus produtos agrícolas por objetos insignificantes.³⁸

O próprio frei Raphael de Taggia parecia não acreditar muito no sucesso da missão religiosa, em sua opinião, devido aos próprios índios que ainda persistiam em manter muitas das suas “superstições” e recusarem o batismo. Para o frade por mais esforços que pudessem se empreender, os índios jamais poderiam ser convertidos e abandonariam seus hábitos “brutais e perniciosos”.

Dizem que batizar-se é o mesmo que abreviar-se a vida, e que o batismo os mata. É a força que este missionário administra esse necessaríssimo sacramento às crianças moribundas, e há a proibição na aldeia dos chefes de não dar parte dos doentes ao mesmo missionário, reputando os nossos medicamentos como feitiços, e assim morrem sem trato.³⁹

Após dez anos de trabalho e ocupando-se apenas em “conservar os indígenas no estado de paz e de servir de parócho aos novos moradores – *deixando esquecido o que se refere à catechese, porque fazer dos índios christãos parecia-lhe tarefa superior às suas forças*”,⁴⁰ Frei Raphael de Taggia considerava cumprida sua missão e sugeriu ao governo a transformação da aldeia em povoado e sua nomeação como pároco. Em resposta à sua solicitação, o presidente Francisco Januário da Gama Cerqueira, lembrou ao diretor que sua função não consistia apenas em estabelecer a paz entre os índios, mas sim “chama-los ao grêmio da igreja e da civilização”⁴¹ e que enquanto este objetivo não fosse realizado, não poderia considerar finalizada sua missão.

Mesmo com a fundação de Pedro Afonso especialmente para eles, muitos Krahô continuaram vivendo em Boa Vista junto com os Apinajé. Em 1870, consta que o aldeamento Pedro Afonso estava localizado a cerca de 20 léguas da área urbana e que duzentos índios Krahô viviam nele se dedicando a pesca, lavoura e pastoreio, levando o gado da região para o Maranhão.⁴² Com o passar do tempo o aldeamento foi se tornando decadente e a escola

³⁷ CERQUEIRA, 1859, op.cit.

³⁸ Ministério dos Negócios da Guerra: Correspondência da Presidência aos encarregados da catequese (1858). A.H.E. – GO (manuscrito), p.7/v. In: ATAIDES, op.cit.

³⁹ TAGGIA, op.cit, p.123.

⁴⁰ CERQUEIRA, 1859, op.cit. (grifos do autor).

⁴¹ Idem.

⁴² PEREIRA, 1870, op.cit.

existente no mesmo foi transferida para Leopoldina por contar com apenas dez alunos, em 1880.

Se a indisposição do frei no trabalho de catequese dos índios era um componente que prejudicava os resultados esperados pelo governo de Goiás, este ficou ainda mais comprometido com a condição física de Frei Raphael, que durante dezoito anos sofreu de uma doença que aos poucos o deixou com as funções físicas e intelectuais comprometidas. Depois da morte do frade, em 1892, com oitenta anos de idade e quarenta e três anos de missão indígena em Goiás, os Krahô não contaram mais com um missionário efetivo na sua direção. Pedro Afonso foi o penúltimo aldeamento oficial de Goiás extinto no final do século XIX. De todos os aldeamentos criados pelo governo e administrados pela Ordem Capuchinha no decorrer da segunda metade do século XIX, só a Missão de Piabanha, administrada por Frei Antonio de Ganges, ainda resistia.

1.1.3 – Aldeamento Tereza Cristina – Piabanha

O aldeamento dos índios Xerente fundado por Frei Raphael de Taggia nas proximidades de Pedro Afonso marcou o fim dos conflitos entre estes e os colonizadores da província de Goiás na segunda metade do século XIX. Assim como os outros grupos indígenas no início do século XIX, os Xerente passaram a sofrer a invasão de suas terras devido às atividades agrícolas e pastoris em expansão. A política de guerra ofensiva do governo provincial, já citada anteriormente, promoveu uma reação por parte dos índios que passaram a atacar as fazendas e arraiais situados em seu antigo território, cuja extensão seguia nas proximidades do arraial do Peixe, margeando o rio Tocantins até o rio do Sono. Suas terras estavam localizadas na rota utilizada pelos pecuaristas goianos para exportar sua boiada e que levava a Oeiras no Piauí, Crato no Ceará e litoral da Bahia, ligando Natividade ao litoral do Nordeste.⁴³

Cleube Alves da Silva e Odair Giraldin estabelecem duas fases nas relações entre os Xerente e não índios no século XIX: a do conflito – localizada temporalmente entre a publicação da Carta Régia de 1811, que permitiu a ocupação do território Xerente, além da ação armada e escravização – e a da acomodação, quando a partir de 1851 eles foram aldeados e passaram a estabelecer relações pacíficas, absorvendo ativamente a cultura circundante.⁴⁴

Uma tentativa de por fim aos ataques Xerente, muitas vezes realizados em aliança com Xavante e Canoeiros, foi o termo de paz proposto por J.R. Cunha de Matos, então Governador de Armas de Goiás, em 1824. Nos termos do tratado estavam o aldeamento dos Xerente, a promessa de não incomodarem os moradores dos arraiais próximo e auxiliarem os comerciantes que navegassem pelo Tocantins, obediência ao governo da província e resistência a outros índios que porventura atacassem o aldeamento, não pagamento de contribuições ao governo enquanto não estivessem estabelecidos e produzindo o suficiente para seu sustento, não fazerem guerra entre si e nem imporem penas a seus pares por seu próprio arbítrio, deixarem de venderem-se como escravos e aceitarem a fé católica.⁴⁵

Com a aceitação dos Xerente em aldearem-se, foi criado o aldeamento Graciosa, onde se dedicaram a lavoura e auxílio na navegação. Diversos fatores como ataques de outros

⁴³ ROCHA, Leandro. **Política indigenista em Goiás**, op.cit, p.28.

⁴⁴ GIRALDIN, Odair; SILVA, Cleube Alves da. Ligando mundos: relações entre Xerente e a sociedade circundante no século XIX. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Antropologia. Belém, vol.18, nº 1, 2002.

⁴⁵ Idem.

índios (Noroquegés e Xavante), o abandono do aldeamento pela guarnição militar e a implantação de um sistema disciplinar oposta ao modo de vida indígena fizeram com que os Xerente abandonassem progressivamente o aldeamento, voltando a atacar os povoados. Até o seu aldeamento pelos missionários capuchinhos em 1851, os Xerente realizaram ataques nas imediações de Porto Imperial, Natividade, Pontal e Monte do Carmo promovendo como reação do governo provincial, várias expedições para combater-los.⁴⁶

A aceitação de novamente serem aldeados na segunda metade do século XIX, demonstra uma mudança de atitude por parte dos Xerente, embora nos seja impossível determinar as causas específicas. Sob a direção dos missionários capuchinhos, os índios passam a viver em relativa paz com os moradores dos povoados da região, constando durante todo o período apenas uma incursão nas imediações de Porto Nacional, em 1884.⁴⁷

Fundada para aldear índios Xerente e Xavante sob a direção de Frei Raphael de Taggia, o aldeamento Tereza Cristina registrava no seu início 2139 indivíduos.⁴⁸ Em 1859, foi registrada a chegada de 200 Guajajara vindos do Maranhão que junto com os índios já aldeados, trabalhavam na agricultura, criação de aves e pequenos animais, vendendo o excedente para os navegantes do rio Tocantins.⁴⁹ A partir de 1879, não se consta mais Xavante vivendo em Tereza Cristina passando a ser descrito como um aldeamento composto apenas por índios Xerente.

A direção do aldeamento passou para a administração do missionário Antonio de Ganges, em 1867, que mudou o seu nome para Piabanha e um ano depois o transferiu para a aldeia Panela de Ferro. As razões apresentadas pelo missionário ao governo goiano para a transferência era a existência de apenas seis famílias indígenas vivendo em Piabanha, que por sua vez não contava com condições favoráveis para o desenvolvimento de nenhuma atividade de subsistência. Já Panela de Ferro contava com ótimas terras para pastagem e agricultura e era habitada por cerca de mil índios, que civilizados poderiam formar em pouco tempo uma florescente povoação.⁵⁰ Na interpretação de Leandro Mendes Rocha, a transferência do aldeamento pelo missionário atendia na verdade aos interesses da população de sertanejos que desde a fundação viviam nas terras do aldeamento, que logo se tornou um povoado, e disputavam com os índios as terras de pastagem e agricultura.⁵¹

⁴⁶ GIRALDIN e SOUZA, *op.cit.*

⁴⁷ Catequese – Presídios (1884); Coletoria de Tocantinópolis (1884-1885) - A.H.E. – GO (manuscrito). In: ATAIDES. **Documenta indígena**, *op.cit.*

⁴⁸ TAGGIA, *op.cit.*

⁴⁹ CERQUEIRA, 1859, *op.cit.*

⁵⁰ PEREIRA, 1870, *op.cit.*

⁵¹ ROCHA. Leandro. **Política indigenista em Goiás**, *op.cit.*

Frei Antonio de Ganges passou apenas um ano na aldeia Panela de Ferro transferindo-se novamente para Piabanha. Do centro do povoado, acumulava a função de diretor e missionário dos índios e também da vida religiosa da população não índia de Piabanha e arredores. Os índios viviam fora da área urbana do povoado e recebiam a visita do missionário que dava-lhes “os apropriados conselhos de viverem em [paz] com os cristãos, de trabalharem, mostrando-lhes as vantagens da vida laboriosa” e distribuía diariamente “pólvora, chumbo, sal e conserto das ferramentas”.⁵² O estabelecimento da paz entre índios e cristãos, considerada uma das metas seculares da missão no que diz respeito a manutenção da ordem pública e condição de desenvolvimento das atividades produtivas, era um resultado que servia para o missionário comprovar o sucesso da sua missão.

Eu vou dizer agora algumas coisas boas que eu tentei fazer a estes índios. Eu já disse, que este lugar antes de minha chegada era completamente deserto e habitado aqui e ali por índios ferozes e inimigos capitais dos cristãos. Mas depois que eu cheguei, graças a Deus, tudo deu um novo visual, e agora os índios são mansos e pacíficos e em harmonia conosco. Existe um comércio mútuo, vendendo e comprando sem medo de [algum desentendimento] entre as duas nações; habitando aqui juntamente com os índios mais de mil indivíduos cristãos, que me respeitam como seu pai e fundador desta vila: de maneira de que se eu partisse, eles também partiriam deixando prejuízos incalculáveis.⁵³

Se a função secular entre os índios parecia produzir resultados positivos o mesmo não podia ser dito a respeito da educação e catequese religiosa. A falta de recursos para a educação dos índios e de um companheiro que o auxiliasse no trabalho de catequese foi um argumento utilizado frequentemente pelo missionário para justificar o atraso e as dificuldades da sua missão.

Entre os meus índios quinhentos são batizados, mas não são bem instruídos por falta de meios, e os índios não tendo roupas para vestirem-se, não podem receber a instrução. A melhor maneira de civilizar os índios é fazer uma escola em cada aldeia, onde você poderia instruir as crianças de ambos os sexos, porque educados na base, que são os filhos, ficariam em um curto espaço de tempo todos educados. Mas, para isso, você precisa de 30 mil francos por ano, e isso eu não tenho; então a civilização dos índios continuará a avançar lentamente, como tem acontecido até o presente.⁵⁴

⁵² Carta de Frei Antonio de Ganges ao Comissário dos Frades Capuchinhos. ACRJ, Documento 1-IX-24, sem data.

⁵³ Carta de Frei Antonio de Ganges ao Comissário dos Frades Capuchinhos (1887) In: **Analecta ordinis minorum capuccinorum**. Lucem edita Iussu. RMI P. Bernardi Ab Andermatt. Fratrum Minorum Sancti Francisci Capuccinorum. Ministri Generelis. Vullumem III. Romae.

⁵⁴ Idem

Mas a ineficácia da missão católica entre os índios era compensada pelos resultados do trabalho missionário entre a população não indígena e os trabalhos realizados a nível secular. Servindo como núcleos iniciais de futuras cidades, os trabalhos seculares realizados nos aldeamentos também ocuparam um espaço significativo na atuação do capuchinho, que ao construir estradas, edificar igrejas e montar colônias agrícolas, atuava como “agente do progresso”.⁵⁵

Não pense, no entanto, que as nossas missões são inúteis e infrutíferas, porque, além dos índios cristãos, as duas igrejas, e o cemitério, que eu mencionei, há estradas abertas, comércio, correspondência mútua entre nativos e civis, duas vilas, Rio do Sono, e Piabanha, paz e tranquilidade, e outros benefícios espirituais, tais como a moralidade dos costumes, famílias [...], tudo resultado da nossa missão.⁵⁶

A escola de primeiras letras foi estabelecida em Piabanha em 1876 contando com diversos professores ao longo de seu funcionamento. A não frequência dos índios à escola do aldeamento foi um fato constante durante toda a administração de Frei Antonio, que tinha como justificativa a falta de vestimenta para os índios. Há apenas um registro de atendimento à sua solicitação logo após a criação da escola quando o governo provincial autorizou ao frade comprar algodão em Porto Nacional para a confecção de vestimentas para os índios.⁵⁷ Em 1880, a escola indígena era frequentada por apenas 10 alunos índios “não sendo maior o número por falta de roupas” conforme informava o diretor do aldeamento.⁵⁸

Apenas sal, ferramentas e consertos das mesmas continuaram a ser distribuídos aos índios depois da inserção destes nos aldeamentos. A proposta é que estes deveriam se auto sustentar livrando o governo das despesas para a sua manutenção. Para resolver a questão da vestimenta dos índios, o governo havia recomendado frei Raphael de Taggia que introduzisse a cultura de algodão entre os índios para que mais tarde pudesse eles próprios fiarem e fabricarem suas próprias roupas.⁵⁹ Parece que esta orientação não foi atendida nem por Frei Raphael nem por frei Antonio, já que são constantes suas referências ao fato dos índios

⁵⁵ AMOROSO. *Catequese e evasão*, p.38.

⁵⁶ Carta de Frei Antonio de Ganges ao Comissário dos Frades Capuchinhos (1887). In: *Analecta*, op.cit.

⁵⁷ ASSIS, Antero Cícero. **Relatório apresentado a Assembleia Provincial de Goyaz pelo Exmo. Sr.Dr. Antero Cicero de Assis Presidente da Província em 1º de julho de 1877**. Goyaz: Typographia Provincial, 1877.

⁵⁸ SPINOLA, Aristides de Souza. **Relatório apresentado pelo Illm. e Exm. Sr. Dr. Aristides de Souza Spinola Presidente da Província a Assembleia Provincial de Goyaz no dia 1º de março de 1880**. Goyaz: Typographia Provincial, 1880.

⁵⁹ Ministério dos Negócios da Guerra: Correspondência da Presidência aos encarregados da catequese (1858). A.H.E. – GO (manuscrito), p.7/v. In: ATAÍDES, op.cit.

andarem despidos assim como o fato de roupas sempre contarem entre os produtos recebidos pelos índios durante suas visitas ao governo estadual.

Apesar destas dificuldades, a escola do aldeamento ainda estava oficialmente em funcionamento em 1890.⁶⁰ As constantes afirmações do missionário de que os índios não frequentavam o colégio por falta de meios, a distância da aldeia em relação à área urbana da missão e os pedidos registrados ao Bispo de Goiás para que instalasse um Colégio para os índios apesar de já constar oficialmente uma escola para eles em Piabanha, nos possibilita levantar a hipótese de que esta escola fosse frequentada, pelo menos em sua maioria, por crianças não indígenas do povoado.⁶¹

Antes da morte de Frei Raphael de Taggia, Frei Antonio de Ganges assumiu para si a responsabilidade da administração dos índios Krahô de Pedro Afonso, apesar de não constar oficialmente sua nomeação para substituí-lo mesmo após a morte de seu companheiro. Em carta ao Comissário dos Capuchinhos, o missionário que até então ao falar da sua missão apostólica referia-se apenas a Piabanha passou a incluir Pedro Afonso a sua área de atuação.

Vou agora dizer algumas coisas sobre minha Missão Piabanhense. Esta Missão se compõe de três esperançosos povoados que são: Pedro Afonso principiado pelo nosso bom religioso Frei Raphael hoje inutilizado completamente dista daqui 18 leguas; Piabanha começada por mim em 1867; e Campinas, que [...] de meus índios Cherentes os quais moram proximamente com os cristãos.⁶²

São registradas nos relatórios e documentos oficiais diversas visitas de Krahô e Xerente a capital do Estado e ao Rio de Janeiro em busca de brindes durante vários momentos da administração de frei Raphael e Frei Antonio. Não há informações detalhadas nem registros acerca da distribuição destes brindes aos índios nos aldeamentos, mas tendo como referência os repetidos pedidos dos missionários e as poucas respostas positivas dos governos em atendê-los, pode-se concluir que estes eram bastante escassos e pode-se ainda cogitar a possibilidade de não atenderem a todos os grupos que viviam neles. A concentração de um número relativamente grande de índios de diferentes etnias certamente promovia uma disputa pela obtenção dos bens materiais distribuídos pelos agentes da civilização. No caso dos Krahô e Xerente, que estavam

⁶⁰ Goyaz, 27/06/1890.

⁶¹ “Antes que tudo digo que hoje tenho boas esperanças pelo que nosso Bispo Dom Claudio comunicou-me dizendo que ele presentemente é Diretor Geral de Índios, e que tenciona para adiante melhorar a condição indigente de meus indígenas criando um colegio afim de que melhor possa educar os menores de ambos os sexos”. Carta de Frei Antonio de Ganges ao Comissário dos Frades Capuchinhos. ACRJ, Documento 1-IX-20, 20/10/1888.

⁶² Idem.

sob a direção de um mesmo missionário no início de seu aldeamento, provavelmente esses recursos eram divididos e os Xerente devem ter percebido que ao terem um aldeamento exclusivo, concentrariam de forma independente os bens que circulavam na província.

A prática da distribuição de brindes fez com que alguns grupos deixassem de lado a fabricação de artefatos tradicionais, tornando-se dependentes dos novos instrumentos inseridos no seu cotidiano. Frei Antonio de Ganges ao responder ao pedido do Padre Comissário dos Capuchinhos para que lhe enviasse os “objetos naturais” dos Xerente para uma exposição em Roma, informava que não os podia mandar porque os “índios estando quase civilizados não usam mais dos mencionados objetos, mas sim de espingardas, facões e foices”.⁶³

Não há nos documentos governamentais registros de negativa de distribuição de brindes aos índios quando estes procuravam o governo estadual. Mas as viagens ao Rio de Janeiro para fazer petições diretamente ao imperador e depois ao presidente da República demonstram que os índios tinham plena consciência das estruturas políticas vigentes aproveitando-se das mesmas para conquistar seus objetivos quando não se sentiam satisfeitos com o atendimento do governo estadual. Os objetos civilizados além de atendimento de necessidades práticas também adquiriram símbolos de status e poder, inserindo-se no contexto de disputas de facções concedendo uma posição privilegiada as chefias que lideravam os grupos. Além disso, o recebimento das lideranças indígenas diretamente pelo imperador ou pelo presidente parecia conferir um status diferenciado para os índios.

Em 1881, o Krahô Raimundo visitou a capital de Goiás acompanhado de um grupo de índios em busca de tecidos, animais e armas de fogo. Em tudo foram atendidos menos no pedido das armas, que “eles exigiram até com ameaça” e voltaram para a aldeia insatisfeitos.⁶⁴ Algum tempo depois, Raimundo se deslocou para o Rio de Janeiro, onde foi recebido pelo imperador e recebeu diversos objetos, inclusive uma farda de coronel da Guarda Nacional. Segundo frei Gallais, era “fácil calcular que esta memorável viagem lhe tenha dado grandessíssima importância; considerava-se um personagem com quem era indispensável contar”.⁶⁵

A nomeação do Bispo de Goiás Dom Claudio Ponce de León como Diretor Geral de Índios de Goiás em 1888, não correspondeu as expectativas e apelos de frei Antonio em aumentar a verba destinada à sua missão e o envio de um companheiro que o ajudasse no

⁶³ Carta de Frei Antonio de Ganges ao Comissário dos Frades Capuchinhos. ACRJ, Documento 1-IX-19, 15/06/1884.

⁶⁴ MORAES, Theodoro Rodrigues de. **Relatório apresentado pelo Illmo. e Exm. Sr. Dr. Theodoro Rodrigues de Moraes 1º Vice-Presidente ao Exmo. Sr. Dr. Joaquim de Almeida Leite Moraes Presidente da Província no dia 10 de fevereiro de 1881.** (Anexo). Goyaz: Typographia Provincial, 1881.

⁶⁵ GALLAIS, Estevão M. **O apóstolo do Araguaia.** Frei Gil de Villanova, missionário dominicano. Prelazia de Conceição do Araguaia, 1942, p.131-132.

trabalho de catequese. A atenção do governo de Goiás se voltava naquele momento para o rio Araguaia, que sofria com as frequentes “correrias de índios” às fazendas e povoados localizados ao longo de suas margens. Para resolver a questão indígena, o novo Diretor de Índios contava agora com os missionários da Ordem Dominicana estabelecidos recentemente em Goiás a seu convite. Último missionário capuchinho em Goiás, Frei Antonio via sua ordem perder espaço de atuação entre os índios.

Participo a V.R. que na distância de trinta léguas desta Piabanha no Porto Imperial cabeça da Comarca de onde resido, existe um Convento de Dominicanos composto de quatro bons religiosos franceses Frei Gabriel, Frei Miguel, Frei Domingos e Frei Afonso, leigo italiano com quem me dou muito, vou [...] visita-los e ser ouvido de confissão, o que muito me consola, visto meu [...] Raphael estar inutilizado. De mais de lugar por debaixo desta Piabanha em um lugar por nome Boavista – enviado pelo nosso religioso Frei Francisco de Monte São Vito, residem dois jesuítas mandados pelo Bispo, de modo que em gracejando posso dizer: estou no meio de dois ladrões como Jesus Cristo no Golgota.⁶⁶

Nos anos iniciais do regime republicano, Frei Antonio de Ganges viu escassear os recursos financeiros destinados ao seu trabalho de catequese e a possibilidade de ganhar um companheiro de missão se tornou cada vez mais remota. Convencido da “improficuidade da catequese”, o novo governador do Estado de Goiás, Rodolpho Gustavo da Paixão, reduziu sua despesa ao que considerava “estritamente necessário” e nomeou Antonio Fleury Curado como Diretor Geral de Índios, que exercia o cargo “gratuitamente e com louvável solicitude”.⁶⁷ O ordenado do missionário foi então reduzido de um conto e duzentos mil réis para seiscentos mil réis anuais, valor que ele considerou injusto e insuficiente para manter a missão e distribuir as ferramentas, alimentos e o sal que os índios costumavam receber.⁶⁸

Em ofício enviado ao Bispo de Goiás, a Diretoria de Instrução, Indústria, Terras e Obras Públicas pedia informações sobre o trabalho de frei Antonio em Piabanha, pois que o frade nunca tinha tido ocasião

⁶⁶ Carta de Frei Antonio de Ganges ao Comissário dos Frades Capuchinhos. ACRJ, Documento 1-IX-2, 01/07/1889.

⁶⁷ PAIXÃO, Rodolpho Gustavo da. **Mensagem dirigida a Camara Legislativa de Goyaz pelo Governador do Estado Major Dr. Gustavo Rodolpho da Paixão no dia 05 de Dezembro de 1891.** Goyaz: Typ. Perseverança de Tocantins, 1891. Antonio Fleury Curado assumia o cargo de Diretor de Índios pela segunda vez. A primeira nomeação foi em 1881.

⁶⁸ Carta de Frei Antonio de Ganges ao Comissário dos Frades Capuchinhos. ACRJ, Documento 1-IX-29, 12/10/1894.

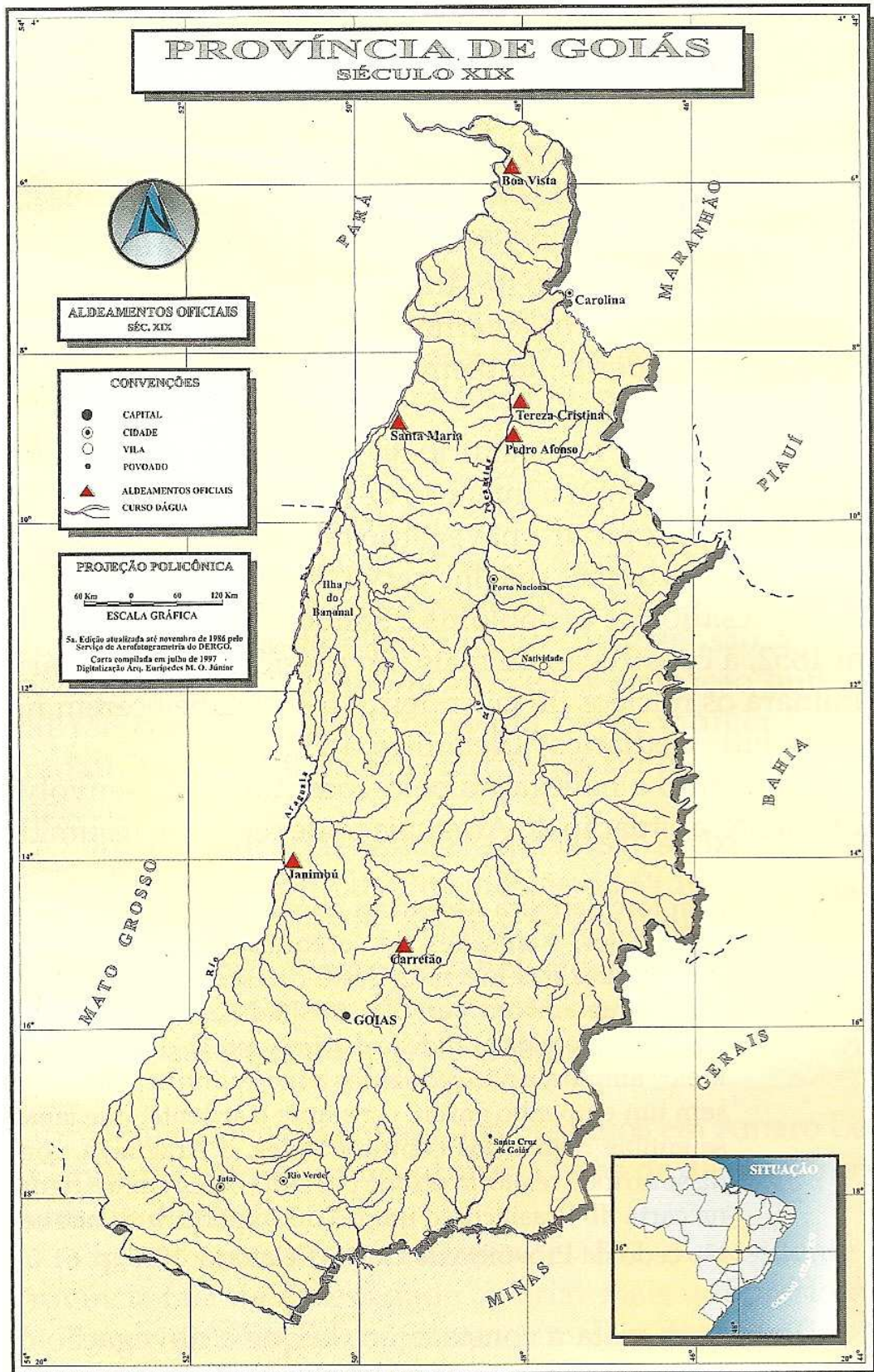
ou por ignorância da alteração sofrida na direção do serviço, ou por qualquer outro motivo, de corresponder-se com esta Diretoria relatando a marcha dos trabalhos a ele incumbidos, os progressos e as necessidades da referida Missão. Nesta conjuntura não sabe esta diretoria como poder atestar a efetividade do exercício do missionário e se ele tem bem cumpridos seus deveres, para o fim da percepção dos vencimentos que lhes são devidos.⁶⁹

Em ofício enviado ao frade, a mesma Diretoria pedia informações do missionário a respeito do trabalho na missão, dos aldeamentos a ela subordinados, sua população, cultura, recursos naturais e todas as informações que pudesse contribuir para o conhecimento da mesma.⁷⁰ Avisava ainda que o Bispo não tinha mais nenhuma relação com o serviço de catequese, devendo o frade se dirigir àquela repartição sobre o serviço e necessidades da missão. Não encontramos nenhuma resposta de frei Antonio a respeito da missão de Piabanha.

Frei Antonio de Ganges morreu em 1900 e nenhum outro missionário capuchinho foi enviado para assumir seu lugar na direção dos índios do rio Tocantins. No lugar da ordem capuchinha, os frades da Ordem Dominicana tomaram para si a missão de evangelizar e catequizar os índios, concentrando suas ações na região do rio Araguaia.

⁶⁹ Correspondência da Diretoria de Instrução, Indústria, Terras e Obras Públicas do Estado de Goiás (1896) - A.H.E. – GO (manuscrito). In: ATAÍDES, op.cit.

⁷⁰ Correspondência da Diretoria de Instrução, Indústria, Terras e Obras Públicas do Estado de Goiás. Ofício de 25 de maio de 1896 - A.H.E. – GO (manuscrito). Idem.



Mapa 1

Aldeamentos oficiais em Goiás – Século XIX

Fonte: ROCHA, Leandro Mendes. **O Estado e os índios: Goiás (1850–1889)**. Goiânia: Editora UFG, 1998.

1.2 – A ORDEM DOMINICANA EM GOIÁS

A vinda dos dominicanos para o Brasil em fins do século XIX a convite do bispo de Goiás para atuarem na circunscrição da diocese que abrangia o Triângulo Mineiro, correspondia a uma expectativa de expansão da própria ordem assim como aos anseios do projeto romanizador do Bispo Dom Cláudio José Ponce de León (1881-1891). Após uma tentativa frustrada de estabelecerem-se no Brasil, os dominicanos fundaram o primeiro Convento da Missão, em 1881, na cidade de Uberaba.⁷¹ A atuação dos dominicanos em Goiás estava inserida no projeto de consolidação da romanização da Igreja, iniciado pela reforma católica com a formação do clero e a vinda de ordens religiosas de origem estrangeiras fiéis à Santa Sé. Segundo Sergio Miceli, essas ordens vinham atraídas por “um mercado de oportunidades de investimento praticamente inexplorado nos diversos níveis de ensino e de uma série de ‘negócios’ potencialmente rentáveis para confissões religiosas”.⁷²

Caracterizada como uma Ordem fiel às designações do Vaticano, os dominicanos fizeram parte da estratégia de consolidação e estruturação das ordens religiosas em Goiás. Para guiar os fiéis nos caminhos da *verdadeira religião* era necessário reformar os padres e a reforma dos Seminários se tornou uma prioridade na administração de Dom Claudio. Com a ajuda dos frades dominicanos que assumiram sua direção e atuaram como professores, o Bispo reformou o Seminário Santa Cruz na cidade de Goiás, restabeleceu o Seminário de Campo Belo (hoje Campina Verde em Minas Gerais), fundou as casas de Missão em Uberaba e de Porto Imperial (depois Porto Nacional). Realizou ainda o Sínodo Diocesano em 1887, cujo objetivo era “produzir a correção dos costumes, a conservação e a perfeição da disciplina clerical”.⁷³

A chegada das irmãs dominicanas a Goiás também se inseriam no contexto de moralização e instauração da pureza nos costumes. A questão da castidade entre os membros do clero era uma preocupação do Bispo que via os dominicanos como exemplo de retidão moral e a pedagogia do exemplo como uma tática importante para uma modificação dos costumes, não só dos párocos como também da população.

⁷¹ A primeira tentativa de estabelecimento da ordem no Brasil se deu em 1878, quando o prior do Convento de São Maximin, Frei Damião Signerin, e Frei Benedito Sans estiveram no país. Contavam para tal empreendimento como o apoio do bispo Dom Pedro Maria de Lacerda, mas não obtiveram autorização do governo imperial para o estabelecimento da missão. Frei Damião morreu de febre amarela no Rio de Janeiro e Frei Sans foi chamado de volta à França. Cf. GALLAIS. **O apóstolo do Araguaia**, op.cit.

⁷² MICELI, Sergio. **A elite eclesiástica brasileira**. Tese de Livre Docência. Campinas: UNICAMP, 1985, p.35.

⁷³ LÉON, Dom Cláudio Ponce de. APUD SANTOS, Leila Borges Dias. **Ultramontanismo e catolicismo popular em Goiás de 1865 a 1907 à luz da Sociologia da Religião**. Tese de Doutorado. Brasília: UNB, 2006, p.130.

O 5 de setembro(1889) foi de festa em Goiás. As irmãs, ao chegarem, foram conduzidas à igreja da Boa Morte, que servia de catedral. A irmã Otávia era a superiora. D. Cláudio pregou, proclamando o motivo pelo qual tinha promovido a vinda de religiosas. Esse motivo era o de ensinar ao povo a virtude que se dizia impossível: a castidade. Vendo-a praticada, ela seria acreditada e imitada.⁷⁴

Outro importante trabalho realizado pelos dominicanos em auxílio ao Bispo era o da educação moral e espiritual da população sertaneja. Após acompanhar Dom Cláudio na visita pastoral realizada em 1883, frei Miguel Berthet apresentou seu parecer a respeito da população sobre a qual os religiosos deveriam atuar: a religião era mais supersticiosa do que sincera; não sabiam confessar, o padre tinha que perguntar tudo; todos queriam se confessar e cumprir as penitências, contando que pudessem continuar na sua vida desregrada: “o senhor pode me dar, dizem eles, todas as penitências que quiser, mas não me proíba de cometer o adultério”; eram preguiçosos, encontrando-se entre eles muitos que trabalhavam apenas o suficiente para não morrerem de fome.⁷⁵

Pouco habituado ao trabalho, esmorecido pelo clima e pela sensualidade, o brasileiro não possui força e energia bastantes para empreender uma tarefa árdua e persistente. A terra é aliás uma nutriz fecunda e basta cavar o solo para que produza abundantes colheitas. Todavia é mister reconhecer ainda que o brasileiro prefere os lânguidos gozos da ociosidade às alegrias legítimas de uma vida abastada, fruto de um trabalho diligente.⁷⁶

A proposta romanizadora tinha por objetivo regenerar e civilizar o povo através do ensino do verdadeiro catolicismo. Sendo a Igreja entendida como uma ilha de verdade e moral religiosa, era a única Instituição capaz de guiar os rumos na nação brasileira, ameaçada pelo perigo da laicização e das “falsas religiões”.⁷⁷ Neste sentido, todo o trabalho dominicano em Goiás era feito mediante a educação da população sertaneja dentro dos padrões morais e doutrinários da reforma tridentina, pois se entendia que a sua instrução se dava através do Evangelho e da regularização da vida sacramental.

Após seis anos de intensa atuação em Goiás no projeto de educação e moralização da população cristã através das atuações nas paróquias para onde eram designados pelo Bispo e nas missões realizadas nos povoados mais distantes da capital, os dominicanos encetaram os

⁷⁴ LLCH, Frei Germano. A ordem dominicana em Goiás. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás**, ano 4, n.5, 1976, p.199.

⁷⁵ BERTHET, op.cit, p.152.

⁷⁶ Idem, p.114.

⁷⁷ BORGES, op.cit, p.125.

primeiros passos no trabalho de catequese entre os índios no Estado. Nosso objetivo a partir deste ponto será o de mapear a atuação da Ordem Dominicana entre os índios em Goiás e de seu principal agente e opositor da professora Leolinda Daltro – Frei Gil de Vilanova. Chamado por Edivaldo Antonio dos Santos de “intelectual missionário”⁷⁸, Frei Gil é considerado pelos historiadores dominicanos um dos mais expressivos missionários da ordem que atuou no país e peça-chave para a concretização do principal objetivo da vinda da Ordem dos Pregadores para o Brasil: a evangelização dos índios.

⁷⁸ O autor chama a atenção para a sólida formação intelectual e cultural dos frades dominicanos que vieram trabalhar no Brasil. Além de Frei Gil, que era formado em Direito e professor de dogmática em Salamanca antes de vir para Goiás, frei José Maria Audrin era músico, professor e escritor; frei Bertrand Olléris era professor e poliglota; frei Lázro Melizan era médico e frei Reginaldo Tournier era professor de ciências, álgebra, grego, francês e religião no Colégio Santo Tomás de Aquino em Porto Nacional em 1922. SANTOS, Edivaldo Antonio dos. **Os dominicanos em Goiás e Tocantins (1881-1930)**. Fundação e consolidação da Missão Dominicana no Brasil. Dissertação de Mestrado. Goiânia: UFG, 1996.

1.2.1 - Um missionário em busca de índios

Julio Vilanova nasceu em 25 de dezembro de 1851, em Marseille. Frequentou o pensionato do Sacre Couer até os treze anos de idade, indo em 1864 para o Liceu. Em 1870, recebeu o diploma de bacharel em Ciências e Letras e deixando de lado o sonho de ser marinheiro, matriculou-se no curso de Direito da Faculdade de Aix, tornando-se bacharel após dois anos de estudo. Para exercer a profissão e ocupar cargos na hierarquia judiciária, Julio Vilanova deveria regularizar sua cidadania, já que era filho de pai espanhol. Para tanto, exerceu o voluntariado no exército francês por um ano, dando baixa como sargento.

Em maio de 1875, Julio se apresentou como postulante ao noviciado no convento de São Maximim, seguindo os passos de dois amigos de infância. Tinha então, vinte e quatro anos. Ao envergar o hábito da ordem de São Domingos, Júlio Vilanova recebeu o nome de Frei Egídio. Fez sua profissão solene aos 28 anos, tornou-se subdiácono, diácono e sacerdote, realizando sua primeira missa em setembro de 1879 no convento dos dominicanos de Marseille.

Ao ter o convento invadido por tropas republicanas francesas, em 1880, a Ordem Dominicana foi obrigada a se transferir com todos os seus missionários para o Convento de Santo Estevão, em Salamanca. Durante o noviciado na Espanha, Frei Egídio apresentou ao Mestre Geral da Ordem um pedido para que fosse enviado para as missões dominicanas em Tonquim, nas Filipinas, o que lhe foi negado. Ao terminar seu noviciado passou a fazer parte do corpo de professores, assumiu a função de Pró-Mestre dos estudantes, pertenceu ao Conselho Conventual e foi nomeado Padre Mestre dos Irmãos Conversos. O retorno dos religiosos refugiados em Salamanca se deu em 1886 e Frei Egídio fez parte do primeiro grupo de religiosos que retornou à França, sendo designado para o convento de Toulouse. Um ano depois, renovou seu pedido de partir para as missões, desta vez com destino ao Brasil.

A designação de frei Egídio para o Brasil se deu com a criação da terceira casa da Missão em Porto Imperial, em 1886. Aqui, “sob uma forma diferente, em relação com a língua e os usos do país”⁷⁹, o irmão Egídio passou a ser Frei Gil. Com ele também vieram Frei Domingos Carrerot, Frei Luiz Casemayou e Frei Estevão Gallais, prior de São Maximim, que foi designado para o cargo de visitador extraordinário da Missão, em 1887. Com o retorno de frei Gallais à Europa, a possibilidade do trabalho dominicano de evangelização dos índios foi

⁷⁹ GALLAIS, P. Estevão Maria. **O apóstolo do Araguaia**. Frei Gil de Villanova, missionário dominicano. Prelazia de Conceição do Araguaia, 1942.

colocada em pauta pela Ordem dos Frades Pregadores. Contando naquele momento com seis anos de trabalhos no Brasil, os dominicanos franceses viam grandes possibilidades de inaugurarem aquela que era considerada a sua “missão por excelência, a obra de catequese dos índios selvagens”.⁸⁰

Designado para dar início ao trabalho de evangelização entre os índios, Frei Gil empreendeu sua primeira expedição em busca dos selvagens, em 1888. A viagem contava com o financiamento do governo provincial, que a par dos ataques desferidos pelos índios coroados aos moradores e fazendas no sertão de Rio Bonito e à colônia Macedina, solicitou ao Bispo e Diretor Geral de Índios Dom Claudio “que se dignasse a mandar a aquelas paragens alguns dos frades dominicanos existentes nesta Capital”.⁸¹

Pretendendo estabelecer contato com os Kayapó orientais, Frei Gil chegou a Rio Bonito e de lá partiu em exploração a margem direita do rio Araguaia até a colônia de Macedina, cerca de 700 km de Cuiabá. Seguindo em direção ao sul, atravessou a Serra do Espigão até chegar a bacia do rio Paranaíba. Voltando a Rio Bonito, partiu em direção às bacias do Caiapozinho e rio Fresco, afluentes do alto-Araguaia. Apesar das incursões, o missionário não encontrou nenhum índio pelo caminho.

Os relatos que os moradores faziam ao frade durante a expedição mostravam um cenário de conflitos com os Kayapó da região, o que contribuía para a resistência dos índios às poucas possibilidades de contato que se apresentaram. Ao voltar à Goiás, Frei Gil estava convencido que não era possível implementar uma missão numa região onde selvagens e cristãos estavam em guerra. Sua atenção se voltou então, para os Kaypó do alto-Araguaia, localizados em Mato Grosso. Vivendo em uma região em que eram os únicos habitantes e em paz, o missionário pensava que poderia “apanha-los, amansa-los, como se diz no Brasil, isto é, civiliza-los cristianizando-os.”⁸² Mas este empreendimento significava sair dos limites da diocese de Goiás e enquanto aguardava autorização do bispo, Frei Gil trabalhava na evangelização das populações cristãs na cidade de Goiás.

Os planos de Frei Gil em relação ao Kayapó foram modificados com a sua designação para a direção da Missão de Porto Nacional, em 1890. O programa estabelecido pelo Capítulo Provincial para o novo vigário constituía-se da construção da Igreja e do Convento, conservação da vida regular da ordem, a administração da paróquia, realização de

⁸⁰ GALLAIS, op.cit, p.60

⁸¹ SANTO, Felicíssimo do Espírito. **Relatório com que ao Exmo. Sr. Dr. Elizio Firmo Martins Presidente desta Província entregou à administração da mesma o Exmo. Sr. 1º Vice-Presidente Brigadeiro Felicíssimo do Espírito Santo em 06 de março de 1889.** Goyaz: Typographia Provincial, 1889, p.20-1.

⁸² GALLAIS, op.cit, p.105.

missões entre os cristãos nas regiões vizinhas e o estabelecimento de um núcleo de catequese junto aos índios do norte de Goiás.

Tão logo foram cumpridas as tarefas para as quais foi designado em Porto Nacional, Frei Gil retomou seu projeto de estabelecimento de uma missão entre os selvagens do norte de província. Durante o período em que esteve na cidade realizou mais duas excursões em busca dos índios. Na primeira expedição, o alvo era os índios Xerente e Krahô estabelecidos em Piabanha e Pedro Afonso. As investidas de Frei Gil entre os Xerente não agradaram a Frei Antonio de Ganges, diretor de Piabanha. Apesar das explicações feitas pelo frade dominicano de que não pretendia se estabelecer entre os índios, mas apenas levar algumas crianças para serem educadas em Porto Nacional, Frei Antonio de Ganges considerou a ação de Frei Gil como uma “invasão a seus domínios”.

Após a morte do seu confrade de Pedro Afonso, o Padre Antonio, julgando ter o direito de recolher sua herança, considerava-se o encarregado, com exclusão de qualquer outro, de todos os índios do Tocantins. No primeiro momento, acolheu com mau humor a declaração do Padre Vilanova, protestando energicamente contra uma providência que ele considerava invasão de seus domínios e atentado a seus direitos. Entraram, porém em explicações, e entenderam-se.⁸³

Reconhecendo os direitos do frade capuchinho, Frei Gil seguiu viagem em direção a Pedro Afonso. Havia alguns anos que o fundador e diretor do aldeamento, Frei Raphael de Taggia havia falecido e os índios já não contavam com nenhum missionário na sua direção. Após alguns dias em Pedro Afonso, o missionário se pôs a caminho da primeira aldeia Krahô sendo recebido ainda no caminho pelo líder indígena Coronel Raimundo. Na presença do chefe o missionário expôs o motivo da sua viagem, mas nenhum indígena consentiu que ele levasse seus filhos. Mas se ofereceram para leva-lo para outra aldeia onde havia muitas crianças.

Após dois dias entre os índios, o missionário conseguiu seu intento: na posse de seis crianças tomou apressadamente o caminho para Pedro Afonso receoso de que seus pais se arrependessem e reclamassem “o depósito que tinham acabado de lhe confiar”.⁸⁴ Com estes pequenos índios, Frei Gil iniciou seu trabalho de catequese que consistia em incutir-lhes novos hábitos como andar vestidos, na alfabetização na língua portuguesa e na catequese religiosa, preparando-os para o batismo.

⁸³ GALLAIS, op.cit, p.131.

⁸⁴ Idem, p.136.

Além dos índios Krahô que eram educados no colégio de Porto Nacional, os dominicanos ainda receberam dois meninos Xerente e esperavam o recebimento de mais doze que os índios prometeram lhes entregar. Mas sem recursos os missionários se viam sem condições de dar continuidade ao trabalho de catequese. A saída para continuar o projeto de trazer esses índios à civilização era o financiamento do governo estadual, ajuda que os missionários não conseguiram apesar de várias solicitações feitas por Frei Gil.

Estes índios Cherentes merecem toda a atenção do governo. Se os ajudar podem tornar-se úteis e adotar os costumes cristãos, mas se não forem ajudados, os esforços feitos aqui serão perdidos. Esses selvagens voltarão á sua vida do mato, roubando e matando sem escrúpulos. Se não for auxiliado, é-me impossível receber os doze pequenos que me hão de trazer em maio. Os recursos de que disponho já não são suficientes para a manutenção dos que educamos. Ao governo seria fácil dispor de uma quantia de dois contos de réis anualmente a fim de fazer bem a essa pobre gente que vive miseravelmente pelos matos e pelas margens dos rios.⁸⁵

Apesar de reconhecer a importância do colégio de Porto Nacional para a formação dos intérpretes que atuavam juntamente com os missionários no trabalho de conversão das tribos indígenas do norte do Estado, para Frei Gil ter apenas algumas crianças para educar não era o suficiente. O colégio era visto pelo missionário apenas como um “embrião de catequese” e para ter uma catequese no sentido *stricto senso* era necessário estabelecer “uma obra exclusivamente consagrada à conversão dos selvagens.”⁸⁶

Para os dominicanos o envio de novos missionários em resposta ao pedido do Bispo de Goiás e o estabelecimento de novas casas de missão atendiam a um anseio da própria Ordem, que com a instalação de uma Missão na capital goiana e na cidade de Porto Nacional pensava não no trabalho de evangelização das populações cristãs da diocese, mas no estabelecimento de missões junto aos índios. A obra proposta pelo bispo, considerada pelos dominicanos como “apostolado conservador”, isto é, de evangelização e manutenção da fé entre os cristãos, era importante e necessária e çfoi amplamente colocada em prática pelos missionários estabelecidos em Goiás. Mas era o “apostolado conquistador”, que consistia em “em ir para longe, estender as fronteiras do reino de Deus, anexar-lhes novas províncias”⁸⁷ que se apresentava como o ideal dominicano de apostolado e evangelização.

⁸⁵ “Índios Cherentes”. O Estado de Goyas, 18/03/1893.

⁸⁶ GALLAIS, op.cit, p.144.

⁸⁷ Idem, p.56.

Mas não é o menos certo que o conquistador por excelência é o que vai cantar o estandarte da Cruz muito além das fronteiras, numa terra em que desde o pecado original, Satanás reina como senhor incontestado. Esse gênero de apostolado não pode deixar de ocupar um lugar de honra no programa dos Frades Pregadores.⁸⁸

Os índios faziam parte de uma parcela da humanidade, que no despertar do século XIX, ainda permaneciam desconhecedores da Palavra de Deus. Mistura de “selvageria” e “inocência” esses homens se conservavam como uma das “últimas fronteiras, os últimos limites da fé e da civilização do mundo”.⁸⁹ Para convertê-los era preciso ir busca-los em seu próprio lugar, desbravar, demarcar e estabelecer um território que possibilitasse a concretização do plano de catequese. A evangelização indígena era vista como um grande campo de batalha onde a conversão significava a vitória da fé cristã.⁹⁰

Assim, a terceira expedição de Frei Gil se voltou para a região do rio Araguaia. Na companhia de Frei Afonso, seguiu em direção ao leste, passando por Santa Maria, antigo aldeamento capuchinho transformado em presidio por Couto de Magalhães. A partir das informações passadas pelos moradores, tentou estabelecer contato com os Kayapó instalados na outra margem do rio, sem obter sucesso. Subiu o rio Araguaia chegando a Ilha do Bananal e de lá passou para o lado oriental do rio indo em direção ao rio das Mortes a procura dos Xavantes. Durante cinco dias explorou a região sem conseguir encontrar um só índio.

Passando a foz do rio Tapirapé, abandonou o rio Araguaia na altura de Porto Nacional cruzando a pé toda a região entre este e o rio Tocantins. Após dois meses de fome, naufrágios, mosquitos, muitas dificuldades e sem contatar nenhum índio, Frei Gil e Frei Afonso retornaram a Porto Nacional. Esta foi a última viagem de Frei Gil pelas selvas do Araguaia e Tocantins a procura dos índios antes de se envolver nos conflitos de Boa Vista.⁹¹ Era o ano de 1891. O trabalho de catequese indígena iniciado pelo missionário em Porto Nacional não foi adiante – as crianças Krahô voltaram para as aldeias e não há referências sobre os meninos Xerente deixados no colégio.

Em 1896, no Capítulo Provincial de Toulousse, a Ordem Dominicana retomou a questão da fundação de uma missão para evangelização dos índios. Em uma carta enviada aos padres reunidos na assembleia, Frei Gil reafirmava sua intenção de continuar a expedição para

⁸⁸ GALLAIS, op.cit, p.57.

⁸⁹ ROBERTO, Maria Fátima. “**Salvemos nossos índios**”. Uma interpretação da atuação evangelizadora da Ordem Dominicana francesa entre os índios do Brasil na passagem do século XIX para o XX. Dissertação de Mestrado. Campinas: Unicamp, 1983, p.97.

⁹⁰ Idem.

⁹¹ Os conflitos em Boa Vista e a participação de Frei Gil serão tratados no próximo capítulo.

a fundação de uma catequese no Araguaia. O Capítulo nomeou-o responsável pela catequese e o missionário Angelo Dargaignaratz como seu companheiro, determinando que não saísse dos limites da Diocese de Goiás.

O projeto de fundação de uma missão evangelizadora entre os índios almejado por Frei Gil teve que esperar cinco anos após a última viagem à procura dos índios para se tornar uma realidade. Mas o centro da catequese indígena fundado por ele para evangelizar os índios Kayapó inaugurou uma nova fase da atuação da Ordem dos Pregadores. Além de possibilitar a realização apostólica de evangelização dos “selvagens” do Brasil também contribuiu para a conquista e demarcação de um território eclesiástico dominicano, elemento importante para a consolidação e expansão da Ordem dos Pregadores no Brasil.⁹²

⁹² A conquista do território eclesiástico dominicano se deu com criação da Prelazia de Conceição do Araguaia (1911) e a consagração do frade Domingos Carrerot como o primeiro bispo dominicano, designado para a Diocese de Porto Nacional (1920). ROBERTO, op.cit.

1.2.2 – Conceição do Araguaia: a realização do plano missionário de Frei Gil de Vilanova

Os trabalhos de catequese indígena em Goiás estavam praticamente abandonados nos anos iniciais do regime republicano. Na região do rio Tocantins apenas o aldeamento Piabanha existia oficialmente, contando com frei Antonio de Ganges em sua direção e praticamente sem recursos do governo. Segundo o *Estado de Goyaz*, sem orientação, sem instrução e sem acesso aos brindes

os selvagens, bem longe de chegarem-se mais a civilização, se afastam dela e mostram tendências pouco equivocadas de tornarem ao estado bravo. Já muitos deles abandonaram os antigos aldeamentos e se embrenharam nos matos donde saem para incomodar os fazendeiros perseguindo as criações.⁹³

A solução para o problema apresentada pelo periódico era o desenvolvimento do colégio já fundado pelos dominicanos em Porto Nacional e a entrega aos mesmos do trabalho de civilização dos Xerente e Krahô residentes nas cercanias do município. Os dominicanos eram considerados os mais indicados para realizar tal tarefa porque além de possuírem os conhecimentos que os habilitavam a serem professores, “avantajam-se mais pela obediência que lhes tributam os selvícolas e pelo inteiro desinteresse com que se prestam ao serviço: nada querem para si.”⁹⁴

Apesar de considerar os índios Xerente e Krahô do rio Tocantins muito longe do ideal de civilização e de vida cristã, Frei Gil reconhecia que enquanto frei Antonio vivesse os dominicanos jamais poderiam se estabelecer entre os índios de Piabanha e de Pedro Afonso. Era preciso, então, seguir numa outra direção. O projeto de fundação de um centro de catequese na região do rio Araguaia era motivado não só pelas expectativas dos missionários dominicanos de iniciar um trabalho de evangelização dos índios, mas também das populações locais que enfrentavam diversos problemas ocasionados pelas constantes *correrias de índios* nas margens deste rio.

Os constantes ataques dos índios Kayapó e os revides violentos das forças militares e das populações faziam com que a imprensa goiana solicitasse uma atitude do governo cobrando a instauração da catequese religiosa como forma eficaz de estabelecer a paz na região. As constantes visitas dos índios às fazendas e povoados, mesmo em condições

⁹³ “Catechese”. *Estado de Goyaz*, 27/02/1892.

⁹⁴ *Idem*.

pacíficas, traziam enormes prejuízos às populações que se sentindo acuadas, sempre cumpriam as exigências dos índios por machados, foices, etc. Nestas condições, o desenvolvimento das atividades econômicas e dos municípios estava deveras comprometido.

Cada dia a freguesia de Rio Claro se despovoa. Ali, a beira dos rios e ao longo de esplêndidas aguadas avultam as ruínas de imensos estabelecimentos agrícolas e criadores. Ainda veem-se entre o mato que cresce panos de paredes tsnadas pelo incêndio ateado pelo índio.

No município do Rio Bonito mais de uma vez tivemos a ocasião de contemplar os grandes destroços de fazendas taladas pelas hordas selvagens que anualmente devastam a bela região do vale do Caiapó. Como aquilo é contristador! Como sangra o coração ver a civilização recuar diante da selvageria! Que de vidas ali periodicamente sacrificadas sob o tacape e pela flecha traiçoeira!⁹⁵

Juntamente com seu companheiro frei Ângelo Dargaignaratz, Frei Gil partiu da capital de Goiás em 1896, seguindo até Leopoldina. Descendo o rio Araguaia, atravessou a Ilha do Bananal seguindo até a foz do rio Naja onde encontrou algumas famílias ali haviam se estabelecido recentemente. Esta população havia estabelecido contatos pacíficos com os índios Kayapó que viviam nas proximidades, para quem de tempos em tempos, deixavam algumas cabeças de gado. Frei Gil fundou ali um povoado na qual deu o nome de Santana da Barreira, formado por trinta casas dispostas ao redor de uma pequena capela.

Seguindo as orientações dos moradores, o missionário partiu para a aldeia Kayapó onde se encontrou com o chefe Paracantí. As relações estabelecidas entre índios e missionário foram amistosas e “a custa de larga distribuição de brindes”⁹⁶ Frei Gil conseguiu de Paracantí e o chefe de outra aldeia chamado Beca a garantia de lhe serem entregues as crianças para as quais seria construída uma grande casa, “uma ‘quicré’ como jamais tinham visto, dentro da qual reuniria todas as crianças da tribo, para ensinar a bem viverem”.⁹⁷

Ao voltar para Barreira, Frei Gil encontrou outro chefe Kayapó chamado Fontoura que lhe entregou cinqüenta crianças acompanhadas de seus pais, totalizando mais de cem índios. Era mais do que o missionário esperava e “ele só tinha que se alegrar com os Índios e cristãos e parecia ser Barreira o lugar marcado pela Providência para servir de centro à catequese que se tinha em vista”.⁹⁸ Mas permanência em Barreira durou pouco tempo, já que não era um lugar seguro devido às cheias do rio Araguaia.

⁹⁵ “Catechese dos índios”. Estado de Goyaz, 29/01/1892.

⁹⁶ GALLAIS, Estevão M. **Entre os índios do Araguaia**. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1954, p.64.

⁹⁷ GALLAIS. **O apóstolo do Araguaia**, p.182.

⁹⁸ GALLAIS, op.cit, 1942 p.184.

A chegada de Henry Coudreau, que estava a serviço do governo do Pará explorando o território para delimitar as fronteiras do Estado, veio modificar a localização geográfica do povoado. Sob a orientação do explorador francês, Frei Gil desceu o rio Araguaia encontrando um lugar mais seguro, onde as cheias do rio não alcançavam. Transferindo a população de Barreira para este local, o missionário fundou Conceição do Araguaia, em 1897. Os índios Kayapó foram convencidos pelo dominicano a se transferirem para o território da missão. Em conjunto, as três aldeias dos chefes Paracantí, Fontoura e Gongrí, reuniam 500 índios que passaram a viver a cerca de um quilômetro de Conceição do Araguaia.

Localizada na margem esquerda do rio, Conceição do Araguaia ficava fora dos limites da Diocese de Goiás e nas terras do Pará, subordinadas ao Bispo Antônio Manuel de Castilho Brandão, o que caracterizava uma desobediência de Frei Gil às ordens de seus superiores para que não saísse do território da diocese de Goiás. Segundo Frei Audrin, Frei Gil sempre considerou Barreira uma instalação provisória, tanto que ele teria enviado um relatório a seu superior, Frei Jacinto Lacomme, mostrando a incerteza a respeito do local de instalação da futura catequese. A escolha de Frei Gil pela margem esquerda, teria se dado, ainda segundo frei Audrin, “presumindo licença do Padre Gallais, Providencial de Toulouse, e por motivos que este devia plenamente aprovar.”⁹⁹ O próprio Frei Gallais, em comentário a uma carta de Frei Gil a respeito da fundação de um segundo centro de catequese junto aos índios Karajá anos depois, afirmava que apesar do missionário ser obstinado em suas idéias e querer fazer tudo o que viesse à sua cabeça, ele “não procurava esquivar-se ao ‘controle’ da obediência”.¹⁰⁰

A questão da localização dos centros de catequese não era um ponto importante para Frei Gil nem de onde viriam os recursos para a manutenção da obra missionária. Mais importante era vê-la realizada.

Contando que a Catequese dos Carajás se funde, pouco importa como. Saber como ela deve ser estabelecida no território de Goiás ou no do Pará, não passa de um pequeno aspecto da questão. Se o governo de Goiás pode e quer auxiliar essa obra, é fácil funda-la na Ilha do Bananal, que incontestavelmente pertence a Goiás. No caso contrário, não vejo porque havemos de privar do apoio do Pará. Parece que não havemos de embarçar com esta questão de limites entre os dois Estados. Que nos importa? Os grandes do mundo que se arrumem nesse ponto! (...) Que os recursos venham do Pará, de Goiás ou de onde quer que seja, é acidental.¹⁰¹

⁹⁹ AUDRIN, José M. **Entre sertanejos e índios do norte**. Rio de Janeiro: Edições Pugil, 1946, p.78.

¹⁰⁰ GALLAIS. **O apóstolo do Araguaia**, p.279.

¹⁰¹ Idem, p.278.

O posicionamento de Frei Gil em relação à localização das instalações das missões indígenas demonstra a independência da missão dominicana em relação ao Estado no trabalho de civilização dos índios após o fim do Padroado. O trabalho realizado pelas ordens religiosas subordinadas ao Estado e regulamentado pelo governo imperial atendia aos interesses deste mesmo Estado, que como vimos anteriormente, distribuía os religiosos segundo suas necessidades e interesses. A ação pastoral teve um papel importante no estabelecimento da política indigenista no Brasil, mas a “a atuação missionária transcendia as preocupações de ordem puramente religiosa, pois pressupunha os interesses de um Estado escravista, ao qual estava subordinada através do padroado régio”.¹⁰² Para José Oscar Beozzo, o Padroado foi na verdade um empecilho para a atividade catequética entre os índios. A dependência dos missionários em relação ao governo e da sua burocracia que ditava normas e estabelecia a região onde os religiosos deveriam se instalar demonstrava a maior preocupação do Estado que era “era mais política do que religiosa”.¹⁰³

Apesar de se apresentar como uma separação formal, o fim do Padroado não significou um fim das relações entre as esferas política e religiosa. Apesar da condição jurídica do Estado, o que assistimos foi uma continuidade de “vínculos, compromissos, contatos, cumplicidades entre autoridades e aparatos estatais e representantes e instituições católicas”.¹⁰⁴ Neste sentido, podemos afirmar que apesar de ser um ideário almejado pelos pensadores liberais brasileiros na passagem do século XIX para o XX, a constituição de um Estado laico no Brasil não significou uma separação entre esfera política e religiosa, mas sim outra forma de relação entre Estado e Igreja.

No caso da catequese indígena, o que assistimos não foi um recuo da religião em uma atividade considerada essencial para o desenvolvimento da nação republicana e sim a constituição de novas formas de relação que respondiam a interesses e necessidades de ambas as partes. Esta relação se apresentava de forma contraditória, pois se por um lado, o Estado prescindia da colaboração da Igreja, recusando sua transcendência em nome da razão como fonte de ordem e progresso, ao mesmo tempo necessitava da influência e experiência da Igreja no trabalho de civilização dos índios, principalmente nas regiões de fronteira e de expansão econômica. E a Igreja, mesmo se colocando em oposição aberta e radical ao poder do Estado,

¹⁰² ROCHA, Leandro, op.cit, p.100.

¹⁰³ BEOZZO, José Oscar. A Igreja e os índios. In: HAUCK, João Fagundes (org). **História da Igreja no Brasil:** ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época. 4ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p.306.

¹⁰⁴ GIUMBELLI, Emerson. **O fim da religião:** dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar Editorial, 2000, p.155.

contribuía para manter e expandir esse mesmo poder, porém, sem abrir mão de suas posições doutrinárias e disciplinares.¹⁰⁵

Neste sentido podemos interpretar na atuação de Frei Gil, um trabalho missionário que se realizava conforme os interesses e necessidades da própria Ordem Dominicana e da Igreja Católica, embora necessitasse dos recursos do Estado para sua realização. A proposta religiosa atendia aos anseios de transformação dos índios em trabalhadores e povoadores de regiões remotas que necessitavam se desenvolver economicamente. Ela permitia conquistar resultados para além da esfera religiosa e importantes para o desenvolvimento do Estado de Goiás, como a possibilidade de implantação da navegação do rio Araguaia, argumento bastante utilizado por Frei Gil para convencer o governo goiano da importância de investir na missão dominicana entre os índios, pois não havia “nada tão importante para o futuro de Goiás, como chamar os Cayapós ao grêmio da civilização e por este meio abrir franca estrada entre o Araguaia e o Xingú”.¹⁰⁶

Mas a escolha e instalação de novos centros de catequese se guiavam também pelos interesses e necessidades da própria Ordem em assegurar a exclusividade de atuação nos territórios indígenas. Em um relatório preparado especialmente para o Capítulo Provincial de 1902, Frei Gil de Vilanova expôs seus planos de catequese que tinham por objetivos atingir os grupos Kayapó que ainda não haviam sido evangelizados, principalmente, os localizados na bacia do Xingu, a necessidade da fundação de uma catequese entre os Karajá da Ilha do Bananal e também a evangelização dos Xavante do rio das Mortes e Cristalino. A importância dessa expansão estava na necessidade de se apossar com exclusividade de um território eclesiástico ao longo do rio Araguaia, ligando a Missão de Porto Nacional e a capital do Estado de Goiás, afastando a concorrência das outras ordens religiosas que também se voltavam para o trabalho de evangelização entre os índios.

No momento, estamos ali sozinhos, mas já os olhos de outros missionários se voltam para esse lado. Os padres do Espírito Santo, em particular, acabam de ser chamados pelo bispo de Cuiabá, e mons. Leroy, Superior deles, anunciou a intenção de evangelizar todos os índios de Mato Grosso. Sem ter a pretensão de querer só para nós toda a região cujos limites já tracei, desejaria para a nossa Ordem tomássemos algumas posições que nos assegurassem um território compacto e nos conservassem as vantagens de primeiros ocupantes.¹⁰⁷

¹⁰⁵ ROBERTO, op.cit, p.74.

¹⁰⁶ “Viagem de exploração por um missionário”. Estado de Goyaz, 07/11/1891.

¹⁰⁷ GALLAIS. **O apóstolo do Araguaia**, p.245.

A fim de contornar as dificuldades financeiras, Frei Gil concebeu um projeto de plantação de caucho para obtenção do látex, que seria explorado pelos próprios índios sob a administração dos missionários. Enquanto se dava o cultivo das árvores, o frade pensava ser ele mesmo o intermediário entre os extratores de Conceição e o mercado, comprando a borracha, transportando-a e vendendo-a em Belém. Para o missionário, fazer trabalhar os índios na exploração da borracha, transporta-la para o Pará e vende-la nas melhores condições e aplicar seus lucros nas necessidades da Missão era uma atividade legítima. Tratava-se de uma “obra de catequese que, na pessoa de seu chefe e de seus membros, procurava retirar do seu trabalho, para sua subsistência, um proveito honesto”.¹⁰⁸ Mas para seus superiores, se tratava de uma transação comercial proibida pela Igreja e o missionário foi impedido de seguir em frente com seu projeto, principalmente para evitar que a Ordem e ele mesmo se expusessem “a muitos aborrecimentos da opinião pública”.¹⁰⁹

Sem poder contar com o apoio do governo de Goiás para seu trabalho em Conceição, Frei Gil viajou até Belém onde conseguiu referências do Bispo do Pará para uma audiência com o presidente do Estado, José Paes de Carvalho. Do governador o missionário recebeu uma quantia em dinheiro, tecidos e roupas, machados, enxadas e outros instrumentos agrícolas. Durante todo o governo de Paes de Carvalho, até 1901, Frei Gil recebeu financiamento do governo do Pará para o trabalho missionário em Conceição do Araguaia. Segundo Maria Fátima Roberto, a fundação de Conceição do Araguaia tinha um papel importante para o governo do Pará em relação à questão da demarcação das fronteiras do território do estado já que a precisão dos limites se arrastava desde os tempos do Império.¹¹⁰

A localização do povoado fundado pelos dominicanos estava próxima ao ponto de encontro entre duas linha imaginárias traçadas entre a Serra dos Gradaús e o rio Fresco, afluente do rio Xingu, que marcava o limite do Estado ao sul. Desta forma, aos olhos do governo do Pará o estabelecimento do povoado pode ter se apresentado como uma possibilidade de concretizar a posse de suas fronteiras em direção ao norte de Mato Grosso e oeste de Goiás.¹¹¹

¹⁰⁸ GALLAIS. O apóstolo do Araguaia, p. 234.

¹⁰⁹ Idem, p.234.

¹¹⁰ ROBERTO, op.cit.

¹¹¹ Quanto às questões de fronteiras, lembramos a relação que José Oscar Beozzo estabelece entre a vinda dos missionários estrangeiros para o Brasil com a necessidade que o Império tinha de garantir suas fronteiras geopolíticas, principalmente na Amazônia, utilizando-se do direito adquirido pela posse de fato do território conquistado. BEOZZO, José Oscar. **Leis e regimentos das missões**. Política indigenista no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1983.

Nas disputas entre o Pará e Goiás pelos territórios fronteiriços, Conceição do Araguaia e o trabalho de Frei Gil, foram em diversas ocasiões vistas como obras que correspondiam aos interesses do território do Pará. Em um artigo publicado em homenagem a Frei Gil na revista dominicana *Salvemos nossos índios* assinado pelo paraense Manuel Buarque, o missionário é apresentado como defensor dos interesses do estado paraense.

(...) fe-lo, com desinteresse verdadeiramente apostólico sem esperar recompensa dos homens (...) Mas na fundação daquela cidade, veio o mais sólido de todos os fundamentos para a vitória de nossos direitos às regiões araguaianas, que Goiás nos contesta. Assim pois, é justo que fique perpetuado na memória do nosso povo, o nome do fundador de Conceição, dando-se a uma das ruas de Belém o nome de Frei Gil Vila Nova. Esse preito de homenagem prestado ao ilustre filho de São Domingos será uma prova de gratidão dada, solenemente, a tão grande e benemérito defensor dos direitos do Pará.¹¹²

Além dos índios que viviam na aldeia próxima, a população de Conceição era composta de criadores de gado. O contato pacífico com os índios possibilitou a expansão desta atividade e ao passo que as pastagens iam invadindo as terras Kayapó, os próprios índios começaram a ser procurados como auxiliares nas tarefas pastoris. A criação do aldeamento Kayapó nas imediações de Conceição, ao mesmo tempo em que atendia o projeto de evangelização dos dominicanos, também liberava as terras dos índios para a ocupação do gado.

Sem financiamento e com total independência em relação ao governo de Goiás e também com certa independência em relação do governo paraense apesar dos recursos recebidos por este, nos primeiros anos de existência de Conceição do Araguaia os missionários exerceram a administração temporal e espiritual do povoado. Cuidavam para que os moradores frequentassem as missas e recebessem os sacramentos religiosos, cuidavam da educação das crianças construindo escolas para meninos e meninas com professores pagos pelo governo do Pará. Aos dominicanos cabia até a determinação quanto à localização no espaço urbano das novas famílias ou grupos de migrantes que chegavam à Conceição:

Cada grupo, ao desembarcar em Conceição, procurava os frades; estes marcavam o lugar da casa a construir numa área de vinte metros de frente e quarenta de fundo, ao longo de ruas bem traçadas, paralelas ao rio. Eles eram pastores das almas e médicos dos corpos. Sob sua vigilância funcionavam um professor primário e um sub-delegado de polícia, indicados por eles ao Governo do Pará. Bailes, bebedeiras eram rigorosamente

¹¹² Citado por ROBERTO, op.cit, p.63.

proibidos. Quando Frei Gil sabia de algum garrafão de cachaça introduzido de contrabando, mandava quebra-lo sem compaixão (...) As únicas diversões eram os atos e as festas religiosas, as missas, as rezas e procissões (...) ¹¹³

Conceição do Araguaia era a realização do sonho missionário de Frei Gil, a demarcação de um território exclusivo de atuação dominicana: uma região “selvagem” composta por uma população cristã em contato com índios também selvagens, sendo transformada e construída por força da persistência apostólica dos pregadores de Cristo. Apesar dos trabalhos seculares realizados na construção de Conceição e a organização da sociedade cristã, frei Gil não esquecia de seu principal objetivo: a evangelização dos índios. É este trabalho empreendido por Frei Gil e seus auxiliares que iremos examinar a partir de agora.

¹¹³ AUDRIN, op.cit, p.81. Conceição do Araguaia cresceu rapidamente e de trinta famílias residentes no momento de sua fundação passou para aproximadamente mil habitantes em dois anos. A expansão da exploração do caucho promoveu uma transformação na estrutura fundiária do povoado – baseada nas fazendas de gado, assistiu ao surgimento de grandes latifúndios onde o seringalista era proprietário de extensas áreas garantindo o monopólio da exploração das árvores. Habitada inicialmente por vaqueiros, o povoado recebeu uma leva desordenada de imigrantes que se dirigiam às matas de exploração. Com a importância que o ciclo da borracha tinha em relação à economia de exportação do país, o governo do Pará passou a intervir na região. Em 1901, quatro anos depois de fundada, Conceição do Araguaia foi elevada a freguesia e o novo governo suspendeu o financiamento para a catequese, mantendo apenas os recursos para as escolas. Aos poucos a freguesia deixou de ser administrada pelos missionários passando a contar com autoridades civis e corpo policial. A vida moral da cidade também sofreu transformações com a chegada dos imigrantes que trouxeram consigo a bebida, os bailes, os tiroteios e os artigos de luxo. Idem.

1.2.3 – O Evangelho: o fermento civilizador

Os índios Kayapó foram os primeiros depositários de toda fé e esperança que os primeiros missionários dominicanos estabelecidos no país tinham no apostolado evangelizador. A civilização dos índios era uma função sagrada, pois pressupunha transformá-los com muita dedicação apostólica para o bem da Igreja e conseqüentemente da sociedade. A partir das suas perspectivas acerca da “selvageria” dos índios, os missionários dominicanos passaram a atuar de forma a promover uma ordenação do mundo indígena, procurando estabelecer a civilização cristã na selva. Considerados pelos missionários um misto de “selvageria” e “inocência”, a transformação dos índios era dada como certa.

Quando se trata de converter um Maometano ou um Chinês à fé cristã, é preciso começar por destruir suas convicções, por lhes mostrar a falsidade dos dogmas nos quais acreditou desde sua infância, em suma arrancar-lhe a fé religiosa a fim de substituí-la por outra. Com os índios o trabalho é mais simples, não se faz mister de grandes demonstrações para destruir crenças que quase não existem. O missionário poderá de improviso abordar a exposição pura e simples da doutrina cristã e fazer como se procede com as crianças cujo espírito como a tábua rasa há de apagar-se e simplesmente gravar o cunho da verdade.¹¹⁴

Apesar de haver uma preocupação com a formação dos índios como trabalhadores, como veremos mais adiante, o trabalho de catequese dominicana entre os índios Kayapó se movia por uma perspectiva evangelizadora. Para retirar os índios do barbarismo e da ignorância se fazia necessário que eles fossem convertidos de práticas pagãs e errôneas à verdadeira fé da doutrina cristã. A catequese indígena inseria-se dentro de uma perspectiva missionária de ir aos poucos suavizando os instintos selvagens dos índios até integra-los por completo dentro dos princípios da civilização cristã.

O primeiro elo cristão era o batismo que estava voltado, principalmente, para as crianças indígenas. Assim, o sistema de catequese implantado em Conceição do Araguaia concentrava-se na educação das crianças que eram tomadas “desde a mais tenra idade, antes de contraírem os hábitos da vida selvagem” para “dar-lhes uma educação cristã”.¹¹⁵ A criança tinha um papel importante na civilização dos índios, pois na sua condição de tábua rasa, seriam as receptoras de um novo tipo de pensamento e as responsáveis pela formação de famílias cristãs e civilizadas. Por isso, o plano dos missionários

¹¹⁴ GALLAIS. *Entre os índios do Araguaia*, p. 102-3.

¹¹⁵ GALLAIS. *O apóstolo do Araguaia*, p.237.

(...) seria, pois, de subtrair bem cedo as crianças de ambos os sexos à influência do meio em que nasceram, impedi-las de contraírem os hábitos da vida selvagem, e lhes inculcar, ao contrário, os da vida cristã, dar-lhes, com a instrução religiosa, o ensino elementar que se dá nas escolas primárias, e depois quando estiverem na idade de casar, formarem famílias cristãs que se fundam à massa da população já civilizada. Desta maneira, o elemento selvagem se extinguirá por si mesmo, e depois de duas ou três gerações, a tribo se achará incorporada, ao mesmo tempo, não só a sociedade como à Igreja.¹¹⁶

Para realizar tal empreendimento, os missionários construíram ranchos espaçosos para alojar as crianças indígenas e receberam um novo ajudante, o missionário Guilherme Vigneau.¹¹⁷ O novo auxiliar de Frei Gil cuidava das construções da Missão, da educação e disciplinarização dos meninos índios. No colégio, eles aprendiam a falar o português, a ler e escrever, orações e catecismo a fim de prepara-los para o batismo. O regulamento do internato de Conceição era o seguinte:

Às seis horas, levantar, oração, café; aulas das sete às dez e meia; às onze, almoço, recreio, passeio pela aldeia, sob a direção de um empregado dedicado; às quatro e meia, jantar. Até se deitarem, o que se verifica às oito horas da noite, as crianças ficam em companhia de um missionário. É o momento de lhes falar de Deus e de lhes preparar as almas para a graça do batismo.¹¹⁸

Apesar de apresentar resultados considerados favoráveis ao trabalho de catequese entre os meninos, os missionários enfrentaram muitas resistências por parte das crianças em se adequarem aos regulamentos do colégio e de subordinarem-se as novas regras de comportamento. A menor contrariedade, os indiozinhos se livravam das roupas e voltavam para as aldeias, fazendo com que em algumas ocasiões os missionários tivessem que recorrer aos chefes para leva-los de volta. Apesar de toda a dedicação e de alguns resultados considerados positivos, frei Gallais reconhecia que “nunca o padre Vigneau conseguiu disciplina-los completamente”.¹¹⁹

Para a formação de famílias indígenas cristãs era “importante preparar mães cristãs para os pequeninos Caipós que iam nascer”.¹²⁰ Para conquistar tal objetivo, algumas meninas

¹¹⁶ GALLAIS. *Entre os índios do Araguaia*, p.102-3.

¹¹⁷ Frei Guilherme Vigneau era francês e chegou ao Brasil em 1892. Passou um período realizando missões em Porto Nacional e foi designado pelo Capítulo Provincial realizado em Marselha, em 1898, para seguir para Conceição do Araguaia como auxiliar de Frei Gil de Vilanova. Morreu “de febres” em 1903. GALLAIS. *O apóstolo do Araguaia*.

¹¹⁸ Idem, p.241-2.

¹¹⁹ Idem, p.215.

¹²⁰ Idem, p.238.

índias foram distribuídas entre as famílias cristãs de Conceição para que fossem educadas. Mas os frades consideravam essa prática insuficiente e para atender o número de meninas na mesma proporção do número de meninos educados pelos missionários, na ocasião da realização do Capítulo Provincial em 1902,¹²¹ Frei Gil se entendeu com as religiosas do Convento de Monteils para o envio de irmãs dominicanas para iniciar os trabalhos de educação das meninas Kayapó em Conceição. Mas a Ordem Dominicana não podia arcar com os custos da viagem e frei Gil recorreu, com autorização de seu Superior, à Propaganda Fide. Após uma recusa inicial o missionário conseguiu o financiamento e no seu retorno à Conceição trouxe quatro irmãs dominicas.¹²²

As primeiras atuações das freiras dominicanas em Conceição se deram entre as crianças cristãs do povoado. A atuação entre as meninas índias se deu com maior dificuldade devido à resistência das crianças em abandonarem suas famílias e internarem-se na escola. Foi preciso a intervenção do chefe Kayapó Fontoura para que as religiosas recebessem as primeiras alunas para educação. Diversas fugas eram registradas o que fazia com que fosse preciso “correr atrás das filhas pródigas e inventar diversos processos para as reter”.¹²³

Além da educação religiosa para a formação de futuros cristãos, os missionários apresentavam uma preocupação em transformar os pequenos índios em trabalhadores ensinando-lhes diversos ofícios. Para realizar tal intento, Frei Gil também pediu ao Capítulo Provincial a ajuda de mais missionários para ajudar no trabalho, destacando a importância desses novos irmãos serem “professores de ofícios” a fim de completarem o ensino aplicado na escola fornecendo aos índios “um ensino profissional prático, bem entendido e elementar, que fizesse das nossas crianças agricultores, marceneiros, pedreiros, etc”.¹²⁴

Além das crianças internadas no colégio em Conceição, os missionários também tinham a preocupação de incutir nos adultos os hábitos civilizados, fazendo-os abandonar o nomadismo, fixando-os a terra. O trabalho entre os índios adultos voltavam-se mais para a formação dos mesmos como trabalhadores e menos para a conversão.

¹²¹ Em busca de recursos para a manutenção da missão de Conceição, Frei Gil na retornou à França, em 1902, para pessoalmente expor para o Capítulo Provincial da Ordem Dominicana os resultados até então conquistados no trabalho de catequese dos índios Kayapó.

¹²² A ajuda concedida a Frei Gil pela Propaganda Fide se constituiu em uma exceção, pois o regulamento da instituição previa auxílio financeiro apenas para os missionários que atuavam em regiões onde não havia se constituído uma hierarquia eclesiástica. Embora o Brasil fosse considerado uma área de missão, já que existia um número expressivo de “selvagens pagãos a quem o Evangelho jamais foi anunciado”, seu território já havia sido dividido em dioceses, mesmo aqueles onde não se encontravam cristãos. Após uma recusa formal, os diretores da Propaganda Fide consideraram a obra de catequese realizada pelo missionário tão interessante que acabaram por votar a favor de uma subvenção para pagar as despesas da viagem das irmãs dominicanas. GALLAIS. **O apóstolo do Araguaia**, p.239.

¹²³ Idem, p. 252.

¹²⁴ Idem, p.243

Agimos junto aos adultos manifestando-lhes muita bondade, empregando-os em trabalhos de desbravamento das terras, também conseguimos que, a pouco e pouco, abandonassem seus hábitos de nômades; seu instinto selvagem está consideravelmente suavizado; muitos adotam os costumes dos cristãos civilizados que os cercam.¹²⁵

A principal dificuldade encontrada pelos missionários para a conversão dos adultos estava na língua indígena, que segundo eles, não possuía termos que exprimissem ideias abstratas como, por exemplo, “a ideia de virtude, de justiça, de religião, etc”.¹²⁶ Sendo assim, a instrução religiosa só poderia ser aplicada em português, língua facilmente aprendida pelas crianças, mas “difícil obter dos adultos que se dêem ao trabalho de estudá-la”.¹²⁷ Além disso, ao saírem do controle dos missionários os índios facilmente abandonavam os ensinamentos cristãos e retornavam aos seus costumes. Desta forma, os dominicanos se empenhavam apenas em aplicar os conhecimentos que julgavam que os índios adultos conseguiam adquirir, aproveitando diversos momentos para “lhes falar do Céu, de Nosso Senhor, ensinar-lhes algumas orações”¹²⁸, batizando-os apenas em caso de morte.

Estabelecer nos índios o “amor ao trabalho” era uma das metas do projeto civilizador dominicano. Para os missionários o trabalho indígena não era trabalho já que não os permitia sair da condição de “miséria” em que se encontravam e nem gozar das suas vantagens. Considerado “comunismo prático” por não permitir aquele que produzia apropriar-se do seu produto excluindo os demais, o trabalho indígena deveria ser “racionalizado” a fim de gerar progresso e riqueza.

Em terra assim rica e fértil levam os índios uma vida miserável. Sua indolência natural muito contribui para isso. Mas, se quase nada trabalham e se o que apuram das suas culturas muito mal entra em seus meios de subsistência, é isso também por causa da espécie de comunismo a que os condena seu estado social. (...) A primeira coisa a fazer para levar os índios a tirarem partido das riquezas das suas terras, está em fazer com que aceitem o princípio da autoridade, em inculcar o respeito à propriedade alheia e em lhes transmitir o amor ao trabalho, assegurando-lhe o gozo das vantagens que são a sua legítima recompensa.¹²⁹

¹²⁵ GALLAIS. **O apóstolo do Araguaia**, p.241.

¹²⁶ GALLAIS. **Entre os índios do Araguaia**, p.94.

¹²⁷ Idem.

¹²⁸ GALLAIS. **O apóstolo do Araguaia**, p. 241.

¹²⁹ GALLAIS. **O apóstolo do Araguaia**, p.141.

Os índios adultos eram empregados no desbravamento da terra e nas roças de milho, feijão, mandioca, café e cana-de-açúcar. Fabricavam artefatos tradicionais como arcos, flechas, ornamentos de plumas e outros objetos que Frei Gil vendia em Belém. Segundo Frei Gallais, o trabalho dos índios se fazia necessário não apenas para sua formação e transformação em civilizados como para a própria manutenção da missão já que a meta era torna-la autossuficiente. Os recursos advindos do governo do Pará e as doações conseguidas por Frei Gil em Belém não eram suficientes para cobrir os gastos com a alimentação e educação dos índios. Com a chegada de frei Domingos Carrerot a Conceição, os dominicanos fundaram a fazenda Santa Rosa onde os índios passaram a trabalhar na criação de gado sob orientação do missionário, tornando-se uma das principais fontes de recursos da missão.

Apesar de todas as dificuldades como a falta de recursos e a resistência dos índios ao trabalho missionário, Frei Gil e seus auxiliares consideravam que os resultados da obra catequética eram bastante positivos. Padre Vigneau assim se colocava em relação às crianças indígenas, em 1902:

Não nos causam mais aborrecimentos. Pouco a pouco, foram-se amansando, a ponto de não termos mais queixas, e muito menos os cristãos. E dizer que muitos deles, que hoje nos dão prazer, foram outrora caprichosos, ladrões, selvagens! Hoje, só têm um medo: o de serem despachados para suas aldeias; podemos repreende-los e corrigi-los, que eles não nos faltam mais o respeito.¹³⁰

Apesar das mudanças que os missionários viam nos índios adultos e crianças, reconheciam que eles ainda não eram cristãos, embora expressassem o desejo de não morrerem sem receber o batismo. Mas para os dominicanos, mais importante do que simplesmente registrar grandes números de batismos era “formar verdadeiros cristãos”, homens cujas inteligências estivessem abertas às “luzes da fé”.¹³¹ Visto logo no início como um trabalho relativamente fácil, após anos de trabalho os dominicanos passaram a ver a catequese como um trabalho de paciência. Era preciso tempo e muita dedicação para erguer as almas dos índios e “desprende-las do lodaçal em que se atolaram há tantos séculos” a fim de “infundir nelas pouco a pouco o espírito cristão”.¹³²

Para Frei Gil, o uso da violência e a corrupção dos índios quando do seu contato com os civilizados sem o cuidado religioso só haviam contribuído para torna-los mais ferozes e

¹³⁰ Idem, p.276.

¹³¹ Idem, p. 253.

¹³² Idem.

selvagens do que antes. Mas através da aplicação da “verdadeira catequese” se poderia obter sucesso na pacificação dos selvagens que ainda infestavam os sertões de Goiás. Considerados malcriados, preguiçosos, indisciplinados e vingativos¹³³, era através de uma educação cristã - o ponto de encontro da civilização-evangelização – que os índios deixariam os costumes considerados não condizentes aos padrões considerados civilizados e seriam transformados e inseridos à sociedade nacional.

O meio verdadeiramente eficaz é a CATECHESE, o ensino da religião de Jesus Cristo, a que só pode iluminar a inteligência do homem, o mais ignorante e mudar-lhe o coração.¹³⁴

A ênfase dos dominicanos na educação religiosa como fator primordial para a inserção dos índios à sociedade se baseava no entendimento de que civilização estava impregnada de cristianismo. Para o pensamento católico, se o homem é um ser decaído que busca a salvação, a educação é um meio de recupera-lo, de familiariza-lo com os dogmas, com a disciplina e os costumes da Igreja; ou a educação tem sentido religioso ou não chega a ser educação, pois a “instrução só esclarece o espírito; para que o homem seja perfeito é mister que a educação pelo ensino da religião lhe abra o coração, tornando-o bom”.¹³⁵

Em 1948, a Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia publicou um artigo do missionário dominicano Frei Luiz Palha sobre a catequese e evangelização dos Karajá. Assim ele se referia ao papel e importância da evangelização entre os índios:

A catequese é necessária, tanto mais que, ultimamente, sobretudo, ataques repetidos de índios ainda bravios se renovam, por vezes com desastrosas consequências para a região, pelas mortes de cristãos dos nossos campos.

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

(...) a catequese católica, cujo fim é anunciar o Evangelho às nações, levantar a sociedade e a raça decaídas e utiliza-las, quanto possível, para o serviço e engrandecimento da Pátria. *O Evangelho é o único fermento verdadeiramente civilizador e eficiente para essas várias gentes, que ainda vagueiam sem pátria, nos recessos das ínvias matas do Brasil do norte.*

¹³³ Várias interpretações e julgamentos severos acerca da cultura e comportamento indígena foram registrados por frei Gallais e outros missionários dominicanos. Sobre os meninos indígenas, Frei Michel Berthet registrou: “*Os indiozinhos são turbulentos, indisciplinados, refratários aos hábitos mais elementares de uma boa educação. Te abraçam com carinho mas são ladrõezinhos que sabem muito aproveitar de um momento de distração para meter a mão em seu bolso e tirar, sem que você perceba, o que lhes convém*”. GALLAIS, Estevão M. Cartas do Brasil. Citado por SANTOS. **Os dominicanos em Goiás e Tocantins**, op.cit.

¹³⁴ “Viagem de exploração por um missionário”. Estado de Goyaz, 07/11/1891.

¹³⁵ BARROS, Roque Spencer Maciel de. **A ilustração brasileira e a ideia de Universidade**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1959, p. 57-8.

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

Catequizam-se os índios, porque têm almas e toda alma é uma alavanca do mundo. Nenhuma se eleva, sem que o mundo deixe ele mesmo de se elevar.¹³⁶

Neste sentido, a catequese indígena se apresentava para a Igreja como uma possibilidade de colocar em prática seu projeto pedagógico cristão, já que a educação religiosa era entendida como um fator primordial para a inserção dos índios à sociedade, pois antes de serem bons cidadãos, era preciso fazer deles bons cristãos. Assentada no domínio do sentimento, a concepção religiosa contribuía para a construção do caráter, da moral e sentimentos dos homens. A catequese religiosa se fazia indispensável já que era necessário substituir a religião primitiva dos índios pela cristã, a *verdadeira religião* e a única capaz de conduzi-los na sua marcha rumo ao progresso e à civilização, como afirmava Luiz Christiano de Castro ao defender a catequese católica para os índios: o “homem evolui e a Religião o conduz”.¹³⁷

No conceito de conversão típico da teologia tridentina, prevalece a conotação de que o índio é aquele que não tem fé, que está no lugar negativo atingido pelo pecado original. Converter o índio significa conduzi-lo para a salvação. A Igreja é esse lugar de salvação. Mas há também outra conotação importante: o índio é considerado o bárbaro, o violento, o selvagem. Necessitam não só de conversão, mas também de civilização.¹³⁸

Os esforços empreendidos pelos dominicanos para garantir a atuação exclusiva da Ordem Dominicana entre os índios de Goiás, as dificuldades financeiras para estabelecimento e concretização das missões e os esforços para vencer a resistência indígena à instrução religiosa e sua “civilização” dentro de normas de conduta diversas à sua cultura original, se deram num clima de profundos conflitos entre a Igreja e o Estado brasileiro. As relações dinâmicas de oposição/aliança colocava a Igreja como aliado ao Estado ao atender aos interesses deste, ao pretender fazer do índio um “colaborador” das políticas econômicas regionais. Por outro lado, tinha que enfrentar as medidas de laicização do Estado que destruía o caráter hegemônico da religião católica.

¹³⁶ PALHA, Frei Luiz. Doze anos entre os índios Carajás. In: **Contribuições missionárias**. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, 1948, p.56 (grifos meus).

¹³⁷ CASTRO, Luiz Christiano de. **A catechese dos índios**. Ineficácia e perigo das missões leigas. Necessidade da catechese religiosa. Rio de Janeiro: Typographia da Pátria Brasileira, 1910.

¹³⁸ AZZI, Riolando. A romanização da Igreja a partir da República (1889). In: BRANDÃO, Brandão (org). **Inculturação e libertação**. São Paulo: Edições Paulinas, 1986, p.109.

As críticas formuladas ao trabalho religioso entre os índios ao longo do período colonial e imperial não se constituíram em uma ameaça concreta à exclusividade da Igreja Católica. Mesmo com o fim do Padroado e consequente laicização da educação, do casamento e dos cemitérios, as relações entre Estado e índios continuaram a ser mediados pela Igreja. Mas a separação oficial entre Igreja e Estado possibilitou o aparecimento de outros agentes sociais interessados e com possibilidades concretas de atuação na obra de civilização dos selvagens, inclusive de missionários protestantes beneficiados pelos atos do governo republicano, como o estabelecimento da liberdade de cultos, que foi se efetuando ao longo de uma série de medidas ainda no período imperial. Contra eles, a Igreja teve que lutar para (re)afirmar a eficiência e as vantagens da catequese religiosa católica em contraposição às tentativas de implantação das missões protestantes e os projetos que defendiam uma ação secular para civilizar os índios. Sob essa perspectiva, iremos analisar no próximo capítulo os conflitos entre a professora Leolinda Daltro e os missionários envolvidos com a catequese dos índios no Estado de Goiás nos anos iniciais do regime republicano.



Imagem 1

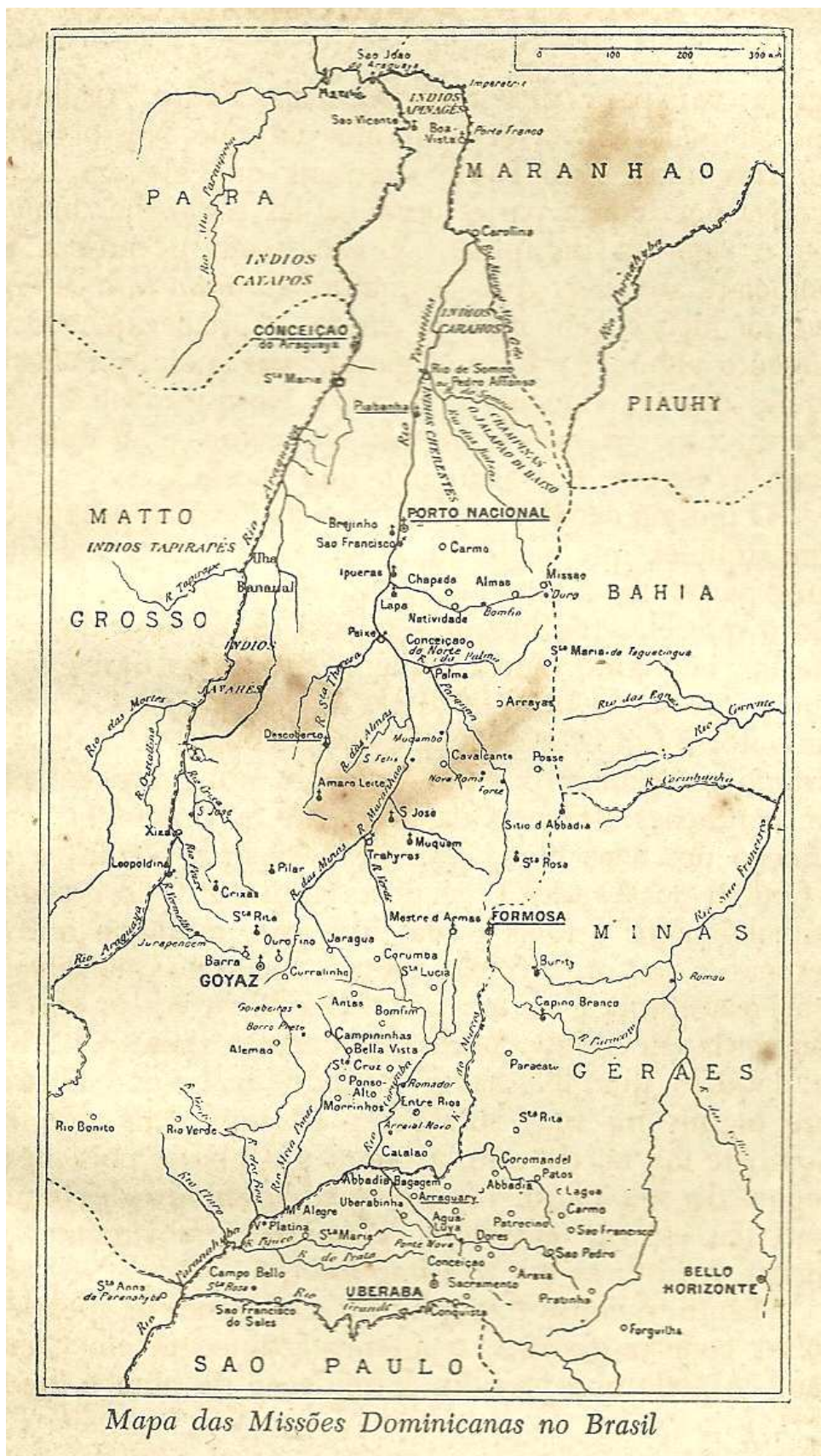
Frei Gil de Vilanova entre os índios Karajá

Fonte: Arquivo da Província de São Tomás de Aquino no Brasil – Belo Horizonte/MG



Imagem 2

Frei Gil de Vilanova e seus auxiliares dominicanos
Fonte: Arquivo da Província de São Tomás de Aquino no Brasil – Belo Horizonte/MG

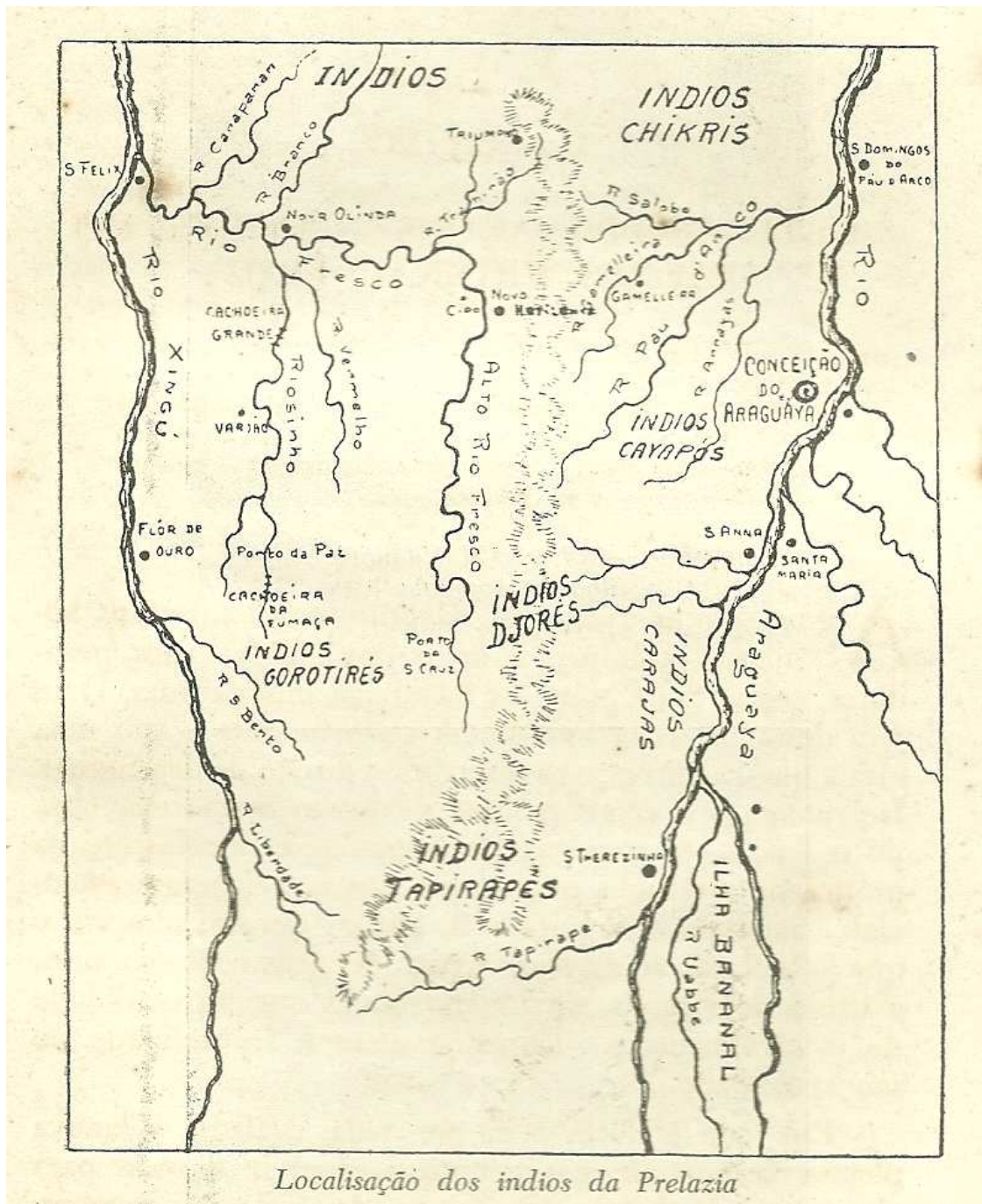


Mapa das Missões Dominicanas no Brasil

Mapa 2

Mapa das Missões Dominicanas no Brasil

Fonte: GALLAIS, Estevão M. O apóstolo do Araguaia. Frei Gil de Villanova, missionário dominicano. Prelazia de Conceição do Araguaia, 1942.



Mapa 3

Localização dos índios da Prelazia de Conceição do Araguaia.

Fonte: GALLAIS, Estevão M. **O apóstolo do Araguaia**. Frei Gil de Villanova, missionário dominicano. Prelazia de Conceição do Araguaia, 1942.

CAPÍTULO 2

ENTRE CATÓLICOS, PROTESTANTES E CORONÉIS: A DISPUTA PELOS ÍNDIOS

Os registros da viagem da professora Leolinda Daltro à Goiás podem ser encontrados na primeira parte de seu livro *Da catechese dos índios no Brasil*, publicado em 1920. Reunindo uma documentação composta de recortes de jornais, cartas de amigos, declarações de moradores e de autoridades goianas, a professora constrói uma narrativa que procura dar conta da sua viagem desde o seu início até o fim. Através desta documentação o leitor é conduzido a um enredo que apresenta uma intrépida professora que por altruísmo e amor aos índios, desafia todas as dificuldades e obstáculos, abandona a tudo e a todos para atender ao pedido de “um selvagem que lamentava sua ignorância e pedia luzes aos homens civilizados”.¹

Mas é impedida de realizar sua missão pelos missionários católicos que atuavam entre os índios, movidos pelo medo de que sua atuação se apresentasse mais eficaz do que a empreendida por eles, já que ao invés tratarem da civilização dos mesmos mantinha-os em “completo servilismo” procurando levar suas riquezas. A viagem se torna então um roteiro de perseguição e fuga através dos sertões de Goiás, já que ao perceberem que nada a faria desistir de seu intento, esses religiosos resolveram recorrer à única solução que podia colocar um ponto final a empreitada da professora: dar fim à sua vida. Mesmo correndo risco ela não desiste de seu intento e com a ajuda de diversos amigos e aliados, consegue escapar às investidas de seus inimigos. A decisão de pedir auxílio ao governo federal para a implantação de uma colônia indígena às margens do rio Araguaia e seu retorno ao Rio de Janeiro marcam o fim da sua viagem à Goiás.

Alguns dos documentos que compõe esta parte do livro, especialmente as declarações dos moradores e autoridades, tinham um propósito específico quando foram recolhidos pela professora: compor um dossiê que seria apresentado à imprensa e governo da capital federal com o objetivo de comprovar que ela não pode realizar o projeto na qual se incumbiu devido às oposições e perseguições sofridas por parte dos religiosos em Goiás assim como comprovar a ineficiência da catequese religiosa no Estado.

¹ DALTRO, Leolinda. “Pelos selvícolas. Minha excursão aos sertões de Goyaz”. A Política, 21/07/1910.

A fim de conquistar apoio na capital federal para seu projeto, ela também pretendia publicar as memórias da sua viagem, que serviria como um relatório completo acerca das “imensas riquezas ainda ignoradas” de Goiás, que descobertas e exploradas fariam do Brasil “o mais rico paiz da América”; do “ineditismo da vida indígena com toda sua simplicidade e encantos”; da nobreza do caráter das populações sertanejas e também da ignorância e do fanatismo que eram as causas dos crimes e horrores que sacudiam o sertão de Goiás, “praticados ao serviço de hypocritas representantes de um Deus de amor e de perdão”.²

Se as suas memórias não foram publicadas nem suas impressões a respeito das riquezas goianas e informações sobre os índios, a perseguição dos frades foi um tema frequente nas exposições feitas pela professora e das entrevistas que ela deu aos jornais cariocas logo que chegou ao Rio de Janeiro, inseridas mais tarde em seu livro. Na narrativa construída por Leolinda, os religiosos estabelecidos em Goiás foram os principais responsáveis pelo malogro da sua missão.

(...) uma das principais dificuldades que encontrei no meu caminho foi devido ao pseudo serviço de catequese, anteriormente feito por frades estrangeiros, muitas vezes para aqui vindos expulsos dos centros civilizados. (...) Era de esperar mesmo que o arrojo de uma mulher que se arriscara a ir só, sem recursos e sem proteção oficial, aos sertões, para encetar o serviço da verdadeira educação leiga entre os silvícolas, despertasse a prevenção e a hostilidade daqueles que exploram a catequese religiosa.³

Verdadeiras ou não, a suposta *conspiração* dos frades não é totalmente sem sentido. A região percorrida por Leolinda vinha sendo considerado um território de atividade missionária católica e o projeto de catequese da professora coincidia com a implantação do projeto dominicano de evangelização dos índios, quando estes vinham dispensando anos em preparativos, arranjos políticos e clericais, se dedicando à atração dos índios e enfrentando dificuldades financeiras para colocar em prática o projeto de catequese. Portanto, a presença da professora pode ter se apresentado aos olhos dos frades tanto como uma afronta como também uma concorrência.

Além disso, a expedição da professora Leolinda Daltro se deu num momento em que a Igreja Católica em Goiás estava vivenciando conflitos políticos e ideológicos com o governo estadual comandado pela oligarquia dos Bulhões, opositores ferrenhos do projeto romanizador

² DALTRO, Leolinda. Explicação necessária. In: DALTRO, Leolinda. **Da catechese dos índios no Brasil**. Notícias e documentos para a História (1896-1911). Rio de Janeiro: Typographia da Escola Orsina da Fonseca, 1920, p. XVII.

³ DALTRO, Leolinda Daltro. **Início do feminismo no Brasil**. Subsídios para a História. Rio de Janeiro: Typographia da Escola Orsina da Fonseca, 1918.

do novo Bispo de Goiás, Dom Eduardo Duarte Silva, que assumiu o comando da Diocese, em 1891. Necessitando de apoio e financiamento de autoridades nativas para a implantação de uma colônia indígena na região e de seu projeto de catequese, já que não contava com apoio do Governo Federal, Leolinda Daltro estabeleceu alianças vinculadas ao partido liberal em Goiás. Neste sentido, o apoio recebido de lideranças que estavam em conflito direto com os padres significou também seu envolvimento com a política regional.

Sob essa perspectiva, iremos analisar neste capítulo os conflitos entre a professora Leolinda Daltro e os missionários envolvidos com a catequese dos índios no Estado de Goiás nos anos iniciais do regime republicano. Para este objetivo, pretendemos resgatar o papel de alguns personagens que na narrativa construída por Leolinda aparecem como simples aliados e colaboradores, como no caso dos protestantes Horace Lane e William Cook, ou como aliados importantes no sentido de garantirem sua integridade física e sua vida, como os coronéis José Dias e Leão Leda.

Ao deixar registrada sua experiência como indigenista Leolinda não abriu espaço para atuação de outros agentes na sua narrativa, que mesmo no papel de amigos e aliados, aparecem apenas com o objetivo de corroborar sua história de perseguição e luta em favor dos índios. Uma das preocupações de Leolinda ao publicar os documentos que tinha reunido a respeito da sua expedição e sua atuação em favor dos índios dizia respeito a que tipo de recordação seria construída acerca de sua pessoa, pois temia que a posteridade guardasse dela “uma lembrança falsa, uma memória de ridículo, com que, ainda depois de morta”⁴ pudesse magoar seus filhos.

A autora tinha consciência de que estava deixando um registro para a posteridade e por meio deste procurou apresentar uma versão para a sua empreitada, pois num embate onde se considerava perdedora, se fazia necessário divulgar uma imagem positiva acerca de si própria. Desta forma, omissões, acréscimos, organização ou complementação dos documentos ou de personagens, se não são produtos de atos extremamente calculados, também não são processos aleatórios. Ter o domínio sobre a construção de sua própria história lhe permitiu definir o que deveria ser lembrado e o que deveria ser esquecido.

⁴ DALTRO. Explicação necessária, op.cit, p. XX.

2.1 - Redes de sociabilidades: Leolinda e os protestantes

Ontem, pela manhã, fomos surpreendidos por uma interessantíssima visita: a do índio Sepé hereditário da tribo dos Cherentes, de Goiás, e hoje transformado pela civilização em capitão Joaquim Sepé Brasil, chefe da aldeia Providência, na Piabanha, á margem do rio Tocantins. [...] Sepé – perdão – o sr. capitão Sepé vem ao Rio de Janeiro acompanhado de quatro conterrâneos em delicada missão de seu povo, - pedir ao Sr. presidente da República que mande fornecer á aldeia, fazendas, ferramentas, armas, etc., e que o Estado avalie a obra de civilização que até agora se faz entregue a ele Sepé e outros, que não tem competência para tão grande empreendimento.⁵

Apesar de ter chamado a atenção e ser notícia durante vários dias na imprensa da capital federal a expedição do cacique Sepé ao Rio de Janeiro não se constituía num fato inédito para os moradores da cidade nem para os índios. A tribo Xerente, originária da região do rio Tocantins, possuía um histórico de viagens à capital de Goiás e ao Rio de Janeiro desde os tempos do Império. Segundo Ivo Schroeder, as narrativas Xerente atuais dão conta de que seus antepassados andavam muito não apenas na região de Goiás e Rio de Janeiro, como também chegaram a outras regiões distantes como Minas Gerais e Bahia.⁶

As constantes visitas feitas aos chefes de governo provincial e imperial tinham como principais objetivos a busca por brindes e reclamações contra invasões às suas terras. James W. Well, que durante sua viagem do Rio de Janeiro ao Maranhão fez uma visita a Pedro Afonso, aldeamento administrado pelo missionário capuchinho Raphael de Taggia em Goiás, relatou que no retorno de uma visita feita ao Imperador no Rio de Janeiro em 1870, o chefe indígena Xerente conhecido como Capitão Gabriel voltou para o aldeamento “satisfeito com sua visita e carregado de presentes”.⁷

As expedições de índios as capitais de seus respectivos estados e a capital federal, não eram uma exclusividade dos Xerente, mas também de outros grupos indígenas. Durante a República, as sedes dos governos continuariam recebendo visitas dos índios vindos de várias regiões do país a fim de fazerem, pessoalmente, reivindicações de brindes, denúncias e pedidos de ajuda contra fazendeiros que invadiam suas terras.

Mas naquela ocasião, o grupo comandado pelo Capitão Sepé e composto por mais quatro índios – Domingos Debaqueró, Sebastião Dabanharim, Marcellino Decapsicuá e

⁵ “Capitão Sepé”. O Paiz, 09/07/1896. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p.1.

⁶ SCHROEDER, Ivo. **Política e parentesco nos Xerente**. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2006, p. 26.

⁷ WELL, James W. **Three Thousand Miles Through Brazil: from Rio de Janeiro to Maranhão**. London, Sampson Low, Marston, Searle, & Rivington, 1886, p.219.

Bernardo Cumenancé – desejava mais do que ferramentas, roupas e objetos agrícolas: queria do governo auxílio para a educação, principalmente das crianças, que precisavam de alguém que as ensinasse a ler e a escrever.⁸

Eu faço o que posso... vou buscar bugre no mato, com geito trago ele para o aldeamento, trato ele bem, ele depois vai contar a outros e outros vêm. Mas eu não sei nada, não sei escrever, não posso ensinar aos pequenos que vão nascendo, me dói o coração de ver tanta gente sem ser aproveitada!⁹

A hospitalidade oferecida aos índios enquanto aguardavam uma audiência com o presidente da República Prudente de Moraes – alojados em uma delegacia de polícia e ainda com as roupas sujas utilizadas na viagem – causou indignação à imprensa da capital que noticiava a expedição. Durante dias, o jornal *O Paiz* publicou as dificuldades que os índios encontravam para conseguir a esperada audiência e reivindicaram uma melhor recepção para “uma gente que desce das serranias, onde deixam família, guiando-os só a ingenuidade, a boa fé nos povos cultos, a esperança de obter benefícios da civilização”.¹⁰

O apelo dos índios comoveu a “alma generosa e meiga de uma distinta professora fluminense”, D. Leolinda Daltro, que ofereceu ao governo seus serviços para a “civilização dos Cherentes da Providencia”¹¹ com a condição de matrícula de seus dois filhos menores no Colégio Militar e a manutenção do seu cargo de professora e de seu salário. O requerimento foi entregue ao presidente da república, que sob a justificativa de falta de verba, o indeferiu. Mas Leolinda não desistiu da viagem e após conseguir a licença do seu cargo de professora no Rio de Janeiro por motivos de saúde chegou à São Paulo, em outubro de 1896, com “destino aos longínquos sertões de Goiás”.¹² Os índios Xerente liderados por Sepé encontravam-se em Uberaba à espera da professora para juntos seguirem para aldeia e iniciarem o trabalho de educação das crianças indígenas.

Sem recursos do governo, a professora procurou apelar para a “generosidade do povo paulista, a fim de obter o necessário para sua viagem”.¹³ A doação de cem mil réis da Dra. Maria Renotte¹⁴, “uma amiga da instrução, isto é, do povo”¹⁵, abriu a subscrição feita pelo

⁸ “Vamos nós”. *O Paiz*, 19/07/1896. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p.11.

⁹ “Capitão Sepé”. *O Paiz*, 09/07/1896. Idem, p.1.

¹⁰ “Vejamos”. *O Paiz*, 11/07/1896. Idem, p. 5.

¹¹ “Missionária”. *O Paiz*, 02/08/1896. Idem, p.26.

¹² “Abnegada”. *O Paiz*, outubro de 1896. Idem, p.29.

¹³ “Os índios cherens”. *O Paiz*. Idem, p.32.

¹⁴ Maria Renotte, era médica formada pelo Women’s Medical College of Pennsylvania, da Filadélfia, nos Estados Unidos, destinado exclusivamente a mulheres. Na ocasião da viagem de Leolinda Daltro, era diretora da Maternidade de São Paulo, criada para atender gratuitamente mulheres pobres em adiantado estado de gravidez. MOTT, Maria Lucia. Maria Renotte, uma médica em São Paulo no início do século. **Médicis**, ano 2, n. 7, 2000.

jornal *A Platéia*.¹⁶ Além do dinheiro, a médica ainda se comprometeu a contribuir com a quantia mensal de quarenta mil réis caso o governo se recusasse a manter os vencimentos da professora.

A segunda doação à expedição da professora Leolinda Daltro veio de Horace Lane, diretor do Colégio Mackenzie ou Escola Americana como era chamada na época. Além da quantia total de duzentos réis doada por ele, pelo professor William Waddell e alunos do colégio para as despesas iniciais da viagem, Lane se comprometeu em seu nome e da Escola Americana a contribuir mensalmente com a quantia de cinquenta réis enquanto durasse a expedição, além do fornecimento de material escolar e livros para o trabalho de educação dos índios.

A dificuldade de arrecadar fundos para a expedição levou o redator de *A Platéia* fazer repetidos pedidos de doações aos leitores, chamando a atenção para o fato de que enquanto “a mão brasileira” não havia ofertado “um único vintém para a grande obra da civilização dos cherens”, os estrangeiros domiciliados no país corriam “pressurosos em auxílio da abnegada senhora que está disposta a ser educadora dos cherens”.¹⁷ Aos poucos os pedidos surtiram efeito e as doações começaram a chegar: dinheiro, enciclopédias, talheres, sementes, bandeiras do país, bonés escolares, roupas, diversos tipos de material escolar, entre outras. E ao final de dois meses de campanha foram arrecadados 2934\$700 em dinheiro.

Mas o principal entusiasta e incentivador da missão da professora Daltro foi Horace Lane. Nascido no Maine, em 1837, Horace Lane chegou ao Brasil pela primeira vez, em 1859, onde trabalhou como professor no Colégio João Kopke, no Rio de Janeiro e também em São Paulo. Também se dedicou ao comércio no Rio de Janeiro e em Ouro Preto (MG), onde introduziu a iluminação a gás. Retornou aos Estados Unidos onde se formou em medicina. Em fins de 1884, foi convidado pelo missionário presbiteriano George W. Chamberlain para dirigir a Escola Americana de São Paulo, cargo que assumiu no ano seguinte. A sua adesão ao presbiterianismo se deu no Brasil por ocasião da sua nomeação como diretor do colégio, pois apesar de ser considerado um grande educador por George W. Chamberlain, o fato de Lane não ser presbiteriano ou não estar aparentemente filiado a nenhuma igreja se apresentava

¹⁵ “Pelos cherens”. *A Platéia*, 09/10/1896. In: DALTRO. Da catechese dos índios, p.35.

¹⁶ Jornal paulista fundado em 1888, aliado ao Partido Republicano Paulista. *A Platéia*: retrato da política Nacional. **Memória da Imprensa**. Arquivo Público de São Paulo. Disponível em <http://www.arquivoestado.sp.gov.br/memoria/pginterna.php?jornal=pl>. Acesso em 29/09/2011.

¹⁷ “De relance”. *A Platéia*. 22/10/ 1896. In: DALTRO, op.cit, p.43.

como um entrave para sua aprovação como diretor do colégio pelo Conselho da Igreja Presbiteriana.¹⁸

Além de arrecadar fundos para a viagem, Lane prestou apoio logístico e estabeleceu contatos que a professora sozinha talvez não pudesse dar início. Da sua lista de arrecadação de verbas constavam integrantes da elite política e intelectual paulista como Martinho Prado, Cerqueira César, Caio Prado, Ramos de Azevedo e Elias Fausto. Havia menos de um mês que Leolinda estava em São Paulo e ele já havia entrado em contato com Couto de Magalhães e Otavio Esselin com o objetivo de se informar acerca do melhor roteiro e custos da viagem, o que possibilitou alertar a professora que não esperasse o tempo das chuvas (entre dezembro e fevereiro) para viajar pela região.

Com amigos influentes, Horace Lane conseguiu cartas de recomendação para a professora apresentar em Uberaba e em uma carta datada de novembro informou a Leolinda que o senador Leopoldo Bulhões estava na cidade de passagem para a capital de Goiás e que poderia lhe auxiliar na viagem. Recomendava ainda à professora que não comentasse por lá “do insucesso no Rio, nem do indiferentismo do Governo, quer Federal, quer do Estado” já que isso poderia “indispor pessoas que aliás possam ajudar”.¹⁹ E na tentativa de conseguir a doação de mais dois contos de réis para a viagem, recomendava-lhe pedir um novo apoio: “O Sr. Dr. Eduardo Prado, redator do Commercio, e membro da importante e rica família Prado, deve poder auxiliar. Nada se perde em dar-lhe oportunidade”.²⁰

Apesar de ser membro de Igreja Presbiteriana de São Paulo e dirigir uma das mais importantes instituições educacionais protestantes da cidade, a ausência de documentação não nos permitiu relacionar e/ou identificar na atuação do professor Lane um apoio oficial da Igreja Presbiteriana ao projeto da professora Daltro. Segundo Elaine Rocha, a admiração e apoio de Horace Lane à causa da professora Leolinda se deu em decorrência dele ter tido ainda em seu país natal contato com as ideias de José Bonifácio, publicadas pela imprensa de Nova York. Já no Brasil, Lane teria também tido contato com a obra de Couto de Magalhães, cujo nome foi dado a um dos dormitórios da Escola Americana, sob sua direção.²¹ Mas, são os resultados positivos do trabalho entre os índios em sua terra natal que aparecem nas cartas onde expressa seu entusiasmo pelo empreendimento de Leolinda Daltro:

¹⁸ MATOS, Alderi Souza de. **Os pioneiros presbiterianos no Brasil (1859-1900):** missionários, pastores e leigos do século 19. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

¹⁹ Carta de Horace Lane a Leolinda Daltro. 02/11/1896. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p.49.

²⁰ Idem.

²¹ ROCHA, Elaine Pereira. **Entre a pena e a espada** - A trajetória de Leolinda Daltro: 1859-1935 – Patriotismo, indigenismo e feminismo. Tese de Doutorado. FFLCH-USP, 2002, p. 157.

Os primeiros e mais benéficos movimentos em prol da civilização dos índios Norte Americanos foram de iniciativa particular. A civilização da grande tribo dos Chvitows foi devida, quase exclusivamente, aos esforços e dedicação de uma senhora, que passou vinte anos da sua vida no meio deles e gastou uma fortuna considerável. Foi ainda uma senhora que abriu uma escola entre os Dakotas, e que ainda reside entre eles, contribuindo grandemente para sua civilização. Sirvam estes exemplos de estímulo à corajosa D. Leolinda, na espinhosa, porém grata e patriótica missão que vai empreender.²²

A questão da educação dos índios se apresentava para Horace Lane não apenas como um “dever christão”, mas também como “um trabalho de alto patriotismo” que deveria “merecer o apoio e a protecção de todo bom brasileiro”.²³ Além da ajuda prestada na organização e realização da viagem à Goiás, Lane se apresentou como um incentivador e uma espécie de conselheiro logo após o retorno da professora ao Rio de Janeiro, em 1900. Entusiasmado com o projeto de Leolinda de fundar uma colônia e criar uma escola indígena nas margens do rio Araguaia, o educador se ofereceu para contribuir com a quantia de trezentos mil réis por ano para a manutenção da referida escola enquanto ela funcionasse e enquanto ele fosse vivo, começando o financiamento tão logo a escola começasse a funcionar com mais de três índios ou índias matriculados. Também se comprometeu a levar “ao conhecimento de pessoas amigas dos índios” todas as informações que Leolinda pudesse passar acerca dos mesmos, quando então poderia solicitar dessas pessoas “auxílio material para a escola, logo que se torne um facto consumado”.²⁴

Horace Lane também se apresentou neste período como um importante conselheiro da professora, fazendo recomendações de como ela deveria agir e proceder para conquistar aliados para seu empreendimento. Ao incentivar a publicação das suas memórias de viagem, o professor Lane recomendou a Leolinda ter como foco principal de seus escritos as dificuldades da viagem, as visitas às aldeias e principalmente, o estado em que viviam os índios, deixando “os vícios pessoais dos frades Gil e Antonio de Ganges, para o segundo lugar”.²⁵

A estratégia apresentada por ele à professora era não atacar os missionários católicos diretamente, principalmente, Frei Gil de Vilanova, já que o sistema de catequese promovido pelos frades possuía por si mesmo uma fama ruim e suas críticas poderiam ganhar uma conotação pessoal. Além disso, Frei Gil gozava “a protecção dos altos poderes políticos” e

²² LANE, Horace. “Em prol dos chereus”. A Plateia, 15/10/1896. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p.36.

²³ Carta de Horace Lane a Leolinda Daltro, 04/11/1900. idem, p.339.

²⁴ Carta de Horace Lane a Leolinda Daltro, 14/11/1900. Idem, p.340.

²⁵ Idem, p.338.

sempre saberia “fabricar uma defesa” contra suas acusações. Em sua opinião, o missionário dominicano não era o único que explorava os índios, mas representava um sistema ruim e a melhor forma de atacar esse sistema era iniciando outro melhor. Seria mais produtivo mostrar “ao Senador Quintino, José Carlos Rodrigues e talvez ao próprio Presidente da República o estado dos índios nesta região, a praticabilidade do plano que propõe e a mesquinhez do auxílio material que pede”²⁶ e assim conseguir o que precisava para retornar logo à Goiás.

Nos planos de Horace Lane para concretizar a criação da escola indígena também estava a contribuição e ajuda de uma associação de proteção aos índios estabelecida nos Estados Unidos.²⁷ Durante os preparativos da viagem da professora, Horace Lane já havia feito referência a esta associação quando informou em carta que havia solicitado verbas para a “grande associação protetora dos índios da outra América”,²⁸ caso os recursos arrecadados com a campanha dos jornais não fossem suficientes.

No retorno de Leolinda ao Rio de Janeiro, o professor novamente procurou recorrer a referida associação buscando chamar a atenção da mesma para a causa indígena brasileira. Para isso fazia-se necessário que Leolinda elaborasse um relatório acerca das “viagens às aldeias, do estado dos cherentes, carajás e chavantes, seus costumes sociais, a organização das tribus, vocábulo – instrumentos de música se os tiverem, armas de caça, a posição dos nucleos, etc, etc”²⁹ para ser apresentado na reunião da associação, pois para financiar o projeto eles precisavam de fatos concretos acerca da situação dos índios.

Segundo Lane, havia grandes possibilidades de se conquistar a simpatia da instituição para a causa de Leolinda, demonstradas pelo fato de ter esta associação “dois homens juntos na Carolina, um no Rio Branco com meios de montar uma escola industrial”.³⁰ Mas parece que a ajuda financeira desta associação citada por Lane não chegou à professora, já que um dos problemas enfrentados durante sua viagem à Goiás foi a falta de recursos para manter a si mesma e sua comitiva e foi também um dos principais motivos que a impediu de retornar à Goiás para implantar sua escola indígena.

As cartas de Horace Lane desaparecem da segunda parte do livro de Leolinda que dá conta da sua atuação política a favor dos índios no Rio de Janeiro. Assim, ficamos sem informações a respeito das relações entre Horace Lane e Leolinda Daltro após seu retorno à cidade. Sabemos apenas que na ocasião da fundação da Associação de Proteção aos Silvícolas

²⁶ Carta de Horace Lane a Leolinda Daltro, sem data. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p.338.

²⁷ Não encontrei nenhuma referência ou informação a respeito desta Associação de Proteção aos Índios norte-americana citada por Lane nas suas cartas endereçadas à Leolinda.

²⁸ Carta de Horace Lane a Leolinda Daltro, 14/11/1896. In: DALTRO, op.cit, 1920, p 55.

²⁹ Carta de Horace Lane a Leolinda Daltro, sem data. Idem, p.338.

³⁰ Idem.

do Brasil, em 1909, Horace Lane foi nomeado sócio honorário juntamente com outros personagens.³¹ Mas se a aproximação de Leolinda Daltro com Horace Lane significou para a professora a conquista de um importante e influente aliado que lhe abriu as portas para a captação das verbas que precisava e para o estabelecimento de relações com pessoas que poderiam lhe ser úteis na realização do trabalho de educação dos índios em Goiás, por outro lado também provocou desconfianças acerca da adesão da professora à fé reformada, reforçada pela matrícula de seus filhos no colégio protestante dirigido pelo educador.

Apesar dos alertas de Horace Lane sobre a necessidade de seguir viagem antes da temporada das chuvas, Leolinda ainda se demorava em São Paulo e esta situação se apresentava como uma preocupação para o professor. Sua permanência na capital paulista também fazia com que as suas despesas e de seu filho Alfredo com manutenção e hospedagem só aumentassem assim como as despesas com o grupo de índios que a aguardava em Uberaba. Em novembro de 1896, Lane conseguiu de Capistrano de Abreu duas cartas de recomendação para “altas personagens da capital de Goiás”³² e insistiu para que Leolinda não se demorasse a partir.

Percebendo que a demora da partida estava na preocupação de Leolinda com a sorte dos dois filhos menores, Horace Lane se ofereceu para receber as crianças na Escola Americana “nas mesmas condições em que estão no Colégio Universitário do Rio de Janeiro”.³³ A oferta foi aceita pela professora e seus filhos, Oscar e Leobino, ficaram em São Paulo como alunos internos da Escola Americana e Leolinda partiu para Uberaba iniciando sua excursão em direção à aldeia do chefe Sepé em Goiás.

Em meio a elogios e apoio, Leolinda Daltro teve que conviver com críticas e tentativas de fazê-la desistir da sua empreitada, vindas de amigos e também de pessoas que tomavam conhecimento da sua expedição através da imprensa. Uma das críticas mais contundentes à expedição de Leolinda Daltro foi D. Veridiana Prado, que na tentativa de dissuadir a professora de seguir para Goiás chegou a lhe oferecer dez contos de réis para que ela voltasse ao Rio de Janeiro e ainda lhe prometeu o apoio político de seus filhos para que ela retornasse ao seu cargo de professora. Além de tentar dissuadir Leolinda de continuar a expedição, D. Veridiana criticou a atitude da professora em matricular seus filhos no colégio presbiteriano demonstrando preocupação com o afastamento de Leolinda da fé católica.

³¹ Associação de Proteção aos Selvícolas do Brasil. In: DALTRO, op.cit, p.537-543.

³² Carta de Horace Lane a Leolinda Daltro, 14/11/1896. Idem, p 55.

³³ Carta de Horace Lane a Leolinda Daltro, 24/12/1896. Idem, p.65.

Sabendo que a senhora é parenta de D. Antonio de Macedo Costa, muito me admira haver internado seus filhos em um colégio protestante. Se porém a senhora não quiser desistir do seu temerário intento, reitero a proposta que lhe fiz de ajuda-la, com a condição de aceitar a companhia de um santo sacerdote que se preste a acompanhá-la e ser o seu guia espiritual. Neste caso, tenha então a bondade de mandar-me uma autorização com firma reconhecida por tabelião, para me encarregar da educação de seus filhos que internarei em um colégio, católico, como por exemplo, o Seminário.³⁴

As críticas de D. Veridiana Prado estavam inseridas dentro de uma postura monarquista e católica da sua família além do desprezo de seu filho Eduardo Prado pela sociedade e cultura americana.³⁵ Eduardo Prado, intelectual e político de renome de São Paulo e na capital federal e de orientação monarquista, foi um dos defensores dos interesses do clero no Brasil por ocasião da promulgação da Constituição de 1891, que instituiu a separação entre a Igreja e o Estado e a liberdade de cultos que colocou o catolicismo no mesmo patamar de outras religiões.³⁶

Favorecidos pelas diversas mudanças legislativas que propiciaram sua atuação no Brasil,³⁷ os missionários protestantes de diversas denominações expandiram suas ações no país construindo igrejas e escolas. Os primeiros missionários presbiterianos chegaram ao país na década de 1860, enviados pela Igreja Presbiteriana do Norte dos Estados Unidos através da Junta de Missões Estrangeiras em Nova Iorque, onde organizaram as primeiras instituições presbiterianas brasileiras: as igrejas do Rio de Janeiro (1862), de São Paulo (1865) e de Brotas (1865). As igrejas protestantes instaladas no Brasil neste período são caracterizadas pelos historiadores que se debruçam sobre a implantação e expansão da fé reformada no país como “protestantismo de missão” a fim de distingui-las daquelas fundadas pelos primeiros grupos protestantes que chegaram aqui entre 1810 e 1840.³⁸ No “protestantismo de missão” as ações não se restringem apenas à obra de propagação da fé, mas assumem “um sentido sócio-político e cultural que amplia consideravelmente o seu significado”.³⁹

³⁴ Carta de Veridiana Prado a Leolinda Daltro. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, 1920, p. 75-6.

³⁵ Ver PRADO, Eduardo. **A ilusão americana**. São Paulo: IBRASA, 1980.

³⁶ MOTA FILHO, Candido. **A vida de Eduardo Prado**. Rio de Janeiro: Editora Jose Olympio, 1967.

³⁷ Sobre as condições jurídicas que possibilitaram a implantação e expansão do protestantismo no Brasil, ver COSTA, Hermisten Maia Pereira da. O protestantismo no Brasil: aspectos jurídicos, culturais e sociais de sua implantação – Primeira parte. **Ciências da Religião: História e Sociedade**, ano 3, nº 3, 2005; Segunda parte, vol. 4, nº 4, 2006; Terceira parte, vol. 5, nº 5, 2007 e Final, vol. 5, nº 2, 2007.

³⁸ Nos estudos sobre o protestantismo no Brasil tem sido utilizada uma tipologia que divide o campo protestante em dois grandes grupos: os “protestantes de imigração” (tendo os luteranos alemães como grupo mais representativo) e os “protestantes de missão” (metodistas, presbiterianos, batistas).

³⁹ MESQUIDA, Peri. **Hegemonia norte-americana e educação protestante no Brasil: um estudo de caso**. Juiz de Fora: EDUFJF/ São Bernardo do Campo: Editeo, 1994, p.93.

Imbuídos de um projeto evangelizador, expansionista e civilizador, uma das preocupações dos grupos protestantes instalados no Brasil era com a educação. Uma das dificuldades enfrentadas pelos missionários para a divulgação da fé reformada era o analfabetismo da população já que os protestantes têm como postulado básico da sua fé a leitura da Bíblia, que não apenas instrui os indivíduos na religião, mas é também um instrumento de conversão. Além disso, o material litúrgico protestante – a Bíblia e o livro de hinos – promove a necessidade da leitura para realização dos cultos. Portanto, era necessário ensinar o povo a ler.

Porém, o conceito de evangelização trazido por estes missionários incluía a educação como uma estratégia para moldar uma nova sociedade, formando indivíduos cujos valores fossem influenciados pela cultura anglo-saxã. Segundo Antonio Gouvêa de Mendonça, o projeto missionário protestante guardava relação com a ideologia expansionista norte americana, com o “Destino Manifesto” e carregava subjacente à pregação religiosa e ao ensino secular os traços culturais do *American way of life*. A ideologia do protestantismo confundia-se com a cultura: a expansão do Reino de Deus na Terra – construção humana passível de ser alcançada antes da volta de Cristo – era o *destino manifesto* da nação norte-americana. A convicção de ser o *povo escolhido por Deus* que tem por sobre seus ombros a responsabilidade de alcançar as *nações pagãs* com sua ética, religião, cultura e civilização, foi um elemento propulsor das ações missionárias protestantes não só no Brasil como também em outras partes do mundo.⁴⁰

Neste contexto, os colégios protestantes tinham o papel de serem os “instrumentos de transplante do espectro social cujo modelo era a sociedade americana, muito próxima da realização do Reino de Deus. Os colégios destinavam-se a serem instrumentos de transplante cultural”.⁴¹ Assim, a educação na visão dos missionários protestantes tinha um sentido mais abrangente ao ultrapassar os limites de uma expansão evangélica e englobar uma concepção de vida.

A cultura norte-americana exerceu influência sobre alguns membros da elite política e intelectual brasileira formada por maçons, liberais, republicanos, anticlericais, pequenos comerciantes e empresários que viam o modelo econômico e político americano como ideais para o Brasil. Dentre esses grupos temos nomes que se constituíram como porta-vozes das principais reformas no âmbito jurídico, político e educacional do país, como os de Aureliano

⁴⁰ MENDONÇA, Antonio Gouvêa de. **O celeste porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil. 3ª edição. São Paulo: EDUSP, 2008, p.143.

⁴¹ Idem, p.137.

Candido Tavares Bastos, Quintino Bocaiúva, Francisco Rangel Pestana, Francisco Quirino dos Santos, João Quirino dos Santos, Prudente de Moraes Barros, Caetano de Campos, Alberto Salles, Bernardino de Campos, Salvador Furtado de Mendonça e outros. Todos nutriam os mesmos ideais pela educação, uma concepção evolutiva da sociedade, o mesmo ranço anticlerical característico das elites liberais, o ideal democrático e federativo e, conseqüentemente, uma profunda simpatia pela América no Norte.⁴²

Segundo José Murilo de Carvalho, a opção pelo modelo americano de governo e de educação coube aos grupos republicanos reunidos no Partido Republicano, formado em sua maioria por proprietários rurais, especialmente paulistas. O que mais interessava a este grupo era a versão individualista do pacto social que evitava o apelo à participação popular e o modelo americano de poder, especialmente a forma federativa de governo. A descentralização do poder era vista como única possibilidade para a manutenção de seus interesses particulares e garantia da unidade do país. Ou seja, a manutenção da liberdade só se daria pela autonomia local e não por um poder central controlador. O federalismo era visto como o motor principal para a produção da liberdade, em oposição ao centralismo dominante na sociedade monárquica.⁴³

Olhando para as nações protestantes, estes grupos defendiam que o progresso das mesmas era resultado da sua educação que englobava toda uma concepção de vida, na qual “religião, democracia, política, liberdade individual e responsabilidade são concebidas como parte de um todo, que está envolvido por uma inflexível *fé na educação*”.⁴⁴ Ansiosa pela substituição da pedagogia jesuítica e tendo em vista entrada do Brasil no rol das “nações modernas”, essa elite passou a ver a educação como um instrumento privilegiado para elevar o país ao seu verdadeiro posto. O modelo educacional americano, que além da alfabetização preparava os alunos para o desenvolvimento de recursos necessários à atuação na indústria, no comércio e nas atividades políticas encontrou aqui grande receptividade.

⁴² VIEIRA, César Romero Amaral. Os republicanos e a educação idealizada: a concepção evolutiva do pensamento educacional na primeira República. **IX Encontro de Pesquisa em Educação da Região Sudeste.** Pesquisa em educação no Brasil: balanço do século XX e desafios para o século XXI. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2009. Sobre o debate político e suas relações com as ideias religiosas no Brasil no final do século XIX que propiciaram a inserção do protestantismo no país, ver PEREIRA, Rodrigo da Nóbrega Moura. **A salvação do Brasil:** as missões protestantes e o debate político-religioso do século XIX. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: IFCH-UERJ, 2008.

⁴³ CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas.** O imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

⁴⁴ SELLARO, Lêda Rejane Accioly. “Educação e religião – colégios protestantes em Pernambuco na década de 20”. Citado por NASCIMENTO, Ester Fraga Vilas-Bôas Carvalho do. **Educar, curar, salvar:** uma ilha de civilização no Brasil tropical. Tese de Doutorado. São Paulo: PUC-SP, 2005, p.29.

Neste contexto, a imigração de protestantes de origem norte-americana e a fundação das suas escolas confessionais contaram com o apoio de elites políticas e intelectuais brasileiras convencidas de que a educação católica não correspondia às suas expectativas.

Essa elite regional, maçônica, positivista, liberal e anticlerical, tendo como referencia a sociedade americana, estava convencida de que o modelo de educação em vigor não correspondia às suas expectativas. Assim, estimulou, fomentou e apoiou o transplante do protestantismo na educação brasileira.⁴⁵

A fundação das escolas protestantes no país procurava, portanto, atender aos anseios dos grupos liberais que desejavam usufruir o modelo americano de educação para a formação das elites republicanas e preparação do povo para o exercício da cidadania, assim como os anseios dos missionários protestantes que chegavam ao país e viam suas escolas como instrumento de divulgação e expansão da sua fé. Diante da posição das elites liberais que não estavam interessadas na religião, mas sim nas vantagens de seu sistema educativo, a estratégia missionária se deu em duas frentes: o ideológico, com apoio nos grandes colégios para influenciar os altos escalões da sociedade e pelo desenvolvimento do proselitismo e do culto entre as populações pobres por meio das escolas paroquiais criadas em cada comunidade que se fixavam, visando a alfabetização e a formação elementar.⁴⁶

A Escola Americana,⁴⁷ instituição presbiteriana na qual Horace Lane foi nomeado diretor em 1885, atendia inicialmente as crianças oriundas das famílias protestantes, mas logo passou a receber filhos de republicanos, abolicionistas e positivistas que estavam sendo perseguidos ou constringidos nas escolas públicas ou que buscavam uma alternativa à educação católica, já que estes colégios “sem descuidar dos aspectos humanísticos, ofereciam aos alunos instrução científica, técnica e física (educação física) em proporção muito acima da

⁴⁵ MESQUIDA, op.cit, p.21.

⁴⁶ MENDONÇA, op.cit, p. 143.

⁴⁷ A escola foi criada pelo missionário George W. Chamberlain, em 1870, na sua residência. A primeira professora foi sua esposa, Mary Ann Annesley, que atendia primeiramente as meninas, mas logo depois passou a atender crianças de ambos os sexos. Organizada em 1871 nas instalações da Igreja Presbiteriana de São Paulo, a escola passou a contar com professoras enviadas pela Junta de Missões de Nova York, sendo suas primeiras educadoras as norte-americanas Mary Parker Dascomb, Harriet Greenman e Elmira Kuhl. Em 1875, uma nova sede foi construída na esquina da Rua São João com Rua do Ipiranga. Em 1878, foi inaugurado o Kindergarten, classe de jardim de infância, sob a orientação da educadora Phoebe R. Thomas. Segundo Alderi Souza de Matos, uma evidência da importância desta escola para os missionários está no fato de que, “invertendo o procedimento usual, foi a escola que passou a hospedar a Igreja (o autor faz referência à máxima das missões protestantes – *para cada Igreja uma escola* – onde ao lado de cada igreja fundada os religiosos criavam uma escola para educar os filhos de seus prosélitos e as populações circundantes). Por cerca de sete anos a Igreja Presbiteriana de São Paulo reuniu-se na “sala grande” da Escola Americana, até que o novo templo fosse inaugurado em janeiro de 1884”. MATOS, Alderi Souza de. O Colégio Protestante de São Paulo: um estudo de caso sobre o lugar da educação na estratégia missionária da Igreja. **Fides Reformata**, vol.4, nº 2, 1999.

educação tradicional”.⁴⁸ Além disso, a procura destes grupos pela escola protestante estava na própria filosofia da instituição que, em respeito à *liberdade de consciência*, não fazia proselitismo direto.

Sob a direção de Horace Lane, a Escola Americana secularizou-se progressivamente e foi se afastando dos objetivos de educação para a evangelização e incorporando novos ideais protestantes de pragmatismo e educação moral. A Escola Americana foi objeto de disputa e Horace Lane um dos personagens principais na chamada “questão educacional” ocorrida dentro da Igreja Presbiteriana, em 1890, que deixou claro o conflito entre os presbiterianos em relação a duas prioridades: a evangelização e a educação.

Um grupo de missionários, como Ashbel Green Simonton, defendia a instalação das escolas paroquiais como instrumento de conversão.⁴⁹ Já o conceito de evangelização protestante defendido por outros, como Horace Lane e William Waddell, apresentava as inovações religiosas que ocorriam em seu país, como a secularização da educação. Para Waddell, a forma mais competente de fazer a propaganda religiosa era através da utilização da doutrina moral do cristianismo: “o conceito protestante de uma escola exclui o elemento de propaganda religiosa e limita a função da escola às questões de moralidade e ética, baseadas nos ensinamentos de Cristo”.⁵⁰

Em um pronunciamento de Horace Lane aos professores do Colégio Mackenzie em 1892, o diretor reiterava suas ideias acerca de uma educação protestante secularizada.

O fim principal de uma escola não é ensinar religião. Considerada em sua relação com os cursos de estudo, a instrução religiosa é um instrumento para desenvolver o caráter e dar uma base segura para a educação moral, porém em relação ao aluno é, propriamente, uma finalidade absoluta, dando-lhe, a medida que ele possa compreender, as verdades salvadoras do Cristianismo.⁵¹

Horace Lane proibiu nos departamentos da escola a utilização de qualquer “método de reavivamento ou de púlpito” ou “pressão de caráter emocional para influenciar os alunos a se tornarem protestantes”. Nas suas dependências o protestantismo não deveria “ser elogiado

⁴⁸ MENDONÇA, Antonio Gouveia de; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1990, p. 74.

⁴⁹ Sobre a “questão educacional” entre os presbiterianos ver MATOS, Alderi Souza de. O Colégio Protestante de São Paulo, op.cit; GOMES, Antônio Máspoli de Araújo. **Religião, educação e progresso: a contribuição do Mackenzie College para a formação do empresariado em São Paulo entre 1870 e 1914**. São Paulo: Ed. Mackenzie, 2000 e HACK, Osvaldo Henrique. **Raízes cristãs do Mackenzie e seu perfil confessional**. São Paulo: Editora Mackenzie, 2003.

⁵⁰ FERREIRA, Julio A. História da Igreja Presbiteriana no Brasil. Citado por NASCIMENTO, Esther, op.cit. p.29.

⁵¹ GOMES, op.cit, p.130.

nem a religião Católica Romana atacada”. E reiterava que o objetivo daquela educação era “formar o caráter, desenvolver a personalidade, formular um padrão moral e estabelecer convicções religiosas”.⁵²

A decretação do ensino laico nas escolas públicas, a expansão dos colégios protestantes e sua pedagogia tão valorizada pelas elites liberais promoveram uma reação da Igreja Católica, que até então detinha o monopólio da educação. Em Goiás, a questão da secularização da educação foi um tema que promoveu um profundo embate entre as elites liberais aliadas à oligarquia dos Bulhões e a Igreja, extrapolando os limites de um contexto ideológico e ganhando contornos políticos. O governo goiano, tão logo foi decretada a separação entre Igreja e Estado determinou o fim da prática até então “tolerada de frades visitarem as escolas publicas uma e mais vezes por semana, afim de ministrarem aos alumnos o ensino religioso”.⁵³

Na opinião exposta pelo periódico *Goyaz*, órgão do Partido Liberal e de propriedade da família Bulhões, o afastamento dos frades das escolas era mais importante do que da política já que em um país onde não havia instrução elementar nem profissional, o indivíduo ignorante e ansioso por receber instrução ficava à mercê de mestres que acumulavam não só o prestígio do saber como também o prestígio do sacerdócio. Mais do que no parlamento, era nas escolas que os religiosos católicos representavam o verdadeiro perigo para as instituições republicanas, pois que “deixando na escola o padre, a ensinar qualquer coisa, porque se o padre é homem político, a sua influencia far-se há sentir sobre o espirito do alumno, no sentido das suas ideias partidárias, seja, qual for a matéria que elle leccione”.⁵⁴ Era para a retirada dos frades das escolas que deveria se “voltar as vistas de quem governa, porque se não há ahi perigo hoje, ahi está o perigo de futuro”.⁵⁵

Desde os anos finais do Império, as elites políticas goianas debatiam a necessidade de uma reforma na educação nas escolas do Estado,⁵⁶ tendo na pessoa de Leolpoldo Bulhões um

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *A Cruz*, 03/03/1890.

⁵⁴ *Goyaz*, 25/07/1890.

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ Não é nosso objetivo aqui fazer uma análise da política educacional goiana no período republicano. Podemos, porém destacar que embora as discussões acerca de uma reforma nas instituições escolares goianas remontam ao final do regime imperial, a educação em Goiás permaneceu mais no nível do discurso do que na sua efetivação e sistematização. Segundo Maria Augusta Sant’anna de Moraes, os planos de ensino formulados pelos governos goianos não se realizaram devido à estreiteza da mentalidade que dominava a Câmara assim como pelas precárias condições econômicas do Estado. O desenvolvimento de um sistema de ensino público era dificultado por fatores como: baixa remuneração dos professores, evasão escolar, isolamento da capital de Goiás em relação aos grandes centros e aos povoados do interior do Estado, desqualificação docente, desorganização didático-administrativa e míngua dos recursos a serem destinados à instrução pelos cofres públicos, fatores que levavam

defensor do fim do ensino religioso nas escolas públicas e da proposta de implantação do ensino em moldes positivistas e dotado de novos métodos:

é preciso que toda e qualquer reforma relativa a educação ao ensino seja feita de acordo com os princípios da filosofia positivista. (...) partindo das noções mais simples para as mais complexas. Assim, ensinar-se-á em primeiro lugar as mathematicas, sciência simplíssima, que disciplina a inteligência e a prepara para os estudos posteriores que serão a: - a astronomia, física, biologia e sociologia.⁵⁷

Rebatendo as acusações das elites liberais acerca da incompatibilidade entre ensino de caráter religioso e ciência, a Igreja respondia nas páginas da revista católica *A Cruz*, que o governo goiano deveria tomar como exemplo o ensino administrado pelas instituições escolares católicas dos “paizes civilizados e principalmente na França apesar das *laicalisações*”.⁵⁸ Neste país, os resultados dos exames para as universidades demonstravam a ampla vantagem das escolas católicas, “apezar dos alumnos destas serem examinados pelos professores das do Estado”. Com estes resultados era importante considerar que

os próprios indiferentes, livre-pensadores, e até maçons procuram os collegios catholicos, de preferênciã a quaiquer outros, como mais úteis a prover a educação de seus filhos, embora tenham o propósito de mais tarde neutralisar a parte religiosa de sua instrução, reconhecem, pois, o seu valor scientifico.⁵⁹

E sob esta ótica não viam incompatibilidade entre religião e ciência podendo-se “muito bem aplicar-se á biologia e elevar templos a Deus”.⁶⁰ Mais importante era fornecer instrução e educação ao povo, pois que “esta forma o homem de caráter e aquella orna-lhe o espirito e desvenda-lhe muitas maravilhas que a natureza oculta”.⁶¹

Não encontramos documentos que façam relações diretas entre a perspectiva educacional das elites liberais goianas com a proposta educacional protestante e seu modelo político e social. Mas a abertura de um espaço nas páginas do *Goyaz* para o missionário presbiteriano John Boyle aponta para uma coadunação de ideias no que diz respeito ao papel

inúmeras vezes à supressão de escolas. Cf. MORAES, Maria Augusta Sant’Anna de. **História de uma oligarquia**: os Bulhões. Goiânia: Oriente, 1974.

⁵⁷ Citado por MORAES, op.cit, p.97.

⁵⁸ *A Cruz*, 10/03/1890.

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ Estado de Goyaz, 28/08/1891.

⁶¹ Idem.

da Igreja católica sobre sistema educacional e político do país. Em três artigos intitulados *O romanismo nos Estados Unidos*, o missionário presbiteriano procurou esclarecer e rebater um artigo publicano na *Gazeta Goiana* que propagava o crescimento da Igreja Católica nos EUA e dizia que metade da população de Nova York era católica. Na opinião expressa por John Boyle, o aparente crescimento da Igreja católica indicado pelo jornal goiano estava relacionado ao aumento dos imigrantes católicos europeus que se estabeleciam na cidade de Nova York e não pela adesão dos *americanos* à religião romana.

Os textos de John Boyle procuravam demonstrar os resultados negativos do crescimento do número de católicos e a conseqüente influência da Igreja Católica na cidade, que ao controlar a política influenciando os fiéis no momento da escolha de seus representantes – “nos Estados Unidos os romanos votam conforme seus parochos mandam” – conseguia “legislação e recursos a seu favor”, o que contribuía para satisfazer sua sede de poder e riqueza.⁶² Essa situação levou o protestante a afirmar: “Não há no mundo civilizado governo tão corrupto como o da cidade de Nova Yorke”.⁶³

Além disso, segundo o protestante, os *americanos* tinham plena consciência de que a Igreja de Roma estava lutando ativamente para “minar a Constituição e destruir os princípios fundamentais da nação”,⁶⁴ fato demonstrado pela evidente incompatibilidade entre os princípios do governo americano e da Igreja: liberdade de consciência, liberdade de imprensa e de pensamento e escolas leigas – “pedra fundamental do nosso governo”.⁶⁵ Além disso, todas as “cohortes políticas da Igreja romana” eram compostas, em quase sua totalidade de “elementos essencialmente anti-republicanos”.⁶⁶

A atuação negativa da Igreja na cidade também se fazia sentir na educação, onde a atitude desta em relação às escolas públicas americanas não era só de “não aprovação”, mas de “hostilidade decidida”.

A attitude da Egreja Catholica para com as escholâs publicas deste paiz, o quanto podemos julgar por documentos do papa, pelos decretos do Concilio de Baltimore e pelas pastorais dos diversos Bispos é a de não approvação do systema, da censura da maneira pela qual são administradas em todos os logares, e de admoestação solemne aos pastores e paes para vigiarem contra os perigos que ellas acarretam à fé e à moral.

⁶² BOYLE, John. “O romanismo nos Estados Unidos”. Goyaz, 13/06/1890.

⁶³ Idem.

⁶⁴ BOYLE, John. “O romanismo nos Estados Unidos”. Goyaz, 20/06/1890.

⁶⁵ BOYLE, John. “O romanismo nos Estados Unidos”. Goyaz, 27/06/1890.

⁶⁶ Idem.

(...) Roma nunca favoreceu a educação do povo. Em suas relações com o povo ela tem sempre aderido ao provérbio dela própria: “A ignorância é a mãe da devoção”.⁶⁷

E terminava sua série de artigos afirmando que era o aumento da população católica de origem européia que contribuía para a conspiração da Igreja de Roma contra as leis e instituições do país, reforçado pela “entrada dos jesuítas, banidos paizes europeus”⁶⁸, o que mereceu uma pequena nota do *Goyaz*: “É o que está sucedendo em Goyaz. No Porto Nacional, um frei Domingos já é chefe de troupe”.⁶⁹

Contra as acusações feitas pelos protestantes de que os católicos fomentavam “a ignorância do povo, ao passo que elles com suas missões de bíblias” ilustravam e moralizavam todos os povos, os religiosos em Goiás respondiam acusando os protestantes de se preocuparem mais com as populações estrangeiras do que com as de seus países. Baseados numa declaração do “pseudo Bispo de Vinchester”, que dizia que em seu país no meio de uma população muito próxima da Igreja vivia “uma multidão de homens, verdadeiramente pagãos, incrédulos, sem fé em Deus, que ignoram sua graça e seu evangelho, sem se importarem com a morte e com o juízo como se do céu não nos tivesse vindo revelação alguma”,⁷⁰ a revista *A Cruz* questionava a presença protestante e sua missão no país.

À vista de tanta ignorância que reina lá nos payses protestantes, apesar dos milhões de bíblias com que abarrota o mundo a sociedade bíblica, o que vem por cá fazer essas aves de arribação? Pois não há por lá tanto que fazer?⁷¹

Desde meados do século XIX, os religiosos católicos enfrentavam as investidas protestantes entre a população goiana, que assim como em outras regiões do país, se intensificaram com a instauração do regime republicano e conseqüentemente com nova situação jurídica da Igreja Católica, destituída de seu papel de religião oficial do Estado. Os protestantes aproveitaram os espaços deixados pelo fim do culto oficial acentuando as ações evangelizadoras entre a população sertaneja, fazendo pregações e distribuindo Bíblias.

John Boyle chegou ao Recife em 1873, enviado pela missão de Nashville. Com dificuldade de se adaptar ao clima, se transferiu para Campinas onde auxiliou o missionário

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ “Luz e protestantismo”. *A Cruz*, 07/07/1890.

⁷¹ Idem.

Edward Lane⁷² no trabalho evangelístico e no Colégio Internacional, fundado pelos presbiterianos em 1869. Com a crise financeira do colégio, Boyle transferiu-se para Mogi-Mirim expandindo sua atuação evangelística para o Triângulo Mineiro, noroeste de Minas Gerais e sul do Estado de Goiás. Segundo Alderi Souza de Matos, a atuação evangelística de John Boyle foi realizada com o apoio da maçonaria.⁷³

Em 1893, mudou-se com sua família para Bagagem onde fundou o jornal *O Evangelista*, em 1889. Seu trabalho evangelístico resultou na fundação de quatro igrejas no ano de 1893: Bagagem, Paracatu, Araguari e Santa Luzia de Goiás. Com o auxílio do colptor e evangelista Filipe Wingerter, também enviado pela Missão de Nashville, John Boyle empreendeu uma viagem missionária até Goiás em 1894, passando pelas cidades mineiras de Araguari, Bagagem (hoje Estrela do Sul), Paracatu e pelas cidade goianas de Santa Luzia de Goiás (hoje Luziânia) e chegando até Formosa. Em uma nova viagem a Goiás em 1888, chegou à capital da província deixando registrado em uma carta enviada a um periódico de missões o desejo de evangelizar o vale do rio Tocantins e chegar até o Amazonas.

Quando esteve pregando em Santa Luzia de Goiás, John Boyle teve um encontro com frei Gil de Vilanova quando este realizava uma de suas missões. O encontro entre ministro católico e protestante demonstra uma das formas de embate vivenciadas entre as duas correntes do cristianismo para se afirmarem como a *verdadeira fé*. Segundo a narrativa de Frei Gallais, partiu de Boyle o convite para uma discussão pública com frei Gil acerca de “controvérsia religiosa”.⁷⁴ A discussão não ocorreu, pois segundo Frei Gallais, o missionário Boyle chegou com antecedência ao lugar marcado carregando uma Bíblia. Ao travar uma discussão com Frei Gil acerca da legitimidade do livro que carregava – acusada pelo frade de ser falsa -, das regras da fé e dos sacramentos religiosos, o missionário protestante teria

⁷² Edward Lane chegou a Campinas também enviado pela Missão Presbiteriana de Nashville, em 1869, onde fundou a Igreja Presbiteriana local no ano seguinte. Fundou em 1873 o Colégio Internacional de Campinas, que educava crianças de ambos os sexos, não se restringindo apenas aos filhos de protestantes, mas também membros de famílias influentes do interior de São Paulo. Devido à administração deficiente de Edward Lane, o Colégio restringiu suas atividades e o missionário retornou aos Estados Unidos em 1880. Em 1883, devido a um surto de febre amarela, o Colégio foi transferido para Lavras, Minas Gerais, sob a liderança do missionário Samuel Rhea Gammon. MATOS, Alderi. **Os pioneiros presbiterianos no Brasil**, op.cit.

⁷³ Mendonça e Velasques chamam a atenção para as constantes referências feitas pelos primeiros missionários presbiterianos que se estabeleceram no Brasil em seus relatos acerca da hospitalidade que as lojas maçônicas davam a eles – que pregavam no interior das lojas – dada as dificuldades que tinham para encontrar local para as reuniões. MENDONÇA e VELASQUES, op.cit. As relações entre maçons e protestantes podem ser vistas no trabalho de VIEIRA, David Gueiros. **O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980.

⁷⁴ GALLAIS. **O apóstolo do Araguaia**, p. 116.

percebido que “estava diante de um adversário que não se deixaria apanhar facilmente nesses laços”.⁷⁵

John Boyle teria então pedido a Frei Gil mais vinte e quatro horas para formular respostas que pudessem rebater os argumentos do frade, o que lhe foi concedido. Mas o encontro não se realizou, pois o missionário protestante teria se retirado de Santa Luzia naquela mesma noite. Embora continuassem ambos a realizarem suas missões pela região, não voltaram a se encontrar. A versão do episódio narrada por Frei Gallais apresenta a vitória de Frei Gil sobre seu opositor e concorrente em matéria de fé. E apesar de não duvidar do catolicismo do povo brasileiro, que mesmo com a “ausência de clero e da insuficiência de meios para realizar a instrução religiosa” continuava a manter a fé e a transmiti-la de pai para filho, para Frei Gallais os missionários e “os livros de propaganda protestante”⁷⁶ que inundavam o país não deixavam de representar um perigo.

O avanço protestante foi comparado pelo missionário dominicano como uma maré cheia, que “depois de haver invadido as regiões vizinhas da costa” chegava ao centro do país e “semelhantes às águas do dilúvio” ameaçava “cobrir os vértices mais inacessíveis, as regiões que pareciam mais abrigadas”.⁷⁷ E esse avanço protestante era perigoso para a Igreja Católica porque acontecia sem alarde e pouco se fazia para contê-lo. Além disso, a própria vivência da religião pelos brasileiros fornecia espaços para que o catolicismo fosse colocado em dúvida possibilitando aos “mata mouros da fé católica” ganhar adeptos.

No Brasil, como em toda parte, é fácil apontar, nos dogmas e na disciplina da Igreja Católica, coisas que, apresentadas a uma falsa luz, fornecem matéria a objeções específicas, lancem a dúvida nas almas simples e ignorantes e as abalem na sua fé.⁷⁸

Se as investidas protestantes entre os sertanejos representavam uma ameaça à hegemonia católica, que já havia sofrido perdas significativas ao ter retirado seu monopólio sobre a educação, os cemitérios e o casamento, no caso dos índios ela se apresentava com mais intensidade. As suspeitas acerca da profissão de fé da professora Daltro e os objetivos da sua atuação entre os índios foram reforçadas com a presença de um personagem que fez parte da sua expedição a Goiás durante um período: o missionário protestante William Azel Cook.

⁷⁵ Idem, p.118.

⁷⁶ GALLAIS. **O apóstolo do Araguaia**, p.115.

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ Idem, p.116.

A expedição do Capitão Sepé e a expressão de seu desejo de ter um professor na aldeia para educar as crianças também chamaram a atenção dos grupos protestantes estabelecidos no país. Enviado a Goiás com o objetivo de fundar “uma missão entre os índios, se possível”,⁷⁹ o missionário William Cook e a professora Leolinda Daltro encontraram-se em Santa Leopoldina, em 1897, de onde seguiram juntos para Santa Maria onde visitaram diversas aldeias Karajá. De lá, passaram para o rio Tocantins, onde visitaram uma aldeia de índios Xerente.

Durante a expedição, o missionário Cook realizava o trabalho de evangelização entre as populações sertanejas das vilas e povoados por onde passavam as duas comitivas, fazendo pregações e vendendo Bíblias. Se para algumas autoridades locais sua presença e atuação não causavam incômodo, como no caso da sua chegada em Santa Maria do Araguaia, quando ao ser apresentado pela professora Leolinda às autoridades locais como “um missionário protestante que está explorando o rio” recebeu como resposta:

Ah, a religião não fará nenhum dano. Não faremos uma questão disso! O protestantismo representa nada, é insignificante, não é nada mais do que uma

⁷⁹ Não foi possível levantar maiores informações biográficas, apenas informações esparsas que nos permitem fazer algumas conjecturas acerca da origem denominacional de William Azel Cook assim como da sua expedição a Goiás. O próprio missionário informa em seu livro de viagem publicado em 1909, *Through the wildernesses of Brazil by horse, canoe and float*, que sua atuação no Brasil começou na Bahia onde conheceu o missionário presbiteriano George W. Chamberlain. Na companhia deste, William Cook realizou uma viagem missionária pelo interior do Estado, visitando as cidades de Cachoeira e São Felix, onde os presbiterianos haviam estabelecido igrejas e escolas. Alguns relatos de sua viagem à Goiás também foram publicados no jornal presbiteriano *O Estandarte*, em 1900, que nos informa que William Cook era missionário da *Aliança Missionária Cristã*. Apesar do nome trocado, a instituição a que se refere o periódico é provavelmente a Aliança Cristã e Missionária, fundada por Albert Benjamin Simpson, em 1887. O Reverendo Simpson era um ex-pastor presbiteriano, que em 1881, deu início a um ministério evangelístico independente, voltado em seus primórdios para a evangelização dos imigrantes e grupos pobres de Nova York. A implantação de um treinamento para os missionários possibilitou o crescimento das ações evangelísticas que se expandiram a nível mundial. Não encontrei nos arquivos da Igreja Presbiteriana de São Paulo e nem em consulta com o historiador da Igreja Presbiteriana Alderi Souza de Matos referências que indicassem que a expedição de William Cook entre os índios fizesse parte de um projeto desta denominação, apesar das estreitas relações e do apoio recebido por ele de missionários presbiterianos estabelecidos no país. O fato do fundador da Aliança Missionária Cristã ter sido um renomado pastor presbiteriano nos Estado Unidos pode ser um elemento que explica a proximidade e ajuda dos presbiterianos estabelecidos no Brasil ao empreendimento de William Cook. Segundo Antonio Gouvêa Mendonça, a colaboração entre as diversas denominações foi uma característica do esforço de propagação da fé protestante no Brasil no período da sua implantação já que os missionários entendiam que a exposição da teologia de cada denominação e o estabelecimento de uma concorrência entre as Igrejas poderia contribuir para a desconfiância dos receptores da mensagem protestante, o que seria contraproducente. E tendo em vista o objetivo de alargamento e implantação do Reino de Deus na Terra, era mais importante que cada denominação assumisse o seu papel de cumprimento deste amplo objetivo do que apresentar a pagãos e católicos as teologias de cada denominação. Além disso, no caso brasileiro, a unidade de esforços das missões denominacionais no Brasil se devia a existência de um inimigo comum a ser vencido: o catolicismo solidamente instalado na sociedade brasileira e intimamente ligado ao poder político. MENDONÇA, op.cit. As informações apresentadas aqui a respeito de Albert Benjamin Simpson e da Aliança Cristã e Missionária foram pesquisadas nos seguintes sites da internet: Christian and Missionary Alliance - <http://www.cmalliance.org/> e http://www.cyberhymnal.org/bio/s/i/m/simpson_ab.htm. Acesso em 18/08/2010.

revolta contra a Igreja Católica que surgiu na Alemanha no século XVIII. Quase todo o mundo é da Igreja Católica!!⁸⁰,

para os religiosos católicos, a presença do missionário protestante representava uma ameaça. Apesar da instauração de um Estado laico com a implantação do regime republicano, a Igreja Católica ainda mantinha a catequese indígena sob seu controle. O Decreto nº 7 de 20 de novembro de 1889, que determinou a organização da catequese a cargo dos próprios estados não modificou o quadro existente desde o período imperial, onde as ordens religiosas continuaram a atuar entre os índios. Um exemplo desta situação foi o do Estado de Mato Grosso, onde seu governador Manoel Jose Murтинho, confiante nos “exemplos observados aliunde quanto aos beneficos fructos da catechese confiada a missões religiosas”,⁸¹ pediu ao Bispo de Cuiabá, D. Carlos Luiz D’Amour que cuidasse da catequese no Estado. Atendendo ao pedido do governador, os frades salesianos deram início ao trabalho de catequese dos índios Bororo do rio São Lourenço com o financiamento do governo matogrossense, em 1894.

Apesar das reivindicações do periódico *Estado de Goyaz* para que o governo goiano seguisse o exemplo do Estado vizinho cuja opção pela continuidade da catequese religiosa “devia calar no espirito dos verdadeiros amantes da pátria”, pois que da “catechese por meio dos missionários” importava “o socego e o progresso da lavoura”,⁸² em Goiás vimos um quadro bastante distinto em relação à atuação dos missionários católicos. Em primeiro lugar, as expectativas do governo goiano em relação aos resultados da catequese não se apresentavam tão favoráveis como no caso de Mato Grosso o que possivelmente contribuiu para um aparente abandono da política de catequese no Estado.⁸³ Em segundo lugar, devemos levar em consideração a tensão vivida entre a Igreja Católica goiana e o governo estadual, controlado pelos Bulhões e seus aliados.⁸⁴ A política anti-clerical do governo goiano provavelmente foi um fator determinante para recusa em financiar a implantação da

⁸⁰ COOK, William Azel. *Through the wildernesses of Brazil by horse, canoe and float*. New York: American Tract Society, 1909, p.131.

⁸¹ MURТИNHO, Manoel Jose. *Mensagem do Presidente do Estado de Mato-Grosso Dr. Manoel Jose Murтинho à Assembléia Legislativa em sua 2ª Sessão Ordinária aberta em 13 de Maio de 1893*. Cuyabá: Typographia do Estado, 1893, p. 20.

⁸² “Catechese de índios”. Estado de Goyaz, 29/01/1892.

⁸³ Em 1891, as verbas destinadas ao serviço foram reduzidas e a fazenda Dumbazinho, onde havia funcionado o Colégio Isabel, foi posta à venda pelo governo estadual. PAIXÃO, Rodolpho Gustavo da. *Mensagem dirigida a Camara Legislativa de Goyaz pelo Governador do Estado Major Dr. Gustavo Rodolpho da Paixão no dia 05 de Dezembro de 1891*. Goyaz: Typ. Perseverança de Tocantins, 1891.

⁸⁴ Esse tema será tratado com mais profundidade ainda neste capítulo.

catequese dominicana entre os índios, que como foi demonstrado no capítulo anterior, foi subsidiada pelo governo do Pará.

A partir destes pressupostos iremos pensar os desdobramentos no sertão de Goiás da aliança estabelecida entre a professora Daltro e os missionários protestantes. Não nos cabe na análise desta documentação tomar uma posição a favor de qualquer um dos personagens envolvidos nesta trama, já que cada um apresenta sua versão dos fatos, expõe as razões que traziam para sentirem-se ameaçados, perseguidos, injustiçados e indignados com as atitudes de seus opositores. Nosso objetivo aqui é o de investigar o contexto e o sentido de suas ações tentando alcançar questões que estavam envolvidas neste jogo de interesses, como por exemplo, a resistência dos missionários católicos à expansão do protestantismo e a ameaça que estes representavam ao monopólio católico sobre a catequese indígena.

2.2 - Semeando o campo alheio: as incursões às aldeias indígenas

Os problemas enfrentados por Leolinda Daltro para iniciar um trabalho de educação entre os índios começaram antes da sua chegada à Goiás, na primeira escala da sua viagem na cidade de Uberaba. Ao contrário do ocorrido na capital paulista, a recepção dos moradores à professora não foi nada positiva e a imprensa mineira publicava notas de repúdio ao empreendimento, chegando a levantar a hipótese, segundo uma carta de um senhor chamado Arthur Lobo, de que o caso de Leolinda se constituía em uma das “modalidades do histerismo ou da loucura”, perguntado-se se “esse heroísmo extraordinário” não seria resultado de “um estado mórbido”.⁸⁵

Seguindo as correspondências publicadas em seu livro podemos identificar os agentes que a professora considerava os responsáveis pelas dificuldades e as hostilidades a que foi exposta ao chegar à cidade: os frades instalados no Convento de Uberaba. As acusações acerca da “perseguição dos frades” à professora aparecem em diversas correspondências enviadas a ela, que as organiza dentro do livro de forma a convencer o leitor de que havia realmente um complô dos religiosos do Convento da cidade a fim de impedir a continuação da sua viagem e fazê-la retornar ao Rio de Janeiro.

Segundo uma carta escrita pela amiga Rita Pereira Comensoro, de São Paulo, esta campanha contra a expedição da professora era fomentada pelo Barão de Saramenha - ao qual Horace Lane a teria recomendado – que por sua vez estava influenciado pelas intrigas dos frades ou mesmo aliado a eles. Segundo Rita, o Barão de Saramenha escrevia diversas cartas endereçadas a Lane depondo contra Leolinda, mas o professor americano não considerava seu conteúdo verdadeiro. A opinião do educador era a de que Leolinda estava sendo “vítima dos frades de Uberaba” que pretendiam fazer com que ela desistisse da viagem para não “se meter na seara deles”.⁸⁶

Em outra carta, desta vez enviada do Rio de Janeiro, sua amiga Magdalena de Noronha dizia que ficou sabendo “das perseguições que os frades de Uberaba lhe estavam movendo”⁸⁷ por intermédio de Quintino Bocaiúva. Julieta Camargo, de São Paulo, dizia na sua correspondência que ficara sabendo dos acontecimentos em Uberaba por intermédio de Horace Lane e pelos relatos de um caixeiro viajante que teria presenciado os acontecimentos

⁸⁵ Declaração de Arthur Lobo, 06/05/1897. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p.99-100.

⁸⁶ Carta de Rita Pereira Comensoro a Leolinda Daltro, 12/05/1897. Idem, p.103.

⁸⁷ Carta de Magdalena de Noronha a Leolinda Daltro, sem data. Idem, p. 94.

quando esteve na cidade.⁸⁸ Além de Julieta, Rita também aponta Horace Lane como informante. Um círculo de relações sociais em comum ajuda a explicar a disseminação do argumento de que a professora estava realmente sofrendo as consequências de um complô por parte dos religiosos católicos. Os relatos de Lane baseavam-se provavelmente nas cartas trocadas com a professora e eram reinterpretados a partir da visão particular que o americano tinha dos fatos.

Apesar de não oferecer espaço para nenhuma defesa dos missionários em seu livro *Da catechese dos índios*, em uma carta publicada no mesmo que foi enviada por Felicíssimo do Espírito Santo onde a professora era alertada sobre “uma cilada preparada pelo Convento”⁸⁹ em Araguari, cidade mineira próxima à fronteira com o Estado de Goiás, encontramos uma versão bastante distinta da apresentada por Leolinda. Apesar da intenção da professora ser, assim como outros documentos publicados, a de comprovar os perigos que sofreu e a oposição dos religiosos ao seu trabalho com os índios, o conteúdo do documento apresenta não apenas uma provável proximidade como também certo apoio por parte da Igreja enquanto a professora esteve em Uberaba.

Felicíssimo do Espírito Santo foi procurar o Bispo Dom Eduardo Duarte Silva para esclarecer “a campanha de difamação” contra Leolinda e que eram atribuídas aos frades. Felicíssimo informou a Leolinda que em resposta aos seus questionamentos, o Bispo havia respondido:

(...) que muito lhe aprecia e tem pela senhora uma verdadeira admiração e piedade, tanto que no dia em que a senhora foi se despedir, lhe ofereceu 50\$00 para auxílio de suas passagens de Uberaba a Araguari. Isso causou-me certa admiração porque a senhora nada me falou sobre essa oferta.⁹⁰

Além de apresentar uma desconfiança do amigo acerca da possibilidade da professora estar ocultando ou manipulando os fatos, como o oferecimento de dinheiro do bispo – que não sabemos se foi ou não aceito pela professora - o documento apresenta a desconfiança que terá seus desdobramentos no sertão: a confissão religiosa da professora Daltro.

⁸⁸ Carta de Julieta de Camargo a Leolinda Daltro, sem data. Idem, p. 113-116.

⁸⁹ Carta de Felicíssimo do Espírito Santo a Leolinda Daltro, 13/05/1897. Idem, p.105.

⁹⁰ Ibidem (grifos meus).

Dom Duarte garantiu-me sob sua palavra de honra, que era mentira, que pelo contrário, não só os padres do “convento” de Uberaba como os de Goiás estão deveras admirados de sua santa abnegação e dispostos a protegê-la no que lhes for possível, *caso a senhora não seja protestante (como dizem por aí)*.⁹¹

Após as dificuldades em Uberaba e um breve retorno ao Rio de Janeiro para angariar mais recursos, Leolinda partiu novamente para Goiás. Após percorrer algumas localidades e aldeias indígenas ao longo do rio Araguaia, Leolinda se dirigiu para a aldeia do Capitão Sepé, localizada nas margens do rio Tocantins. A narrativa construída através da documentação reunida por Leolinda acerca dos acontecimentos em Goiás é bastante confusa e não dá muitos detalhes. É importante ressaltar que a maioria dos testemunhos encontrados nos documentos selecionados por Leolinda são de pessoas que não presenciaram ou participaram dos fatos, mas baseados nas narrativas da própria professora. Na sua totalidade, são apresentados na forma de declarações públicas e abaixo-assinados reconhecidos em cartório e feitos cerca de um a dois anos depois dos acontecimentos.

Segundo essas declarações, Frei Antonio de Ganges, frade capuchinho Diretor do aldeamento Piabanha onde viviam os Xerente comandados por Sepé, não teria se agrado da presença da professora no aldeamento e passou a “desacata-la”. Os motivos dos desacatos promovidos pelo missionário tinham “origem simplesmente no patriótico princípio de haver D. Leolinda Daltro ter se encarregado de levar a civilização aos indígenas, chamando-os a instrução”.⁹² As perseguições de Frei Antonio teriam se iniciado assim que a professora começou a explorar o aldeamento e foram se intensificando a ponto dela sentir que não poderia permanecer no local, já que o frade “(segundo se dizia) a mandara assassinar pelo crime de, contra sua expressa vontade, atender ao apelo dos selvagens visitando-os em suas aldeias”.⁹³

Leolinda saiu de Piabanha em direção a Porto Nacional em busca de proteção e tendo notícias no caminho “que lhe seguiam os passos dois assassinos contratados na Vila do Peixe”⁹⁴ procurou refúgio na cidade de Natividade. Nesta cidade foi recomendada ao chefe político local, o coronel Bezerra Brasil. E baseados nas boas impressões acerca da professora, “mulher de ideias firmes e avançadas”, os moradores de Natividade protestavam “contra

⁹¹ Carta de Felicíssimo do Espírito Santo a Leolinda Daltro, 13/05/1897. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p.105 (grifos meus).

⁹² Aos Preclaros Cidadãos Presidentes da República dos Estados Unidos do Brasil e do Estado de Goyaz, 31/08/1899. Idem, 233.

⁹³ Abaixo assignados, 10/12/1899. Idem, p.251.

⁹⁴ Ibidem

qualquer inverdade que os inimigos da instrução e do progresso”⁹⁵ pudessem sugerir contra Leolinda. Seguindo seu roteiro de fuga, a educadora procurou despistar os assassinos separando-se de seu grupo e de seu filho Alfredo em um vilarejo chamado Formiguinha, onde procurou a ajuda do coronel Benício Nunes da Silva, que a escoltou em segurança até a cidade de Palma.

Dois abaixo-assinados dos moradores de Palma também registram a passagem da professora pela cidade e reproduzem o mesmo episódio contado pelos moradores de Natividade. Dizendo que sabiam que os frades dos Conventos de Uberaba, de Goiás e de Porto Nacional “espalhavam as mais absurdas lendas contra esta incomparável senhora”, os declarantes protestavam em favor da professora e pediam que todo “bom cristão benfazejo” protegesse Leolinda dos ataques dos frades.⁹⁶

Apesar das acusações de perseguição e tentativa de assassinar a professora serem todas dirigidas à Frei Antônio de Ganges, uma declaração dos moradores da vila de Pedro Afonso indica não apenas um dos prováveis motivos da resistência do missionário à presença da professora no aldeamento como também indica a possibilidade de existência de outros agentes que não aprovavam e/ou não desejavam sua atuação entre os índios. E além da suposta contratação de matadores pelo frade para dar fim à sua vida outra estratégia era utilizada: insuflar os próprios índios contra a presença da professora em suas aldeias. Assim, nos “diversos aldeamentos dos índios caraós, chavantes e cherentes” por onde passava, Leolinda sofria

os maiores horrores de traições dos índios, movidas por pessoas estranhas que surrateiramente se introduzem nos aldeamentos com o fim de enredar-la com os índios, inculcando-lhes nos espíritos selvagens que D. Leolinda é excomungada, anti-christo, capa verde, pé de pato, dente de ouro, judia errante, e *que tem pacto com o diabo por ser protestante*.⁹⁷

Essas acusações acerca da profissão de fé de Leolinda certamente diziam respeito à sua passagem não só pelos aldeamentos Xerente, mas também por outras aldeias Krahô e Karajá em companhia do missionário protestante William Azel Cook. O missionário saiu do Rio de Janeiro em direção a Goiás alguns meses depois da partida de Leolinda Daltro, em 1896. Parece ter seguido o mesmo roteiro da professora, saindo de São Paulo e passando por

⁹⁵ Idem, p. 253.

⁹⁶ Abaixo assinados, 31/08/1899. Idem, p.258.

⁹⁷ Abaixo assinados, 14/01/1900. Idem, p.277.

Uberaba e Araguaia. O encontro entre os dois se deu em Leopoldina, em novembro de 1897, e Cook se juntou à comitiva da professora que na ocasião se preparava para descer o rio Araguaia. Em Leopoldina, o missionário teve seu primeiro contato com os índios Xerente e foi apresentado ao capitão Sepé.

Enquanto esperava para seguir viagem, Cook visitava as famílias de Leopoldina fazendo pregações e lendo a Bíblia para elas. A primeira visita a uma aldeia indígena foi nas proximidades do rio das Mortes, onde o grupo visitou, segundo ele, uma aldeia Karajá “tão remota e fora de contato com a civilização” que os moradores não compreendiam “quase nenhuma coisa da língua brasileira”.⁹⁸ Como a incumbência do protestante era verificar a possibilidade de instalação de uma missão evangelizadora entre os índios, o missionário fez diversos registros acerca dos costumes dos índios e também das populações sertanejas que viviam nas pequenas vilas e cidades. Esses registros foram publicados, em 1909, e as informações apresentadas aqui a respeito da sua expedição são baseadas nesta obra.⁹⁹

Saindo da aldeia Karajá, a comitiva se dirigiu para Barreira de Santana, povoado fundado anos antes por Frei Gil de Vilanova. Segundo o relato do missionário protestante, a comitiva foi recebida com festa e assim como em Leopoldina, ele aproveitou os dias no povoado para falar “sobre o Evangelho e distribuir Bíblias”.¹⁰⁰ Partiram logo em direção à Santa Maria do Araguaia, onde foram bem recebidos, mas não com o mesmo entusiasmo de Barreira. Segundo o missionário protestante, apesar das três vilas terem sido fundadas por missionários católicos, nenhuma delas contava com a presença de um sacerdote. E ao circular nos povoados distribuindo Bíblias e panfletos, os moradores apresentavam reações distintas: uns olhavam para ele “misturando medo, suspeita e curiosidade, enquanto outros, aparentemente ouviam a Palavra de Deus com alegria”.¹⁰¹

Durante a estadia em Santa Maria, William Cook ficou doente sendo cuidado por Leolinda e só puderam partir em direção ao rio Tocantins quando ele já estava recuperado. A parada seguinte foi na Ilha do Bananal, onde vivia uma tribo Xerente. Os índios já aguardavam a chegada da comitiva, antecipada pela equipe de canoieiros que guiavam a expedição pelas vilas, rios e aldeias indígenas, composta por índios Xerente e por um Karajá que havia se integrado à expedição quando esta passou por sua aldeia. A recepção foi calorosa e festiva tendo os anfitriões oferecido um banquete e proferido um discurso de boas vindas em sua língua nativa. Segundo o missionário, a aldeia era composta de treze cabanas com uma

⁹⁸ COOK, William. **Through the wildernesses of Brazil by horse, canoe and float**, op.cit, p.79.

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ Idem, p.131.

¹⁰¹ Idem, p.133.

população de cento e vinte índios, dos quais setenta eram crianças. Estes índios haviam estado sob a direção de Frei Antonio de Ganges e mantinham contato frequente com os não índios das proximidades. A aldeia Xerente da Ilha do Bananal era, segundo as informações do missionário,

(...) a maior que os Cherente tem agora. Todas as outras famílias da tribo estão vivendo em grupos muito pequenos espalhados por um vasto território, e são extremamente pobres. Na verdade, a aldeia Bananal, que foi fundada cerca de dois anos antes de nossa visita, é uma tentativa dessas pessoas de melhorar a sua condição para restabelecer a vida tribal.¹⁰²

Neste ponto as comitivas se separaram e Leolinda seguiu viagem em direção à Piabanha, povoado nas imediações da aldeia de Sepé enquanto William Cook permaneceu na Ilha do Bananal. Os dois expedicionários voltaram a se encontrar novamente na capital de Goiás, em 1900, quando Leolinda fazia a viagem de retorno ao Rio de Janeiro. Mas trocaram correspondências e informações a respeito dos contratempos e dificuldades da viagem durante o período em que viajaram separados.

Apesar de ter chegado a Piabanha e as aldeias Xerente apenas com a comitiva de índios que a guiava, as notícias acerca da expedição conjunta de Leolinda e Cook pelas vilas, cidades e aldeias indígenas do rio Araguaia provavelmente se espalharam pelo sertão de Goiás, contribuindo para a disseminação do boato de que ela também era protestante. Este pode ser um elemento que explica a recepção do frade capuchinho tão logo a educadora chegou ao povoado, sua oposição à permanência dela nas aldeias Xerente e principalmente, à implantação de sua obra educacional entre os índios. A prática de enviar alguns integrantes da comitiva para os próximos pontos a serem visitados para preparar hospedagem e mantimentos assim como os encontros com viajantes e mercadores que percorriam os rios goianos, para quem Leolinda frequentemente narrava os acontecimentos da sua expedição, podem ter contribuído para espalhar não apenas o boato que ela fazia parte de uma comitiva protestante como também as versões de perseguição contra ela.

E se não temos detalhes a respeito da passagem de Leolinda e do seu encontro com frei Antonio de Ganges, o missionário William Cook nos apresenta o relato de seu encontro com o frade. Ao sair da Ilha do Bananal a parada seguinte da expedição de Cook foi a vila do Sono, localizada às margens do rio do mesmo nome e um dos afluentes do rio Tocantins.

¹⁰² COOK, op.cit, p.133.

Novamente doente, o protestante só saiu às ruas da vila uma semana após a sua chegada. Enquanto andava pelas ruas percebeu que sua presença causava perturbação entre a população porque havia se espalhado entre os moradores a notícia de que

o Anticristo tinha aparecido na vila, ou “o diabo em carne e osso”, para traduzir literalmente as palavras do povo ou “o subdelegado de Satanás”. E que eu estava empurrando para as mãos do povo um livro que ensinava “um atalho para o inferno”, seduzindo-os rapidamente para a ruína eterna.¹⁰³

Esta tendência em demonizar os protestantes assim como sua Bíblia aparece como uma tendência no pensamento das populações sertanejas e no comportamento dos religiosos com o objetivo de denegrir a imagem daqueles que poderiam ser considerados seus concorrentes. Como vimos acima, elementos demonizantes e apocalípticos também foram utilizados como recurso para tentar lançar entre os índios e as populações locais a ideia de que Leolinda era uma representante do demônio e que tinha por objetivo roubar suas almas. Essa associação da imagem da professora com esses elementos já apareciam antes da sua chegada às aldeias indígenas em Goiás, como mostra a carta de um viajante que Leolinda encontrou ainda em Araguari, e que eram por sua vez atribuídas aos padres de Uberaba.

Ela tem sido pelos despeitados do convento acoimada de herege, judia errante, de mulher do diabo, de filha de Satanás, de excomungada, de louca evadida do hospício, de pé de pato, de capa verde, do Diabo, enfim; mas ela não desiste de seu intento.¹⁰⁴

O encontro entre frei Antonio de Ganges e William Cook ocorreu quando o frade católico fazia uma de suas visitas sacerdotais. Partiu do protestante a iniciativa de fazer uma visita ao frade católico e segundo seu relato, Frei Antonio o recebeu com brutalidade e sem dar chances de reação começou a discursar contra a sua atuação entre a população do povoado e contra a igreja protestante. Ao tentar rebater as investidas do frade, William Cook apresentou um Novo Testamento “para ler como prova de que tinha a afirmar”¹⁰⁵ e frei

¹⁰³ COOK, op.cit, p.153.

¹⁰⁴ Declaração de Lourenço Guedes da Silva (viajante comercial), 14/05/1897. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p. 112.

¹⁰⁵ COOK, op.cit, p. 155.

Antonio “sem examinar o livro, bradou: ‘É livro falso e eu queimo tudo que achar’”.¹⁰⁶ E intimou o missionário a se retirar da vila do Sono.

Finalmente, quando ele não podia mais apelar à razão, novamente recorreu à denúncia e à intimidação, armas da maldade e brutalidade, gritando nos meus ouvidos: “Mentiroso! Besta! Ministro do inferno!”, concluindo seu discurso, ordenando-me para “não mais semear joio em seu campo”, e dizendo para mim com um olhar ameaçador, “Se você não tomar o seu pestilento caminho daqui imediatamente, vai acontecer para você o que aconteceu com os protestantes de Santa Rita: Eles viram a noite, mas nunca viram a manhã”. Eu respondi relacionando o incidente de Pedro e João sendo admoestados pelos judeus para não falar mais no nome de Jesus, e disse que minha resposta seria a mesma resposta deles.

Apesar das ameaças de Frei Antonio, William Cook permaneceu na vila do Sono realizando algumas reuniões em um dos cômodos da casa onde estava hospedado. Mas sua estadia não foi tranquila e ele suspeitava que diversos incidentes ocorridos na vila fossem obra de Frei Antonio que se esforçava para que ele se retirasse. Durante uma das reuniões que promovia na casa onde ficou hospedado, ocorreram alguns ataques com paus e pedras promovidos por algumas mulheres, na sua opinião, “pobres e iludidas, inspiradas pelo sacerdote e ‘possuídas pelo diabo’”.¹⁰⁸ Além dos ataques, várias histórias acerca do protestante eram disseminadas entre a população como a de que ele era uma espécie de mágico ou bruxo e até mesmo um ser diabólico.

Ainda pelos relatos do missionário, Frei Antonio arquitetou diversos planos contra a sua pessoa: expulsa-lo à força da casa onde estava hospedado ou da vila, leva-lo à força para a missa e obriga-lo “a render homenagem ao ‘Único Santo’”¹⁰⁹ e a mais violenta de todas:

Em tempo de Páscoa, a cada ano, um homem de palha é fixado para representar “Judas”, e um bando de corajosos jovens, homens e rapazes, armados com paus e chicotes, malham-no e surram-no furiosamente, e arrastam-no, até finalmente, ele cair. Mesmo nas mais esclarecidas cidades do Brasil, “Judas” pode ser visto aqui e ali pendurado em postes e fios e em postes de iluminação. Foi sugerido que eles tratassem “o judeu” – no caso, eu - como haviam tratado “Judas”.¹¹⁰

¹⁰⁶ Carta de William Cook a Leolinda Daltro, 15/08/1898. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p.191.

¹⁰⁷ COOK, **Through the wildernesses of Brazil by horse, canoe and float** , p. 155-56.

¹⁰⁸ Idem, p. 157.

¹⁰⁹ Idem, p.158.

¹¹⁰ Idem, p.159.

Após uma temporada na vila do Sono, Cook seguiu viagem chegando a Piabanha onde “habitava e reinava” seu “velho amigo (?), o sacerdote”¹¹¹ e onde assistiu a Festa do Divino retornando logo à vila do Sono. Numa manhã, ouviu vozes chamando seu nome na língua inglesa: era George R. Witte, “um missionário que tinha se interessado pelos povos indígenas do Brasil”¹¹² e que chegava ao rio Tocantins vindo do Pará. Juntos, os missionários protestantes subiram o rio do Sono visitando diversas aldeias Xerente ao longo de suas margens.

Assim como nos povoados, William Cook evangelizava os índios quando havia oportunidade. Ao encontrar em uma das aldeias Xerente que visitou alguns índios que sabiam falar português, o missionário aproveitou para lhes “ensinar um pouco do Evangelho”.¹¹³ Também visitaram duas aldeias Krahô - Gameleira e Serrinha - situadas às margens do rio Manoel Alves Pequeno e nas proximidades de Pedro Afonso.

Em Pedro Afonso, o missionário recebeu notícias de Leolinda através de cartas enviadas de Natividade e Palma, onde a professora relatava os acontecimentos em Piabanha e sua fuga em direção a Porto Nacional. Em resposta, William Cook relatou seu encontro com Frei Antonio e demonstrou certo temor em seguir viagem até Porto Nacional.

De um modo ou de outro estou alcançando algum conhecimento das cousas no Porto Nacional e dos *donos* daquele sitio. Não posso ir lá agora. Mais tarde, talvez possa domar o leão pela juba. Dou ouvidos ao seu conselho e estou acautelado, por mais de três mezes tenho recebido só uma carta e agora não duvido mais que quase toda a minha correspondência ou está furtada ou roubada no caminho. Vintém algum recebi, e agora não tenho mais esperança de receber recursos por Goyaz, desta comarca, mas a minha experiência faz-me crer que a sua magestade é digno da sua delineação.¹¹⁴

Os *donos* de Porto Nacional a que o missionário se referia eram os frades dominicanos estabelecidos no Convento local. Sem recursos para continuar a viagem, William Cook acompanhou George R. Witte à Carolina, no Maranhão, dando início à sua viagem de volta a São Paulo e o encontro com os missionários dominicanos não ocorreu naquele momento. Enquanto Cook retornava, Leolinda seguia sua viagem percorrendo diversas regiões de Goiás chegando a Conceição do Araguaia no fim de maio de 1899. Assim como no caso de seu encontro com Frei Antonio de Ganges em Piabanha, não possuímos muitos detalhes acerca de

¹¹¹ Idem, p. 164.

¹¹² COOK, op.cit, p. 205. Segundo informações do jornal presbiteriano *O Estandarte*, George W. Witte era missionário presbiteriano da Junta de Nova York.

¹¹³ COOK, op.cit, p.209.

¹¹⁴ Carta de William Cook a Leolinda Daltro, 15/08/1898. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p.190-1.

seu encontro com Frei Gil de Vilanova - responsável pela administração temporal e espiritual do povoado assim como pela catequese dos índios Kayapó - e com os outros frades dominicanos que viviam em Conceição.

Da mesma forma como aconteceu com Frei Antonio, Leolinda acusou o dominicano e seu auxiliar, Frei Guilherme Vigneau, não só de se oporem à sua permanência no povoado por considera-la uma ameaça como também de tramarem um plano para assassina-la. Suas denúncias acerca deste plano e diversas críticas sobre o trabalho dominicano entre os índios começaram ainda em Goiás quando Leolinda fazia sua viagem de retorno ao Rio de Janeiro.

Baseado na narrativa da professora, o jornal *Goyaz* informou em suas páginas que Leolinda havia acabado de sofrer “a mais vil, a mais baixa, a mais indigna perseguição por parte dos frades que infestam aquelas regiões sob o falso titulo de catechistas”.¹¹⁵ E aguardava os documentos que a professora havia prometido enviar do Rio de Janeiro para “desmascarar estes tartufos”¹¹⁶ sem receio de contestação, apesar de já possuírem “boas provas da *boa catechese*”¹¹⁷ empreendida pelos dominicanos na região do rio Araguaia. E mesmo sem a referida documentação de Leolinda era possível compreender a perseguição que esses frades empreendiam contra a professora:

Eles teem sempre apresentado pomposos relatórios de seus trabalhos, mostrando os *progressos* que os índios teem feito sob os seus cuidados catechistas, engazopando assim os governos para obterem gordos proventos. Ora, tendo D. Leolinda, como preceptora dos índios, de visitar os seus diversos aldeamentos, iria descobrir a fraude dos frades, desmascarando-os aos olhos do governo e de todo mundo que os julga verdadeiramente abnegados, dignos de admiração por arriscarem a tantos perigos por amor da salvação de seus semelhantes; iria, como vai, demonstrar o resultado nullo da catechese.¹¹⁸

As acusações de Leolinda contra o trabalho de catequese em Conceição do Araguaia e as perseguições dos dominicanos foram publicadas na imprensa carioca tão logo a professora chegou ao Rio de Janeiro, onde ela expôs sua versão dos acontecimentos em Goiás. Nos discursos produzidos após seu retorno à capital federal mais do que frei Antônio de Ganges, que já era falecido quando Leolinda retornou ao Rio de Janeiro, são Frei Gil de Vilanova e os missionários dominicanos que aparecem como os principais alvos de suas críticas e denúncias. Nas páginas do *Jornal do Comércio* os dominicanos foram acusados pela

¹¹⁵ “D. Leolinda Daltro. A catechese dos índios. Proesas dos frades”. *Goyaz*, 10/11/1900.

¹¹⁶ *Idem.*

¹¹⁷ *Idem.*

¹¹⁸ *Idem.*

professora de tramarem sua morte utilizando-se do serviço de dois barqueiros do rio Araguaia, que teriam recebido dinheiro de frei Guilherme de Vigneau para afoga-la durante os diversos traslados realizados por ela.

Se no caso de Frei Antonio de Ganges não localizamos nenhuma documentação acerca da versão ou defesa do missionário sobre as denúncias de Leolinda, os missionários dominicanos envolvidos nas acusações feitas pela professora trataram de produzir sua defesa tão logo tomaram conhecimento dos fatos. Estas defesas podem ser encontradas no jornal *Gazeta de Belém*, que publicou uma carta de Frei Gil de Vilanova, e também em declarações recolhidas entre os moradores de Conceição do Araguaia que defendiam os frades das denúncias feitas pela professora.

Rebatendo a argumentação da professora de que havia ido à Conceição do Araguaia a fim de realizar uma viagem de estudos e para conhecer pessoalmente Frei Gil de Vilanova e seu trabalho de catequese, na versão do missionário e seus aliados o motivo verdadeiro da viagem de Leolinda à Conceição era o de “obter uma carta de recomendação em favor de seu filho, daqueles missionários que agora está perseguindo com tão torpes calúnias – pagando assim este e outros obséquios que lhes está devendo”.¹¹⁹

Segundo esta versão, Leolinda Daltro e seu filho Alfredo se separaram durante a viagem, ficando ele em Santa Maria enquanto a mãe percorria o rio Araguaia. Quando Leolinda retornou não o encontrou mais em Santa Maria e ficou sabendo que o filho estava em São João do Araguaia atacado pela malária. Na tentativa de fazê-lo retornar ao Rio de Janeiro, a professora se dirigiu à Conceição para interceder a ajuda de Frei Gil, que havia saído numa viagem de exploração entre os rios Araguaia e Xingu.

Frei Gil já esperava que em algum momento Leolinda se dirigisse à Conceição e havia deixado ordens expressas para que a professora fosse bem recebida e acolhida no povoado. Recebida gentilmente em Conceição por frei Ângelo Dargaignaratz, Leolinda tentou alcançar o frade, pois queria que a carta de recomendação fosse “escrita pelo próprio missionário”.¹²⁰ Sem conseguir alcançá-lo, fez uma nova tentativa enviando um portador que obteve sucesso e Frei Gil escreveu ao governador do Pará pedindo que “restituisse um filho a sua mãe e um moço aos seus estudos”.¹²¹

¹¹⁹ FERRO, Manoel Antonio de Souza. Catequese dos índios Carajás pelos missionários dominicanos. As calumnias – A Verdade, 12/06/1901. Arquivo da Província de São Tomás de Aquino do Brasil. Documento DG2 P2 - Doc 001.

¹²⁰ Idem.

¹²¹ “Catequese dos índios”. *Gazeta de Belém*, 28/03/1901.

Vemos, portanto, os religiosos que Leolinda acusava de atentar contra sua vida se apresentarem como anfitriões hospitaleiros de seu filho assim como solidários às atribulações da professora como uma mãe que sofre ao ver o filho enfermo.

Por duas vezes o moço Alfredo de Figueiredo Daltro veio pedir a hospitalidade aos missionários de Conceição e estes concederam-na: uma primeira vez durante oito dias e uma segunda vez durante três semanas, tratando-o sempre com grandes atenções e muito carinho, auxiliando-o e dando aos seus auxílios uma forma delicada, pois me consta que em troca de alguns livros e brochuras para eles inúteis e cujo preço não excedia 10\$000 os missionários deram-lhe 80\$000. – Soubemos que o senhor Alfredo Daltro ficou comovido e agradecido tanto pelo bom trato dos frades como pelas cartas de recomendações destes e que a própria D. Leolinda leu perante varias pessoas a uma carta em que seu filho manifestava o seu agradecimento.¹²²

Além de tentar esclarecer as verdadeiras intenções da viagem de Leolinda a Conceição do Araguaia, os moradores procuraram rebater as acusações feitas pela professora em relação ao trabalho dos frades entre os índios. Da acusação da professora de que apenas quatro crianças indígenas viviam em Conceição, estes responderam que só ela viu “quatro pequenos indígenas quando os outros viram quinze” e só ela “os viu ‘vagando maltrapilhos’ quando os outros os viam bem vestidos”.¹²³

E contra a acusação de Leolinda de que os frades não se preocupavam com a educação e formação dos índios, rebateram:

Mentira! Pois uma das preocupações dos missionários foi levantar escolas, chamar professores e fazer que os meninos indígenas frequentassem a escola publica – no ano escolar findo a escola publica de Conceição foi frequentada... É verdade que não foi possível logo desde o principio obrigar os pequenos indígenas a frequentar as aulas – e ninguém o estranha se conhecer por pouco que seja o que é um menino selvagem, mas é um facto publico que desde os primeiros dias de instalação do Colégio da Catequese, os Rmos. Missionários procuraram ensinar aos seus alunos com os primeiros elementos da vida civilizada, as rezas mais importantes dos cristãos e os rudimentos da nossa fé, os da gramática portuguesa.¹²⁴

E na “opinião geral do povo cristão de Conceição do Araguaia” a atuação dos missionários dominicanos entre os índios era a garantia de existência do povoado já que os

¹²² FERRO, Manoel Antonio de Souza. Catequese dos índios Carajás pelos missionários dominicanos. As calumnias – A Verdade, 12/06/1901. Arquivo da Província de São Tomás de Aquino do Brasil. Documento DG2 P2 - Doc 001.

¹²³ Idem.

¹²⁴ Idem..

únicos catequizadores que aceitavam os índios eram os religiosos, que em pouco tempo conseguiram “o que catechisadores leigos não teriam conseguido senão depois de muitos anos ou talvez nunca, a não ser pela força”: entregar seus filhos aos cuidados dos frades e da população cristã do povoado para serem educados. Os perigos representados pela proximidade com populações indígenas só eram afastados pela presença dos dominicanos, sendo muitos da opinião de que “saindo os Missionários, eles não ficarão nem um só dia neste lugar”.

Pois aos olhos de todo homem de bom senso e de experiência das coisas, os únicos civilizadores capazes de amansar, civilizar e salvar os nossos pobres indígenas, são estes missionários católicos, sacerdotes e religiosos abnegados que vieram, a custo de muitos sacrifícios se estabelecer no meio de nós pelo bem nosso e dos índios.¹²⁵

Na opinião de frei Gil, além do sentimento de ingratidão que nutria por quem só teria lhe prestado auxílios quando precisou, outro motivo podia explicar o comportamento da professora Daltro: sem produzir resultados que justificassem os investimentos e os incentivos recebidos para a sua expedição, ela procurava alguém para colocar a culpa do seu fracasso. Enquanto ele no mesmo período de tempo que a professora empregou para chegar ao Araguaia havia visitado por duas vezes as aldeias Kaiapó, havia feito viagem ao Pará, uma expedição em direção ao rio Xingu e fundado um povoado que contava com muitos colonos cristãos onde construiu duas escolas e fundado uma Missão indígena, D. Leolinda não havia feito nada. Desta forma,

a famosa excursionista tão festejada na Capital Federal e em São Paulo como havia de se apresentar a seu público, de aparecer no seu teatro? Ella teve então como uma iluminação. É o frade. É o frei Gil. – Sim, senhora, não há dúvida alguma. Sou o único responsável pelo fracasso da sua missão. Com os mesmos honestos argumentos poderia provar que sou o próprio micróbio da febre amarela. D. Leolinda porém queria mais. Faltava-lhe uma falsa aureola de martyr, e foi então que inventou seu romance de assassinato. Sempre o frade!¹²⁶

Para os moradores de Conceição, além dos motivos expostos por Frei Gil, havia outro: ao criticar o trabalho de catequese e “caluniar” os missionários perante a opinião pública, a

¹²⁵ FERRO, Manoel Antonio de Souza. Catequese dos índios Carajás pelos missionários dominicanos. As calumnias – A Verdade, 12/06/1901. Arquivo da Província de São Tomás de Aquino do Brasil. Documento DG2 P2 - Doc 001.

¹²⁶ “Catechese dos índios”. Gazeta de Belém, 28/03/1901.

professora não desejava para si a direção da catequese indígena em Goiás como dizia e reivindicava, mas sim para a denominação religiosa na qual ela agora fazia parte.

Mas qual será o intento da Exma. D. Leolinda ao mentir e caluniar com tamanha imprudência? seria por acaso o seguinte?: *querendo ela tomar o lugar dos missionários na grande obra da catechese ou substitui-los por outros catechisadores e quem sabe? Talvez pelos hereges protestantes em cujas fileiras ela se alistou.* Como os manifestam as conversações e, íamos dizer, as pregações, a doutrina da ilustre professora, mormente em Santa Maria do Araguaia? – ai porém de nós naquele dia!¹²⁷

Além da atuação de Leolinda no Rio de Janeiro e seu histórico de aliança com os protestantes, outro evento contribuía para reforçar as desconfianças dos frades e de seus aliados em relação às críticas da professora: as investidas de seu amigo protestante entre os índios não apenas continuavam, mas também se intensificavam. William Cook retornou a Goiás, em 1900, e na companhia do missionário presbiteriano Carlos Morton e do missionário da British and Foreign Bible Society, Edward Seale, realizou algumas viagens de evangelização no sul de Goiás. Juntos seguiram para a capital do Estado, onde passaram a realizar reuniões no Liceu.

Ao passar pela cidade de Goiás quando fazia sua viagem de retorno ao Rio de Janeiro, Leolinda novamente encontrou Cook. O missionário fez nesta ocasião uma declaração onde registrou as perseguições de Frei Antonio de Ganges - “o Deus, que era chefe do Estado, no mundo de Piabanha e Pedro Afonso”¹²⁸ - e apresentou os motivos para o fracasso da expedição da professora: os Xerente estavam espalhados por um grande território e “viciados pelo contacto com os christãos (?)” e em uma condição moral e social pior do que quando tiveram “a ‘felicidade’ de conhecer os ‘virtuosos’ padres”; “a guerra maliciosa dirigida contra Leolinda pelo “rei daquele paiz” e a falta de recursos financeiros.¹²⁹

Na ocasião em que noticiaram o dossiê preparado pela professora Daltro e a perseguição empreendida contra ela pelos dominicanos, o *Goyaz* também aproveitou para noticiar que não era só Leolinda que vinha experimentando o “ódio jesuítico”¹³⁰: assim como ela, o “irmão rev. William Cook, ora residente na capital de Goyaz” também vinha sofrendo “mesquinhas perseguições”.¹³¹

¹²⁷ FERRO, op.cit.

¹²⁸ COOK, William Azel. A missionária dos índios. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p.317.

¹²⁹ Idem.

¹³⁰ “D. Leolinda Daltro. A catechese dos índios. Proesas dos frades”. *Goyaz*, 10/11/1900.

¹³¹ Idem.

Mulheres fanáticas, instigadas pelos frades, tem permitido a seus filhos roubarem os livros do rev. Cook, apuparem-o nas ruas, apedrejarem-lhe a casa; e dizem, ainda mais, que matar o protestante não é pecado, ao contrario, ganha-se com isso a indulgencia!¹³²

Segundo o periódico, os dominicanos também mandavam as crianças comprarem os folhetos impressos dos Evangelhos que eram vendidos pelo missionário e faziam como “out’rora aos desgraçados que têm a infelicidade de pertencer a uma seita musulmana: condemnão os pobres folhetos á fogueira”.¹³³ Em uma carta enviada à redação de *O Estandarte*, Cook relatava o episódio em que teve sua residência arrombada e alguns de seus livros, Bíblias e exemplares do Novo Testamento roubados e queimados em praça pública enquanto outros foram levados para o Convento. Tudo ordenado pelos frades dominicanos.¹³⁴

Mas, a missão de William Cook não estava entre as populações das cidades nem dos povoados. O principal objetivo da sua viagem era a missão entre os índios e desta vez sua atenção estava voltada para os índios Bororo da região de Mato Grosso onde visitou aldeias nas margens do rio Vermelho e do rio Ponto de Pedra fazendo diversos registros acerca da cultura, religião, organização social dos índios. E enquanto Cook seguia sua viagem, George R. Witte estava em São Paulo e em uma reunião na Igreja Presbiteriana pedia o auxílio de seus membros para seu trabalho de evangelização dos índios. O conteúdo do discurso proferido pelo missionário durante a reunião foi apresentado no periódico presbiteriano *O Estandarte*, onde o reverendo Witte informou que pretendia desenvolver seu trabalho de catequese entre as tribos indígenas que ainda não haviam sofrido a interferência da catequese católica.

A partir do que viu na sua expedição ao norte de Goiás acompanhado de William Cook, o missionário chegou a conclusão que as tribos indígenas que estiveram sob a influencia dos frades católicos e em contato com os não índios estavam “irremediavelmente perdidas”¹³⁵, pois a cachaça, os vícios e as doenças dos brancos vinham causando a morte física e moral destes índios. Desta forma, o missionário pretendia atuar entre as tribos localizadas no norte do rio Amazonas, às margens do rio Negro, escolhidas por não terem ainda sofrido “o contacto corruptor do frade”.¹³⁶ Para realizar este trabalho, Witte contava

¹³² Idem.

¹³³ “Roubos de livros protestantes”. Goyaz, 20/07/1900.

¹³⁴ “Capital de Goyaz”. O Estandarte, 30/08/1900.

¹³⁵ “Evangelização dos selvagens”. O Estandarte, 14/04/1900.

¹³⁶ Idem.

com o auxílio de “um crente sueco” que em breve chegaria da Inglaterra e também pretendia contar com a ajuda de “algum crente brasileiro”.¹³⁷

O sistema empreendido por George Witte seria o mesmo utilizado entre os índios da América do Norte, que apresentava “admiráveis resultados” segundo a folha presbiteriana: a fundação de escolas onde não haveria apenas a preocupação em cristianizar os índios, mas também moldar “seu braço aos trabalhos da indústria e da arte”.¹³⁸ A preocupação com a educação e formação dos índios também aparece na perspectiva missionária de William Cook, que quando esteve na aldeia Gameleira dos índios Krahô, consultou-os sobre a possibilidade de enviar um professor para os educar.

Após hesitarem sobre a oferta – situação entendida pelo missionário como uma demonstração de que os índios não compreendiam os motivos do oferecimento e principalmente, porque que “havia sofrido muito nas mãos dos frades e padres”¹³⁹ – os índios a aceitaram. A exposição de seu plano de educação para os índios aos leitores do *O Estandarte* demonstrava sua esperança de ao estabelecer o ensino e a evangelização entre os Krahô, poder também alcançar os Xerente e os outros grupos indígenas como os Canoeiros e Guajajara na região do Tocantins e os Karajá, Kayapó, Coroados e Javaé do rio Araguaia. Além desses grupos, almejava alcançar os Xavantes, mais arredios e “selvagens” do que os outros, mas possíveis de serem contatados com o auxílio dos “índios mansos”.¹⁴⁰

Para Cook, a educação era um instrumento necessário para retirar os índios do estado de selvageria em que se encontravam. A educação primária e o ensino de “alguma cousa da lavoura, da arte do ferreiro, carpinteiro, sapateiro, alfaiate, etc”¹⁴¹ eram essenciais para o estabelecimento de algum estado de civilização e as experiências já vivenciadas em outras partes do mundo demonstravam que este fato era incontestável. Mas, se a instrução ou educação “podia servir de *pedra angular*” havia outras mais importantes: a “*pedra fundamental e a pedra philosophal*”:

Sem infundir nas almas do selvagem uma nova vida, a vida eterna, a vida, natureza ou energia divina; sem que bebam do manancial da vida eterna e comão do fruto da arvore da vida; sem que se aproveitem do Santo Evangelho que o Apostolo Paulo diz ser o poder de Deus para salvar os povos e nações, não podem estabelecer-se em estado civilizado. Mas tendo

¹³⁷ Idem.

¹³⁸ Idem.

¹³⁹ COOK. **Through the wildernesses of Brazil by horse, canoe and float**, p.220.

¹⁴⁰ “Rodeando o mundo e passando por ele. Viagem de nosso irmão W.A.Cook no interior do Brasil”. Parte XII. *O Estandarte*, 24/05/1900.

¹⁴¹ “Rodeando o mundo e passando por ele. Viagem de nosso irmão W.A.Cook no interior do Brasil”. Parte VIII. *O Estandarte*, 19/04/1900.

por base esta *Pedra fundamental e Philosophal*, pode estabelecer-se e levantar-se o magnífico palácio de uma civilização christã, allumiada pela maravilhosa e benigna Luz da Verdade Eterna.¹⁴²

O professor prometido para a aldeia Krahô nunca chegou. Mas, em 1901, o periódico presbiteriano do Rio de Janeiro *O Puritano*, dava as primeiras notícias sobre os resultados do trabalho de George R. Witte:

Recebemos a boa noticia de que o Rev. Witte já encetou o trabalho de catequese entre os índios do Brasil, com optimos resultados. Alguns dos índios já vão receber arados para o cultivo do solo. São bem dispostos ao trabalho e a aceitar o Evangelho na sua simplicidade. Não necessitam de guizos nem as augiganzas do romanismo. 9 índios vão ser consagrados ao ministério. O Rev. Witte pede as orações dos crentes.¹⁴³

O temor dos religiosos católicos fazia sentido já que os protestantes expandiam suas missões de evangelização e se viam no mesmo direito da Igreja Católica de atuar entre os índios. Para os protestantes, a secularização do Estado e a plena liberdade de cultos garantida pela Constituição abriam caminhos para o exercício da conquista de mentes e coração dos brasileiros a fim de livra-los da dominação e da ignorância do catolicismo. Para eles, ao invés de financiar as ordens religiosas católicas no trabalho de catequese dos índios, cabia ao governo o dever de cuidar da sua civilização “independente da religião romana ou de outra qualquer, deixando todas as religiões desenvolverem livremente a sua catechese”.¹⁴⁴

No caso de Goiás, a fragilidade política em que se encontrava a Igreja Católica abria espaços para atuações de outros agentes interessados na ação entre os índios, como a professora Leolinda Daltro e os missionários William Cook e George R. Witte, colocando em risco o monopólio das ordens religiosas católicas no trabalho de catequese no Estado. Sem as garantias que a condição de Igreja oficial lhe proporcionava, contando com a oposição de um o governo que apresentava simpatias à presença protestante, as investidas destes agentes entre os índios representava uma ameaça concreta, principalmente ao projeto missionário dominicano que naquele momento dava seus primeiros passos.

¹⁴² Idem.

¹⁴³ “Catechese”. *O Puritano*, 17/07/1901.

¹⁴⁴ “Catechese dos indígenas”. *O Puritano*, 01/09/1904.

2.3 – Redes de sociabilidades: Leolinda e os políticos e coronéis goianos

Na introdução de seu livro onde faz uma série de agradecimentos aos que auxiliaram na sua viagem, Leolinda Daltro apresenta dois personagens que merecem destaque como heróis: os coronéis José Dias Ribeiro e Leão Rodrigues de Miranda Leda. Os coronéis aparecem no relato de Leolinda como os verdadeiros responsáveis por sua vida e integridade física enquanto esteve percorrendo os sertões de Goiás e sendo perseguida pelos frades católicos. Juntos, Leão Leda e José Dias, teriam jurado proteger a professora “perante os padres em Conceição do Araguaia”, arriscando a própria vida ao saberem que ela estava “sentenciada a ser presa e açoutada em um tronco adrede preparado em uma dependência do Convento”.¹⁴⁵

José Dias Ribeiro havia sido um dos principais líderes do conflito armado ocorrido em Boa Vista, entre os anos de 1892 e 1895, que envolveram as lideranças políticas locais na disputa pelo poder político. Não temos informações a respeito da situação ou ocasião em que ele e Leolinda se encontraram e passaram a estabelecer as relações que iriam se prolongar após a expedição da professora a Goiás, já que o coronel a acompanhou na viagem de retorno ao Rio de Janeiro e permaneceu na cidade até sua morte. A ajuda do Coronel José Dias à professora não se restringiu apenas em garantir a sua segurança física, como citado acima, mas também na indicação de Leolinda a autoridades e pessoas importantes das vilas e povoados por onde ela passou.

Leão Leda, político maranhense, havia chegado recentemente a Goiás após sofrer uma derrota política na cidade de Grajaú. Também não temos informações a respeito do estabelecimento de relações entre este e Leolinda, mas assim como José Dias, as recomendações enviadas por ele a seus amigos foram extremamente úteis para a realização da expedição da professora, que pode contar com hospedagem e suprimentos fornecidos por estes em atendimento aos pedidos do coronel.

Se José Dias havia sido personagem do primeiro conflito de Boa Vista, chamado por Luis Palacín de *Primeira Revolução de Boa Vista*, Leão Leda foi um dos principais personagens do segundo conflito ocorrido na mesma cidade, a *Segunda Revolução de Boa Vista*, onde enfrentou o Padre João de Souza Lima, seu inimigo político. O fim trágico do coronel Leda contou com a participação dos principais inimigos da professora Daltro, os

¹⁴⁵ DALTRO, Leolinda. Homenagem. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p. XIII.

missionários dominicanos de Conceição do Araguaia.¹⁴⁶

A necessidade de apoio político e financeiro para a implantação da sua escola entre os índios tornavam as alianças com as elites locais extremamente necessárias para Leolinda. Mas, assim como no caso dos protestantes, essas alianças tiveram desdobramentos que se por um lado foram favoráveis, por outro lado serviram para aumentar sua dificuldade de aceitação entre as populações locais e entre os índios assim como a resistência dos frades católicos. Se não vimos a adesão ou envolvimento de Leolinda na religião reformada apesar de suas alianças com os protestantes, por outro lado, vemos através da documentação aqui apresentada, o envolvimento da professora com a política local, marcada por um forte posicionamento anticlerical do governo goiano.

A leitura dos embates políticos entre a Igreja e o governo liberal goiano durante os primeiros anos do regime republicano pode ser feita a partir do entendimento de que estes se deram em função de um choque entre uma Igreja ultramontana e monarquista e um Estado liberal, republicano e laico. A postura da Igreja católica goiana em cumprimento às diretrizes da Santa Sé através das encíclicas *Quanta Cura* e *Syllabus Errorum*, foi a de combater o que estas caracterizavam como “o perigo moderno”: o liberalismo, o racionalismo, o comunismo, o socialismo, a maçonaria, as liberdades de imprensa e religião, a separação Igreja e Estado.¹⁴⁷

Perigos personificados, segundo Ronaldo Ferreira Vaz,¹⁴⁸ nos oligarcas da família Bulhões¹⁴⁹ que ao se intitularam “livres pensadores, evolucionistas (Darwin) e materialistas sempre se manifestaram opositores ao clero”.¹⁵⁰ Quanto aos princípios filosóficos, se as ideias positivistas não tiveram longo alcance em Goiás, Leopoldo de Bulhões foi um dos poucos que se aproximaram das ideias comteanas, embora esta posição se restringisse apenas aos campos

¹⁴⁶ O município de Boa Vista vivenciou três conflitos armados durante o regime republicano, chamados por Palacín de *revoluções*. O primeiro ocorrido entre 1892 e 1895 onde se confrontaram pela disputa do poder político local os coronéis Luiz Sales Maciel Perna e Carlos Gomes Leitão. O segundo, entre os anos de 1907 e 1909, entre o Coronel Leão Leda e o Padre João de Souza Lima. E o terceiro, na década de 1930, que pôs fim ao predomínio político do Padre João no município. PALACÍN, Luiz G. **Coronelismo no extremo norte de Goiás. O Padre João e as três revoluções de Boa Vista**. São Paulo: Loyola; Goiânia: UFG, Centro Editorial e Gráfico, 1990.

¹⁴⁷ MICELI, Sergio. **A elite eclesiástica brasileira**. Tese de Livre Docência. Campinas: UNICAMP, 1985, p.32.

¹⁴⁸ VAZ, Ronaldo Ferreira. **Da separação Igreja-Estado em Goiás à Nova Cristandade**. Dissertação de Mestrado. Goiânia: UFG, 1991.

¹⁴⁹ A família Bulhões originou-se da união de duas famílias – Bulhões e Jardim – e tiveram destaque na política estadual goiana. Os homens da família se destacavam por possuírem formação acadêmica superior, obtida em São Paulo. Estiveram à frente dos principais movimentos ocorridos no Brasil, no fim do século XIX, como o movimento abolicionista e republicano. A ascensão política da família Bulhões se deu no final do século XIX e se manteve como oligarquia dominante durante o regime republicano. Apesar de algumas cisões e dissensões entre seus aliados entre 1892 e 1901, período sua hegemonia política, os Bulhões, representados por José Leopoldo de Bulhões Jardim, conseguiram eleger todos os representantes ao poder Executivo. MORAES. **História de uma oligarquia**, op.cit.

¹⁵⁰ Idem, p. 97.

religioso e educacional. E os Bulhões foram também grandes maçons e nos aspectos políticos e econômicos guiavam-se pelas ideias liberais.¹⁵¹ A oligarquia Bulhônica e seus aliados representavam ideias, movimentos e organizações que a Igreja católica combatia com determinação.

O Partido Católico goiano, criado em 1890, foi o espaço onde se desenvolveu a atuação do Bispo de Goiás, D. Eduardo Duarte Silva, “ativo participante das disputas políticas pelo poder em Goiás, principalmente através do cônego Inácio Xavier da Silva, jornalista e seu braço político”¹⁵² contra o governo liberal dos Bulhões. Sob a liderança do cônego Inácio Xavier da Silva, o Partido Católico congregou o clero em geral e católicos que procuravam obedecer estritamente às orientações da Igreja assim como membros do antigo Partido Conservador. Apesar de pretender reunir “homens verdadeiramente católicos” e atuar a favor dos interesses da Igreja, a participação em seus quadros de membros e dirigentes do antigo Partido Conservador, alijados do poder e suplantados pela oligarquia dos Bulhões com a implantação do regime republicano, deu ao Partido Católico a configuração de um partido de oposição não se diferenciando dos outros.¹⁵³

Fundado no Rio de Janeiro, onde tinha seu diretório central, o Partido Católico surgiu com o objetivo de lutar pelos interesses da Igreja Católica tendo em seus quadros católicos monarquistas e republicanos, que se reuniam em torno do jornal *O Apóstolo* e dos semanários *Brasil e Cruzeiro*. O programa do diretório central do partido aceitava, ainda que sob protesto, a separação do Estado e recomendava aos católicos que apreciassem a liberdade advinda desta. Declarava não se opor à República e buscava conquistar e garantir algumas prerrogativas para a Igreja: reaver os bens das ordens religiosas sob a posse do Estado, garantir a autorização para as congregações possuírem bens, equiparação do casamento religioso ao civil, facultar as instituições religiosas o direito de possuírem hospitais e cemitérios e ministrar o ensino religioso nas escolas.¹⁵⁴

A plataforma do Partido Católico goiano apresentava propostas de interesse particular da Igreja local e diferenciava-se da proposta assumida pelo diretório central, que tinha aceitado a separação entre a Igreja e o Estado. As principais reivindicações do partido eram:

¹⁵¹ Ibidem.

¹⁵² VAZ, op.cit, p.53. Segundo Oscar Lustosa, o episcopado brasileiro manteve uma posição ambígua em relação ao Partido Católico, pois se a hierarquia eclesiástica procurava não se comprometer oficialmente com o partido por outro lado “fechava os olhos para o engajamento de sacerdote e fiéis, torcendo e rezando pelos bons resultados dessa cruzada de restauração dos direitos eclesiais” LUSTOSA, Oscar de Figueiredo (org). **A Igreja Católica no Brasil e o regime republicano**. São Paulo: Loyola, 1990, p. 24.

¹⁵³ MOTA, Irene Soares da. Deus, Pátria e Liberdade: estudo sobre o Partido Católico em Goiás. **I Congresso Internacional de História da UFG**, Jataí, 2010.

¹⁵⁴ “Partido Católico: Programma”. A Cruz, 10/07/1890.

revisão e reforma da Constituição, revogação das leis de separação da Igreja e do Estado e do casamento civil, reconhecimento dos direitos da Igreja a respeito da instrução e educação religiosa suprimindo das escolas públicas os “programas ateus e positivistas”.¹⁵⁵

As intenções do Partido Católico eram vistas pelos Bulhões como uma tentativa de restauração da monarquia e dos privilégios que a condição de religião oficial lhe proporcionava, já que necessitava dos recursos do Estado para se manter. Assim, um dos motivos que faziam com que a Igreja combatesse sua separação do Estado não era porque ela ofendia “os princípios da religião catholica, mas porque suprimem-lhe os subsídios e diminuem-lhes os proventos da profissão”.¹⁵⁶ E ao se colocar contra esta separação e o casamento civil - “as mais notáveis das reformas realizadas pelo patriótico governo provisório”¹⁵⁷ - a liberdade em geral e em especial, a liberdade de cultos, o Partido Católico se colocava contra a própria República, pois que “nesta agremiação, portanto, o que de facto se dispõe são os elementos para uma reação da monarquia”.¹⁵⁸

Dom Eduardo compartilhava com todas as propostas apresentadas pelo partido expressando em suas Cartas Pastorais a condenação às leis de separação da Igreja e do Estado, do casamento civil, a educação e cemitérios leigos assim como sua postura monarquista.¹⁵⁹ Contestando a versão divulgada pelos historiadores da Igreja, principalmente do cônego Trindade,¹⁶⁰ que defendeu a postura apartidária do Bispo nas disputas políticas locais, Ronaldo Vaz defende a tese da ativa participação de D. Eduardo que com auxílio do clero local, principalmente dos frades dominicanos, agiu politicamente atacando a República, trabalhando para a restauração monárquica e para o restabelecimento da união Igreja e Estado.

A participação do clero no Partido Católico e depois sua aliança com o grupo de Sebastião Fleury no Partido Republicano Federal,¹⁶¹ tinha como objetivo garantir as vantagens e apoio que um governo aliado poderia lhe garantir. Como parte do processo de *estadualização da Igreja*, conceito criado por Sergio Miceli para se referir à política

¹⁵⁵ “Programma Comum”. A Cruz, agosto de 1890.

¹⁵⁶ Goyaz, 27/06/1890.

¹⁵⁷ Idem.

¹⁵⁸ Idem.

¹⁵⁹ VAZ, op.cit.

¹⁶⁰ O autor faz referência à obra do Cônego José Trindade, *Lugares e pessoas. Subsídios eclesiásticos para a história de Goiás*. VAZ, op.cit.

¹⁶¹ O Partido Católico desapareceu como tal em 1891, mas ressurgiu aliado ao Partido Republicano Federal criado por Sebastião Fleury em oposição ao Partido Democrata de Leopoldo Bulhões. Segundo Ronaldo Vaz, a oligarquia Fleury constituiu-se numa forte e aliada defensora da Igreja, motivada por afinidades familiar, religiosa e política, que remontavam aos tempos do Império. O prestígio do padre Luis Gonzaga Fleury junto ao governo imperial rendeu diversos cargos à oligarquia no executivo, legislativo e judiciário goiano. Foi através do padre Fleury que “forjou-se a união profunda, onde as raízes da oligarquia e da Igreja entrelaçadas rasgavam o subsolo para beberem dos privilégios e benesses do Estado”. Idem, p. 101.

implementada pelos Bispos durante a República Velha nas dioceses, uma das tarefas de Dom Eduardo era a regularização ou criação de novas fontes de renda. A Igreja goiana, carente de recursos para prestar serviços como saúde e educação, formar pessoal nos seminários, manter os salários dos padres e do bispo, despesas do palácio episcopal e manutenção das igrejas, precisava de subsídios do Estado, que seriam difíceis de conseguir com um governo anticlerical no poder.

As alianças com os grupos católicos dominantes ofereciam possibilidades para a Igreja conquistar subsídios para seu desenvolvimento patrimonial e suas atividades missionárias. Em contrapartida, esses grupos dominantes católicos recebiam o apoio político e ideológico da Igreja através da “legitimação e ostentação o poder oligárquico, quer por ocasião das festividades (dia do(a) padroeiro (a), pricisões, ‘te-deum’, etc) inscritas no calendário religioso, quer através de rituais de serviço com o timbre eclesiástico (batizados, casamentos, enterros, posses, formaturas, jubileus, etc)”¹⁶²

Nas poucas ocasiões em que os Bulhões estiveram fora do governo, Dom Eduardo procurou e conseguiu apoio financeiro do Estado através de políticos católicos. No pequeno período em que o Partido Católico dominou o legislativo e o executivo em Goiás, entre 1891 e 1892, D. Eduardo obteve um subsídio anual do governo estadual para o Colégio Santana e em 1902, também obteve outro financiamento do governador José Xavier de Almeida, dissidente e inimigo político dos Bulhões, desta vez para o Colégio Santa Catarina. Já durante todo o período em que os Bulhões controlaram o poder no Estado a Igreja goiana só encontrou obstáculos para sua expansão e desenvolvimento de suas atividades.¹⁶³

A derrota política do Partido Republicano Federal que agregava os antigos membros do Partido Católico nas eleições de 1895 reafirmou o domínio político dos Bulhões e segundo Ronaldo Vaz, significou para o Bispo e para seu partido a derrota definitiva. A agressividade e retaliação dos vencedores tornaram insustentável a permanência do Bispo e de seus aliados em Goiás. Em 1896, Dom Eduardo transferiu a sede da Diocese e o Seminário Episcopal para a cidade de Uberaba.

A participação dos frades dominicanos na política local apresenta-se na atuação destes na revista *A Cruz*, fundada e dirigida por Frei Gil de Vilanova. Publicada três vezes por mês a revista teve vida breve: foi produzida apenas durante um ano – de fevereiro de 1890 a fevereiro de 1891- e defendia nas suas páginas o restabelecimento da união Igreja e Estado, a nulidade do casamento civil em contraposição ao religioso, a defesa da educação religiosa nas

¹⁶² MICELI, op.cit, p.47.

¹⁶³ VAZ, op.cit.

escolas públicas em oposição a laicização do ensino promovida pelo governo republicano.

Seus artigos versavam sobre atuação dos fiéis na política - na ocasião das eleições para a Assembleia Constituinte, chegou a orientar os eleitores católicos a votarem nos candidatos do Partido Católico para derrubarem as decisões do Governo Provisório – e orientavam seu público a respeito dos perigos da maçonaria, do positivismo e do protestantismo para a sociedade brasileira.

Segundo Ronaldo Vaz, os dominicanos eram “monarquistas, ultramontanos e dogmáticos”¹⁶⁴ e sua postura frente às transformações sociais e políticas que aconteciam no Brasil se explicam não apenas por suas convicções religiosas e ideológicas, mas também a partir das experiências que esses frades haviam vivido na França. A queda da monarquia francesa, a separação entre Igreja e Estado e o avanço da secularização eram acontecimentos que os dominicanos haviam vivido em seu país. Visando destruir o Antigo Regime e livrar-se das limitações impostas pelo feudalismo, a burguesia francesa atingiu diretamente a Igreja confiscando seus bens, decretando uma constituição civil para o clero, secularizando a vida religiosa e perseguindo os frades que resistiam à revolução. A ordem dominicana foi duramente afetada por estas medidas e em 1880, a ordem foi expulsa da França espalhando-se para outros países da Europa e pelo mundo.

A definição pública acerca de seu posicionamento político colocou esses missionários em conflito com as elites políticas liberais goianas, que os acusavam de fazer parte de um movimento para restabelecer a monarquia no Brasil. O acontecimento mais expressivo deste conflito foi a participação direta de Frei Gil de Vilanova nos confrontos ocorridos em Boa Vista, norte do estado, onde os coronéis locais disputavam o controle político do município. Veremos agora mais especificamente a atuação dominicana e em especial, de frei Gil de Vilanova nas disputas políticas em Goiás.

¹⁶⁴ VAZ, p.102.

2.4 - Boa Vista entre católicos e liberais

Os confrontos armados ocorridos no município de Boa Vista, localizado no norte de Goiás (atualmente município de Tocantinópolis no Estado do Tocantins), entre 1892 e 1895, tiveram suas origens, segundo Luis Palacín no encontro de três tipos de conflitos da conjuntura política do início do período republicano: a disputa pelo poder local, a disputa pelo poder do Estado e a disputa pelo poder federal.¹⁶⁵

A formação dos partidos políticos em Goiás nas últimas décadas do Império e início da República tinha por objetivo a busca pela autonomia provincial, que era considerada a única via para a afirmação dos agentes políticos no governo local e sua participação no Congresso Nacional.¹⁶⁶ Controlado politicamente pela oligarquia dos Bulhões, o estado de Goiás assistiu nas últimas décadas do século XIX ao surgimento de diversos partidos políticos que tinham mais um caráter de afirmação de uma política local do que de adoção de uma corrente ideológica. Apesar de ser um Estado economicamente e politicamente frágil a nível nacional, Goiás se apresentava solidamente estruturado em termos político-partidários dentro das suas fronteiras internas.¹⁶⁷ Esta situação permitia aos candidatos goianos disputarem as vagas para a Câmara e Senado federal e também para as Assembleias estaduais, tornando-se fundamental a extensão da máquina partidária a todo território do estado na disputa por votos.

A união em torno do Partido Liberal (Centro Republicano) liderado por Leopoldo Bulhões se deu na ocasião das eleições para a Assembleia Constituinte em 1890. Descontente com a chapa proposta que consagrava o domínio dos Bulhões, o Cônego Inácio Xavier da Silva fundou o Partido Católico, ao qual aderiram os conservadores. A bancada goiana à Constituinte, composta em sua maioria por membros do Centro Republicano, dividiu-se nas eleições para o primeiro presidente: enquanto os Bulhões apoiavam Prudente de Moraes, Sebastião Fleury Curado apoiava Deodoro da Fonseca e uniu-se ao Partido Católico que deu origem em 1891, ao Partido Republicano Federal.

Com a vitória de Deodoro, o poder executivo do Estado nomeado pelo governo central ficou nas mãos do Partido Republicano Federal, mas a assembleia estadual estava dominada

¹⁶⁵ PALACIN, Luis. **Coronelismo no extremo norte de Goiás**, p.44.

¹⁶⁶ Segundo Palacín, o principal obstáculo apresentado aos partidos políticos goianos no período imperial dizia respeito ao peso determinante dos partidos da situação através dos presidentes de província nomeados pelo governo imperial. Não havia espaço para a oposição e nem para a integração dos políticos goianos na vida nacional. Idem, op.cit, p.45.

¹⁶⁷ ROSA, Maria Luiza Araújo. **História de uma transição de oligarquias**: Goiás (1899-1909). Dissertação de Mestrado. Goiânia: UFG, 1980, p.34.

pelo partido de Bulhões, agora Partido Democrata. As disputas políticas chegaram à Boa Vista no norte de Goiás, quando Carlos Gomes Leitão, líder dos democratas no município e aliado de Bulhões, perdeu as eleições locais para o Coronel Augusto Maciel Perna, líder do Partido Republicano Federal. Segundo Luis Palacín, buscando uma intervenção federal para retomar o poder para seu partido no executivo estadual, Leopoldo Bulhões teria instigado o Coronel Leitão a promover uma reação a fim de tomar o poder em Boa Vista. Esta seria parte de um plano em que uma série de levantes dos municípios contra as intendências forçaria uma intervenção federal no Estado.

O ressentimento de Leitão pela derrota em Boa Vista faria do município o detonar de todo movimento e orientado por Bulhões, o coronel tentou tomar a cidade pela força. Frei Gallais assim relatou o conflito em Boa Vista:

Fuzis, pólvora e balas chegaram do Pará ou do Maranhão. Perna que havia tomado mulher entre os índios Apinajés, ali recrutou soldados, Carlos Leitão, que tinha relações nos altos meios, foi apoiado pelas autoridades. Logo se travaram batalhas em regra e, como acontecem em geral nas guerras civis, aproveitou-se a ocasião para desafogar os ódios particulares e de um lado e de outro se cometeram horrores.¹⁶⁸

Como vimos no primeiro capítulo, a participação de índios nos conflitos e guerras entre os civilizados era uma situação comum em Goiás e atendia a interesses de ambas as partes. A participação dos Apinajé é apresentada por frei Gallais na citação acima a partir das relações de parentesco estabelecidas entre o coronel Perna e índios pelo casamento. Um outro fator pode ter contribuído para a participação dos Apinajé ao lado do coronel Perna: as invasões as terras dos índios promovidas pelo irmão do coronel Leitão e seu afilhado político quando este era diretor do aldeamento Boa Vista. A aliança entre coronel Perna e índios atendia as necessidades de ambos os envolvidos, já que os Apinajé contribuía para aumentar o contingente militar que contava também com sertanejos e aliados políticos de Perna, ao mesmo tempo em que para os índios, a derrota de Leitão, poderia significar sua retirada e também de seus aliados da região, ajudando-os na reconquista dos territórios invadidos e ameaçados.

¹⁶⁸ GALLAIS, Estevão M. **O apóstolo do Araguaia**. Frei Gil de Villanova, missionário dominicano. Prelazia de Conceição do Araguaia, 1942, p.165.

Palacín nos informa em seu estudo que além dos Apinajé, o grupo do coronel Perna também conseguiu arregimentar “caraós e xerentes até 800 arcos”.¹⁶⁹ Apesar de considerarmos a possibilidade de que muitos índios participaram dos conflitos em Boa Vista de forma voluntária e por razões específicas, acreditamos que muitos índios podem ter sido arregimentados de forma compulsória. O clima de instabilidade política em Goiás após a proclamação da República, fomentado pelas disputas entre conservadores e liberais pelos cargos municipais, deixou os índios das regiões próximas em estado de alerta e muitas vezes temendo serem envolvidos nos conflitos, eles se deslocavam e fugiam para regiões mais remotas.¹⁷⁰ Frei Antonio de Ganges, em resposta ao seu superior que pedia um mapa detalhado dos índios do aldeamento Piabanha, informava que não o podia enviar “porque meus Cherentes por motivo da revolução de quinze de novembro ficaram assustados com medo de recrutamento por cuja causa muitos deles estão escondidos nas grandes matas do Araguaya e nas serras do Tocantins”.¹⁷¹

Durante todo o conflito, a cidade de Boa Vista foi tomada ora por um grupo ora por outro, e enquanto cada derrotado da ocasião preparava um novo ataque à cidade, as fazendas da região eram invadidas pelas tropas. Além das pilhagens, moradores e trabalhadores das fazendas eram recrutados à força para os combates enquanto outros se aliavam ao exército inimigo para se vingarem dos roubos e ataques às suas propriedades.

Neste contexto, surgiu um novo líder, o coronel José Dias Ribeiro, que “estivera com Perna desde o início”¹⁷² e começara a se destacar no combate em um lugar chamado Sobradinho e ao sofrer ataques em sua fazenda pelas tropas do coronel Leitão, assumiu a iniciativa de reunir uma tropa com “700 homens armados e 60 arcos apinajé”¹⁷³ para atacar a cidade de Boa Vista que foi ocupada por ele em três ocasiões. Na última, após cercar a cidade por quase um mês e conquistar a vitória para seu aliado coronel Perna, em 1895, o coronel Dias deixou a cidade e foi morar na Ilha do Bananal.¹⁷⁴

¹⁶⁹ PALACÍN, op.cit, p. 62.

¹⁷⁰ Antes de Boa Vista, outros municípios goianos sofreram com as disputas políticas que, em alguns casos, também chegaram à luta armada: Catalão, Rio Verde e Alemão. Em Curralinho, a disputa não chegou ao conflito armado, mas segundo Palacín, nenhum dos três prefeitos eleitos no município durante a década de 1890 conseguiram cumprir integralmente seus mandatos. PALACÍN, op.cit.

¹⁷¹ Carta de Frei Antonio de Ganges ao Comissário dos Frades Capuchinhos. ACRJ, Documento 1-IX-24, sem data.

¹⁷² PALACÍN, op.cit, p.69.

¹⁷³ Idem.

¹⁷⁴ Ao fim dos confrontos armados em Boa Vista, os líderes se dispersaram. Enquanto José Dias foi morar na Ilha do Bananal, o coronel Perna se refugiou no Maranhão e o coronel Leitão se deslocou para o Pará, onde fundou a cidade de Marabá. Além dos líderes, grande parte da população de Boa Vista migrou para outras regiões de Goiás, como Pedro Afonso, Porto Nacional, Santa Maria ou para Carolina, no Maranhão. Idem.

A chegada de Frei Gil de Vilanova e seu companheiro Frei Domingos Carrerot a Boa Vista se deu por ocasião das missões realizadas entre a população cristã logo no início dos conflitos em 1892 e estavam programadas desde o ano anterior. Após passarem cerca de um mês na cidade os frades saíram de Boa Vista e se dirigiram para Santo Antonio da Cachoeira para continuar as missões. Mas frei Gil retornou à cidade para intermediar um acordo de paz entre as partes em conflito, marcando um encontro entre os inimigos após uma derrota sofrida pelo coronel Leitão ao atacar a cidade. Durante o encontro intermediado pelo missionário, o irmão do coronel Leitão, Alexandre Francisco Gomes, foi morto e Frei Gil passou a ser acusado de ter tramado uma armadilha juntamente com o coronel Perna para assassinar Leitão.¹⁷⁵

Estes acontecimentos fizeram com que Frei Gil tivesse que sair escoltado de Boa Vista. Os aliados do coronel Leitão passaram a oferecer uma oposição ferrenha a atuação de Frei Gil e alguns missionários em Goiás, que para além do cunho político apresentava um viés ideológico. Na opinião de Maria Fátima Roberto,

A guerra de Boa Vista refletia, com a devida morosidade, os acontecimentos que marcaram o fim do Império e o início da República no Brasil. Refletia também a posição de Frei Gil em relação ao regime político do Império. O regime republicano viria destruir os laços de padroado e separar oficialmente a Igreja do Estado. O conflito de Boa Vista parece mostrar um aspecto da contradição que a Igreja vivia no final do Império, quanto à sua subordinação ao Estado na condição de religião dominante.¹⁷⁶

A posição política de Frei Gil e seu apoio ao Partido Católico eram bem conhecidos em Goiás e se fizeram presentes, principalmente no seu papel como editor e redator da revista *A Cruz*. Esta atuação em muito contribuiu para a denúncia feita pela imprensa da capital de que a atuação do missionário nos conflitos em Boa Vista fazia parte de uma conjuração católica.

A lenda, captada pelos jornais, foi-se enfeitando, e lá longe contaram que um antigo oficial do exército francês viera disfarçado em monge assumir a direção do movimento reacionário em Boa Vista, e trabalhar, *por fas* ou *por nefas*, pelo restabelecimento da monarquia.¹⁷⁷

¹⁷⁵ As versões apresentadas sobre o papel de Frei Gil no conflito e sobre a morte de Alexandre Francisco Gomes foram apresentadas pelo próprio missionário e pelo coronel Leitão aos jornais de Goiás. Elas podem ser vistas no trabalho de Palacín.

¹⁷⁶ ROBERTO, Maria Fátima. “**Salvemos nossos índios**”. Uma interpretação da atuação evangelizadora da Ordem Dominicana francesa entre os índios do Brasil na passagem do século XIX para o século XX. Dissertação de Mestrado. Campinas: Unicamp, 1983, p. 56-7.

¹⁷⁷ GALLAIS. O apóstolo do Araguaia, p.167.

Esta conhecida atuação política de Frei Gil contribuiu para que o Coronel Leitão passasse a denunciar a chegada dos missionários como um ato premeditado para incitar a revolta contra o governo republicano, acusando Frei Gil de fazer “*pregações incendiárias contra a república*” e a favor do partido católico. Em sua defesa, Frei Gil publicou em um artigo de jornal:

Consagrei um sermão, um só, a explicar os deveres dos católicos nos tempos atuais. Com as próprias palavras dos bispos e dos papas condenei, como condenarei sempre, quanto tempo Deus me der um sopro de vida, as leis da separação da Igreja e do Estado, do casamento civil, do ensino neutro. Disse que era dever dos católicos combater-las por todos os meios legais. Mas nunca sustentei que fosse lícito atacar um governo pela violência, nunca formulei as proposições absurdas que me empresta o sr. Acácio, nunca falei contra a República, pois ensinei, ao contrário, que a Igreja Católica admite todas as formas de governo, contando que respeitem sua liberdade e seus direitos.¹⁷⁸

Ao analisar a atuação de Frei Gil nos acontecimentos em Boa Vista, que também foram vivenciados pelo seu biografado Frei Domingos Carrerot, companheiro de missão do frade e mais tarde primeiro bispo da diocese de Porto Nacional, Frei Audrin achava que o missionário havia sido

pouco diplomata, marselhês um tanto loquaz, que deixava transpirar demais em suas conversas e mesmo nas práticas da Igreja, o seu papel de partidário senão de emissário indireto do tal partido católico de Goiás, radicalmente oposto ao poderoso Dr. Leopoldo Bulhões.¹⁷⁹

Frei Domingos, no dizer de seu biógrafo, achava que Frei Gil era um homem correto e sincero nas suas ações, mas que havia lhe faltado na ocasião a capacidade de perceber que não poderia se apresentar como mediador do conflito já que estava comprometido com um dos partidos participantes da disputa.¹⁸⁰ Esta atuação direta de Frei Gil nos conflitos em Boa Vista repercutiu profundamente na atuação da ordem dominicana, promovendo uma troca de acusações acerca da atuação dos missionários no Estado e publicadas nos jornais representantes dos dois principais partidos políticos de Goiás: o *Estado de Goyaz*, porta-voz do Partido Republicano Federal e o *Goyaz*, do órgão oficial do Partido Democrata.

¹⁷⁸ PALACIN, op.cit, p.56.

¹⁷⁹ AUDRIN, Jose Maria. **Entre sertanejos e índios do norte**: o bispo missionário Dom Domingos Carrerot. Rio de Janeiro: Agir, Púgil, 1946, p.60.

¹⁸⁰ Idem.

Se não encontramos críticas diretas ao trabalho dominicano em Goiás e especialmente, referências diretas a Frei Gil durante seu trabalho como editor do jornal *A Cruz*, após os acontecimentos em Boa Vista elas aparecem com frequência e durante o todo o tempo em que Frei Gil permaneceu em Porto Nacional. O *Goyaz* não deixou de publicar denúncias acerca da atuação dos missionários na cidade, acusados de incitarem a população contra a ordem republicana e de utilizarem a púlpito da Igreja com fins políticos.

Há muito que denunciemos a s. exa. revema. o sr. Bispo os abusos que diariamente cometem os frades dominicanos no exercício de suas funções no norte do Estado, levando a discórdia ao seio das famílias, excitando dissensões políticas, e até provocando lutas armadas, como em Boa Vista.¹⁸¹

Em resposta, o *Estado de Goyaz* procurava eximir os dominicanos da responsabilidade dos acontecimentos em Boa Vista, argumento segundo o jornal utilizado pela oposição para conquistar o apoio dos governos estadual e federal para o coronel Leitão e não que passavam de calúnias.

Para o nosso povo não é preciso mostrar que é calúnia tudo quanto se escreve e se propala contra os dominicanos. É notório que esses missionários são exatíssimos cumpridores de suas obrigações, que não poupam os sacrifícios para promoverem o progresso moral e material do município. É a eles que devemos o grande monumento agora se levantando em honra da nossa padroeira Senhora das Mercês. É a eles que devemos a vantagem de possuímos um colégio de ensino primário e secundário que já principiou a dar ótimos resultados. Empreenderam viagens perigosas para estudar os meios mais conducentes de se conseguir a catequese dos índios. Estão preparando a vinda de irmãs de caridade para que as moças desta região possam, assim como as da capital, gozar dos benefícios de uma boa educação. Com estas obras consomem todo o tempo e todos os limitados recursos que adquirem. Não falemos dos pobres e dos doentes que cada dia encontram neles o alívio e a consolação. É isso que os dominicanos fazem.¹⁸²

E também exigia provas substanciais para que as denúncias contra os frades tivessem alguma validade. Afirmava ainda que os frades não violavam nenhuma lei aliás, estavam protegidos por ela ao terem garantidas pela Constituição a liberdade de expressão e comunicação de pensamentos. Neste sentido, a apresentação de documentos que diziam apenas que os frades pregavam contra a secularização dos cemitérios, a liberdade de cultos, contra o casamento civil, não se constituíam em nenhuma irregularidade afirmando que

¹⁸¹ “Os frades do norte”. *Goyaz*, 26/05/1893.

¹⁸² “Os dominicanos”. *Estado de Goyaz*, 20/05/1893.

“contra essas aberrações prega o Sr. Bispo todos os dias, pregam todos os padres do mundo inteiro, e PREGARÃO SEMPRE”.¹⁸³

Além de pregarem contra as instituições republicanas, o *Goyaz* acusava os frades de incitarem os fiéis a não obedecerem-nas, usarem o confessionário para o exercício da politicagem e usarem a ameaça de excomunhão como recurso “para obterem votos e tudo quanto desejam”.¹⁸⁴ Apesar dos artigos se referirem, na maioria das vezes, aos dominicanos em geral, a citação do nome de alguns missionários nas denúncias de mal proceder, demonstram que as desavenças e críticas tinham alvos específicos: missionários que tinham uma atuação política ativa e considerada imprópria para um religioso.

(...) vimos declarar que todas as acusações feitas pelo *Goiaz aos frades Gil, Domingos Nicolé e Rozario*, com relação aos abusos cometidos em Porto Nacional não são caluniosos, mas verdadeiros. (...)

É preciso advertir o *Estado* que não são só os frades acusados pelo *Goiaz* que tem estado no Porto Nacional; lá estiveram frei Gabriel e frei Miguel, lá está frei Domingos Carreró e nunca ninguém se lembrou de levantar acusações contra eles e sobre o *Estado* porque?

É porque estes frades procederam sempre e continuam a proceder como verdadeiros apóstolos da religião de cristo, não se metem em intrigas políticas, não perturbam a paz das famílias.

Frei Domingos Carreró estava em Boa Vista no dia do assassinato do capitão Alexandre, porventura seu nome apareceu envolvido no monstruoso crime? Não.¹⁸⁵

Em sua defesa, Frei Gil argumentava que sua atuação contra o casamento civil, o ensino religioso, entre outros, baseava-se no seu direito e dever de defender os dogmas da fé católica e negava a acusação de abusar do confessionário para conseguir votos ou exercer qualquer tipo de pressão política. As denúncias feitas contra ele não tinham outra justificativa que não fosse uma perseguição pessoal.

S.s. pergunta porque razão, Fr. Gabriel e Fr. Miguel que por muito tempo estiveram em Porto, nunca foram acusados? Pergunta também porque motivo o nome de Fr. Domingos Carrerot não se acha envolvido nos negócios de Boa Vista?

S.s. se faz de ingênuo. O ódio, bem o sabeis s.s. tem dessas preferências. Quando ele inventa uma calúnia, escolhe também a pessoa contra quem a deve lançar. Seu argumento, sr. coronel, pode provar que até hoje, Fr.

¹⁸³ VILANOVA, Frei Gil de. “Carta aberta ao sr. Coronel Joaquim Ayres”. Estado de Goyaz, 05/07/1893.

¹⁸⁴ FREDERICO, José Pedreira & SILVA, Joaquim Ayres da. “Nós e o frades. Resposta a carta aberta do *Estado de Goiaz*”. Goyaz, 08/07/1893.

¹⁸⁵ Idem (grifos meus).

Gabriel, Fr. Miguel, Fr. Domingos Carrerrot, não caíram no seu desagrado; mas não prova que as acusações que s.s. faz contra mim sejam verdades.¹⁸⁶

A situação em Porto Nacional ficou insustentável para Frei Gil de Vilanova. Ao fim do seu mandato de vigário da paróquia da cidade, ele foi enviado para Uberaba onde ficou durante dois anos realizando missões paroquiais. Voltou apenas em 1896 quando foi autorizado por seus superiores, como já vimos, a implantar a missão dominicana entre os índios.

Fazia dois anos que a guerra em Boa Vista tinha terminado quando a professora Leolinda Daltro chegou à Goiás. Mas como vimos, as disputas políticas tiveram continuidade e se a Igreja goiana não contava mais com a presença física de sua autoridade maior que estava em Uberaba há cerca de um ano, seus correligionários ainda permaneciam no Estado e impunham oposição ao governo Bulhões. Foi neste contexto de instabilidade política e contando com o apoio de grupos e coronéis liberais goianos que Leolinda Daltro procurou conquistar espaço em uma atividade ainda sob monopólio das ordens religiosas católicas.

Embora esse apoio não tenha se configurado em ações práticas, como a implantação e financiamento do governo estadual da escola indígena almejada pela professora nem auxílios pecuniários durante a expedição¹⁸⁷, ele teve um significado simbólico que permitiu a construção de diversos relatos acerca dos *verdadeiros objetivos* da sua expedição assim como para reforçar para a Igreja e seus missionários, a ideia de que ao contar com o apoio de um governo que lhe fazia oposição, havia mesmo que remota, a possibilidade da implantação de um núcleo de catequese indígena de caráter secular.

¹⁸⁶ VILANOVA, Frei Gil. “O Goyaz e os frades. Resposta ao artigo publicado no n.º. 405 do ‘Goyaz’, com a epigraphe – Nós e os frades”. Estado de Goyaz, 24/09/1893.

¹⁸⁷ Em uma carta escrita ao amigo João Baptista Serradourada em resposta às suas recomendações para que ele e os moradores de Santa Maria do Araguaia acolhessem e atendessem as necessidades da professora, o coronel Agostinho Ribeiro da Fontoura dizia que seria melhor “em vez de tantas cartas de recomendação cá para o norte, que o viajante trouxesse dinheiro acompanhado de recomendações”. Carta de Agostinho Ribeiro da Fontoura ao Major João Baptista Serradourada, 15/01/1898. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p.200.

2.5 - O general do sertão e o maranhense probo: alianças e desdobramentos

Leolinda chegou a Goiás com recomendações a diversas personalidades e políticos ligados ao governo liberal, muitas delas conseguidas pelo intermédio de Horace Lane, e envolvida por uma ideia de que era “protegida” de Quintino Bocaiuva. O republicano histórico era padrinho de sua filha mais nova e foi um dos grandes opositores à realização da viagem de Leolinda, já que não acreditava no sucesso da missão e admitia a amigos mais íntimos o seu desgosto pela teimosia da educadora em não ouvir seus conselhos.¹⁸⁸

Fui ontem ao senador Quintino procurar notícias suas e, quando fallei em seu nome, o senador ficou com o semblante tão triste que julguei que elle iria chorar: disse-me tudo quanto lhe estava acontecendo elle não tinha que se recriminar, porque empregou todos os recursos ao seu alcance para que você voltasse de Uberaba e, vendo que tudo era baldado, ameaçou-lhe entregar-lhe sua filhinha e que você com a maior calma respondeu-lhe que a levaria consigo para os sertões, para a vida ou para a morte, e que desse dia em diante, lhe abandonou a seu destino, tendo a certeza de que não tornará a vel-a.¹⁸⁹

Quintino Bocaiuva empregou vários esforços para que Leolinda não seguisse viagem, entre eles o pedido feito ao presidente do Estado de São Paulo, Campos Sales, para que não auxiliasse Leolinda na esperança de que sem recursos a professora desistisse de seu intento ainda em Uberaba.

O presidente do Estado, Dr. Campos Salles, mostrou-me uma carta do Quintino, na qual pedia fazer cessar a animação da imprensa daqui, como elle fizera callar a do Rio, para não encorajal-a. Disse-me mais o Dr. Campos Salles que não a ajudou para servir ao Quintino, pois julga que a senhora sem animação e sem recursos, voltará de Uberaba.¹⁹⁰

Se na prática a educadora não pode contar com a ajuda de seu compadre para a viagem à Goiás, sua relação de compadrio com Quintino Bocaiúva configurou-se numa espécie de capital simbólico que lhe deu acesso a instâncias do poder que ela, como uma mulher de

¹⁸⁸ A relação de compadrio entre Leolinda e Quintino Bocaiuva é relatada pela professora Daltro ao falar sobre seus filhos no seu folheto feminista, em 1918: “*Como tivesse dous filhos menores para educar coloquei-os no Collegio Universitário Fluminense e entreguei a minha última filha, com três anos de idade, á proteção de seu padrinho, o General Quintino Bocaiuva. Restavam-me, pois, ainda uma filha casada e um filho de maior idade, solteiro, empregado do Correio na Capital de São Paulo*”. DALTRO, Leolinda. **Início do Feminismo no Brasil**. Subsídios para a História. Rio de Janeiro: Typographia da Escola Orsina da Fonseca, 1918.

¹⁸⁹ Carta de Magdalena de Noronha a Leolinda Daltro, 26/05/1897. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p.93-94.

¹⁹⁰ Carta de Almeida Nogueira a Leolinda Daltro, 12/05/1897. Idem, p.77.

poucos recursos, não teria condições de alcançar por conta própria, como demonstra a carta de recomendação feita por Urbano Correa, presidente de Goiás ao então senador Leopoldo Bulhões quando Leolinda retornava ao Rio de Janeiro:

A Sra. D.Daltro volta ao Rio sem ter podido cumprir em totum o que desejava e isto, nós, especialmente V. que viajou pelo norte, sabíamos perfeitamente. Ahi no Rio não avaliarão talvez, a quantidade de energia e sacrifícios a tal empresa. E' nesse sentido que a Sra. D. Daltro precisa de sua ajuda. *Ella não necessitaria de minha recommendação pois que tem o patrocínio do nosso chefe Quintino*, mas tendo me solicitado, a faço.¹⁹¹

Apesar de não se identificar com nenhum partido nem apresentar no livro nenhuma menção a referências partidárias, as alianças políticas estabelecidas por Leolinda em Goiás, na sua maioria ligada ao Partido Democrata dos Bulhões acabaram por identifica-la a um determinado alinhamento partidário e significou seu envolvimento com a política local. Ao identificar apenas os frades responsáveis pela catequese em Goiás como os únicos inimigos e opositores de seu trabalho de catequese entre os índios, Leolinda deixou de atribuir importância - propositalmente ou porque não havia se dado conta – aos coronéis da oposição que tinham muitos aliados entre os índios.

As relações de amizade entre Leolinda Daltro e o coronel José Dias é um exemplo bastante interessante de como as relações estabelecidas por ela com os grupos liberais, sejam locais ou externos a Goiás, contribuíram para que se formulasse um imaginário acerca dos objetivos da sua viagem, que não seria a de educar e civilizar os índios, mas sim desempenhar um papel político específico. Este imaginário por sua vez pode ser um fator que explica a hipótese de que além dos frades, as perseguições e ameaças que Leolinda supostamente sofria, não partiam apenas dos religiosos.

Como foi visto acima, o Coronel José Dias participou dos conflitos em Boa Vista ao lado do Coronel Perna, inimigo político dos Bulhões, não sendo, portanto, em termos ideológicos e partidários um democrata ou liberal. Não temos maiores informações a respeito das origens de José Dias, suas aspirações políticas e nem das circunstâncias do seu encontro com a professora Daltro. Nas palavras da professora, o coronel foi o principal responsável por sua chegada em segurança ao Rio de Janeiro, já que sabendo das diversas armadilhas preparadas no seu caminho de volta, “cumpriu fielmente o juramento que fizera perante os

¹⁹¹ DALTRO. *Da catechese dos índios*, p. 286.

frades em Conceição do Araguaia”¹⁹² de lhe garantir a vida, acompanhando-a junto com seu filho até Leopoldina de onde seguiu com ela até o Rio de Janeiro “onde foi victimado pela varíola”.¹⁹³

Este prestigioso e heroico goyano, foi quem maior numero de vezes teve que enfrentar os meus inimigos salvando-me a vida, já com a sua energia e coragem leonina, já com a sua habilidade estratégica de um verdadeiro general.¹⁹⁴

Segundo Luis Palacín, o coronel teve um papel importante nos conflitos devido a sua capacidade de arregimentar homens para sua tropa, recrutamento forçado na maioria das vezes, e o sucesso das suas investidas lhe rendeu a fama de “general do sertão” surgindo no imaginário popular que ele tinha pacto com o demônio e por isso, as balas não o atingiam. O destino do coronel após sua participação no levante em Boa Vista, é tratado por Palacín no trecho de seu estudo intitulado “O destino de José Dias”¹⁹⁵ onde o autor trabalha com três versões acerca da morte do coronel: duas corroboram a versão da professora contada em seu livro de que o coronel morreu de varíola e a terceira, apresenta uma versão que dá conta da eliminação do coronel por inimigos políticos.¹⁹⁶

Nas três versões trabalhadas por Palacín, Leolinda Daltro aparece como a pessoa responsável pela saída definitiva do coronel José Dias de Goiás. O que nos interesse aqui são as motivações apresentadas em dois desses relatos acerca da atuação da professora no acontecimento. Um deles é de Othon Maranhão que dedica um capítulo de seu livro, *Setentrião goiano*, à passagem da professora Daltro por Goiás. Segundo esta narrativa, Leolinda chegou ao Estado com o objetivo de “prender um Caudilho que não conhecia, em Boa Vista do Tocantins, zona que também desconhecia”.¹⁹⁷

O governo central e principalmente, Leopoldo Bulhões, preocupados com a instabilidade política na região norte do Estado mesmo com o fim dos confrontos armados e o *habeas corpus* que concedeu anistia a todos os envolvidos no episódio em Boa Vista, articularam um plano para retirar o coronel Dias da região. Sua fama de forte combatente, de

¹⁹² DALTRO, Leolinda. Homenagem. Idem, p. XIV.

¹⁹³ Idem.

¹⁹⁴ Idem.

¹⁹⁵ PALACIN, op.cit, p.84-89.

¹⁹⁶ As narrativas trabalhadas por Palacín são: *A esfinge do Grajaú*, de Dunshee de Abrantes; *Setentrião goiano*, de Othon Maranhão e a narrativa de Padre João de Souza Lima.

¹⁹⁷ MARANHÃO, Othon. Professora Leolinda Daltro. In: **Setentrião goiano**. Goiânia: Editora Piratininga, 1978, p.46-47.

ser inatingível pelas balas e especialmente, a fama e influência que exercia sobre as populações sertanejas eram vistos como um perigo para o governo estadual, principalmente, no caso de novo levante na região.

No momento em que pensavam em uma alternativa para realizar este intento que não fosse uma ação militar, já que o coronel era sempre acompanhado por “um grupo de fanáticos com os quais se transportava, com facilidade de um lado para o outro”¹⁹⁸, surgiu a professora Daltro, “mulher nova, de fina educação, propondo-se a ir buscar o caudilho, sem nenhum aparato bélico”.¹⁹⁹ O acordo foi firmado e Leolinda se dirigiu para Goiás sob sigilo na companhia de dois parentes e em Boa Vista “deixou o povo pensar que andavam reorganizando escolas”.²⁰⁰ Durante o encontro com o coronel, que assim como toda a população da cidade foi conhecer a “ilustre visitante”, a professora conseguiu convence-lo a acompanhá-la ao Rio de Janeiro. No dia seguinte, prepararam a viagem para Conceição do Araguaia e de lá partiram para a capital federal, onde tempos depois ele faleceu de varíola.

A outra narrativa, de Padre João, religioso que abandonou o sacerdócio para assumir o poder político em Boa Vista alguns anos depois da *Primeira Revolução de Boa Vista* e que considerava-se sucessor da “revolução libertária” do coronel Dias, defende a ideia de que o afastamento de José Dias teria sido tramado pelos militares que também temiam a força de mobilização popular do coronel no caso de um novo levante. Mas remove-lo pela força se tornaria impopular por isso, “recorreram à astúcia”:

Enviaram uma mulher jovem, intrépida e cheia de recursos, com a missão de aliciar Dias para a Capital. A professora Leolinda realizou o seu intento. Sua figura causou forte impressão em Dias, de sorte que, quando, após uns dias de permanência na região, a professora manifestou a intenção de empreender o caminho de volta, ele se ofereceu a acompanhá-la na subida Araguaia até Leopoldina. Esses dias de convivência foram decisivos, pois a professora conseguiu seduzi-lo, de forma que, ao chegar a Leopoldina, Dias decidiu continuar a viagem com ela até o Rio. Chegados ao Rio, Dias simplesmente desapareceu, sem que se tivesse mais notícias dele.²⁰¹

Ao trabalhar com as narrativas apresentadas por Palacín acerca da saída do Coronel José Dias do norte de Goiás e o papel de Leolinda neste processo, Marisa Correa chama a atenção para o fato de que, independente da perspectiva pessoal ou política adotada por cada autor, o fato é que os três não fazem nenhuma referência à atuação indigenista da professora e

¹⁹⁸ Idem, p.46.

¹⁹⁹ Idem .

²⁰⁰ Idem.

²⁰¹ PALACIN, op.cit, p.88.

atribuem a Leolinda “virtudes de iniciativa, além de outras, sempre nas entrelinhas, não compatíveis com o que esperaríamos que fosse o esperado no comportamento feminino da época”.²⁰² O questionamento acerca das atitudes e conduta moral de Leolinda aparece na defesa feita por Frei Gil em resposta às denúncias feitas por ela na imprensa carioca.

Poderia contar seus escândalos em Santa Maria, suas ameaças ao coronel Fontoura. Poderia dizer que quando este se refugiou em Conceição, em minha colônia, D. Leolinda veio também com uma comitiva mais numerosa do que estimável, que continuou os mesmos gritos e as mesmas ameaças, que numa reunião pública que ambos provocaram, a *illustre brasileira* rebaixou-se por sua atitude e por sua linguagem e mereceu que o coronel Fontoura lhe lançasse em rosto terríveis verdades com as indicações do tempo, do lugar e das pessoas.²⁰³

Se este fato corresponde ou não à verdade e se a professora tinha conhecimento ou não acerca desses boatos, o fato é que ela se esforçou bastante em reiterar a adequação de seu comportamento, utilizando-se dos atestados de chefes e políticos regionais. A maioria das cartas de recomendações recolhidas por Leolinda entre as autoridades locais para apresentar no Rio de Janeiro tinha como conteúdo, além da afirmação de sua dedicação à causa dos índios, o abono à sua conduta moral e pessoal.²⁰⁴

Voltando à narrativa de Padre João, durante uma passagem pelo Rio de Janeiro em 1910, ele procurou a professora a fim de saber sobre o coronel. A professora se mostrou hostil e reticente dizendo que Dias a acompanhara até a cidade, mas desaparecera sem deixar rastros. Esse acontecimento só viria reforçar as desconfianças do padre de que José Dias havia sido eliminado criminosamente.

Para além da sua participação ou não nos supostos planos contra seu *protetor*, a desconfiança da professora frente à visita do Padre João tinha outro motivo: a morte um ano antes de seu outro amigo e aliado, o coronel Leão Leda, após a derrota sofrida para Padre João na disputa pelo poder político em Boa Vista. Assim como Dias, o coronel Leão Leda – identificado por Leolinda como um “maranhense probo, nobre pela finíssima educação”²⁰⁵ – também havia se empenhado para protegê-la contra as perseguições dos frades arriscando a própria vida.

²⁰² CORREA, Marisa. **Antropólogos & antropologia**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p.138.

²⁰³ “Catechese dos índios”. *Gazeta de Belém*, 28/03/1891.

²⁰⁴ Como exemplo podemos citar a declaração do presidente do Estado, Urbano de Gouvea, que além de atestar que Leolinda havia feito viagem à diversas aldeias indígenas do estado dizia: “quanto ao procedimento moral de V.Ex. seria injusto da minha parte não confirmar o que jamais vi por em dúvida, acerca da pessoa attenciosa e respeitável”. Declaração de Urbano de Gouvea, 08/08/1900. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p. 291.

²⁰⁵ DALTRO, Leolinda. Homenagem. Idem, p. XIV.

Dessa defesa resultou ter elle de arrostar com a odiosidade dos frades reforçando a opposição que lhe movia a política estadual. Tive-o sempre ao meu lado quando me encontrava ameaçada de ser trucidada pelos fanáticos a serviço dos frades, que não se cansavam de armar ciladas. Tão grande dedicação pagou com a vida este nobre amigo, assassinado com seu filho em Conceição do Araguaia (reducto dos frades), tempos depois da minha chegada ao Rio de Janeiro.²⁰⁶

O coronel Leão Leda havia chegado a Boa Vista em 1900, fugindo dos conflitos em sua cidade natal no Maranhão, que ficou conhecida como *Conflito de Grajaú* ou *Guerra dos Leda*.²⁰⁷ Nesta ocasião, Padre João já havia estabelecido uma posição de liderança na condição de vigário da cidade, beneficiado pelo vazio representado pelo exílio dos protagonistas do confronto anterior. As disputas entre o coronel Leda e Padre João pelo poder político do município chegaram ao seu auge em 1907, quando se deu a *Segunda Revolução de Boa Vista*.

Assim como no primeiro confronto, mudanças na política estadual fomentaram as disputas pelo poder e liderança política local. O rompimento do governador Xavier de Almeida com o clã bulhônico criando seu próprio partido – o Partido Republicano Federal de Goiás – colocou os Bulhões e seu partido na oposição. Militando inicialmente no partido de Xavier de Almeida, Padre João e Leão Leda reclamavam do governo a nomeação de seus aliados para os cargos e articulavam chapas opostas para as eleições municipais.

O governo de Xavier de Almeida propunha a conciliação mediante a distribuição equilibrada dos cargos, procurando manter a neutralidade, mas a posterior posição do governador Rocha Lima em inclinar-se a favor de Leão Leda levou à eclosão do segundo conflito. A luta armada se iniciou em 1907, e como no primeiro confronto, seus principais embates se deram no sertão, contando com tropas recrutadas pelos dois lados e a cidade de Boa Vista sofreu a intervenção de tropas federais. Com a derrota de Leão Leda em 1909, o Padre João confirmou seu poder e liderança política em Boa Vista.

²⁰⁶ Idem.

²⁰⁷ O Conflito de Grajaú ou Guerra dos Leda, ocorrido na cidade de Grajaú, Maranhão, envolveu as famílias Leda do Partido Liberal maranhense e Moreira e outras famílias oligárquicas ligadas ao Partido Conservador e era anterior à implantação do regime republicano. Com a República e a ascensão dos conservadores ao poder no Estado, republicanos e liberais foram alijados do poder e reprimidos pelo partido da situação. O assassinato do promotor público da cidade atribuído ao coronel Leda contribuiu para aumentar o clima de guerra, onde tropas formadas pelos dois lados se enfrentaram na zona rural do município. Não tendo mais como lutar e fugir da polícia que procurava prendê-lo pelo assassinato, Leão Leda fugiu para Goiás. Primeiro passou por Pedro Afonso, mas o local escolhido para seu estabelecimento e de sua família foi Boa Vista, motivada provavelmente pela proximidade do Maranhão e sua comunicação fácil com a cidade de Grajaú, o que facilitaria seu retorno, caso houvesse possibilidade. PALACIN, op.cit.

Ao sair de Boa Vista, Leão Leda procurou um novo local para se estabelecer e sua escolha caiu sobre Conceição do Araguaia, onde contava com alguns parentes que para lá haviam se transferido. Enfraquecido politicamente e falido economicamente, Leão Leda chegou a Conceição procurando impor sua autoridade e reconstruir sua riqueza. Com uma tropa de homens armados, passou a atacar fazendas para tomar o gado, invadir propriedades, espalhando o temor pela população. Segundo Palacín, o estopim para a reação da população de Conceição contra as ações do coronel foi a apreensão de um carregamento de caucho pertencente a um comerciante da cidade, sob a alegação que este era genro de um coronel amigo do Padre João.

A reação popular se deu sob a liderança dos frades dominicanos que tiveram uma participação significativa no conflito. Segundo o relato de frei Domingos Carrerót, superior do Convento de Conceição e companheiro de Frei Gil, “o povo ia fugindo por toda parte, era questão de vida ou morte para Conceição. Passamos por indizíveis tristezas, se tornou cada vez mais evidente que, para não ser roubado, escravizado e insultado, precisava de uma reação enérgica e decisiva”.²⁰⁸

A iniciativa de se promover uma reação partiu dos frades que reuniram os moradores da cidade a fim de decidirem as ações que deveriam ser tomadas. A reação popular contra Leão Leda foi violenta assim como foi suas investidas contra a cidade. Armados, os moradores de Conceição impuseram um cerco a casa onde o coronel havia se abrigado. Cercado por um contingente que a cada dia ganhava mais reforços, sem comida e munição, Leão Leda resolveu pedir a ajuda dos frades.

A morte de Leão Leda e a participação de Frei Domingos no episódio foram narradas pelo próprio religioso:

(...) Leão Leda e seu filho pediram a minha intervenção. Se bem que lembrado dos acontecimentos de Boa Vista no tempo de Frei Gil Villanova, fui com o coronel Norberto avistar-me com eles, para tratar da paz que imploravam, apesar de julga-la impossível. Por duas vezes Leão Leda consentiu com tudo. Não queria porém sair do seu reduto a não ser acompanhado por mim. A isto o povo não quis consentir. Não podendo então prestar aos infelizes a única garantia que pediam, e não querendo vê-los mortos ao meu lado, deixei-os. Não tinham nada a fazer senão preparar-se para a morte”.²⁰⁹

²⁰⁸ PALACIN, op.cit, p.148.

²⁰⁹ Idem, p. 151.

O desfecho foi violento. A casa foi arrombada e o coronel Leda, seu filho e alguns aliados foram mortos pela população de Conceição. Se nas narrativas de seus opositores e dos frades dominicanos a figura de Leão Leda se apresentava com um significado de arbitrariedades e violência, que por seu lado exigia uma reação se não violenta pelo menos enérgica, na interpretação de seus aliados em Goiás e no Maranhão, o coronel era um político que se preocupava com o povo e por este se “batia com a mesma dedicação e vigor com se batia por amigos valorosos”.²¹⁰ Essa é a mesma imagem que a professora Leolinda tem e procura passar de seu amigo e protetor deixando passar nas entrelinhas de sua dedicatória a mensagem de que ele, assim como ela, foi mais uma vítima da ação inescrupulosa dos dominicanos que atuavam em Goiás.

Porém, na documentação reunida por Leolinda na segunda parte de seu livro, ficamos sabendo os índios realizaram uma nova viagem ao Rio de Janeiro, em 1902. Desta vez, os Xerente, amigos da professora, estavam acompanhados de índios Krahó e Apinajé. Segundo os jornais cariocas que noticiaram a visita, um dos motivos que levaram os índios a empreenderem a viagem foi queixarem-se de Leão Leda. Assim diz o recorte do jornal *A Tribuna* sobre a reclamação dos índios:

O capitão Leda, opulento fazendeiro emigrado de Grajaú foi assentar a sua tenda n'uma fazenda próximo ao sitio “Alto Tocantins” de propriedade de um grupo de índios da tribo Pinagés, que nesse lugar fazem vida de cultura de mandioca, arroz, feijão, milho, etc. O gado do fazendeiro invade continuamente o sitio dos nossos Pynagés e estragam toda a plantação. Um horror! E semelhante desaforo, praticado friamente contra os pobres índios, era motivo de constantes reclamações, a que o fazendeiro fazia ouvidos de mercador.²¹¹

Segundo a narrativa dos índios ao jornal, a decisão de pedir ajuda ao “Papae Grande”, isto é, ao presidente da República, se deu após várias reclamações feitas ao governo municipal e estadual, que nada fizeram por eles. Numa entrevista concedida ao jornal, os índios mencionam o fato de terem sido aconselhados por Padre João a pedirem a ajuda do governo federal: “o Padre João, missionário catholico e muito estimado por elles, porque além de tudo lhe da anneis, roupa, vários objetos, foi quem lhes aconselhou a virem ao Rio”.²¹²

O jornal *O Paiz*, também deu destaque às reivindicações dos índios e seus resultados:

²¹⁰ Idem, p. 155.

²¹¹ “Bugres na Repartição Central. Uma viagem”. *A Tribuna*, 09/09/1902. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p.375.

²¹² Idem, p.377.

- Que vieram fazer estes pobres diabos?
- Reclamar do Presidente da República urgentes providências contra um poderoso fazendeiro que no alto Tocantins vive a praticar os maiores horrores contra os apynagés aldeados.
- Reclamar do presidente? O Brasil não é uma federação? Não são elles habitantes de um Estado e não tem esse Estado um governador?
- Sim, mas o governador não lhes ouve as queixas. O fazendeiro tem grande influencia eleitoral e tem licença de fazer o que quer e, quando não fosse influência eleitoral, é um homem que dispõe de centenas de sertanejos armados e poderia com vantagem resistir ao governo do Estado, o governador com elle não se mette.
- O Presidente neste caso, que providências tomou?
- Mandou aos reclamantes algumas roupas e algumas espingardas...
- Para que possam resistir ao oppressor?
- Não, para que se consolem das magoas, caçando passarinhos, já que não podem matar o perverso, que matém sabiás a vontade...
- Mas, uma vez que o governador não quer se metter com o fazendeiro, o Presidente...
- ...não quer se metter com o governador...²¹³

Como vimos anteriormente, os conflitos em Boa Vista foram marcados pela participação dos índios, cooptados principalmente, pelo coronel José Dias durante a *primeira revolução*. Odair Giralдин no trecho de seu trabalho onde discorre sobre a memória dos índios Apinajé sobre as duas *revoluções* em Boa Vista, apresenta a participação dos mesmos também no segundo conflito, contada pelo índio Katàm Kaàk –Amnhimy, mais conhecido como Grossinho. Nesta narrativa, o índio desmente a participação dos Apinajé no primeiro confronto – “uma mentira contada por José Dias” – mas confirma a participação destes índios ao lado de Padre João, mas só “os da aldeia do Gato Preto”, já que não eram todos os índios que aceitavam participar dos conflitos dos brancos.²¹⁴

Em uma região marcada por conflitos políticos, a conformação política-ideológica das populações sertanejas se apresentava como um elemento essencial para a afirmação do poder político das oligarquias locais. A conquista e manutenção de aliados se estendiam também às populações indígenas, influenciadas e cooptadas para as lutas que envolviam os coronéis. No caso de Leão Leda, apesar da falta de documentação que informe sobre a situação e o relacionamento entre este e o Padre João antes dos confrontos de 1907, Luis Palacín apresenta algumas narrativas que, embora ele mesmo nos alerte que são descontraídas e sem coerência

²¹³ “Os Apynagés”. O Paiz, 20/09/1902. In: DALTRO. Da catechese dos índios, p. 397-8.

²¹⁴ GIRALDIN, Odair. As “revoluções de Boa Vista” na versão Apinajé. In: GIRALDIN, **Axpên Pyràk**. História, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal Apinajé. Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp, 2000, p. 52-55.

cronológica,²¹⁵ demonstram não apenas que a concorrência entre o padre e o coronel já apareciam nos primeiros tempos da chegada de Leda a Boa Vista, mas também a escolha da população em se manter a favor do seu vigário e depois chefe político.

Ao discorrer sobre a influência das ideias liberais em Goiás que corrompiam “a mocidade e até o lar das famílias”, Frei Antonio de Ganges informava a seu Superior que seus emissários até obtinham sucesso, já que por suas influências algumas pessoas deixavam de aceitar “os sãos conselhos dos sacros ministros” e tomavam “por verdade as máximas dos homens corruptos”, mas este sucesso não era completo.

No meio desta grande conspiração salvam-se sempre os filhos de Abraão conservando ainda os antigos costumes. No povo baixo há mais famílias que obedecem às leis da Igreja, respeitam os santos Ministros, nos dias festivos freqüentam a Igreja, os Sacramentos e em especial a Santa Eucaristia, piedosos e caridosos, em fim enquanto no povo baixo não temos queixas, e nunca ficam instabilizados nossos trabalhos apostólicos.²¹⁶

Uma das declarações apresentadas em favor da professora apresentava o motivo e a forma como os frades incitavam os índios a reagirem contra a permanência de Leolinda em Piabanha: a certeza que ela era “democrata” e conseqüentemente, seu principal objetivo em relação aos indígenas.

D. Leolinda dentro do arraial de Piabanha foi victima de muitos ataques dos selvagens, insuflados pelo seu director, que jesuiticamente e em publico, aclamava-a por mulher de bem, sabia e sancta, e que surrateiramente mandava os indios atacarem-na e ultrajarem-na, incutindo-lhes nos espiritos incultos que, D. Leolinda era o anti-Christo, por isso que trazia o signal de que fallavam as escrituras (dente de ouro), *que era democrata, portanto, do partido do diabo, e que vinha reduzi-los ao cativoiro.*²¹⁷

Este pequeno trecho revela um dado importante acerca da conjuntura na qual Leolinda se viu envolvida ao enveredar-se pelos sertões: a oposição de grupos indígenas já em contato com a sociedade nacional, e ao que parece cooptados pelos discursos de seus opositores. As lembranças ainda recentes e as conseqüências para as populações sertanejas e para os índios

²¹⁵ As narrativas citadas por Palacín acerca dos antecedentes do conflito que envolveu o Coronel Leda e Padre João, estão no trabalho de Aldenora Alves Correa, *Boa Vista do Padre João*, feita “sem uma documentação precisa” e na obra de Othon Maranhão, *Setentrião Goiano*, que embora tenha sido “fiel às personagens e ao ambiente” não teria acertado na seqüência dos fatos, já que o autor não havia consultado uma documentação precisa e ter escrito de memória muitos anos depois dos acontecimentos. Idem.

²¹⁶ Carta de Frei Antonio de Ganges ao Comissário dos Frades Capuchinhos, 02/08/1892. A.C.R.J, Carta 1-IX-26.

²¹⁷ Abaixo assignados, 20/10/1899. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p. 251-2 (grifos meus).

da violenta guerra entre “liberais e católicos”, assim como a influência exercida pelos padres católicos sobre essas populações, podem também explicar o posicionamento destes grupos em favor dos religiosos e sua oposição aos indivíduos que se apresentavam ligados ao Partido Democrata de Bulhões ou que eram apresentados como “democrata”, como no caso de Leolinda, fazendo com que estes também se posicionassem em meio às disputas pela catequese.

Assim como se espalhavam os boatos que ela era democrata e protestante, Leolinda também teve acesso às narrativas acerca da atuação política e ideológica dos frades, muitas delas alimentadas pelo ambiente anticlerical que a política goiana vivia quando ela esteve em Goiás, incorporando-as ao seu repertório de denúncias contra os perigos que representava a atuação destes entre as populações sertanejas e também entre os índios. A associação entre liberalismo e demonização como a apresentada na citação acima, aparece nas acusações de Leolinda como um recurso utilizado pelos frades para guiar e manter politicamente sob seu controle uma população inculta e supersticiosa como procurou demonstrar numa entrevista concedida ao jornal presbiteriano *O Puritano*, do Rio de Janeiro.

Avalie-se quanta mentira, quanta perversidade vae nessa propaganda boçal e má contra a Republica, contra as nossas liberdades, contra a família brasileira, contra a salvação das almas de nossos compatriotas pelo que constituem o principal theor dessas vergonhosas peças de eloquência sagrada! Os sermões mais veementes são pregados contra o casamento civil e os democraticos. Nos sertões, diabo é palavra hedionda, e na linguagem vulgar tem por synonymo – democrático. Os democráticos, na boca de um frade felippino, são diabos. E o Rio de Janeiro está cheio de democráticos. A rua do Ouvidor, dizem os frades, por causa dos democráticos, está reduzida a um canal de fogo, de que se levantam labaredas infernais a lamber os edificios crestados e a consumir os homens. Os democráticos fizeram a republica, o casamento civil, a profanação dos cemitérios. Por isso os maiores democráticos foram consumidos pelo fogo da rua do Ouvidor. O primeiro foi o general Benjamin Constant, depois os marechais Deodoro e Floriano. E ninguém pode prever as desgraças que podem sobrevir, acrescenta os tetricos pregadores de caraminholas.²¹⁸

O histórico de atuação dos missionários em Goiás a favor do casamento religioso em contraposição ao civil, um dos fatores que os levou a serem acusados de agir contra a República, foi incorporado ao discurso de Leolinda. Segundo sua narrativa feita ao *O Puritano*, dentro do discurso propagado pelos frades nas igrejas goianas contra as instituições republicanas estava o casamento civil, que era segundo eles, “a peor praga implantada pelos

²¹⁸ “Os jesuítas felippinos em Goyaz”. *O Puritano*, 06/06/1901.

democráticos”.²¹⁹

O trabalho de Frei Gil e dos outros missionários dominicanos em Goiás na moralização e educação religiosa das populações cristãs tinha o casamento religioso como uma das facetas do projeto romanizador dos bispos goianos, que tinha como objetivo moralizar a vida privada dos fiéis evitando que a população *vivesse em pecado* ou aderisse ao casamento civil, considerado concubinato. Frei Gil foi um dos defensores desse sacramento e empreendeu esforços para que os católicos pudessem se casar, ficando conhecido pelo esforço para modificar um quadro que a Igreja goiana considerava extremamente grave entre a população sertaneja: o grande número de concubinatos.

Munido do assentimento do cura e dos poderes concedidos pelo Bispo para celebrar casamentos sem pregão, e sem impedimentos, em qualquer igreja, (Frei Gil) começou pela preparação de longa lista dos que viviam em concubinato e que lhes foi possível descobrir. Em seguida apresentou-se em suas casas, muitas delas mal afamadas, enviando sua rogativa: “É preciso que se casem! — Não? Então é preciso que se separem”. Quando passava nas ruas, o povo gracejava “Ou casa, ou larga!”.²²⁰

Segundo as denúncias de Leolinda, os casais que optavam pelo casamento civil eram discriminados pela população local a tal ponto, que para serem aceitos novamente na sociedade, tinham que se submeterem às regras impostas pelos religiosos: deviam se separar para em seguida receberem a absolvição da culpa e contraírem novas núpcias perante o frade. Diante dessas circunstâncias, era de se questionar os casamentos realizados entre os índios que viviam nos aldeamentos dirigidos pelos religiosos católicos.

O Reverendo Malan chegou a comunicar ao falecido Presidente Penna que havia celebrado o casamento de alguns delles, entretanto nada transpirou se o chefe da Nação houvesse perguntado a aquelle reverendo se a cerimonia obedecera aos principios da Constituição que só reconhece o casamento civil, porque o padre ao tratar desta cerimonia com certeza tinha em mente a funcção da sua igreja anacronica, já sem prestígio.²²¹

²¹⁹ Idem.

²²⁰ LLCH, Frei Germano. A ordem dominicana em Goiás. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás**, ano 4, n.5, 1976, p. 212.

²²¹ Carta de Fabrício de Castro Diniz a Leolinda Daltro. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p. 572. O trecho da carta faz referência a uma visita feita pelo missionário salesiano Padre Antonio Malan ao Rio de Janeiro na companhia dos índios Bororo da Missão Salesiana, em Mato Grosso.

Assim como faziam com as populações sertanejas “sujeitas à sua autoridade imperiosa e ilimitada”²²², o trabalho de catequese em Goiás consistia em transformar os índios numa população destituída dos ideais republicanos.

A catechese dos frades consiste no que vai descrever. Ele instala-se á margem de um rio, isto é, em uma povoação já constituída, planta uma capelinha tosca e jamais sua figura é vista em qualquer aldeamento, por mais próximo que seja, a pregar as sãs doutrinas e a levar, aquelas almas o conforto da verdadeira religião. Bem ao contrario, é na improvisada matriz que ele reúne essa gente e em um aranzel ininteligível até para nós civilizados discorre de modo a arraigar em seus ânímos as mais subversivas doutrinas e taes preconceitos *que o pobre índio é arrastado impetuosamente á corrente dos maiores absurdos, chegando a abnegar a Republica, cujo governo (dizem os frades) é o regimem mais pernicioso á salvação e ao progresso da Pátria.*²²³

Nesta conjuntura o que era mais grave e prejudicial na opinião da professora, era a “campanha encarniçada” que estes frades faziam contra a República e não estava longe o dia em que “a commoção social intestina, perturbadora da paz e do progresso”²²⁴ iria assolar os Estados de Mato Grosso e Goiás. O lugar de maior influência estava nas irmandades organizadas e dirigidas por eles, onde as populações eram “verdadeiramente arregimentadas, formando corpos compactos, unidos ao redor de seus mentores religiosos, impulsionado por um fervor fanático de derviches”.²²⁵ A influência dos frades era tanta dentro destas instituições católicas, que de um momento para o outro elas podiam ser “mobilizadas contra as instituições, atiradas contra os que são objeto de ódio dos frades”.²²⁶

Assim como os políticos liberais goianos, um dos argumentos utilizados pelos protestantes nos seus embates contra a Igreja católica era associar a religião católica ao regime monárquico destacando o clero católico como inimigo e combatente do regime republicano. Segundo Antonio Gouvea de Mendonça, nas lutas entre católicos e protestantes a religião estava profundamente envolvida pelas preocupações sociais e políticas, já que a religião era vista não apenas como “legitimadora da organização sociedade, mas como a matriz geradora dessa

²²² Declaração do juiz de Direito Manuel Lopes de Carvalho Ramos, 07/09/1900. Idem, p. 288.

²²³ “Os indígenas de Mato Grosso”. Jornal do Commercio, 13/12/1900.

²²⁴ DALTRO, Leolinda Daltro. Memória apresentada pela professora cathedratica de instrucção primaria, D. Leolinda de Figueiredo Daltro, sócia fundadora da ‘Associação de Protecção e Auxílio aos Selvicolas do Brasil’, congressista adherente ao 1º Congresso de Geographia dos Estados Unidos do Brasil, como resultado de suas observações nos sertões de Goyaz e Matto Grosso sobre a cathese dos índios, 13/09/1909. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p. 552.

²²⁵ “Os jesuítas felippinos em Goyaz”. O Puritano, 30/05/1901.

²²⁶ Idem.

organização”.²²⁷

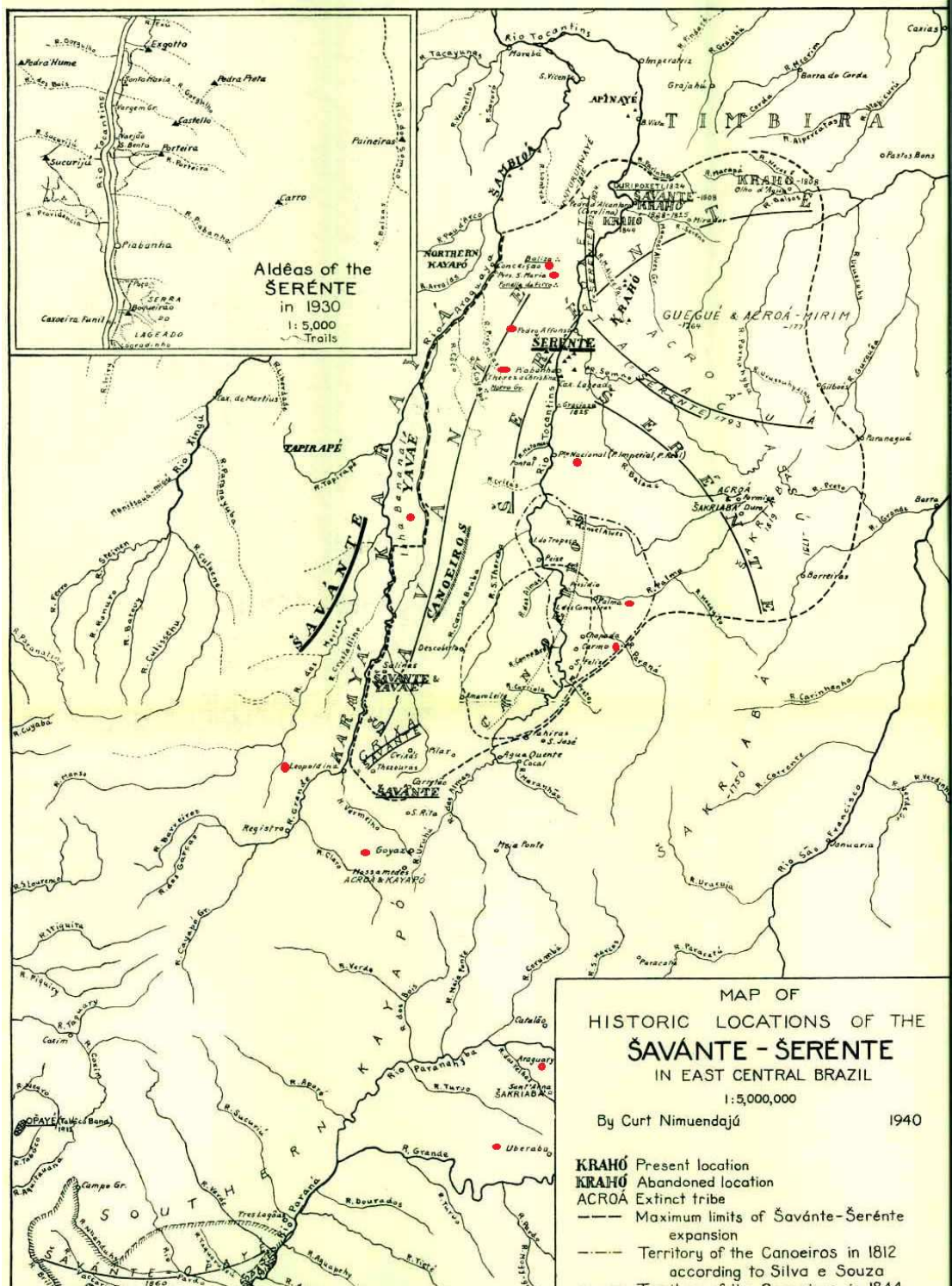
Na entrevista concedida por Leolinda ao periódico presbiteriano, a ênfase está na atuação religiosa dos missionários e seu discurso entre as populações através das missões e irmandades. A narrativa acerca da atuação dos frades em Goiás feita por Leolinda ao jornal presbiteriano servia ao propósito protestante de confirmar suas acusações contra a Igreja católica em relação à sua preferência em relação ao regime político do país assim como demonstra a preocupação destes protestantes com os ideais democráticos e republicanos. Ao falar sobre a atuação da Igreja Católica no Brasil, William Cook chamou a atenção para o perigo que esta representava ao regime republicano, já que sua reação para reconquistar e reafirmar sua condição de religião dominante se materializava em uma campanha jamais vista “contra o esclarecimento de uma nação, o crescimento da consciência e ideais morais, bem como o desenvolvimento do senso de responsabilidade pessoal, o nacionalismo e o patriotismo”.²²⁸

Reconstruir aqui a rede de relações estabelecida pela professora Leolinda Daltro e seus desdobramentos nos permitiu identificar interesses e estratégias que colocaram lado a lado ou em lados opostos agentes que tinham os grupos indígenas como objeto de intervenção. Sua aliança com os coronéis José Dias e Leão Leda - apesar de se apresentarem como contraditórias, já que o primeiro coronel havia lutado no mesmo lado dos frades no primeiro conflito político em Boa Vista e o segundo praticava ações que iam contra os interesses dos índios -, com políticos ligados ao Partido Liberal e com os protestantes lhe forneceu subsídios para construir em sua narrativa a existência de um inimigo em comum a todos: a Igreja católica representada por seus missionários em Goiás.

Este jogo de relações pode ser pensado com um suporte para as práticas e representações que guiaram a professora Daltro durante sua atuação política no Rio de Janeiro, levando em consideração, porém, que suas ações se articularam, mas não se reduziram ao convívio com missionários protestantes e políticos ligados à corrente liberal. Neste sentido, se essas alianças não foram a “causa” de suas opções, uma vez que não explicam nem determinam, de uma vez por todas, sua trajetória indigenista, elas foram condições que possibilitaram o desenvolvimento desta trajetória e de uma determinada posição em relação à forma de implementação de uma política educacional para os índios.

²²⁷ MENDONÇA. *O celeste porvir*, p. 116.

²²⁸ COOK. *Through the wildernesses of Brazil by horse, canoe and float*, p.6.



Mapa 3

Região percorrida por Leolinda Daltro durante sua expedição a Goiás

● Localidades visitadas por Leolinda

Fonte: Mapa de Curt Nimuendajú – 1942. In: SCHROEDER, Ivo. **Política e parentesco nos Xerente**. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2006.

CAPÍTULO 3

DA CATEQUESE DOS ÍNDIOS. O PLANO DE CIVILIZAÇÃO DE LEOLINDA DALTRO

3.1 - Em busca da “civilização”

Os documentos oficiais acerca da inserção dos Xerente no sistema de aldeamento e sua consequente pacificação dão conta de que partiu dos próprios índios a iniciativa de estabelecerem a paz com os não índios. O missionário Raphael de Taggia, diretor do aldeamento Pedro Afonso relatava ao presidente da província em 1851, que

(...) os índios Cherentes, em numero de 800, lhe pediram-no paz, apresentando-se-lhe, para esse fim, a 17 de Outubro, 4 desses índios; e que, aceitando ele a paz, já por vezes o foram visitar sessenta e tantos dessa Nação, morando já na sua aldeia, na data, em que me escreveu, 18 homens, 7 mulheres, e 8 menores (...).¹

As narrativas destes índios a respeito deste mesmo processo e da criação do aldeamento Tereza Cristina também fazem referências à iniciativa dos índios, que ao visitarem os Krahó em Pedro Afonso gostaram do que viram e até os teriam expulsado. Mas desejando um aldeamento só para eles, foram ao Rio de Janeiro trazendo de volta o frade Antonio de Ganges nas costas.² A referência documental a este fato pode ser encontrada na carta de Frei Caetano de Messina endereçada ao missionário, comunicando-lhe sobre sua nomeação para catequisar estes índios.

Tendo chegado a meses nesta Corte do Rio de Janeiro alguns índios da aldeia Piabanha vista nas longínquas margens do Rio do Sono da província de Goiás para pedir a alcança um missionário apóstolo capuchinho para instrui-los e catequiza-los em a fé católica romana, eu a vista dos diferentes pedidos do Governo de S.M.I = hei por bem desde já (10 de novembro) a V. P.V frei Antonio de Gange missionário Capuchinho destino enviar (...) para aldear, reunir, catequizar e civilizar aos índios da aldeia Piabanha (...)³

Após vários anos vivendo sob a direção de Frei Antonio de Ganges, o capitão Sepé convenceu alguns índios da sua aldeia a seguirem para o Rio de Janeiro a fim de “buscar a luz

¹ GOMES, Antonio Joaquim da Silva. **Relatório que á Assembleia Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinaria de 1851 o Exm. Presidente da mesma provincia, doutor Antonio Joaquim da Silva Gomes.** Goyaz, Typ. Provincial, 1851, p. 43.

² SCRHOEDER, Ivo. **Política e parentesco nos Xerente.** Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2006.

³ Frei Caetano de Messina, Comissário Geral dos Capuchinhos, 10/11/1866. A.C.R.J, Carta 1-IX-30.

para o entendimento dos filhos” garantindo aos mesmos que a empreitada teria sucesso: “O chefe do Brasil nos dará uma escola, voltaremos satisfeitos”, ele teria dito.⁴ Mas quem era o Capitão Sepé? A única informação que temos vem do relato feito pelo missionário protestante William Azel Cook, que em 1897 visitou a aldeia Xerente. Transcrevemos aqui sua descrição acerca do índio na íntegra:

Joaquim Sepé Brasil, o índio Xerente que veio a São Paulo e foi ao Rio de Janeiro solicitar do governo um professor para ensinar o seu povo e pedir apetrechos de lavoura, roupas, etc, e que se dava por chefe dos cherentes foi por alguns anos sacristão de frei Raphael, tem andado muito fazendo viagens ao Pará, é inteligente e instruído nas coisas mundanas. Ele não é chefe oficialmente dos cherentes, porque faz muito tempo que estes não tem chefe, mas é um dos capitães principais, e “sendo muito ladino” goza muita influencia sobre todos os índios cherentes. Ele é pagão batizado, não sabe nada do Evangelho, mas tem muita experiência dos vícios todos e é muito interesseiro. Porém, não obstante isto, tem boas ideias ama sinceramente o seu povo desgraçado, e deseja melhorar sua sorte. Por muito tempo tem nutrido o desejo de haver por seu povo pessoa ou pessoas *ilustradas* e *virtuosas* para lhes ensinar a leitura, a lavoura e algumas outras artes. Repartindo pois este desejo com a sua gente, veio por fim ao Rio de Janeiro e a São Paulo para ver se poderia realizar suas esperanças.⁵

Não localizei informações a respeito da formação de lideranças Xerente no período compreendido por esta pesquisa. Julio Cezar Melatti ao analisar a formação das chefias entre os índios Krahó chama a atenção para o fato de que estas não eram hereditárias, mas escolhidas. E que algumas vezes se pode verificar a escolha dos chefes entre os Krahó a partir de suas habilidades em tratar com os civilizados. No século XIX, o chefe indígena Tito havia sido escolhido por que sabia ler e era rico. Outro líder em tempos mais recentes foi preterido na escolha pelo fato de saber ler.⁶

Sem deixar de levar em consideração a existência de diferenças nas organizações sociais e políticas entre os diversos grupos indígenas, o que nos interessa destacar aqui é a apropriação dos índios aos elementos da cultura a eles impostos na vivência com as populações não indígenas e como eles souberam utiliza-los em prol dos seus interesses, inclusive para conquistar a simpatia e liderança sobre seus pares. A proximidade de Sepé com o missionário, se não lhe possibilitou aprender a ler e escrever, como ele informou aos jornais,

⁴ “Vamos nós”. O Paiz, 16/07/1896. In: DALTRO, Leolinda. **Da catechese dos índios no Brasil**. Notícias e documentos para a História (1896-1911). Rio de Janeiro: Typographia da Escola Orsina da Fonseca, 1920, p.12.

⁵ “Rodeando o mundo e passando por ele. Viagem de nosso irmão W.A. Cook no interior do Brasil.” Parte VIII. O Estandarte, 12/04/1900.

⁶ MELATTI, Julio Cezar. **Índios e criadores**: a situação dos Craôs na área pastoril do Tocantins. Brasília: Edição do autor em pdf, 2009. Disponível em <http://www.juliomelatti.pro.br/livro67/indiosecriadores.pdf>, p.46.

por sua vez lhe possibilitou adquirir diferentes conhecimentos e absorver elementos da cultura *civilizada* que outros membros de sua aldeia não tiveram acesso. Estes por sua vez contribuíram para a construção de um capital simbólico que lhe permitia obter um destaque dentro do seu grupo.

Vemos outro exemplo da capacidade de lidar com os civilizados como um elemento de construção de lideranças durante a segunda viagem empreendida pelos índios ao Rio de Janeiro, em 1902. Ao organizarem a viagem, Apinajé, Krahó e Xerente acertaram a liderança do grupo tendo como critério a capacidade de articulação com os civilizados. Assim,

o Major Sabino, chefe dos caraós, se submetera a ser dirigido pelo Capitão Apinajé, somente durante a viagem, assim como depois que adoecera o Major delegou aos alferes Agostinho e não ao Tenente, cujo nome não guardei, os poderes de chefe dos caraós por ser aquele mais conhecedor da língua portuguesa.⁷

Essas alianças possuíam regras próprias e podiam se fazer ou desfazer a partir dos interesses que as guiavam. Na ocasião desta viagem, uma dissensão no grupo de índios acabou por colocar fim à aliança e à liderança estabelecida quando da sua organização. Todos os índios foram identificados pela imprensa carioca como Apinajé liderados pelo Capitão Souza, erro que a professora Leolinda tratou de corrigir:

É aqui ocasião de desfazer por completo um erro em que se tem elaborado toda imprensa: os índios que se hospedam no Rio de Janeiro, são em sua maioria, das nações do cherentes e caraós, sendo apenas apinajés três, inclusive o capitão Souza, que quando muito pode exercer influência sobre essa pequena fração, não lhe competindo, em absoluto, o comando dos cherentes e caraós (...)⁸

A correção da professora procurava justificar o desejo de permanência de uma parte do grupo de índios, que hospedado na sua casa desejava ficar no Rio de Janeiro enquanto que a outra parte, considerando atingidos os objetivos da sua viagem após a conferência com o presidente Campos Sales que lhes mandou distribuir roupas e ferramentas agrícolas, desejava partir. Conforme a sua versão, os Xerente e Krahó haviam se juntado apenas por conveniência da viagem, sendo que o objetivo maior era busca-la a mando do chefe Sepé.

⁷ “15ª Sessão ordinária do IHGB”, 26/09/1902. Jornal do Commercio, 01/10/1902. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p.426.

⁸ DALTRO, Leolinda. Ao público. 22/09/1902. Idem, p.403-408

Com a recusa dos índios em retornar à Goiás, o Capitão Souza pediu a ajuda da polícia “para retirar do poder da ‘Mamãe Grande’ os seus homens”⁹, o que ocasionou um embate entre a professora e as autoridades policiais. Considerados disciplinados e obedientes antes de chegarem à cidade, os jornais apontavam a relação dos índios com a professora como um fator para a resistência destes em seguir com aquele que consideravam seu chefe, acusando-a de incentivar a insubordinação dos índios para assumir seu lugar.

O que os jornais desta manhã noticiaram é simplesmente maravilhoso “os apinajés” refugiaram-se em Cascadura, fortificaram-se dentro da casa da Sra. Professora Daltro, mandaram seu cacique às favas e juraram por Jesus ou por Tupã, e por Nossa Senhora e pela Mãe D’Água que não haverá forças humanas ou divinas que os arranquem de junto das saias de sua extraordinária protetora.¹⁰

Por fim, o Capitão Souza retornou para Goiás em companhia de dois liderados levando várias ferramentas, armas e dinheiro para comprar cavalos. Os outros índios ficaram com a professora, aguardando que ela conseguisse sua aposentadoria e então retornasse com eles para Goiás. Ao explicar o conflito em seu discurso no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, o primeiro secretário Henrique Raffard, nos oferece algumas pistas a respeito das dinâmicas que envolviam o estabelecimento de relações entre esses índios a partir das suas vivências nos aldeamentos goianos.

Segundo Raffard, apenas o Capitão Souza e dois soldados eram Apinajé; o Major Sabino, um tenente, o alferes Agostinho e três soldados eram “Xerente” que se tornaram “Krahó” pelo casamento e era Xerente “o irmão do Capitão Sepé, chefe supremo dos cherentes, a quem devem obediência ao chefe caraó”.¹¹ Informava ainda que um dos índios que acompanhou o Capitão Souza de volta a Goiás, era o “cherente caraó João” com quem o Major Sabino apresentava grande preocupação de que sofresse uma “cilada do astuto capitão Apinajé a quem não obedeciam mais os cherentes e caraós”.¹²

O alferes Agostinho em conversa com Raffard fazia questão de reforçar as diferenças em relação aos Apinajé:

⁹ “Os Pinajés”. Gazeta de Notícias, 17/09/1902. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p.391-393.

¹⁰ A Notícia, 17/09/1902. Idem, p. 390.

¹¹ “15ª Sessão ordinária do IHGB”, 26/09/1902. Jornal do Commercio, 01/10/1902. Idem, p.419.

¹² Idem.

Você escuta minha palavra. Briga muito ruim nunca viu briga caraó com outra nação.
 Caraó muito longe Apinajé.
 Caraó não gosta, não gosta Apinajé.
 Apinajé veio pedir armas e ferramentas, caraó veio buscar mamãe.
 Apinajé tem beijo furado, caraó tem orelha furada, mais não fura mais, sabe não precisa.¹³

Utilizando a noção de *territorialização* proposta por João Pacheco de Oliveira¹⁴ podemos pensar as relações e alianças apresentadas pelos Krahó, Xerente e Apinajé assim como a insistência dos grupos em afirmar suas identidades individuais em contraposição a uma homogeneidade que a eles era atribuída. A fixação e vivência de diversos grupos indígenas no território das aldeias, espaço físico limitado se comparado aos territórios dos sertões, promoveu uma reconstrução de culturas, valores e identidades. Se possibilitou aos índios construir alianças sejam através de interesses comuns ou pelo casamento e reorganização de suas estruturas sociais, por outro lado possibilitou a (re)afirmação de identidades individuais já que a noção de territorialização deve ser entendida não apenas como um movimento homogeneizador, já que se deve levar em consideração a sua atualização pelos indígenas.¹⁵

As relações entre Krahó e Apinajé aparecem bastante modificadas se levarmos em consideração a situação destes grupos no aldeamento Boa Vista, onde viviam juntos antes de serem deslocados para o rio do Sono. A proximidade com os Xerente de Piabanhas em termos geográficos e a experiência de viverem sob a direção dos mesmos missionários, primeiro Frei Raphael de Taggia e depois Frei Antonio de Ganges, possibilitou uma aproximação com estes colocando os Krahó mais distantes dos Apinajé. Odilon Rodrigues de Moraes Neto, também chama atenção para a aproximação entre Krahó e Xerente durante o processo de formação dos aldeamentos Pedro Afonso e Piabanha, motivadas pelos litígios internos à sociedade Xerente e que eram estabelecidas através das relações de parentesco que envolviam os dois grupos através dos casamentos.¹⁶

¹³ Idem, p.420.

¹⁴ “O que estou chamando aqui de *processo de territorialização* é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais.” OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v4, nº1, 1998, p.56.

¹⁵ Idem.

¹⁶ MORAIS NETO, Odilon Rodrigues de. *Sawrepté: Imagens do Brasil-Central*. Dissertação de Mestrado. Brasília: UNB, 2007, p.59.

O discurso do índio Agostinho procurava demonstrar e justificar a briga entre o grupo a partir da exposição de interesses divergentes – os Apinajé queriam brindes e eles queriam educação – e também da exaltação de características que procuravam demonstrar que a diferença entre eles não se resumia a interesses e referências geográficas. Estas se sustentavam a partir de uma diferença de costumes e de grau de absorção da cultura considerada civilizada. Porém, podemos observar que objetivos comuns contribuíam para a formação de alianças, embora bastante frágeis, já que se por um lado a escolha do líder se apresentava como um laço de solidariedade entre o grupo, ao se apresentarem novas circunstâncias que atingiam objetivos e expectativas diferentes, esses laços poderiam ser rompidos.

Não temos acesso a respeito do significado e expectativa dos índios ao tomarem a iniciativa de pedir ao imperador um missionário para aldea-los e anos depois ao pedir um professor para educa-los. Na leitura do missionário capuchinho, tomada a partir da sua concepção de civilização e função dos aldeamentos, os índios desejavam ser transformados em cristãos. Segundo Manuela Carneiro da Cunha “nos interstícios da política indigenista, se vislumbra algo do que foi a política indígena”¹⁷, o que significa pensar as situações de contato entre índios e não índios mais como resultados de negociações de ambas as partes do que como simples imposição e subordinação das populações indígenas. Os aldeamentos se constituíram num espaço onde os índios de várias aldeias construíram novas formas de sociabilidade e adquiriram novas práticas sociais e políticas que lhes possibilitaram buscar as vantagens que sua condição de aldeados lhe permitia.

Eduardo Viveiro de Castro, ao tratar da inconstância com que os tupinambá receberam o evangelho, misto de receptividade e teimosia em continuar com seus costumes - comportamento considerado ambíguo pelos jesuitas - aponta para uma característica das sociedades indígenas, que é a “abertura para o outro”. Receptivos a outros componentes culturais, os índios os absorviam a seu modo, não significando para eles qualquer tipo de submissão. Levando a análise nestes termos, é possível compreender que a receptividade e teimosia, o entusiasmo e indiferença apresentados pelos tupinambá na sua relação com o cristianismo se inscrevia no “desejo de ser o outro, mas segundo os próprios termos”.¹⁸

As apropriações que os índios fizeram da estrutura de dominação pode ser encontrado no trabalho de Maria Regina Celestino de Almeida, que analisa a convivência entre índios e

¹⁷ CUNHA, Manoela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). **Historia dos Índios no Brasil**. Cia das Letras, 1992, p.18.

¹⁸ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas**. Identidades e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

portugueses no período colonial, acentuando os significados desta relação.¹⁹ Para a historiadora, o processo de “metamorfose” vivenciado pelos índios foi um processo de recriação de identidades e tradições com vistas à sua adaptação a estrutura colonial. Espaços privilegiados desta “metamorfose”, os aldeamentos só puderam ser construídos com a participação dos índios, pois sendo parte essencial do processo de colonização, despertaram o interesse de várias camadas da sociedade, inclusive dos próprios silvícolas. Portanto, os índios participaram, mesmo que de forma subalterna, no processo de construção das aldeias, às quais atribuíam “seus próprios significados, lutando para realizá-los e para recusar outros que não lhe interessavam”.²⁰

No interior das aldeias, as várias etnias tornaram-se índios e passaram a compartilhar uma experiência nova com outros grupos sociais, e nesse processo recriavam suas culturas, tradições e interesses. Longe de terem sido passivos, os índios foram sujeitos desse processo de mudanças que igualmente lhes interessava, por lhes conferir instrumental necessário à adaptação ao novo mundo. Transformaram-se, portanto, mais do que foram transformados.

Não há nas reportagens divulgadas nenhuma reprodução da fala do Sepé onde ele diz que buscava “civilização”. Esta interpretação que aliava o pedido de um professor na sua aldeia ao desejo de serem transformados em civilizados vinha dos jornalistas que visitavam os índios na delegacia de polícia. Para estes, a solicitação de Sepé era lida como um desejo de “bater a rotina indolente da vida selvagem, deslumbrando o sertão com os hábitos da civilização, levando para a agricultura ciência, para o conforto individual um esboço de comercio e para o abrigo de todos as noções progressistas da arquitetura”.²² Para o índio provavelmente ela tinha outro significado.

Apesar da baixa frequência das crianças indígenas na escola de Piabanha pelos motivos já explicitados pelo diretor do aldeamento, parece que escola despertava o interesse dos Xerente. Em 1881, o missionário Antonio de Ganges apresentou ao presidente da província “fatos graves” contra o professor leigo que atuava na escola do aldeamento e um grupo de índios foi pessoalmente a capital da província lhe pedir a demissão do mesmo.²³ Em 1893, na volta de uma viagem a capital de Goiás em busca de brinde, um grupo de Xerente

¹⁹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p.195.

ALMEIDA, op.cit, p. 119.

²¹ Idem, p.136.

²² “Vamos nós”. O Paiz, 19/07/1896. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p. 11.

²³ MORAES, Theodoro Rodrigues de. **Relatório apresentado pelo Illmo. e Exm. Sr. Dr. Theodoro Rodrigues de Moraes 1º Vice-Presidente ao Exmo. Sr. Dr. Joaquim de Almeida Leite Moraes Presidente da Província no dia 10 de fevereiro de 1881 (Anexo)**. Goyaz: Typographia Provincial, 1881.

ao passar por Porto Nacional onde os frades dominicanos tinham um colégio para educação de meninos índios, “os cherentes entregaram dois pequenos e prometeram levar mais doze”.²⁴

Se a vivência nos aldeamentos afastava os índios da sua cultura original, por outro lado introduzia outras contribuições bastante úteis que os índios souberam se apropriar para utilizar em prol dos seus interesses. A ênfase na educação das crianças indígenas pelos catequistas tinha como objetivo transmitir a elas novos valores culturais para que elas se tornassem indivíduos úteis, laboriosos e adaptados à vida social do país. Além disso, pretendia-se com essa prática torna-las veículos de propagação de uma nova mentalidade entre seu povo quando retornasse para suas aldeias. Levantamos a hipótese que para os índios a educação das crianças indígenas era vista como uma possibilidade de formar futuras gerações que, ao tomarem conhecimento das práticas culturais dos civilizados, teriam condições de tratarem de seus interesses em pé de igualdade com os civilizados.

A apropriação dos índios dos códigos dos civilizados rearticulados aos seus próprios valores e necessidades pode ser encontrada nas poucas falas atribuídas ou proferidas pelos índios nas duas ocasiões em que estiveram no Rio de Janeiro. Em busca de suas reivindicações, os Xerente e Krahó reproduziam falas condizentes com as expectativas que se tinham em relação a eles de acordo com a situação vivenciada.

As informações de Sepé sobre os integrantes de sua aldeia davam conta que eles viviam entregues ao trabalho exemplar executado na lavoura e em perfeita ordem, não encontrando entre eles casos de furto, assassinatos ou infidelidade conjugal. Chamados pelos jornais de *ex-selvagens*, os índios da aldeia Providência se encontravam num nível intermediário entre o *índio selvagem* e aqueles que estavam a meio caminho da civilização. Este estágio intermediário se expressava nas reportagens através da *ordem* estabelecida na aldeia assim como na dedicação dos índios ao *trabalho na lavoura* – considerados elementos chaves na transição dos índios de um estado de *selvageria* para a *civilização*.²⁵

O comportamento de Sepé e sua desenvoltura entre os jornalistas causava grande impressão já que tinha fluência do português e apresentava segundo os jornalistas “excelentes maneiras, levando mesmo em vantagem, em delicadeza e trato a certos indivíduos civilizados de nascença”.²⁶ As atitudes do índio aliadas ao seu discurso fazia com que este fosse

²⁴ Estado de Goyaz, 18/03/1893.

²⁵ SALLES, Iraci Galvão. **Trabalho, progresso e sociedade civilizada**: o Partido Republicano Paulista e a política de mão-de-obra. (1870-1889). São Paulo: Hucitec; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1896.

²⁶ “Capitão Sepé”. O Paiz, 09/07/1896. In: DALTRO. Da catechese dos índios, p.2.

interpretado como um “magnífico elemento de catequese”²⁷, o que contribuía para reforçar a ideia de que a catequese era um elemento essencial na civilização dos índios e que deveria ser estendida aqueles que ainda não tinham acesso a ela, aumentando as chances de ter sua demanda aceita.

Na tentativa de obter apoio e convencer o governo republicano a nomear Leolinda Daltro como sua professora, o índio Krahó Kuroki Porpipó apresentava os resultados da prática civilizacional da professora, destacando comportamentos considerados condizente com hábitos civilizados para reforçar sua necessidade:

E, particularmente, como discípulos da professora Daltro, muito nos ufamos de ter horror a álcool e ao fumo. Nenhum de nós bebe nem fuma, nem joga e cada um de nós se orgulha de votar o mais religioso respeito aos direitos de propriedade, de honra e de liberdade. (...) Não acudir a este justo e nobre apelo seria uma incongruência, porque só uma civilização bárbara pode ser indiferente a civilização do barbarismo!²⁸

Também aparecem corroborando o discurso da professora acerca da nulidade da catequese religiosa e do trabalho missionário executado na sua aldeia para afirmar a eficiência da proposta pedagógica desta.

Carahó de nascimento, eu aqui represento essa tribo, que nunca viu um catequista, apesar de constar oficialmente que já lhe fora dado um, mas que (é a verdade) nunca nos valeu com os seus conselhos e menos ainda com os seus socorros!²⁹

Mas, devemos ter cuidado em relação aos discursos produzidos pelos índios ao criticarem a catequese promovida pelas ordens religiosas em Goiás e defenderem a nomeação de Leolinda como sua educadora. Os índios Xerente estavam acostumados com a aplicação do ensino pelos professores leigos contratados pelo estado para atuarem nas escolas dos aldeamentos. Quando Sepé e seu grupo pediram a nomeação de um professor para educar as crianças, provavelmente era isso que ele esperava. Em nenhum momento, apareceu em seu discurso uma defesa da substituição do missionário encarregado pelo aldeamento ou a substituição da atuação religiosa por outra de caráter laico.

²⁷ “Vejam os”. O Paiz, 11/07/1896. Idem, p.5.

²⁸ Discurso lido pelo índio Carahó Porpipó na sessão magna da União Cívica Brasileira, de que elle era sócio fundador em, julho de 1907. Idem, p. 495-500.

²⁹ Ibidem.

Porém, ao chegar a Piabanha, distrito de Porto Nacional, em 1898, os planos haviam se modificado. Uma comitiva de índios acompanhados de “cerca de cem a duzentos índios de suas respectivas aldeias” pediram ao juiz local que redigisse uma declaração na qual diziam que, na condição de miséria e incivilidade em que estavam

desejavam para sua Diretora a mesma D. Leolinda Daltro, visto que durante o tempo em que suas aldeias percorreu, dispensou-lhe caridade, cuidado e desvelos, tratando-os em suas moléstias e ensinando-os a conhecer a civilização.³⁰

Não temos informações a respeito da relação entre os Xerente e missionário nesta ocasião nem da motivação dos índios para desejarem a substituição deste pela professora. Mas, levando em consideração as diversas ocasiões em que a própria professora narrou a oposição de alguns índios ao seu trabalho e a opção destes em se manterem ao lado de Frei Antônio, devemos levar em consideração que este não era o desejo de *todos* os índios Xerente como ela queria fazer acreditar. Assim como litígios internos à sociedade Xerente contribuíram para sua aproximação com os Krahó, citado anteriormente, eles também podem ter contribuído para a opção dos índios da aldeia Providência aliados a outras aldeias Xerente e também Krahó, em se afastarem do missionário e se aproximarem da professora Daltro.

O antropólogo Ivo Schroeder afirma em sua pesquisa não ter encontrado “referências espontâneas” dos índios Xerente acerca dos acontecimentos apresentados pela professora Daltro em seu livro. Ainda hoje, a atuação de Frei Antonio de Ganges continua sendo uma referência importante e os índios atribuem ao missionário o mapa de uma grande área reservada para os Xerente, território anteriormente disputado com os cristãos e entregue aos índios por ordem do Imperador D. Pedro II.³¹

Uma das suposições que podemos fazer em relação ao pedido dos índios para a nomeação de Leolinda como sua Diretora diz respeito à disputa pelos brinde e recursos que a professora se dizia capaz de arregimentar. Leolinda chegou a Goiás com vários objetos que conseguiu levantar nas campanhas realizadas no Rio de Janeiro e São Paulo: roupas, material

³⁰ Termo dos índios Cherentes, como abaixo se declara. Goyaz, 3 de Setembro de 1897. In: DALTRO, op.cit, p.144.

³¹ SCHROEDER, op.cit, p. 29. Frei Gallais cita o episódio dos conflitos entre Xerente e cristãos, que se apoderavam das terras dos índios para a criação de gado. A questão foi levada ao tribunal do imperador que se pronunciou a favor de um acordo entregando aos índios “*uma vasta extensão de terras, para gozo exclusivo seu, e das quais em hipótese alguma poderiam os cristãos desalojá-los*”. GALLAIS, Estevão M. **O apóstolo do Araguaia**. Frei Gil de Villanova, missionário dominicano. Prelazia de Conceição do Araguaia, 1942, p. 140.

escolar, ferramentas agrícolas, entre outros. Também viajou com a promessa de receber recursos de particulares que continuariam mantendo sua missão. Essa possibilidade de levantar recursos em contraposição às dificuldades financeiras que frei Antonio de Ganges enfrentava para manter o aldeamento pode ter contribuído para a decisão dos índios em pedir sua nomeação como diretora.

Na ocasião em se separou do grupo para recuperar-se de malária no Pará, Alfredo, filho mais velho de Leolinda que a acompanhava na viagem a Goiás, lhe enviou uma carta onde demonstrava preocupação ao saber que ela havia desistido de uma viagem até a capital de Goiás e voltado para as aldeias. Os temores de Alfredo diziam respeito aos problemas que a professora poderia ter relacionados à cobiça dos índios pelas verbas públicas.

A resposta a este telegrama veio encher meu coração de magoas e meu espírito de desassossego. Como mamãe regressou para as aldeias, e em que condições?

Enfim, daqui nada posso fazer senão aconselhar a mamãe de ser *muito prudente com os índios, principalmente se obteve recursos do governo, não deixar suspeitar por eles.*³²

Na ocasião da segunda viagem ao Rio de Janeiro, frei Antonio de Ganges já era falecido e os Xerente e Krahó não contavam mais com nenhum missionário na sua direção. A questão debatida após a experiência da professora Leolinda em Goiás dizia respeito ao tipo de catequese a ser implantada – religiosa ou laica – e não há na escassa documentação onde aparece a fala dos índios, nada que nos informe se estes concordavam ou não com esta substituição, apenas uma adesão às críticas feitas aos resultados da experiência catequista na qual eles foram expostos.

Levando em consideração o fato de que para os índios a educação ou a civilização se apresentavam sob uma perspectiva diferente daquela que os civilizados concebiam, podemos supor que para eles a questão da educação não englobava uma preocupação a respeito de o agente educador ser um religioso ou um leigo, se a educação seria orientada por preceitos religiosos ou não. Apesar de a catequese religiosa ser entendida como conversão, as várias experiências demonstram que os índios relutavam em abandonar suas práticas religiosas tradicionais e entendiam “a catequese menos como sinônimo de conversão ao catolicismo do que como algo que se referia a relações sociais geradas no convívio da diversidade”.³³

³² Carta de Alfredo Napoleão Figueiredo. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p.223-224 (grifos meus).

³³ AMOROSO, Marta Rosa. Mudança de hábito. Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, vol.13, n. 37, 1998, p.12.

Esta suposição pode ser reforçada pelo fato de que após o episódio vivenciado com a professora Daltro os índios Xerente, que após a morte de frei Antonio não tiveram mais a experiência das missões religiosas em seus territórios até a década de 1940, procuraram a Missão dominicana em Conceição do Araguaia. As crônicas dos missionários dominicanos registram que em 1923 “os Cherentes do rio Tocantins vieram observar as cousas e estão querendo educar aqui alguns de seus filhos” e que no ano seguinte o internato recebeu os primeiros meninos Xerente para serem educados.³⁴

Na busca pela implantação de uma catequese para os índios sem nenhuma vinculação com o elemento religioso e de seu projeto de educação, as ações da professora Leolinda foram aos poucos, retirando os índios do seu papel de protagonistas tomando estes uma posição secundária em uma história em que eles deram o pontapé inicial. Falando deles e por eles, aos poucos os índios passaram de personagens munidos de iniciativa para serem identificados como protegidos, “os índios da professora Daltro”.

A viagem do Capitão Sepé e sua conseqüente relação com a professora Leolinda Daltro fizeram com que esses índios fossem envolvidos no centro de um debate onde diferentes grupos defenderam propostas sobre a melhor maneira de encaminhar seu processo de integração a sociedade *civilizada*. A preocupação com os povos indígenas esteve intimamente relacionada com os processos de representação elaborados sobre eles historicamente. Ao longo dos anos de relações entre populações autóctones e não indígenas no Brasil, os povos indígenas foram vistos como *selvagens*, ora como *civilizados*, ora como *humanos* ora como *feras bestiais*, capazes ou não de perfectibilidade. E se pensarmos na forma como estes se apresentaram como *ameaça*, encontraremos realidades diversas.

O que podemos assistir em relação aos índios foi um longo processo de desqualificação destes povos muitas vezes utilizado como estratégia de dominação e de intervenção. A afirmação acerca da inferioridade das populações indígenas se baseava num conhecimento prévio acerca das mesmas. Neste sentido, o trabalho de Edward Said, embora trate de outra temática, que é as relações entre Ocidente e Oriente³⁵, oferece ferramentas teóricas para pensar projetos e ações para os índios na Primeira República.

A ideia de identidade europeia como sendo superior aos povos e culturas não europeus contribui para construir e concretizar a sua superioridade sobre o atraso oriental. Além disso, o conhecimento construído acerca do Oriente confere autoridade para falar dele e por ele,

³⁴ Crônica dos missionários dominicanos. Arquivo da Província de São Tomás de Aquino no Brasil- Documento DG1- P9A - D002.

³⁵ SAID, Edward W. **Orientalismo**. O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

criando um nexa entre conhecimento e poder. Este conhecimento concede uma autoridade para falar sobre esses povos, descrevê-los, opinar sobre eles, governá-los e inclusive exterminá-los, caso seja preciso. Mas para Said, este conhecimento é baseado na exterioridade que tem como principal produto a representação.

Está claro, assim espero, que meu interesse pela autoridade não me leva à análise do que está oculto no texto orientalista, mas antes à análise da superfície do texto, sua exterioridade em relação ao que descreve. Nunca é demais enfatizar essa idéia. O Orientalismo é postulado sobre a exterioridade, isto é, sobre o fato de que o orientalista, poeta ou erudito, faz o Oriente falar, descreve o Oriente, esclarece seus mistérios por e para o Ocidente. [...] O principal produto desta exterioridade é a *representação* [...] A minha análise do texto orientalista, portanto, coloca a ênfase na evidência, de modo algum invisível, de tais representações como representações, e não como descrições “naturais” do Oriente.³⁶

A representação é uma forma de conhecimento do senso comum, é uma construção que é ao mesmo tempo produto e processo de uma atividade de apropriação da realidade. Representar o outro não é fazer um discurso no vazio: o outro não é uma idéia sem uma realidade correspondente. Mesmo não sendo uma visão completa da realidade a representação é uma forma de ver e interpretar o mundo. O outro na linguagem antropológica se refere a uma construção identitária, um processo pelo qual um grupo constitui um grupo de valores, representações e sentidos.

Representar o outro é um exercício de construção de alteridade e os conceitos de alteridade e identidade funcionam reciprocamente, pois do mesmo modo que a alteridade se constrói a partir da consciência do “eu” e aproximação de um “outro” diferente de mim, ela permite pensar as condições desta identidade. “Ler” o outro é conhecer um ser diferente de mim, um ser que não pertence ao mesmo grupo, com referências que não são as mesmas e faz com que se compreenda que o mundo é construído sobre semelhanças e diferenças.

Segundo Roger Chartier³⁷, as representações são construídas e determinadas pelos grupos que as forjam. As percepções do mundo social produzem estratégias e práticas que pretendem impor uma autoridade sobre outros, que pretendem legitimar um determinado projeto ou justificar para os indivíduos, as suas escolhas e condutas. Certamente, as relações de poder entre representante e representado são desiguais e implicam na instituição do outro como sujeito produzido segundo procedimentos que envolvem determinados simbolismos,

³⁶ SAID, op.cit, p.51.

³⁷ CHARTIER, Roger. **A História cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa: DIFEL, 1990.

fazendo com que este outro seja portador de determinadas características que o faz completamente diferente daqueles que pronunciam o discurso. Estes discursos são geralmente marcados por signos de distinção que confere ao outro uma condição inferior tanto culturalmente como em relação ao prestígio social.

Intercruzada à noção de representação, Chartier apresenta outra categoria: a de *apropriação*. Esta é entendida como sendo uma articulação entre os discursos e suas diferentes possibilidades de recepção, onde os “leitores” se apoderam dos discursos, das visões sobre a realidade, resultando em novas visões de mundo e de si mesmos. A apropriação, como possibilidade de formas variadas de interpretação, nega uma imposição total de sentido pelo pólo produtor retirando do espectador a posição de pseudopassividade, pois entende a “aplicação do texto ao leitor como uma relação móvel, diferenciada, dependente das variações, simultâneas ou separadas, do próprio texto, da passagem a impressão que o dá a ler e da modalidade da sua leitura”.³⁸

Partindo destes pressupostos, iremos discorrer a partir deste momento, acerca do projeto de catequese apresentado pela professora Leolinda Daltro. Munida de um cabedal que considerava extremamente importante e que lhe conferia autoridade para falar sobre e pelos índios - a experiência vivida na sua expedição à Goiás e a ideia de que atendia a um desejo dos próprios índios - Leolinda militou pela implantação de seu projeto educacional e instalação de uma colônia indígena às margens do rio Araguaia.

Apropriando-se e utilizando-se de um repertório³⁹ de ideias e práticas educacionais consideradas modernas nas últimas décadas do século XIX e início do XX e por uma determinada visão acerca do papel do elemento indígena para a sociedade brasileira, Leolinda Daltro construiu sua estratégia de ação para contrapor sua proposta civilizacional à catequese religiosa, procurando destacar e comprovar a eficiência de seu projeto.

Nossas principais fontes documentais são os textos *Memória*, publicado nos Anais do Primeiro Congresso Brasileiro de Geografia, em 1909, e transcrito em *Da catechese dos índios* e o texto *Início do Feminismo no Brasil*, também de autoria da professora assim como algumas entrevistas que ela concedeu a periódicos cariocas após seu retorno ao Rio de

³⁸ CHARTIER, op.cit, p.26.

³⁹ A noção de repertório utilizado aqui vem de Angela Alonso, entendido como um “um conjunto de criações culturais aprendidas” à qual as pessoas recorrem seletivamente de acordo com suas necessidades de “compreender certas situações e definir estratégias de ação”. Pensado como um conjunto de ideias e práticas compartilhadas, a noção de repertório supõe uma interação entre indivíduo e grupos, afastando-se da noção de uma consciência individual assim como da noção de um sistema unificado, formado por filosofias abstratas ou teorias consistentes e coerentes. Ao contrário, repertórios são mobilizados pelos sujeitos, fornecendo elementos que são apropriados para construir suas estratégias de ação, sendo seu arranjo “histórico e prático”. ALONSO, Angela. **Ideias em movimento**: a geração de 1870 na crise do Brasil-Império. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

Janeiro, onde ela constrói um discurso de acusações acerca do trabalho realizado pelos missionários em Goiás e apresenta seu projeto de *catequese leiga*.

3.2 - Por uma educação científica e industrial

Embora as ideias acerca do papel da educação na formação da nação republicana nos últimos anos do século XIX e início do XX não devam ser vistas como um conjunto de pensamentos e tendências uniformes podemos identificar uma tendência geral: a crença que um país era o que a educação o fazia ser. Roque Spencer Maciel de Barros ao traçar o panorama do movimento intelectual que permitiu a consolidação de novas ideias que iriam produzir no Brasil consequências, especialmente na política e nas ciências, identificou este movimento semelhante ao iluminismo do século XVIII ao herdar deste a crença no poder das ideias, o caráter científico e a crença na educação, “acrescida de uma visão histórica que seria fundamental para a nossa imagem do mundo”.⁴⁰

Este movimento denominado pelo autor de “ilustração brasileira”⁴¹ tem como característica a presença de intelectuais e políticos que propunham a mudança do país através da ciência, da educação e da cultura, sendo a escola a base natural desta transformação. O impacto dessas novas ideias exigiu desses agentes uma tomada de posição, um pronunciamento contra ou a favor, suscitando tipos característicos favoráveis ou contrários aos ideais da ilustração: o tipo católico conservador, cujo interesse central era a religião e rejeitava os ideais da ilustração, e o tipo “ilustrado” representado pelo liberal – que possuía uma visão jurídica do homem - e pelo cientificista, fundado na valorização da ciência. Este segundo grupo, embora apresentassem referências teóricas distintas formulavam as mesmas reivindicações.

O cientificismo ilustrado virá, aliás, reforçar as exigências liberais, trazendo-lhe frequentemente novos e poderosos argumentos. O próprio positivismo ortodoxo anti-liberal, reclamando, entretanto, a plena liberdade espiritual, engrossará, muitas vezes as suas fileiras e, desejoso de outras soluções finais que a liberal colaborará, na verdade, para o triunfo desta.⁴²

Embora carregados de divergências teóricas, liberalismo e cientificismo colocavam na educação as suas melhores esperanças. O homem era antes de tudo, produto da sua educação,

⁴⁰ BARROS, Roque Spencer Maciel de. **A ilustração brasileira e a idéia de Universidade**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1959, p. 23.

⁴¹ O autor estabelece como marco deste movimento o ano de 1870, “momento em que ganham corpo as novas idéias do século – positivismo, darwinismo, materialismo, etc”. Este movimento se estendeu após a proclamação da República e só seria superado com o advento de novos problemas e realidades que surgiram com a Primeira Guerra. Idem, p. 21-22.

⁴² Idem, p.108.

e só esta podia fazer do homem brasileiro “um representante digno da **humanidade**, dessa humanidade uma e solidária que é ao mesmo tempo, o fundamento e o objetivo supremos da tarefa ecumênica da ilustração brasileira”.⁴³

A circulação destas ideias e de saberes e práticas educacionais possibilitou o processo de renovação dos programas escolares no Brasil a partir da década de 1870, influenciando a reformas de Leôncio de Carvalho (1879) e os Pareceres de Rui Barbosa, de 1882.⁴⁴ As propostas de Leôncio de Carvalho e Rui Barbosa tiveram impacto ideológico, influenciando reformas nas instituições públicas de ensino na década de 1880 em várias províncias e posteriormente as primeiras reformas dos estados no período republicano.

O movimento de renovação do ensino e de construção de um modelo de escola voltado para a educação em massa empreendida pelos primeiros governos republicanos apresentava os seguintes aspectos: obrigação escolar, responsabilidade do Estado pelo ensino público, secularização do ensino e secularização da moral, nação e pátria como princípios norteadores da cultura escolar, educação popular concebida como um projeto de integração ideológica e política.⁴⁵ Segundo Rosa Fátima de Souza, a atuação dos republicanos no campo educacional não se reduziu às escolas particulares, mas sobretudo, na implantação de iniciativas em prol da educação popular, dedicando-se à promoção de conferências educacionais, criação de escolas populares, cursos noturnos para adultos e fundação de escolas profissionais.

Nesse esboço impetuoso de iniciativa particular, os republicanos fizeram da educação um meio de propaganda dos ideais liberais republicanos e reafirmaram a escola como instituição fundamental para o novo regime e para a reforma da sociedade brasileira.⁴⁶

A educação profissional sofreu modificações com o regime republicano, que anteriormente tinha um “caráter compulsório” na medida em que estava voltado para órfãos e desvalidos. O fim da escravidão e a adoção do trabalho assalariado traziam consigo a necessidade de formação de mão-de-obra qualificada para assumir os postos de trabalho nos

⁴³ BARROS, op.cit, p.186-87 (grifos do autor).

⁴⁴ Diversos meios facilitaram a circulação dessas ideias e modelos: as exposições universais, os congressos de instrução, relatórios produzidos por ministros e inspetores de ensino, publicação de livros, artigos e revistas especializados em educação. SOUZA, Rosa Fátima de. Inovação educacional no século XIX: a construção do currículo da escola primária no Brasil. **Caderno CEDES**, ano XX, nº 51, 2000.

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ SOUZA, Rosa Fátima de. Espaço da educação e da civilização: origens dos grupos escolares no Brasil. In: SOUZA, Rosa Fátima de; VALDEMARIN, Vera Teresa e ALMEIDA, Jane Soares de. **O legado educacional do século XIX**. Araraquara: UNESP – Faculdade de Ciências e Letras, 1998, p. 35.

diversos setores da economia. A educação profissionalizante surgia como uma preocupação com a educação dos trabalhadores e a promoção da sua capacidade produtiva.

Revestida pela ótica do progresso, a visão republicana de governo identificava trabalho com riqueza, fazendo com que o ato produtivo passasse a sofrer uma valoração positiva e engrandecedora. Neste sentido, a educação tinha o papel de redimensionar a noção ideológica do trabalho, fazendo-o ser entendido como uma atividade intrínseca ao homem, capaz de recuperar e elevar o sentido ético dos indivíduos, adquirindo qualitativos de construtor do progresso e da riqueza. Além de instrumento ideológico, a educação também deveria atuar na formação de mão-de-obra para a nação.

Para tal empreendimento que se fazia necessário substituir a pedagogia de tradição jesuítica e humanista, que privilegiava o estudo dos clássicos da Filosofia e da Literatura por um ensino que privilegiava o caráter científico na construção do currículo escolar. O processo de renovação de mentalidades promovido pela difusão das ideias liberais e progressistas, na segunda metade do século XIX, possibilitou a exaltação do valor da ciência e da técnica como instrumentos capazes de transformação social. Somente a ciência poderia abrir o caminho que levaria a nação a forjar o novo homem racional e trabalhador necessário para o progresso da nação.⁴⁷

As reformas educacionais do final do século XIX e início do XX, amplamente influenciadas pelo ideal cientificista, estavam sendo implantadas a partir da visão do papel da educação como um instrumento responsável pela civilização do homem, devendo se voltar para a formação do brasileiro como cidadão. Para isso, se fazia necessário incluir no currículo escolar disciplinas de caráter científico, moral e cívico, com o objetivo de conscientizar o cidadão de seu papel na construção de uma nação moderna.

(...) a ciência era o conhecimento que melhor revelava o sentido do progresso e da sociedade civilizada. Por isso, ela sobressaía como um conhecimento essencial para a vida moderna, o conhecimento útil e válido cujas verdades podiam ser aplicadas aos mais variados negócios da vida prática: na indústria, no trabalho, na conservação da saúde, no exercício dos deveres políticos e sociais, na condução da vida moral.⁴⁸

⁴⁷ VIEIRA, César Romero Amaral. Os republicanos e a educação idealizada: a concepção evolutiva do pensamento educacional na primeira República. **IX Encontro de Pesquisa em Educação da Região Sudeste**, 2009, São Carlos - SP. Pesquisa em educação no Brasil: balanço do século XX e desafios para o século XXI. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2009.

⁴⁸ SOUZA. Inovação educacional no século XIX, p.20.

A adoção de novos métodos educacionais procurava atender a estes objetivos sendo o *método intuitivo*, conhecido também como *lição de coisas*, o núcleo principal da renovação pedagógica. Este método, fundamentado nas ideias de Froebel e Pestalozzi, fundamentava-se numa concepção filosófica e científica pela qual a aquisição de conhecimento advinha dos sentidos e da observação. Esta racionalidade pedagógica articulava-se com os princípios da produção e da vida social já que o método intuitivo se baseava na observação – progredir da observação para a idéia, do concreto para o abstrato, dos sentidos para a inteligência – e na prática – realização de atividades concretas. A aliança entre observação e prática numa mesma atividade tinha como objetivo fazer com que a observação gerasse o raciocínio e a prática, tornando-se indissociável pensar e construir.

Tanto o trabalho froebeliano quanto o trabalho em geral, consistem numa ação do ser humano sobre a natureza e sobre a matéria, isto é, na criação de objetos relacionados aos desejos e ao pensamento, concretizados na atividade transformadora por excelência, o trabalho.⁴⁹

Também é importante lembrar a influência da pedagogia norte-americana implantada nos colégios protestantes que tanto influenciaram as elites intelectuais, políticos liberais e republicanos, como vimos no capítulo anterior. A proposta americana de ensino unia formação humanística e prática educativa que procurava encaminhar os educando para uma nova maneira de ver a realidade, especialmente a valorização da natureza e do trabalho. Antonio Gouvêa de Mendonça chama a atenção para a combinação entre educação humanística, trabalho e tecnologia que os professores protestantes passavam para os alunos de suas escolas, procurando demonstrar que não havia incompatibilidade entre o “pensar e o fazer” apresentado num relato de um ex-aluno do colégio presbiteriano de Ponte Nova, na Bahia, acerca de um dos professores:

Que vida a do dr. Bixler! Pela manhã, conosco na faina intelectual, lendo César e começando Xenofonte! Isto no centro daquelas matas! À tarde ele mesmo ia com os alunos na baixa do canavial, arado em punho, suando (...) A agricultura, auxiliada pela grade, pelo arado, pelo Planet (...) e o dr. Bixler de “over-all” azul, capacete branco, rente com a gente! Quem era ele? Universitário de Princeton (...)⁵⁰

⁴⁹ VALDEMARIN, Vera Teresa. O método intuitivo: os sentidos como janelas e portas que se abrem para um mundo interpretado. In: SOUZA, Rosa Fátima de; VALDEMARIN, Vera Teresa e ALMEIDA, Jane Soares de. **O legado educacional do século XIX**. Araraquara: UNESP – Faculdade de Ciências e Letras, 1998, p. 69.

⁵⁰ MENDONÇA, Antonio Gouvêa de. **O celeste porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil. 3ª edição. São Paulo: EDUSP, 2008, p.154

Assim como no colégio protestante da Bahia, na Escola Americana de São Paulo dirigida por Horace Lane, a oficina de trabalho manual fazia parte do currículo escolar e não era permitida a matrícula do aluno que se recusasse cumprir a disciplina. No prospecto da escola, seu diretor explicitava os motivos e objetivos da oficina de trabalho manual:

O fim que visamos não é preparar o menino para um officio como se faz nos lyceos de artes e officios mas sim educa-los, conserva-lhes a saúde, desenvolver-lhes a força physica – agregando ao ensino escolar o *ensino manual* que o torne homem completo para a vida prática. Nos paizes que mais estremecem pela educação, tem-se observado que esse ensino manual, em 1º lugar prepara o alumno para a vida, dando-lhe certo conhecimento profissional, 2º da-lhe uma habilidade técnica não só para manejar os instrumentos como também para produzir as cousas com ordem e exactidão; em 3º lugar, e principalmente, desenvolve as faculdades e dá conhecimentos positivos, suplementando a educação formal, despertando o amor e o gosto pelo trabalho em geral, fazendo ao mesmo tempo que o aprecie dignamente. Desperta independência e atividade pessoal e forma hábitos de ordem, exactidão, correção e asseio. Desenvolve a atenção, o zelo e a perseverança – exerce a vista, a habilidade de julgar de formas e de tamanhos, e dá destreza à mão. Dá aos alunos o desenvolvimento physico o descanso physiologico da inteligência e o *cultivo dos sentidos* de que necessitam. O seu valor principal é *Educativo* e não industrial.⁵¹

Para Antonio Gouvêa de Mendonça, no bojo das missões protestantes expressos na pregação religiosa e na educação, vinham o liberalismo, o pragmatismo e o individualismo. A riqueza individual era um meio de honrar a Deus e o trabalho era o instrumento principal para que isso ocorresse. Daí, a importância dada pela educação protestante americana ao preparo dos jovens para o trabalho produtivo, desenvolvendo o agudo sentido do pragmatismo que sempre caracterizou a cultura norte-americana.

Estes pressupostos ajudam a compreender e a identificar elementos ideológicos e pedagógicos que marcam a proposta de catequese da professora Leolinda Daltro para os índios. Como educadora Leolinda Daltro vivenciou e foi influenciada pelos debates dos intelectuais acerca da educação. Sua atuação pedagógica apresenta diversas características das ideias liberais acerca do papel da educação para a construção da nação, para a modernização do país, a moralização e disciplinarização da população.⁵²

Além de consideramos sua experiência anterior como professora no Rio de Janeiro, as redes de relações construídas por Leolinda durante sua experiência com os índios, como as relações estabelecidas com os missionários e educadores protestantes podem ser vistas como

⁵¹ Eschola Americana - Instituto de São Paulo. Fundada em 1870. Prospecto de 1894. Arquivo do Colégio Mackenzie (grifos do autor).

⁵² SOUZA. Inovação educacional no século XIX.

um elemento que também permite a construção e compreensão de sua prática e proposta pedagógica. Embora não devam ser vistas como causa das suas opções, estas certamente ofereceram possibilidades de leitura e apropriação de práticas que marcaram sua maneira de pensar e de agir. A coadunação com os ideais protestantes e liberais de educação podem explicar a opção feita por ela em aceitar a matrícula de seus filhos menores na Escola Americana.

Leolinda Daltro iniciou sua carreira no magistério na Bahia e assumiu classes em escolas públicas do Rio de Janeiro aonde chegou com sua família, em 1887. Ela fazia parte de uma geração de mulheres que encontrou no magistério uma forma de inserção no mercado de trabalho, já que, em razão dos baixos salários, a função se tornou pouco atrativa para os homens. Apesar de verificarmos um aumento da presença feminina no magistério desde o final do século XIX decorrente da idéia de que o ensino de crianças era uma tarefa na qual as mulheres estavam *naturalmente* inclinadas, as idéias positivistas acerca do papel da mulher contribuíram para que as professoras, em especial, se sentissem duplamente importantes, pois eram mães e mestras.⁵³

O professorado era visto como uma atividade profissional para qual a mulher possuía uma vocação natural, já que era entendido como uma extensão de sua função maternal: educar crianças. Mesmo permitindo a atuação das mulheres no âmbito público, o magistério não subvertia a “função feminina fundamental, ao contrário, poderia amplia-la ou sublima-la”.⁵⁴

Estes pressupostos ajudam a compreender a receptividade à oferta feita pela professora primária Leolinda Daltro para seguir com os índios até Goiás e fundar uma escola na aldeia. Para a imprensa da capital, o oferecimento da professora se apresentava como ato de patriotismo e abnegação e “missionária que já era como mestra das nossas creanças”⁵⁵ não haveria ninguém melhor do que Leolinda Daltro para desempenhar essa importante “missão civilizadora”.

A importância adquirida pela educação possibilitou a construção de representações sobre a figura do professor, responsável pela formação do cidadão e portador de uma missão cívica e patriótica. Vista como um dos principais instrumentos para elevar o país ao nível das nações civilizadas, o sucesso da educação dependia da figura enaltecida dos professores formados de acordo com os valores republicanos. Os adjetivos dirigidos à figura da professora não só no período em que se propôs a seguir viagem com os índios, mas também

⁵³ LOURO, Guacira Lopes. Mulheres na sala de aula. In: **História das Mulheres no Brasil**. DEL PRIORE, Mary (org); 8ª ed. São Paulo: Contexto.

⁵⁴ LOURO, op.cit, p.450.

⁵⁵ “Missionária”. O Paiz, 17/07/1896. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p. 10.

após seu retorno ao Rio de Janeiro anos mais tarde – missionária dos índios, dedicada, abnegada, patriota – expressam o papel de magistério, entendido como apostolado e sacerdócio.⁵⁶

Em trabalho biográfico acerca de Leolinda Daltro, Elaine Pereira Rocha trabalha com a hipótese de que Leolinda teria sido uma das alunas do Colégio Sagrado Coração de Jesus, em Salvador, dirigido pelas irmãs ursulinas, que recebia meninas órfãs e desvalidas.⁵⁷ O Colégio Sagrado Coração de Jesus teve grande influência sobre o sistema de educação na Bahia, tanto por seu papel enquanto centro de educação para meninas como propagador de sua proposta de ensino que chegou a outras escolas e salas de aula por meio de suas alunas, que por sua vez assumiam o papel de professoras.

A instituição preparava as alunas para o magistério e para o casamento e possuía um currículo considerado avançado para seu tempo, que incluía geografia, história, francês e matemática, além de prendas domésticas. Havia por parte das religiosas uma preocupação em oferecer formação profissional às alunas a fim de que elas pudessem obter meios de sobrevivência, caso ficassem viúvas, e no caso das alunas de poucos recursos, meios de sobreviverem através de uma atividade que as afastassem da prostituição.

Hoje com o estudo aperfeiçoado e methodico das primeiras letras, do francez, dos principios elementares da geographia, doutrina christã, Historia Sagrada, e todas as prendas proprias do sexo, costuras, bordados de linha de prata, de ouro, obras de tear, flores de todas as qualidades..., e com o conhecimento pratico dos demais ensinos domesticos (...) podem, quando chegão à puberdade e estão no caso de sair... 1º ganhar decentemente a vida sendo úteis a seus parentes, 2º ser dignas consortes e boas mães de família, 3º encarregar-se da educação e instrução de meninas que aprendem em collegios particulares, para onde já se nos tem requisitado nossas educandas...⁵⁸

A filosofia educacional da instituição aponta grandes semelhanças com a proposta educacional de Leolinda Daltro durante sua atuação como educadora nas escolas públicas do Rio de Janeiro. Ela apresentava uma preocupação em preparar as mulheres para a vida familiar e ao mesmo tempo oferecer-lhes condições de sobrevivência através de um trabalho digno. Atuando em cursos noturnos, a professora Daltro atendia estudantes que trabalhavam

⁵⁶ SOUZA. Espaço da educação e da civilização.

⁵⁷ Segundo Elaine Rocha, devido à escassez de fontes escritas e/ou oficiais, muitas das informações acerca da formação educacional e atuação profissional de Leolinda antes da sua chegada ao Rio de Janeiro foram obtidas através de dados biográficos fornecidos por seus familiares. Ver ROCHA, Elaine Pereira. **Entre a pena e a espada** – A trajetória de Leolinda Daltro: 1859-1935 – Patriotismo, indigenismo e feminismo. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH-USP, 2002.

⁵⁸ Relatório Apresentado à Nova Meza do Collegio das Órfãs do SS Coração de Jesus pelo escrivão do mesmo collegio dr. Eloy José Jorge. Bahia, Typographia dos Orphãos de S. Joaquim, 1872. Citado por ROCHA, op.cit.

durante o dia, primeiro no Matadouro de Santa Cruz e depois no Engenho de Dentro e na Praia Pequena, onde atendia a 64 operárias da “Fabrica de Phosphoros Cruzeiro”.

Transferida ainda por conveniência do ensino, e ainda por meio de dous – ABAIXO ASSIGNADOS - para a Praia Pequena, continuei com o CURSO NOCTURNO – no qual se matricularam sessenta e quatro operarias da – FABRICA DE PHOSPHOROS CRUZEIRO, - tendo eu a felicidade de ensinar e educar pobres moças analfabetas, das quaes hoje são professoras cathedricas, algumas floristas, modistas, etc. Esses cursos foram mantidos GRATUITAMENTE, fóra do programma oficial e por minha propria conta...⁵⁹

Sua preocupação com a educação feminina esteve presente durante toda sua carreira como professora. Em 1911, como apoio do então prefeito da cidade Serzedelo Correa, que lhe cedeu o prédio na rua General Câmara, ela fundou a Escola de Ciências Artes e Profissões Orsina da Fonseca, voltada para o ensino profissional de mulheres. Nesta, o ensino era gratuito e as moças contavam com aulas de flores artificiais, bordados, corte e costura, fabricação de chapéus, enfermagem, além de matérias elementares e científicas. Preocupada com a qualidade do ensino e com o rigor técnico, a professora recrutava profissionais qualificados para o ensino de cada profissão, como o alfaiate que ensinava o corte de roupas masculinas e o médico que dava aulas de enfermagem.

O programma da escola é diffundir o ensino prático das profissões adequadas às mulheres. Alli elas aprendem a fazer chapéus, flores, bordados, cortar seus próprios vestidos e até cortar as roupas de seus maridos e filhos. Para isto pagamos um alfaiate que ensina a fazer roupas para homem.⁶⁰

Segundo seu relato, sua iniciativa já era apreciada pelas autoridades imperiais e durante seu trabalho no Matadouro de Santa Cruz, teria recebido a visita da Princesa Isabel e do Conde D’Eu que não pouparam elogios à sua pedagogia.

O programma primário era, naquella época, por demais deficiente; o ensino limitava-se à leitura, escripta, grammatica e ás quatro operações fundamentaes da arithmetica.

Achei que isso era pouco e que eu podia, como professora, amplial-o, o que fiz, inaugurando um novo regimen escolar. Iniciei, portanto, o ensino de ARTES E PROFISSÕES, de que o programma oficial não cogitava, de

⁵⁹ DALTRO, Leolinda. **Início do Feminismo no Brasil**. Subsídios para a História. Rio de Janeiro: Typographia da Escola Orsina da Fonseca, 1918, p. 13.

⁶⁰ “Evocando os primeiros surtos do feminismo”. A Noite, 03/08/1934.

forma que as crianças cursassem, além das matérias do programma oficial, mais outras, facultando-lhes assim aptidões necessárias afim de que, ao sahirem da escola, podessem obter, com trabalho, os meios de subsistência.⁶¹

Segundo ela mesma afirmava, seu programa educacional para crianças, jovens e mulheres no Rio de Janeiro se dava dentro de uma proposta considerada científica e modernizadora incluindo em seu currículo aulas de ginástica, formação para o trabalho e exaltação dos valores nacionais, incentivando seus alunos a participarem dos cultos aos heróis nacionais e da celebração de datas históricas como a Independência e a Proclamação da República.

Os mesmos pressupostos que guiavam a professora Daltro no seu trabalho de educação entre os alunos das escolas públicas onde atuou aparecem na sua prática pedagógica para civilizar os índios. A sua proposta de *catequese leiga* se apresentava como uma oposição à catequese religiosa a partir da defesa de um currículo educacional com técnicas e formação profissionalizante e também artes, ciência e literatura. A inserção das populações indígenas à sociedade nacional só poderia ser efetivada através de uma “educação racional, e um processo absolutamente laical, scientifico, industrial e emancipador”.⁶²

Na sua concepção, transformar índios em civilizados era um fator primordial para o desenvolvimento e progresso nacional. Caberia à educação a tarefa de imprimir nestes indivíduos novos hábitos e caráter, disseminando novos padrões morais e intelectuais. É nas vantagens oferecidas por um currículo educacional de caráter científico que a professora Daltro se respaldava para demonstrar a ineficiência do trabalho missionário entre os índios e ao mesmo tempo comprovar os resultados positivos da sua proposta de catequese laica.

Os índios formados por ela no Rio de Janeiro eram a prova mais concreta de que através de uma educação “*científica e industrial*”, isto é, sem resquícios de religiosidade e com uma formação voltada para o mercado de trabalho, seria possível transformar *bárbaros* em indivíduos civilizados e úteis para atender as necessidades da nação.

(...) Tornei-os cidadãos úteis, pois lhes dei profissão, sendo dois ferreiros, dois carpinteiros, um pintor e um mecânico, empregando-se este na Estrada de Ferro Central do Brasil como ajustador de máquinas, já tendo quase

⁶¹ DALTRO. **Início do feminismo no Brasil**, p.4.

⁶² DALTRO, Leolinda. Memória apresentada pela professora cathedratice de instrucção primária, Leolinda de Figueiredo Daltro, sócia fundadora da ‘Associação de Protecção e Auxilio aos Selvicolas do Brasil, Congressista aderente ao 1º Congresso de Geographia dos Estados Unidos do Brasil, como resultado de suas observações nos sertões de Goyaz e Matto Grosso sobre a catechese dos índios. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p.559.

prontos os preparatórios para fazer exame na Escola Politécnica, quando foi vitimado pela gripe em 1918.⁶³

O trabalho de educação colocado em prática pela professora em relação às cinco índias que ela educou enquanto estiveram em sua casa no Rio de Janeiro em muito se assemelham à pedagogia destinada às mulheres não índias.

Às índias (duas cherentes, duas guaranys e uma caraó), além da mais perfeita educação doméstica que receberam, *tornando-se boas donas de casa*, ensinei também profissões úteis. Fizeram-se habéis costureiras (a guarany e as cherente, constando-me que uma dellas tem officina de costuras em Goyas, revelando-se a caraó uma perfeita florista, sendo sua especialidade de trabalho de flores em pennas.⁶⁴

Entre as fotos que ilustram seu livro, *Da catechese dos índios*, a professora publicou algumas imagens onde aparece ensinando as índias a costurar e lavar roupas. Para além da introdução de instrumentos de trabalho até então desconhecidos pelas índias, como a máquina de costura, a transformação dessas habilidades de corte e costura e de artesanato em atividades profissionais também contribui para modificações nos modos de produção tradicionais, já que nas sociedades indígenas as atividades produtivas desempenham papéis não só econômicos, mas também sociais, religiosos, políticos e culturais.⁶⁵

Podemos perceber também uma preocupação em conformar as índias dentro de um determinado modelo do que seria uma perfeita “*mãe de família*”, baseado em referências morais distintas da sua cultura original. A influência do positivismo, ainda que dotado de distorções, adaptações e interpretações variadas, contribuiu para a formação da imagem do papel da mulher como responsável pela educação dos homens, que por sua vez seriam os responsáveis pela *regeneração da humanidade*. Na teoria positivista a mulher tinha um papel primordial, pois além de procriar e cuidar da ordem da casa cabia à mulher a responsabilidade de cuidar da educação moral da família e dos filhos.

⁶³ DALTRO. Explicação necessária. Idem, p. XIV-XV.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ No caso das sociedades guaranis, de onde provinham duas educandas da professora Daltro, o sistema econômico era regido pelas relações de parentesco, o que estruturava a relação de produção e do consumo. Além disso, o trabalho coletivo era uma realidade – que se mantém até os dias atuais – servindo como elemento primordial de manifestação de solidariedade entre o grupo. SOUZA, José Otávio Catafesto de. O sistema econômico nas sociedades indígenas guarani pré-coloniais. Porto Alegre: **Horizontes Antropológicos**, v.8, nº 18, 2002.

O melhoramento moral do homem constitui, pois, a principal missão da mulher nessa incomparável união instituída para o aperfeiçoamento dos dois sexos. Quanto às funções da mãe, já vós as definistes como o consistindo sobretudo em dirigir o conjunto da educação humana a fim de que o coração aí prevaleça sempre sobre o espírito.⁶⁶

Companheiras, mas inferiores aos homens, as mulheres eram dotadas de uma superioridade afetiva, consubstanciada no instinto maternal, combinação de altruísmo e bondade. Neste sentido, a transformação dos modos de conduta e comportamento das índias era uma das grandes contribuições que se poderia dar à civilização do país. Responsáveis pela educação dos filhos, a elas caberiam o papel de propagadoras dos princípios dos éticos e morais necessários para a transformação de bárbaros em indivíduos civilizados e úteis para o desenvolvimento da nação.

Além da formação profissional, a tarefa de civilização dos índios também incluía inculcar nos mesmos o gosto pelo conforto e pelas comodidades da civilização de modo que pudessem ser incluídos nos projetos de construção de uma nação moderna e civilizada. Para isso se fazia necessário “despertar nelles o gosto mais elevado pelas Artes e Bellas Artes, a Litteratura, a Sciencia, e o cultivo mental, sem nenhuma preocupação religiosa ou sectaria e sem instruí-los de superstições, de fanatismo, e de preconceitos irracionais”.⁶⁷

Dentro desta proposta, os alunos índios da professora Daltro também tinham aulas de canto e música. Considerado conteúdo essencial no programa de ensino primário, a educação musical tinha um caráter moral e utilitário. Incluída no currículo escolar ao lado de outras disciplinas, pretendia-se favorecer o desenvolvimento físico, espiritual e intelectual, pois como elemento ordenador dos sentidos, a música promove a sensibilidade, porta de entrada para a razão.⁶⁸

A música produz n'alma uma verdadeira cultura interior, e faz parte da educação do povo. Tem por efeito desenvolver os vários órgãos do ouvido e da palavra, adoçar os costumes, civilizar as classes inferiores, aligeirar para elas as fadigas do trabalho, e proporcionar-lhes um inocente prazer, em vez de distrações muita vez grosseiras e arruinadoras.⁶⁹

⁶⁶ COMTE, Augusto. Catecismo positivista. In: **Os pensadores**. Seleção de textos de José Arthur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.273.

⁶⁷ DALTRO. Memória. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p. 556.

⁶⁸ JARDIM, Vera Lucia Gomes. Os sons da República. O ensino da música nas escolas públicas de São Paulo na Primeira República. **27ª Reunião da ANPEd**, Caxambu, 2004.

⁶⁹ BARBOSA, Rui. Reforma do ensino primário e várias instituições complementares da instrução pública (1883). Citado por SOUZA. Inovação educacional no século XIX.

O ensino da música aos índios não se apresentava como uma novidade. A supressão da música nativa assim como a introdução de novas formas e instrumentos musicais pode ser vista desde o período colonial. O uso do canto e de instrumentos foi importante ferramenta para a conversão dos índios e amplamente utilizada pelos jesuítas. Mas no caso dos educandos da professora Daltro, a educação musical não tinha a função de cristianizar. A educação musical fazia parte de um projeto amplo de transformação dos índios a fim de conformá-los dentro de um determinado padrão cultural considerado pelos não-índios como moderno e civilizado. Visando o apagamento de suas identidades culturais, consideradas bárbaras e primitivas, o ato de civilizar os índios pressupunha a incorporação da língua, do vestuário, religião e costumes considerados civilizados.

Através da atuação de Leolinda os índios foram se afastando dos hábitos considerados selvagens para adquirirem outros condizentes com o de cidadãos educados e adaptados à vida em uma cidade como a Capital Federal. Mas talvez a maior prova dos resultados da ação civilizadora proposta pela professora seja a transformação dos índios homens em votantes. Ao contrário dos frades, que na sua opinião “jamais educaram ou apresentaram sequer a sociedade algum indígena por elles preparado para as luctas da vida civilizada”⁷⁰ ela havia transformado os índios em “cidadãos da República, investindo-os nos seus direitos civis e políticos”.⁷¹

A transformação dos índios em eleitores representava que os mesmos alcançaram um grau elevado de civilização, que no seu entendimento, significava opinar e decidir sobre a vida política do país através do voto. O exercício da cidadania através do voto significaria uma tomada de consciência destes indivíduos a respeito da participação política e do reconhecimento das instituições consideradas pelos não índios como válidas. Isto porque a aceitação e manuseio dos referentes não índios são em si mesmo um dado de civilidade, tendo em vista a auto-atribuição destes como num patamar mais elevado.

O Estado republicano precisava de cidadãos que soubessem não apenas ler e escrever, mas compreender e pensar e, principalmente, capazes de perceber as virtudes da organização social até então alcançada.⁷² A obtenção deste objetivo aparece expresso nas palavras Porpipó, índio caraó educado por Leolinda e tornado eleitor, participando de uma eleição para Deputado, em 1906. Em um discurso pronunciado na União Cívica Brasileira, o índio pedia auxílio dos presentes para que o pedido de jubilação feito pela professora fosse aceita pelo

⁷⁰ “O ensino nacional. Campanha do “Paiz”. Congresso de Instrucção”. O Paiz, 17/08/1906. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p. 466.

⁷¹ DALTRO. Explicação necessária. Idem, p. XIV.

⁷² VALDEMARIN, op.cit.

governo e que ela conquistasse o cargo de Diretora de índios e pudesse retornar a Goiás e para conquistar seus ouvintes, procurava destacar a prática e os resultados da ação civilizadora de Leolinda.

Nas suas palavras, apesar de contar com um catequista na aldeia, seus pares nunca haviam alcançado o grau de civilidade que o trabalho pedagógico de Leolinda possibilitou. Isto porque o trabalho da professora teria ido além de lhes ensinar as letras com um estilete na areia do terreiro da aldeia, pois primava em lhes inculcir o

sentimento de patriotismo, ensinando-nos os hynos republicanos para cantarmos em nossos folguedos, numa palavra, fazendo-nos sentir a necessidade de gosar como todos os outros brasileiros, os benefícios da civilização. Ensinou-nos a amar e compreender a Republica, a nós, que da vida conheciamos apenas o que nos dictava o instinto!⁷³

Este resultado se apresentava como uma resposta concreta a críticas e questionamentos a respeito da utilidade e do papel da educação dos índios. Para Leolinda Daltro, a incorporação destes estava para além do aprendizado da língua, da adoção dos costumes e de uma formação profissional – elementos importantes na constituição de um modelo ideal de civilidade. Mas a proposta de *catequese leiga* da Leolinda não correspondia apenas a um componente ideológico e métodos pedagógicos baseados em princípios científicos. Retirar a catequese dos índios da influência religiosa era atender a um dos princípios constitucionais que caracterizavam o Brasil como um estado laico, como Leolinda chamou a atenção no Primeiro Congresso Brasileiro de Geografia, em 1909, ao chamar o Estado à responsabilidade em relação ao tipo de educação a ser destinada aos índios:

Proponho que o 1º Congresso Brasileiro de Geografia represente aos poderes públicos, *lembrando o cumprimento do preceito constitucional, que estabelece o ensino leigo, único que deve ser dado aos silvícolas*, com o auxílio do governo republicano.⁷⁴

A reivindicação da professora Leolinda Daltro em relação a laicização⁷⁵ da catequese indígena dizia respeito a um dos principais ideais do liberalismo do fim do século XIX e

⁷³ Discurso lido pelo índio caraó Porpipó na sessão magna da União Cívica Brasileira, de que elle era sócio fundador em, julho de 1907. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p. 496.

⁷⁴“Congresso de Geographia”. A Notícia, 13/09/1909. Idem, p. 533-534 (grifos meus).

⁷⁵ A escolha aqui do termo *laicidade* para definir a proposta de catequese indígena da professora Daltro se dá por entender este termo como um fenômeno político, ou seja, ele deriva do Estado e não da religião. Segundo Cesar Alberto Ranquetat Júnior, laicidade implica a neutralidade do Estado em matéria de religião e essa neutralidade apresenta dois sentidos diferentes: a exclusão da religião do Estado e da esfera pública e a imparcialidade do

início do XX: a exclusão da religião do Estado e da esfera pública. Sob esse prisma, nenhuma Igreja ou religião deveria desfrutar privilégios econômicos, sociais ou políticos no âmbito público. Retirar a catequese indígena da influência religiosa católica e sua manutenção pelo Estado significava subtrair do clero católico a utilização de mecanismos e poderes do Estado para fazer prevalecer suas crenças entre os índios.

Segundo César Alberto Ranquetat Júnior, o projeto laicizador liberal acabou se transformando em muitos países em uma fé laica, já que “as necessidades de reprodução do contrato social e de justificação do papel histórico da Nação também sacralizaram o profano, pondo em prática uma certa fé laica”⁷⁶. Isto porque a laicidade não se expressa como uma neutralidade, pois se revela como uma visão de mundo e um conjunto de crenças sendo a escola e o ensino os vetores principais do projeto laicizador.

[...] o processo laicizador afirmar-se á, prioritariamente, no terreno da educação e do ensino, sinal inequívoco de que se ele visava separar as Igrejas da Escola e do Estado, também o fazia para socializar e interiorizar idéias, valores e expectativas. Daí que as suas facetas jurídico-políticas apareçam sobredeterminadas, em última análise, por finalidades de cariz mundividencial.⁷⁷

A proposta de *catequese leiga* da professora Daltro pode ser relacionada ao que Pierre Bréchon chama de “laicidade de combate”, que busca lutar contra o “obscurantismo religioso” e a influência dos sacerdotes, defendendo a exclusão da religião do universo escolar.

Esta laicidade de combate substitui a religião divina por uma religião secular, com os seus grupos de pensamento e seus rituais. Certas crenças são enaltecidas: a razão, o progresso, o bem da humanidade, a livre discussão de indivíduos racionais (...) ⁷⁸

Embora não possamos relacionar as propostas e ações da professora Leolinda a uma corrente ideológica precisa, tomando a leitura de Pierre Bréchon, podemos relacionar as prerrogativas apresentadas pela professora Daltro com as propostas positivistas em relação a defesa da exclusão do elemento religioso na formação dos homens sendo este substituído pela

Estado em matéria religiosa, o que resulta na necessidade deste tratar com igualdade as diversas religiões. RANQUETAT JÚNIOR, César Alberto. Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos. **Tempo da Ciência**, vol.15, nº 30, 2008.

⁷⁶ Citado por RANQUETAT JÚNIOR, op.cit.

⁷⁷ Idem.

⁷⁸ BRÉCHON, Pierre. Institution de la laïcité et dechristianion de la société française. **Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien**, n.19, 1995, p.5. Disponível em: <http://cemoti.revues.org/1687>. Acesso em 15/08/2011.

fé na ciência e na razão. Sua proposta procurava modificar o quadro existente na política indígena até então empreendida e guiada pelo binômio *catequese* e *civilização*: a transmissão da doutrina católica e conseqüente conversão dos índios como um instrumento para tira-los de seu estado de barbárie adequando-os aos princípios da civilização.

Partindo desse pressuposto, faço aqui um acréscimo à definição feita por Antonio Carlos de Souza Lima para a atuação da professora Daltro, apresentada pelo antropólogo como *filantropia leiga*, já citada na *Introdução* deste trabalho.⁷⁹ A filantropia estava presente desde o século XVIII como uma versão secularizada da caridade cristã: “fazer o bem” e socorrer os necessitados deixava de ser uma virtude cristã para se tornar uma virtude social. O resultado das ações de caridade e filantrópicas é o mesmo: a construção de hospitais, asilos, orfanatos, etc. A diferença entre ambos os conceitos não está na ação propriamente dita, mas na forma de realiza-la. A obra caridosa pressupõe a abdicação de toda vaidade do seu autor, defendendo o anonimato como valor máximo enquanto que a filantropia, voltada para a utilidade, tem a publicidade como sua arma: ela promove a provoca a visibilidade da obra e também funciona como um meio de recolhimento de subscrições públicas e a conclamação da sociedade para uma determinada causa.⁸⁰

O esforço modernizador das elites republicadas brasileiras, também já comentadas neste trabalho, inspiradas nas correntes de pensamento cientificista e na implementação de diretrizes técnicas, encontraram barreiras na degradada condição de vida da maioria da população urbana, constituída em sua maioria por ex-escravos, pobres e imigrantes, o que gerava um descompasso com o ideal de República. Neste contexto, a questão filantrópica entrou na ordem do dia, passando a ser utilizada como uma nova forma de intervenção social. Desta forma, ao modelo caritativo foram incorporadas novas tecnologias e a prática da caridade se transformou em uma assistência moderna “que buscava ajustar as funções tradicionais a uma concepção científica, reformulando suas regras de atendimento e repensando a relação entre os agentes institucionais e atendidos”.⁸¹

A manutenção do termo *catequese* pela professora Daltro em seu projeto de transformação dos índios carregava um sentido religioso ao ter os índios como agentes receptores de uma *doutrina* ou *ensinamento* carregado de princípios e códigos a qual eles precisavam conhecer, aceitar e absorver para serem transformados. Esta doutrina não era

⁷⁹ Introdução, p. 24.

⁸⁰ SANGLARD, Gisele. Filantropia e assistencialismo no Brasil. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**. Rio de Janeiro: vol.10, nº 3, 2003.

⁸¹ RANGEL, Rosângela Faria. A laicização da assistência social. **XIV Encontro Regional da ANPUH RIO**. Memória e Patrimônio. Rio de Janeiro: UNIRIO, 2010.

religiosa ou transcendental, mas *laica*, isto é, guiada por princípios racionais e científicos que tinha por objetivo fazer com que povos antes distintos, histórica, linguística e culturalmente fossem capazes de se reconhecerem como pertencentes a uma mesma comunidade política e social, onde sua incorporação estava aliada à sua utilidade como elemento de trabalho e à sua inclusão no “*conjunto dos cidadãos*”.

3.3 - Da utilidade dos índios. O trabalho como fator de integração

A crítica construída por Leolinda a respeito da catequese religiosa não se apresentava como novidade: as conseqüências deste trabalho já vinham sendo discutidas desde o final do século XIX. Um Relatório de 1882 do Ministro da Agricultura fazia um balanço da catequese religiosa e indicava as razões para o fracasso: a falta de verbas para a política indigenista, a má administração dos aldeamentos, a falta de missionários e os próprios índios, que se recusavam ao ensino e ao trabalho.⁸²

Segundo Manuela Carneiro da Cunha, é a partir dos séculos XIX que se discute e decide a política indigenista a partir da identificação da mesma como sendo um problema de terras.⁸³ A expansão agrícola, a multiplicação da rede ferroviária e da rede de telégrafos para o interior do território encontraram barreiras personificadas nas diversas populações indígenas que habitavam esses territórios promovendo diversos conflitos entre índios e colonos. Os projetos que se apresentavam para resolver a questão assumiam duas posições: a do extermínio dos índios “*bravos*” - que impediam o avanço do progresso e do desenvolvimento - e a de um relacionamento baseado na “*brandura*” e persuasão a fim de incorporar os indígenas à nação.

Estes projetos eram reflexos da visão ambígua que a população brasileira tinha do indígena: uma romântica, sob a influência da literatura indigenista, e a outra pragmática, forjada nos conflitos de interesses entre índios e não índios. A imagem forjada na literatura do *bom indígena* e da ancestralidade nativa heróica possibilitou a construção da autoimagem de muitas famílias que, exibiam referências localizadas num passado longínquo que dava vazão às fantasias sobre um passado de bravura e honra. Em diversas ocasiões, ao procurar justificar sua ação e motivação em trabalhar em favor dos índios, a professora Daltro invocava seu passado nativo: “(com orgulho o digo) sou neta, tanto pelo lado materno, como pelo paterno, dos valorosos Tymbiras e Tupynambas”.⁸⁴

Na passagem do século XIX para o XX, a expansão agrícola gerou diversos conflitos entre colonos e populações indígenas e as chacinas de índios ocupavam as páginas dos jornais assim como os casos de colonos mortos pelos índios, influenciando a opinião dos leitores

⁸² KARASH, Mary. Catequese e Cativoiro. Política indigenista em Goiás: 1780-1889. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). **Historia dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1992, p. 409-410.

⁸³ CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). **Historia dos Índios no Brasil**. Cia das Letras, 1992.

⁸⁴ DALTRO. Explicação necessária. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p. XIX-X.

acerca do abismo que separava os dois tipos de índios: o índio mítico e idealizado pela literatura que deveria viver e o índio habitante das matas e dos sertões, que ao comprometer o progresso, deveria morrer.

(...) a população citadina, distanciada não só geograficamente, mas historicamente nas fronteiras de expansão, e desligada dos interesses que atiçavam os chacinadores de índios, já não podiam aceitar o tratamento tradicional do problema indígena, a ferro e fogo. Abria-se um abismo entre a mentalidade das cidades e a dos sertões. Enquanto, para os primeiros, o índio era o personagem idílico do romance de José de Alencar ou dos poemas ao gosto de Gonçalves Dias, ou ainda, o ancestral generoso e longínquo, que afastava toda a suspeita de negritude, para o sertão, o índio era a fera indomada que detinha a terra virgem; era o inimigo imediato que o pioneiro precisava imaginar feroz e inumano, a fim de justificar, a seus próprios olhos, a própria ferocidade.⁸⁵

A laicização da catequese indígena foi uma bandeira, principalmente dos positivistas, que partiam do pressuposto de que o Estado era laico. Assim como o casamento, o ensino e os cemitérios que foram laicizados, a civilização dos índios também deveria seguir a mesma proposta, já que a mesma tinha o objetivo de incorporá-los ao restante da nação. As propostas deste grupo e o projeto de catequese laica da professora se aproximavam, pois ambos se apresentavam como ideais republicanos que visavam a exclusão da presença eclesiástica da vida pública. Os planos de educação e de proteção dos índios se pautavam em uma ação independente da evangelização religiosa e na transformação e integração destes através do trabalho. Preocupados com o povoamento e o controle territorial, estes viam o Estado como a instância responsável pela inclusão destes indivíduos à sociedade nacional.

A crítica formulada pela professora à catequese religiosa estava fortemente baseada numa experiência pessoal, marcada por conflitos diretos com os religiosos, principalmente Frei Gil de Vilanova e Frei Antonio de Ganges, que se viam mutuamente como concorrentes. A partir do que viveu e presenciou nas localidades por onde passou, Leolinda usou sua experiência como sustentação para as considerações acerca das ações dos frades acusando-os de se restringirem apenas ao ensinamento religioso, produzindo homens fanáticos e supersticiosos e denunciando também o mau uso dos recursos públicos, já que os mesmos recebiam auxílio governamental, mas não administravam as aldeias e deixavam os índios à mercê da própria sorte.

⁸⁵ RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p.155.

Basta, porém, para não prolongar-me sobre tal que aí perderia seu interesse próprio dizer que jamais nem um nem outro visitou um aldeamento de índios, apesar das sommas fabulosas que recebem do Governo do Pará e do Governo Federal a título de auxilio para a catechese dos índios! (...) Fácil é encontra-los nas velhas cidades, como Porto Nacional, ou em outras paragens no meio dos catholicos christãos que tem os indígenas como animaes de outra espécie, participando os catechistas deste mesmo preconceito (...)⁸⁶

Como consequência desta situação, os índios eram analfabetos e não possuíam nenhuma formação profissional que lhes garantissem trabalho e sustento: “reduz-se, pois, a sua ação nefasta a pregar o céu, descuidando dos interesses terrenos; incutindo superstições e fanatismos, a pretextando salvar-lhes a alma, estilando-lhes o corpo”.⁸⁷

Mas para construir seu principal argumento – que séculos de catequese religiosa só serviram para a degradação do elemento indígena, transformando-o num indivíduo sem nenhuma utilidade para o Estado – e apresentar o seu projeto de ação governamental a professora não se baseou apenas na sua experiência pessoal. Para conferir legitimidade e autoridade ao seu discurso, recorreu à “opinião autorizada”⁸⁸ do General Couto de Magalhães. Segundo a professora Daltro, sua leitura do livro *O Selvagem* teria se dado um pouco antes da chegada da comitiva de Sepé ao Rio de Janeiro. O livro lhe teria então causado “funda impressão” inspirando-lhe “a idéia de educação dos selvícolas”.⁸⁹

Publicada em 1875, a principal obra de José Vieira Couto de Magalhães, teve sua edição revista por ordem de D. Pedro II, para ser apresentada na exposição internacional de Filadélfia em 1876. Compreendida em duas partes – sendo a primeira o Curso de Língua Geral e o estudo de lendas tupis e a segunda parte, constituída de estudo sobre os índios – o livro tinha por objetivo apresentar o aborígene do Brasil ao velho mundo e também produzir conhecimentos acerca dos índios a fim subsidiarem propostas de planos de civilização. Misturando elementos da proposta de José Bonifácio, do recém chegado ideal positivista que estabelecia uma escala evolutiva para a sociedade e a experiência dos catequistas jesuítas, Couto de Magalhães propunha uma solução para a questão indígena e para o progresso da província de Goiás.

Couto de Magalhães foi ao longo da década de 1860, presidente das províncias de Goiás (1862-1864), Pará (1864-1866) e Mato Grosso (1866-1868). Como membro do

⁸⁶ DALTRO. Memória. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p. 551-553.

⁸⁷ Idem, p.555.

⁸⁸ Idem, p. 549.

⁸⁹ DALTRO, Leolinda. “Pelos selvícolas. Minha excursão aos sertões de Goiaz. 1ª parte”. A Política, 04/07/1910.

Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, foi um dos pensadores de sua época a se debruçar sobre a problemática do sertão e do sertanejo assim como da integração do elemento indígena à sociedade nacional ao se envolver com a produção da carta geográfica do Império. Foi encarregado do Serviço de Catequese do Vale do Araguaia e idealizador e fundador do Colégio Isabel, uma escola voltada para a educação de meninas e meninos índios.

Na direção do Colégio Isabel, Couto de Magalhães colocou em prática seu plano de catequese que se dividia em duas fases: a primeira no próprio Colégio onde as crianças índias aprendiam o português e a escrita, mas sempre preservando sua língua nativa, e eram formadas em atividades profissionais. O objetivo era transmitir às crianças novas formas de pensar e sentir o mundo, para que elas se tornassem, no futuro, indivíduos úteis, laboriosos e adaptados à vida social do país. A segunda fase da catequese se daria no retorno dessas crianças às suas comunidades, servindo estas de veículo de propagação de uma nova mentalidade.⁹⁰

Alguns pontos das idéias de Couto de Magalhães receberam atenção especial de Leolinda Daltro para a conformação de seu projeto: a utilização dos índios como elemento de trabalho, a ineficiência da catequese religiosa e às críticas ao orçamento destinado à imigração européia. Estes tópicos produziram, segundo ela, tamanha admiração e corroboravam tanto suas idéias e seu projeto de catequese que pareciam terem sido escritas “adrede para a defesa da minha própria causa”.⁹¹

Despertara nessa época as minhas latentes aspirações, de me internar pelos sertões do Brasil afim de observar a vida e os costumes das populações indígenas com todo seu maravilhoso ineditismo de hábitos e religiões, a leitura que fizera do excelente livro ‘O Selvagem’ do General Doutor Couto de Magalhães.⁹²

É a partir das propostas de Couto de Magalhães e a reprodução de vários trechos do livro *O Selvagem*, que Leolinda Daltro apresentou e justificou seu projeto de criação de uma colônia indígena na região do rio Araguaia. Reagindo às propostas de extermínio que tinham como base a inutilidade dos povos indígenas no desenvolvimento nacional e à política de imigração empreendida pelo governo, Leolinda apresentou uma valorização do elemento indígena no processo de ocupação do espaço geográfico.

⁹⁰ MARIN, Joel Orlando Bevilaqua. A formação de trabalhadores brasileiros: a experiência do Colégio Isabel. **História Unisinos**, vol.13, nº 2, mai/ago 2009.

⁹¹ DALTRO, Leolinda. “Pelos selvicolas. Minha excursão aos sertões de Goiaz. 1ª parte”. A Política, 04/07/1910.

⁹² DALTRO. **Início do feminismo no Brasil**, p. 9.

Esta defesa se baseava nas vantagens apresentadas pelos mesmos por seus conhecimentos do território e por estarem totalmente adaptados ao clima. Segundo Couto de Magalhães, o colono branco jamais seria capaz de se adaptar ao sertão, pois estando em um estágio superior de *civilização*, não era possível o retrocesso a um estágio e hábitos ultrapassados.

Dignai-vos admitir, que apesar de minha natural humildade, eu ouse afirmar que o meio mais racional de povoar a vastidão de nosso território ainda não foi empregado. Deve-se, para esse fim, começar pelo aproveitamento das populações autóctones. (...) Outra vantagem oferecem os indígenas sobre os colonos de outros países – a certeza de sua “*adaptação ao meio*”, no ponto de vista físico e climático. (...) Que vantagem nos apresentam sobre eles as populações de fora?⁹³

Seguindo as considerações de Couto de Magalhães, Leolinda defendia a ideia de que a colonização deveria ser empreendida pelos índios, não apenas pelas suas competências físicas, mas também por suas disposições morais. Era pelas mãos de um colono aclimatado, com seus hábitos e cultura mantidos e devidamente educado, que se poderia empreender a colonização e desenvolvimento econômico do sertão.

Nenhuma outra raça possui em grau tão elevado a facilidade de assimilação, nem lhes excede em inteligência, sagacidade e viveza. São hospitaleiros, afáveis, generosos, leais, de que resulta serem sempre enganados em seus negócios com os civilizados. São bem conhecidos o amor, a liberdade e a altivez natural dos indígenas americanos que os colocam muito acima das outras raças importadas.⁹⁴

Uma característica do projeto catequético de Couto de Magalhães apontado por Irma Rizzini era o fato de que apesar dos índios receberem instrução religiosa durante sua educação, havia uma maior preocupação com as atividades seculares do que religiosas.⁹⁵ A posição de Couto de Magalhães em muito se justificava por seu posicionamento anticlerical e de sua visão negativa acerca dos resultados da catequese religiosa, pontos que se coadunavam com a proposta de catequese laica da proposta de Leolinda Daltro. Mas no caso da professora, sua maior preocupação estava em formar *cidadãos* e não *cristãos*, por isso, a defesa da ausência total do elemento religioso na educação dos índios.

⁹³ DALTRO. Memória. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p. 549.

⁹⁴ Idem, p.550.

⁹⁵ RIZZINI, Irma. **O cidadão polido e o selvagem bruto: a educação dos meninos desvalidos na Amazônia Imperial**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PPGHIS/UFRJ, 2004.

Os malefícios da catequese religiosa, segundo Couto de Magalhães e endossado por Leolinda, estariam no fato da mesma retirar do indígena todos os sentimentos e qualidades nobres, tornando-os seres degradados, herdeiros de vícios e crimes. O trabalho dos frades, ao longo de vários séculos apenas teria servido para produzir indivíduos corruptos moralmente e inúteis para a vida em sociedade e para o trabalho. Sob a direção dos frades, os índios não recebiam o preparo necessário para o seu desenvolvimento, pois sem o aprendizado de artes e ofícios não tinham condições de competir na “lucta pela vida com os povos mais adiantados”.⁹⁶

Nem a agricultura merecia a devida atenção dos frades consistindo apenas na “derrubada das matas para plantio das roças, esterelizando a terra, seccando as nascentes e produzindo a escassez das chuvas”, o que contribuía para a miséria dos índios que viviam nas terras onde estavam instalados os aldeamentos. Assim, a catequese religiosa produzia um resultado bastante diverso daquele “que tiveram em vista os poderes públicos concedendo-lhes auxílio pecuniário”.⁹⁷

Mas para a professora esse realidade era possível de ser alterada se programas orientados por processos racionais fossem implementados. E convencida da vantagem do aproveitamento do indígena para ocupação do território, das vantagens da civilização dos índios para o desenvolvimento da nação, da utilidade da assimilação do elemento autóctone para a constituição étnica da nacionalidade brasileira e da necessidade da implementação de uma catequese absolutamente leiga para a educação e civilização dos índios⁹⁸, Leolinda Daltro apresentou o seguinte programa:

- Reunir diversas tribos indígenas em lugar previamente definido pelas suas condições favoráveis de clima, solo, etc;
- Construir habitações e fornecer utensílios domésticos aos índios ensinando-lhes como usa-los;
- Estimular o gosto estético e pelo conforto;
- Despertar o gosto pela arte, ciência, literatura, sendo estas desvinculadas de qualquer influência religiosa;
- Adequar este programa à cada comunidade dentro das suas necessidades específicas;

⁹⁶ DALTRO. Memória, op.cit, p. 555.

⁹⁷ Idem.

⁹⁸ Idem, p.559.

- O governo deveria: garantir aos índios a liberdade e os direitos de cidadão da república; concessão de uma área territorial para a instalação definitiva da colônia indígena, determinada através de uma lei;
- Instalação de um núcleo experimental, que poderia servir de modelo para os seguintes;
- Auxílio do governo que não pode exceder a cinco anos.⁹⁹

O último ponto da proposta apresenta a perspectiva de Leolinda Daltro acerca do papel do Estado no trabalho de catequese. Sua proposta colocava o Estado como agente de delimitação das áreas indígenas e financiador da ação catequética para os leigos interessados na ação assistencialista, organizador de escolas agrícolas e industriais para que os índios pudessem “cultivar seus dotes e aptidões e desenvolver suas melhores tendências”.¹⁰⁰ Os resultados negativos advindos de experiências anteriores, marcadas por um histórico de má administração dos recursos e quando diretores de índios eram nomeados dentro do quadro de funcionários públicos, se apresentavam como uma preocupação para a professora.

A determinação de um prazo para o financiamento da ação catequista contribuía, na sua concepção, para uma melhor administração dos recursos públicos, que ao se encerrarem no prazo de cinco anos, despertariam apenas o interesse daqueles realmente movidos por amor à causa dos índios. Sendo assim, a implementação dos povoados e o processo de civilização dos indígenas brasileiros deveriam ser administrados por “esforços honestos e filantrópicos, daqueles que, sinceramente, se dedicarem, por amor, a esta causa humanitária”.¹⁰¹ E para realizar tal tarefa, ela ofereceu gratuitamente os seus serviços.

Apesar de se apresentar como um programa de caráter nacional, as sugestões apresentadas não escondem a tentativa de Leolinda de conseguir apoio para a implantação do projeto vislumbrado por ela desde o seu retorno ao Rio de Janeiro, em 1900. Além de se oferecer como encarregada do projeto piloto, a professora indicava a região do rio Araguaia, local que segundo ela, apresentava a “maior importância em população indígena nas margens e valles deste rio, a beleza esplendorosa e recursos de vida que elle encerra, e, mais ainda, a grande artéria fluvial de franca navegação que communica o Estado de Goiaz com o do

⁹⁹ Idem, p. 555-557.

¹⁰⁰ Idem, p. 559.

¹⁰¹ DALTRO. Memória, op.cit, p.557.

Para”.¹⁰² Além disso, a partir da margem esquerda do Araguaia, se poderia alcançar o Mato Grosso e dessa forma, ter-se-iam “incorporados os três importantes Estados”.¹⁰³

Para convencer o governo a investir em seu projeto, Leolinda sugeriu aproveitar os recursos e materiais disponíveis nos antigos presídios militares e estabeleceu um prazo para apresentar os primeiros resultados.

Nos presídios abandonados, de que venho de fallar, há alguns materiaes, como telhas, portas, portadas e até mesmo algumas ferramentas e machinas oxydadas e cobertas de matagaes, principalmente em Jurupensen, em Santa Maria e Leopoldina; existindo neste ultimo restos de machinismos e ferro que, com algum trabalho, mediante processos mecânicos podem ser aproveitados para material das officinas, que serão iniciadas na colônia. Esse resto de material, que pode ser aproveitado, o Governo dará as competentes ordens para que lhes seja entregues. Tendo convivido com as diversas tribus indígenas, com a especialidade a dos Cherentes e Carajás, conhece muito de perto seus costumes, suas inclinações e sua docilidade; podendo asseverar que, a começar do quarto anno após a fundação da colônia, poderá dar como promptos 12 alumnos aptos para iniciarem qualquer curso.¹⁰⁴

A colônia daria continuidade, segundo ela, a um trabalho iniciado anos atrás quando esteve em Goiás, onde havia fundado uma colônia indígena chamada Joaquim Murinho “abrindo, com o auxílio dos índios Carajás e Purys, ruas simétricas e espaçosas, construindo um grande rancho”¹⁰⁵ onde montou uma escola com um numero considerável de alunos matriculados. Leolinda pretendia transferir todo aldeamento Xerente do rio Tocantins que estava estabelecido em uma região “empobrecida de caça e quase estereis mesmo para a diminuta lavoura indígena”¹⁰⁶ para as margens do rio Araguaia e reunir as tribos Xerente, Xavante, Javaé e Tapirapé “formando assim um grande centro aproveitável e de futura riqueza para o Brazil”.¹⁰⁷

A indicação de Leolinda Daltro para a instalação da colônia indígena se apresentava como uma forma de atender a objetivos e necessidades concretos: a navegação do rio Araguaia e o fornecimento de mão-de-obra para as atividades econômicas da região. A distância do Estado em relação aos portos de entrada de imigrantes e as dificuldades de transporte assim como o precário desenvolvimento econômico eram vistos como grandes empecilhos para a importação de trabalhadores, o que dificultava o projeto de

¹⁰² Idem, p.558.

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ “Os indígenas de Mato Grosso”. *Jornal do Commercio*, 13/12/1900.

¹⁰⁵ DALTRO. Explicação necessária. In: DALTRO. **Da catechese dos índios**, p.XVIII.

¹⁰⁶ “Colônia Joaquim Murinho”. *O Paiz*, 25/12/1901. Idem, p.363.

¹⁰⁷ “Os indígenas de Mato Grosso”. *Jornal do Commercio*, 13/12/1900.

desenvolvimento das atividades produtivas e a equiparação de Goiás aos outros Estados da República em termos econômicos.

(...) as dificuldades a vencer em longa e viagem a cavallo, a que não está affeito o immigrante europeu apavoram-no e fazem que dê preferência aos Estados que, além de proporcionarem-lhe meios mais commodos de transporte, pelo adiantamento de suas industrias, podem offerecer-lhe melhor renumeração”.¹⁰⁸

Segundo suas declarações aos jornais cariocas, seu projeto não era uma utopia, já que ela se baseava nos estudos realizados entre as tribos indígenas com as quais conviveu, o que a levava a concluir que sua missão era mais fácil “do que o estabelecimento de núcleos colonias estrangeiros”.¹⁰⁹ Assim, a educação dos índios e sua transformação em elemento de trabalho se apresentavam na proposta de Leolinda Daltro como uma solução para os problemas apresentados. O serviço de navegação necessitava de uma rede de serviços para sua efetivação como fornecimento de lenha para mover os barcos a vapor e alimentos aos tripulantes e as fazendas envolvidas na atividade pecuária precisavam de trabalhadores.

Consideradas atividades para pessoas facilmente adaptáveis a situações adversas ou que tivessem espírito aventureiro, os índios se apresentavam como uma mão-de-obra especialmente destinada a estes tipos de atividades.¹¹⁰ Neste sentido, o aldeamento e a conseqüente inserção do elemento indígena à sociedade através do trabalho resolvia o problema da mão-de-obra ao mesmo tempo em que liberava as terras para a expansão da pecuária e da economia agrícola.

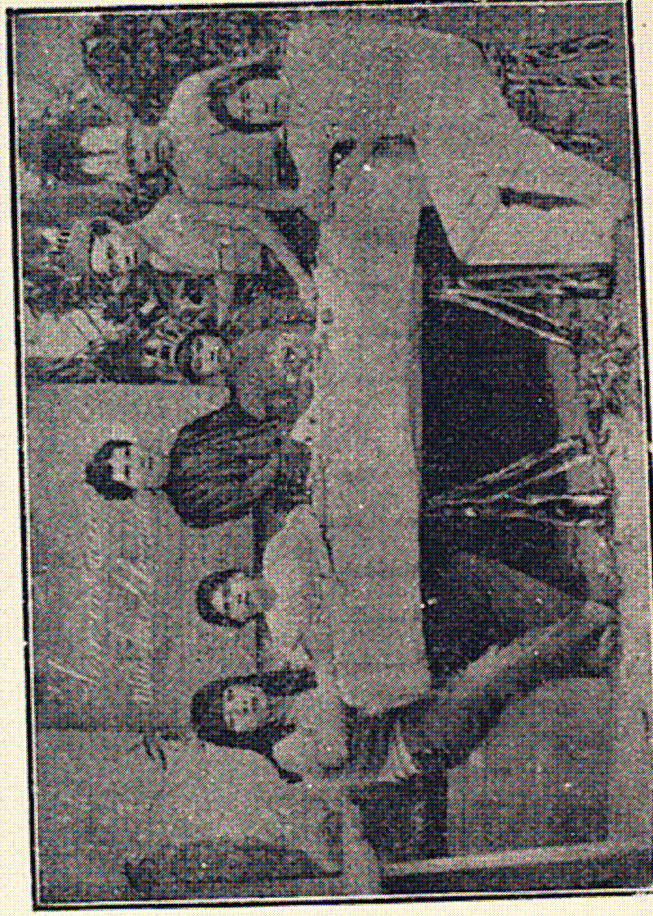
A proposta de catequese feita por Leolinda respondia a uma aspiração ideológica e pessoal da professora, de ver instalado em Goiás um projeto de catequese indígena que apresentava contornos ideológicos e metodológicos dentro de parâmetros considerados racionais e científicos. Ao mesmo tempo, respondia a aspirações que prescindiam de resultados práticos que diziam respeito não apenas a um problema regional, mas de caráter nacional: como integrar as populações indígenas e qual o papel destinado a elas no conjunto da sociedade.

¹⁰⁸ JARDIM, Francisco Leopoldo Rodrigues. **Mensagem enviada a Câmara dos Deputados a 24 de Maio de 1897 por Francisco Leopoldo Rodrigues Jardim, Presidente do Estado.** Goiaz: Typ. Perseverança – de Pacífico Marques Aranha, 1897.

¹⁰⁹ Idem.

¹¹⁰ MARIN. A formação de trabalhadores brasileiros, op.cit.

UMA LIÇÃO DE GEOGRAPHIA, POR D. LEOLINDA DALTRO,
EM SUA RESIDENCIA, NO MORRO DE S. CARLOS,
NESTA CAPITAL.



Da esquerda para a direita — Uacumupté, cherente; Pracé, cherente; D. Leolinda Daltro; Toré e Taboriquié, bororós; Samurú, cherente e Porpipó, caraó.

Imagem 3

Lição de Geografia

Fonte: DALTRO, Leolinda. **Da catechese dos índios no Brasil.** Notícias e documentos para a História 91896-1911). Rio de Janeiro: Typographia da Escola Orsina da Fonseca, 1920.

LAVAGEM DE ROUPAS



D. Leolinda Daltro ensinando a Sepeá, índia guarany

Imagem 4

Lavagem de roupas

Fonte: DALTRO, Leolinda. **Da catechese dos índios no Brasil**. Notícias e documentos para a História (1896-1911). Rio de Janeiro: Typographia da Escola Orsina da Fonseca, 1920.

UMA LIÇÃO DE COSTURAS



D. Leolinda Daltro e a india Sepeá (da tribu Guarany)

Imagem 5

Lição de costura

Fonte: DALTRO, Leolinda. **Da catechese dos índios no Brasil.** Notícias e documentos para a História (1896-1911). Rio de Janeiro: Typographia da Escola Orsina da Fonseca, 1920.

UMA LIÇÃO AO AR LIVRE, POR D. LEOLINDA DALTRO,
EM SUA RESIDENCIA — MORRO DE S. CARLOS (1906)



Índios Guaranys, Cherentes e Caraós em aula

Imagem 6

Aula ao ar livre

Fonte: DALTRO, Leolinda. **Da catechese dos índios no Brasil**. Notícias e documentos para a História 91896-1911). Rio de Janeiro: Typographia da Escola Orsina da Fonseca, 1920.

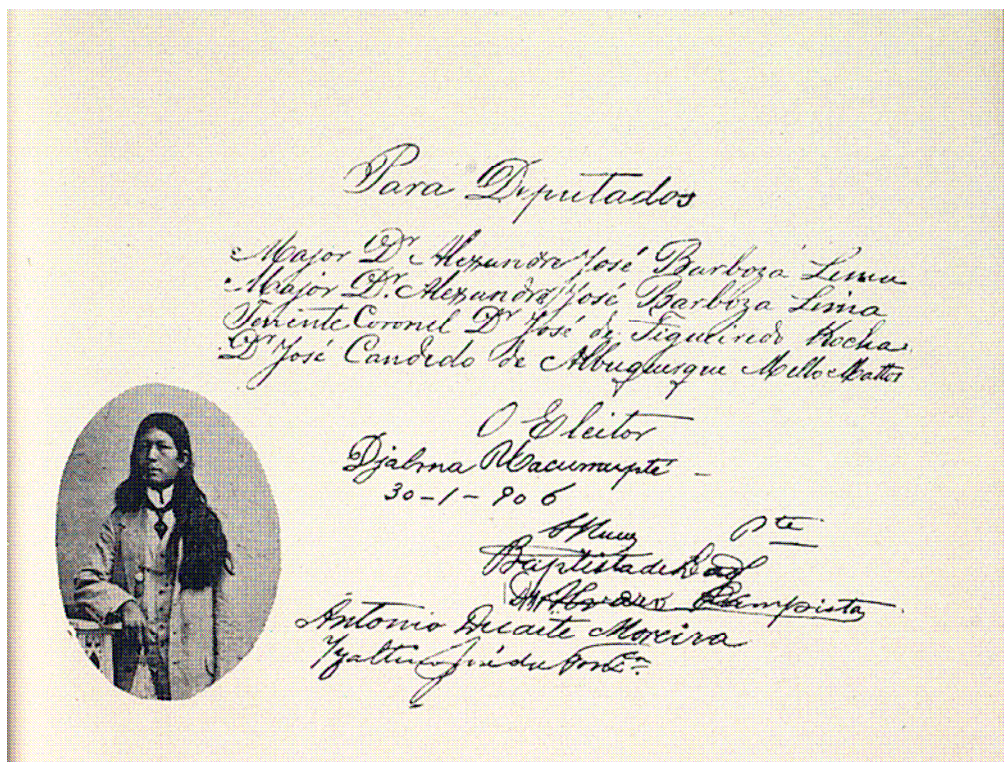


Imagem 7

Recibo eleitoral de Djalma Wacumupté

Fonte: DALTRO, Leolinda. **Da catechese dos índios no Brasil**. Notícias e documentos para a História (1896-1911). Rio de Janeiro: Typographia da Escola Orsina da Fonseca, 1920.

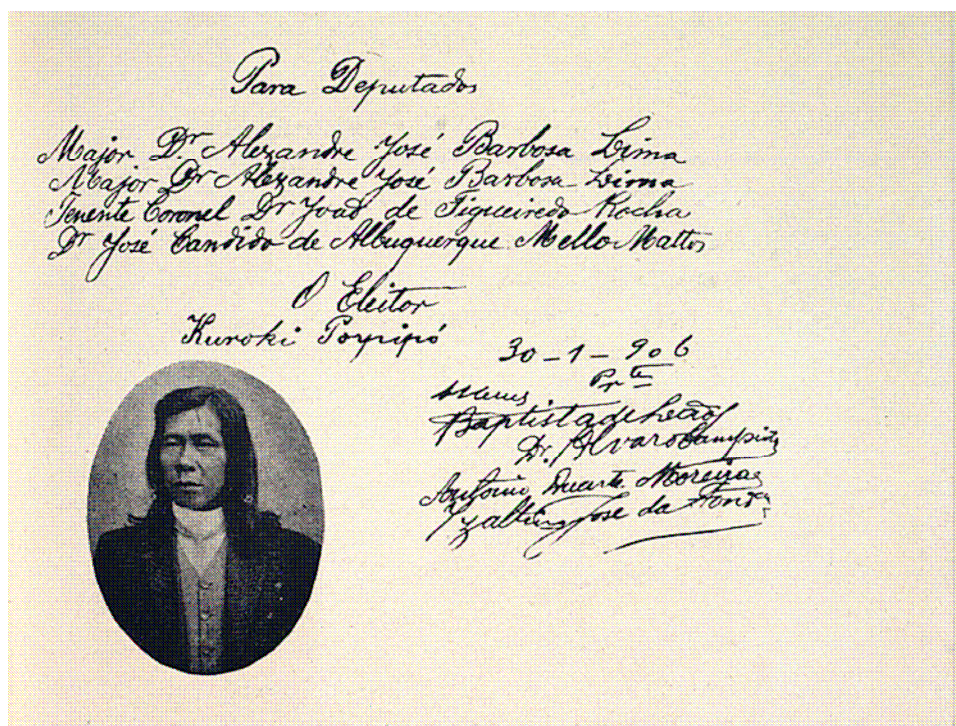


Imagem 8

Recibo eleitoral de Kuroki Porpipó

Fonte: DALTRO, Leolinda. **Da catechese dos índios no Brasil**. Notícias e documentos para a História (1896-1911). Rio de Janeiro: Typographia da Escola Orsina da Fonseca, 1920.

SENHORA LEOLINDA DALTRO ENTRE OS SEUS
EDUCANDOS



De pé: Siminacru, Djalma Uacumupté, Kuroki Porpiró e Uaquezanem. Sentados: Uaquedy e Pracé, todos chereutes. Ao centro — Leolinda Daltro.

Imagem 9

Leolinda Daltro entre seus educandos

Fonte: DALTRO, Leolinda. **Da catechese dos índios no Brasil.** Notícias e documentos para a História (1896-1911). Rio de Janeiro: Typographia da Escola Orsina da Fonseca, 1920.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trajetória indigenista da professora Leolinda Daltro é marcada por duas fases: o período da sua expedição à Goiás, onde tentou implantar um trabalho de educação para os índios e sua atuação no Rio de Janeiro, quando militou em favor da fundação de uma colônia indígena onde colocaria em prática seu projeto de *catequese leiga* para os índios, acontecimentos registrados em seu livro *Da catechese dos índios no Brasil*. Dois pontos articulados são a marca do livro e da mensagem que a professora Leolinda pretendia passar: sua crítica contundente à catequese religiosa e sua defesa pela implantação de um projeto de *catequese leiga*. Ao mesmo tempo em que procurou mostrar a ineficiência da catequese religiosa Leolinda dispôs de provas, que na sua concepção, atestavam a eficácia do seu projeto.

Nosso objetivo aqui foi o de nos determos sobre a primeira fase da sua atuação, isto é, o período em que ela esteve em excursão em Goiás a fim de compreender os conflitos com os missionários religiosos, fatos registrados por Leolinda e utilizados por ela como fator essencial em seu discurso para justificar o insucesso de seu projeto de civilização dos índios. A narrativa construída acerca da sua viagem à Goiás é marcada por um enredo que envolve uma professora imbuída de um espírito humanitário e altruísta que, ao atender ao apelo de um grupo de índios *selvagens* que ansiava pela *civilização*, foi vítima de ataques e perseguições por parte dos missionários católicos que durante séculos cuidavam da catequese dos índios. O motivo das perseguições estava no fato de que ao educar e civilizar os índios, estes criariam condições de se libertarem da dominação e exploração a qual estiveram submetidos durante os longos anos em que estiveram sob a orientação dos religiosos.

Explorar mais cuidadosamente a documentação reunida pela professora e reconstruir as redes de relações estabelecidas por ela durante sua expedição nos permitiu identificar outros personagens que fizeram parte desta experiência e inseri-los em um cenário marcado por conflitos políticos e ideológicos. Procuramos demonstrar que essas alianças terminaram por gerar desconfianças a respeito dos objetivos de seu projeto e forneceram subsídios para as disputas e conflitos entre ela e os missionários católicos.

Quando Leolinda Daltro chegou a Goiás na companhia do Capitão Sepé, apenas o aldeamento Piabanha ainda existia oficialmente sob a direção de Frei Antonio de Ganges e a missão dominicana entre os índios em Conceição do Araguaia dava seus primeiros passos sem contar com o apoio do governo de Goiás. As mudanças políticas ocorridas em Goiás nos

anos iniciais do período republicano interferiram na política indígena do Estado, que desde a segunda metade do século XIX, contava com a atuação das ordens religiosas entre os índios. Descrente nos resultados da intervenção missionária para civilizar as populações indígenas e com uma política anticlerical vimos os primeiros governos republicanos goianos restringirem as verbas destinadas à catequese. Embora considerada um elemento importante para o desenvolvimento econômico do Estado, que por sua vez estava estreitamente relacionado à implementação da navegação dos rios Tocantins e Araguaia, a catequese indígena estava praticamente abandonada.

Último frade capuchinho em Goiás, Frei Antonio enfrentava muitos problemas em relação à catequese como falta de recursos e de missionários que o ajudassem no trabalho e Frei Gil de Vilanova vinha dispensando anos em preparativos, arranjos políticos e clericais, se dedicando à atração dos índios e enfrentando dificuldades financeiras para colocar em prática o projeto de catequese quando Leolinda chegou a Goiás procurando assumir a função de catequista dos índios.

Além dos problemas enfrentados para a realização do trabalho de catequese, a Igreja goiana através de seu Bispo e dos missionários estabelecidos em suas paróquias trabalhavam em favor da implantação do projeto romanizador, procurando conformar os fiéis dentro das premissas e doutrinas ditadas por Roma. Neste processo, enfrentava o avanço e afirmação política dos grupos liberais goianos que chegavam ao poder, imbuídos de um posicionamento a favor da exclusão da Igreja da política e da vida pública, apoiando e adotando todas as decisões legais do novo governo republicano, como o afastamento dos religiosos do ensino público.

As relações de amizade entre Leolinda Daltro e Horace Lane e a presença do missionário protestante William Azel Cook na sua comitiva contribuíram para a construção do imaginário acerca de sua confissão religiosa e principalmente, acerca de quais interesses ela representava ao defender sua nomeação não apenas como professora, mas como Diretora dos índios Xerente. Retiradas suas prerrogativas enquanto religião oficial, a Igreja católica tinha que lidar com a expansão de outras religiões, principalmente o protestantismo, que contou com apoio de diversos agentes políticos liberais e republicanos para seu estabelecimento no país.

As investidas de William Azel Cook entre os índios se apresentavam como uma ameaça concreta a um monopólio que, embora não tivesse sido retirado, não estava mais garantido à Igreja católica. Neste sentido, a proximidade deste e outros missionários protestantes em Goiás, que contavam com a simpatia das elites liberais goianas - em grande

parte aliadas à oligarquia dos Bulhões e em guerra aberta contra a Igreja católica goiana - para o desenvolvimento de suas atividades evangelizadoras, tornava a instalação de uma missão protestante entre os índios como um fato possível de ser realizado. Com o fim do Padroado as diversas denominações protestantes viam o estabelecimento de missões religiosas entre os índios como uma possibilidade já que o novo estado republicano laico abria espaço para a atuação de todas as religiões.

Além dos protestantes, as alianças entre Leolinda e coronéis locais que estavam em conflito direto com os missionários serviram para reforçar as desconfianças acerca de seu alinhamento político, alimentando boatos e histórias acerca dos reais objetivos da sua expedição. As disputas pelo poder nos diversos municípios goianos envolviam não apenas os coronéis mas também os padres e índios, que se posicionavam a favor de um ou outro coronel. A definição do alinhamento político da professora ao lado dos grupos liberais podia ser lido como uma ameaça ao determinar seu modo de ação sobre os índios que pretendia educar e civilizar, influenciando-os acerca de sua posição política contribuindo assim para manter ou aumentar o contingente de aliados que os coronéis precisavam para a manutenção de seu poder político em face a seus opositores.

A participação dos religiosos goianos nas questões políticas locais foi apropriada pela professora para construir seu discurso acerca dos perigos que estes representavam para a ordem política do Estado: ao invés de cumprirem um dos objetivos centrais do projeto de catequese para qual eram financiados pelos governos estaduais e federais - a transformação dos índios em trabalhadores que o Estado de Goiás necessitava para seu desenvolvimento - os frades se empenhavam em inculcar nos índios preceitos religiosos distorcidos e em formar uma população politicamente contrária aos princípios republicanos. O perigo desta atuação estava na forte influência que esses missionários exerciam sobre essas populações, que no caso de uma revolta contra o governo republicano (mais precisamente contra o governo estadual) teriam condições de contar com a participação dos índios.

Os planos de intervenção entre as populações indígenas das ordens missionárias católicas e da professora Daltro se contrapunham em termos ideológicos: enquanto para os missionários a transformação dos índios em civilizados passava pela conversão dos mesmos à religião católica, a proposta da professora tinha um caráter laico, sem nenhum vínculo com o elemento religioso. Reconhecendo as dificuldades deste empreendimento e até mesmo a não conversão dos índios à religião católica, principalmente os adultos, a atuação dos missionários católicos se concentrava nas crianças, prevendo resultados a longo prazo. Consideradas ainda não corrompidas pelas tradições e costumes *selvagens*, a intervenção religiosa sobre as

crianças previa sua integração à Igreja, entendida como forma eficaz de transformação e incorporação à *civilização* e conseqüentemente, à sociedade nacional.

O projeto de Leolinda tinha um caráter mais imediato, sinalizado pelos prazos estabelecidos pela própria professora para apresentação dos primeiros resultados produzidos pelos seus educandos indígenas. Confiante no poder da educação sem preocupação religiosa como elemento transformador e formador do homem ilustrado e trabalhador, seu projeto de *catequese leiga* foi apresentado como capaz de produzir resultados mais eficazes, conseguindo num curto espaço de tempo o que a catequese religiosa não conseguiu produzir em séculos de atuação entre os índios.

Sua leitura particular acerca das expectativas dos índios que vieram ao Rio de Janeiro pedir um professor para educar suas crianças e sua experiência em Goiás contribuíram para a extensão aos mesmos da prática pedagógica utilizada enquanto professora de crianças e adultos na capital federal. Com um histórico de educação voltada para educação de mulheres e uma formação voltada para o trabalho, Leolinda não só colocou em prática essa pedagogia como defendeu sua implementação para os índios.

No seu entendimento, o trabalho dos missionários só havia produzido homens corrompidos moralmente e sem nenhuma utilidade para o trabalho. O progresso dos índios e sua inserção à uma sociedade civilizada e moderna só seriam alcançados através de uma educação laica e sob responsabilidade do Estado. Neste sentido, suas propostas não se diferenciavam muito dos outros projetos apresentados e discutidos nos círculos acadêmicos e institucionais. Mas a proposta da professora Daltro apresentava um diferencial e embora esta não esteja explicitada no documento *Memória*, que no conjunto do livro podemos considerar como um projeto oficial, Leolinda tem uma visão bem particular a respeito do tipo de inclusão que os indígenas deveriam ter na vida nacional. Não bastava ensinar os índios a ler e escrever, ensinar-lhes uma profissão, vesti-los ao modo civilizado. Era preciso investi-los de seus direitos de cidadãos da República. A completude da civilização estava no exercício da cidadania, que no seu entendimento, significava opinar e decidir sobre a vida política do país através do voto.

Embora participasse no Rio de Janeiro de uma discussão em que a questão indígena era vista como um problema de caráter nacional, as propostas e projetos da professora tinham um caráter regional: não só a experiência goiana servia como exemplo e suporte para suas colocações a respeito dos resultados negativos da catequese religiosa como suas propostas apresentavam soluções voltadas para os problemas goianos, como a importância da utilização

da mão-de-obra indígena no desenvolvimento da navegação dos rios Araguaia e Tocantins e o desenvolvimento econômico do Estado.

Neste sentido, focar na atuação da professora Daltro em Goiás e reduzir a escala de observação, nos permitiu deslocar a questão indígena para as expectativas locais e explorar suas especificidades. Embora a questão indígena fosse ao longo do tempo encarada como um problema de caráter *nacional*, gerando propostas e ações neste sentido, a experiência da professora Daltro ao mesmo tempo em que nos possibilitou reconhecer questões comuns e preocupações com um mesmo conjunto de problemas também nos possibilitou identificar e explorar as matizes locais, inserindo a disputa pela catequese indígena entre ela e os missionários católicos no contexto das disputas ideológicas e de poder em Goiás no final do século XIX e início do XX.

FONTES

1 – Impressas

ALENCASTRE, José Martins Pereira de. **Relatório lido na abertura da Assembleia Legislativa de Goyaz pelo presidente da Província José Martins Pereira de Alencastre no dia 1º de junho de 1862.** Goiás: Tipografia Provincial, 1862.

ASSIS, Antero Cícero. **Relatório apresentado a Assembleia Provincial de Goyaz pelo Exmo. Sr.Dr. Antero Cícero de Assis Presidente da Província em 1º de julho de 1877.** Goyaz: Typographia Provincial, 1877.

ATAÍDES, Jézus Marco de (org). **Documenta indígena do Brasil Central.** Goiânia: Editora da UCG, 2001.

AUDRIN, José M. **Entre sertanejos e índios do norte.** Rio de Janeiro: Edições Pugil, 1946.

CERQUEIRA, Francisco Januario da Gama. **Relatório apresentado a Assembleia Provincial de Goyaz na Sessão Extraordinária de 1859 pelo Exmo. Presidente Dr. Francisco Januário da Gama Cerqueira.** Goiaz: Tipografia Goyazense 1859.

COOK, Willian Azel. **Through the wildernesses of Brazil by horse, canoe and float.** New York: American Tract Society, 1909.

DALTRO, Leolinda. **Início do Feminismo no Brasil.** Subsídios para a História. Rio de Janeiro: Typographia da Escola Orsina da Fonseca, 1918.

_____. **Da catechese dos índios no Brasil.** Notícias e documentos para a História (1896-1911). Rio de Janeiro: Typographia da Escola Orsina da Fonseca, 1920.

GALLAIS, Estevão M. **O apóstolo do Araguaia.** Frei Gil de Villanova, missionário dominicano. Prelazia de Conceição do Araguaia, 1942.

_____. **Entre os índios do Araguaia.** Salvador: Livraria Progresso Editora, 1954.

GANGES, Antonio de Ganges. Carta de Frei Antonio de Ganges ao Comissário dos Frades Capuchinhos (1887) In: **Analecta ordinis minorum capuccinorum.** Lucem edita Iussu. RMI P. Bernardi Ab Andermatt. Fratrum Minorum Sancti Francisci Capuccinorum. Ministri Generelis. Vollumem III. Romae.

GOMES, Antonio Joaquim da Silva. **Relatório que á Assembleia Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinaria de 1851 o Exm. Presidente da mesma provincia, doutor Antonio Joaquim da Silva Gomes.** Goyaz, Typ. Provincial, 1851.

JARDIM, Francisco Leopoldo Rodrigues. **Mensagem enviada a Câmara dos Deputados a 24 de Maio de 1897 por Francisco Leopoldo Rodrigues Jardim, Presidente do Estado.** Goiaz: Typ. Perseverança – de Pacífico Marques Aranha, 1897.

MORAES, Theodoro Rodrigues de. **Relatório apresentado pelo Illmo. e Exm. Sr. Dr. Theodoro Rodrigues de Moraes 1º Vice-Presidente ao Exmo. Sr. Dr. Joaquim de Almeida Leite Moraes Presidente da Província no dia 10 de fevereiro de 1881 (Anexo).** Goyaz: Typographia Provincial, 1881.

MURTINHO, Manoel Jose. **Mensagem do Presidente do Estado de Mato-Grosso Dr. Manoel Jose Murtinho à Assembleia Legislativa em sua 2ª Sessão Ordinária aberta em 13 de Maio de 1893.** Cuyabá: Typographia do Estado, 1893.

PAIXÃO, Rodolpho Gustavo da. **Mensagem dirigida a Camara Legislativa de Goyaz pelo Governador do Estado Major Dr. Gustavo Rodolpho da Paixão no dia 05 de Dezembro de 1891.** Goyaz: Typ. Perseverança de Tocantins, 1891.

PEREIRA, Ernesto Augusto. **Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial de Goyaz a 1º de agosto de 1870 pelo exm. Presidente da província Dr. Ernesto Augusto Pereira.** Goyaz: Tipografia Provincial, 1870.

SANTO, Felicíssimo do Espírito. **Relatório com que ao Exmo. Sr. Dr. Elizio Firmo Martins Presidente desta Província entregou à administração da mesma o Exmo. Sr. 1º Vice-Presidente Brigadeiro Felicíssimo do Espírito Santo em 06 de março de 1889.** Goyaz: Typographia Provincial, 1889.

SPINOLA, Aristides de Souza. **Relatório apresentado pelo Illm. e Exm. Sr. Dr. Aristides de Souza Spinola Presidente da Provincia a Assembleia Provincial de Goyaz no dia 1º de março de 1880.** Goyaz: Typographia Provincial, 1880.

TAGGIA, Raphael de. Mappas dos indios Cherentes e Chavantes na nova povoação de Thereza Christina no Rio Tocantins e indios Charaós da aldêa de Pedro Affonso nas margens do mesmo rio, ao norte da Provincia de Goyaz. **Revista do Instituto Histórico e Geographico do Brazil**, Tomo 19, 1856.

2 – Manuscritos

Arquivo dos Capuchinhos do Rio de Janeiro

Carta de Frei Antonio de Ganges ao Comissário dos Frades Capuchinhos. Documento 1-IX-2, 01/07/1889.

Carta de Frei Antonio de Ganges ao Comissário dos Frades Capuchinhos. Documento 1-IX-19, 15/06/1884.

Carta de Frei Antonio de Ganges ao Comissário dos Frades Capuchinhos. Documento 1-IX-20, 20/10/1888.

Carta de Frei Antonio de Ganges ao Comissário dos Frades Capuchinhos. Documento 1-IX-24, sem data.

Carta de Frei Antonio de Ganges ao Comissário dos Frades Capuchinhos. Documento 1-IX-29, 12/10/1894.

Carta de Frei Caetano de Messina, Comissário Geral dos Capuchinhos. Documento 1-IX-30, 10/11/1866.

Arquivo da Província de São Tomás de Aquino no Brasil – Belo Horizonte

FERRO, Manoel Antonio de Souza. **Catequese dos índios Carajás do Pará pelos Missionários Dominicanos. As calumnias – A Verdade.** Documento D G2P12 – Doc. 001.

Abaixo assinado dos Moradores de Conceição do Araguaia. Documento D G2P12 – Doc. 002.

Crônicas dos Frades Dominicanos. Documento - DG1 P9A D002.

3 – Periódicos

A Cruz. Revista Catholica, de Goiás.

A Noite, do Rio de Janeiro.

A Política: Periódico de orientação e combate, do Rio de Janeiro.

Estado de Goyaz: Órgam do Partido Republicano Federal, de Goiás.

Gazeta de Belém, do Pará.

Goyaz: Órgam do Partido Liberal, de Goiás.

Jornal do Commércio, do Rio de Janeiro.

O Estandarte: Órgam Evangélico Presbiteriano, de São Paulo.

O Puritano, do Rio de Janeiro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Maria Emília Vieira de. **Professora Leolinda Daltro**: uma proposta de catequese laica para os indígenas do Brasil (1895-1911). Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC SP, 2003.
- ALMEIDA, Jane Soares de. **Ler as letras**: porque educar meninas e mulheres? São Paulo: Editores Associados, 2007.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas**. Identidades e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- ALONSO, Angela. **Ideias em movimento**: a geração de 1870 na crise do Brasil-Império. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- AMOROSO, Marta Rosa. **Catequese e evasão**. Etnografia do aldeamento indígena de São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895). Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1998.
- _____. Mudança de hábito. Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, vol.13, n. 37, 1998.
- _____. Crânios e cachaça: coleções ameríndias e exposições no século XIX. **Revista de História**. São Paulo, nº154, 2006.
- AZZI, Riolando. **A crise da cristandade e o projeto liberal**. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.
- _____. **O altar unido ao trono**: um projeto conservador. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.
- _____. A romanização da Igreja a partir da República (1889). In: BRANDÃO, Carlos (org). **Inculturação e libertação**. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.
- BARROS, Roque Spencer Maciel de. **A ilustração brasileira e a idéia de Universidade**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1959.
- BEOZZO, José Oscar. **Leis e regimentos das missões**. Política indigenista no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1983.
- _____. A Igreja e os índios. In: HAUCK, João Fagundes (org). **História da Igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época. 4ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- BERTHET, Frei Michel. Uma viagem de missão pelo interior do Brasil. In: **Memórias Goianas**. Volume I. Goiânia: UCG, 1982.
- BERTRAN, Paulo. História econômica de Goiás - Periodização (1726-1854). **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás**, Goiânia, ano 7, n. 8, 1979.
- BRÉCHON, Pierre. Institution de la laïcité et dechristianion de la société française. **Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien**, n.19, 1995. Disponível em: <http://cemoti.revues.org/1687>. Acesso em 15/08/2011.
- BOURDIEU, Pierre. **Sociologia**. São Paulo: Editora Ática, 1983.
- _____. **Razões práticas**. Sobre a teoria da ação. São Paulo: Papyrus, 1996.
- _____. **O poder simbólico**. 13ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

CALEIRO, Regina Célia Lima. O positivismo e o papel das mulheres na ordem republicana. **Revista Unimontes Científica**. Montes Claros, vol. 4, nº 2, 2002.

CALVANI, Carlos Eduardo B. A educação no projeto missionário do protestantismo no Brasil. **Revista Pistis & Praxis**. Teologia e Pastoral. Curitiba, vol.1, nº 1, 2009.

CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. Estado, Igreja e educação no Brasil nas primeiras décadas da república: intelectuais, religiosos e missionários na reconquista da fé católica. **Acta Scientiarum**. Education. Maringá, v.32, n.1, 2010.

CASTRO, Luiz Christiano de. **A catechese dos índios**. Ineficácia e perigo das missões leigas. Necessidade da catechese religiosa. Rio de Janeiro: Typographia da Pátria Brasileira, 1910.

CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas**. O imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CHARTIER, Roger. **A História cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa: DIFEL, 1990.

COELHO, Mauro Cezar Coelho. A civilização da Amazônia – Alexandre Rodrigues Ferreira e o Diretório dos Índios: a educação de indígenas e luso-brasileiros. **Revista de História Regional**, vol.5, nº 2, 2000.

COMTE, Augusto. Catecismo positivista. In: **Os pensadores**. Seleção de textos de José Arthur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

CORREA, Marisa. **Antropólogos & antropologia**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. Os índios do Brasil elegante e a professora Leolinda Daltro. **Revista Brasileira de História**, volume 9, nº 18, 1989.

COSTA, Hermisten Maia Pereira da. O protestantismo no Brasil: aspectos jurídicos, culturais e sociais de sua implantação – Primeira parte. **Ciências da Religião: História e Sociedade**, ano 3, nº 3, 2005.

_____. O protestantismo no Brasil: aspectos jurídicos, culturais e sociais de sua implantação – Segunda parte. **Ciências da Religião: História e Sociedade**, vol. 4, nº 4, 2006.

_____. O protestantismo no Brasil: aspectos jurídicos, culturais e sociais de sua implantação – Final. **Ciências da Religião: História e Sociedade**, vol. 5, nº 2, 2007.

_____. O protestantismo no Brasil: aspectos jurídicos, culturais e sociais de sua implantação – Terceira parte. **Ciências da Religião: História e Sociedade**, vol. 5, nº 5, 2007.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Legislação indigenista no século XIX**. São Paulo: EDUSP/ Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1993.

_____. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). **Historia dos Índios no Brasil**. Cia das Letras, 1992.

_____. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). **Historia dos Índios no Brasil**. Cia das Letras, 1992.

DELANEZE, Taís. **As reformas educacionais de Benjamim Constant (1890-1891) e Francisco Campos (1930-1932)**: o projeto educacional das elites republicanas. Dissertação de Mestrado. São Paulo: UFSCar, 2007.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1939.

- GAGLIARDI, José Mauro. **O indígena e a República**. São Paulo: HUCITEC, 1989.
- GINZBURG, Carlo. **Relações de força: história, retórica, prova**. São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- _____. Sinais: raízes de um paradigma indiciário In: **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GIRALDIN, Odair. **Axpên Pyràk**. História, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal Apinajé. Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp, 2000.
- _____. **Catequese e civilização**. Os capuchinhos “entre” os “selvagens” do Araguaia e Tocantins. Disponível em <http://www.uft.edu.br/neai/documentos/catequese.pdf>.
- GIRALDIN, Odair; SILVA, Cleube Alves da. Ligando mundos: relações entre Xerente e a sociedade circundante no século XIX. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Antropologia**. Belém, vol.18, nº 1, 2002.
- GOMES, Ângela de Castro. Escrita de si, escrita da História: a título de prólogo. In: GOMES, Ângela de Castro (org). **Escrita de si, escrita da História**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004, p.15.
- _____. Política: história, ciência, cultura etc. **Estudos Históricos**, vol. 9, nº 17, 1996.
- GOMES, Antônio Máspoli de Araújo. **Religião, educação e progresso: a contribuição do Mackenzie College para a formação do empresariado em São Paulo entre 1870 e 1914**. São Paulo: Ed. Mackenzie, 2000.
- GOUVÊA, Maria de Fátima S. A História Política no campo da História Cultural. **Revista de História Regional**. Universidade Estadual de Ponta Grossa, Departamento de História, vol. 3, nº 1, Paraná, 1998. Disponível em: <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/rhr/article/view/2051>.
- GRIGÓRIO, Patrícia Costa. **Leolinda Daltro e o projeto de catequese dos índios no Brasil**. Monografia de Graduação. Rio de Janeiro: PUC RIO, 2008.
- HACK, Osvaldo Henrique. **Raízes cristãs do Mackenzie e seu perfil confessional**. São Paulo: Editora Mackenzie, 2003.
- JULIO MARIA, pseud. de Julio Cesar de Moraes Carneiro, padre. **A Igreja e a Republica**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.
- KARASH, Mary. Catequese e Cativoiro. Política indigenista em Goiás: 1780-1889. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). **Historia dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- KODAMA, Kaori. **Os filhos das brenhas e o Império do Brasil: a etnografia no Instituto Histórico e Geográfico do Brasil (1840-1860)**. Rio de Janeiro: PUC RIO, 2005.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Aos fetichistas, ordem e progresso: um estudo do campo indigenista no seu estado de formação**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS/UFRJ, 1985.
- _____. **Um grande cerco de paz**. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1995.
- _____. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade. Considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro/São Paulo; EdUFRJ/Marco Zero, 1987.

LLCH, Frei Germano. A ordem dominicana em Goiás. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás**, ano 4, n.5, 1976.

LOURO, Guacira Lopes. Mulheres na sala de aula. In: DEL PRIORE, Mary (org). **História das Mulheres no Brasil**. 8ª ed. São Paulo: Contexto, 2006.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo (org). **A Igreja Católica no Brasil e o regime republicano**. São Paulo: Edições Loyola CEPEHIB, 1990.

_____ **A Igreja Católica no Brasil República: cem anos de compromisso**. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

MAGALHÃES, José Vieira Couto de. **O selvagem**. 3ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

MALHEIROS, Marcia. **“Homens da fronteira”**. Índios e capuchinhos na ocupação dos sertões do leste, do Paraíba ou Goytacazes. Séculos XVIII e XIX. Tese de Doutorado. Niterói: UFF, 2008.

MARIN, Joel Orlando Bevilaqua. A formação de trabalhadores brasileiros: a experiência do Colégio Isabel. **História Unisinos**, vol.13, nº 2, mai/ago 2009.

MATOS, Alderi Souza de. **Os pioneiros presbiterianos no Brasil (1859-1900): missionários, pastores e leigos do século 19**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

_____ O Colégio Protestante de São Paulo: um estudo de caso sobre o lugar da educação na estratégia missionária da Igreja. **Fides Reformata**, vol.4, nº 2, 1999.

MELATTI, Julio Cezar. **Índios e criadores: a situação dos Craôs na área pastoril do Tocantins**. Brasília: Edição do autor em pdf, 2009. Disponível em <http://www.juliomelatti.pro.br/livro67/indiosecriadores.pdf>.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa de. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. 3ª edição. São Paulo: EDUSP, 2008.

MENDONÇA, Antonio Gouvea de; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

MESQUIDA, Peri. **Hegemonia norte-americana e educação protestante no Brasil: um estudo de caso**. Juiz de Fora: EDUFJF/ São Bernardo do Campo: Editeo, 1994.

MICELI, Sergio. **A elite eclesiástica brasileira**. Tese de Livre Docência. Campinas: UNICAMP, 1985.

MORAES, Maria Augusta Sant'anna de. **História de uma oligarquia: os Bulhões**. Goiânia: Oriente, 1974.

MORAIS NETO, Odilon Rodrigues de. **Sawrepté: Imagens do Brasil-Central**. Dissertação de Mestrado. Brasília: UNB, 2007.

MOTT, Maria Lucia. Maria Renotte, uma médica em São Paulo no início do século. **Médicis**, ano 2, n. 7, nov./dez. 2000.

MOTA, Lúcio Tadeu. O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e as propostas de integração das comunidades indígenas no Estado Nacional. **Diálogos**, vol.2, n.1, 1998.

MOTA FILHO, Candido. **A vida de Eduardo Prado**. Rio de Janeiro: Editora Jose Olympio, 1967.

NASCIMENTO, Ester Fraga Vilas-Bôas Carvalho do. **Educar, curar, salvar: uma ilha de civilização no Brasil tropical**. Tese de Doutorado. São Paulo: PUC-SP, 2005.

- NEVES, Margarida de Souza. **As vitrines do progresso**. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 1986.
- NIMUENDAJU, Curt. **Os Apinayé**. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1983.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, v.4, nº1, 1998.
- OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.
- OLIVEIRA, Lucia Helena Moreira de Medeiros. O projeto romanizador do século XIX: a expansão das instituições escolares confessionais. **Revista HISTEDBR**. Campinas, n.40, p. 145-163, dez.2010.
- PALACIN, Luis G. **Coronelismo no extremo norte de Goiás**. O Padre João e as três revoluções de Boa Vista. São Paulo: Loyola; Goiânia: UFG, Centro Editorial e Gráfico, 1990.
- _____. Os três povoamentos de Goiás. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás**, Goiânia, ano 7, n. 08, 1979.
- PALHA, Frei Luiz. Doze anos entre os índios Carajás. In: **Contribuições missionárias**. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, 1948.
- PEREIRA, Rodrigo da Nóbrega Moura. **A salvação do Brasil**: as missões protestantes e o debate político-religioso do século XIX. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: IFCH-UERJ, 2008.
- PRADO, Eduardo. **A ilusão americana**. São Paulo: IBRASA, 1980.
- PRIMERIO, Fidelis M. de. **Capuchinhos em terras de Santa Cruz**. São Paulo: Martins, 1942.
- RAGO, Margareth. Trabalho feminino e sexualidade. In: DEL PRIORE, Mary (org). **História das Mulheres no Brasil**. 8ª ed. São Paulo: Contexto, 2006.
- RAMINELLI, Ronald. Depopulação na Amazônia colonial. In: **IX Encontro Nacional de Estudos Populacionais**. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/RaminelliABEP.pdf>.
- RAMOS, Alcida Rita. Projetos indigenistas no Brasil independente. **Série Antropologia**. Brasília: UNB, nº 267, 1999.
- RANGEL, Rosangela Faria. A laicização da assistência social. **XIV Encontro Regional da ANPUH RIO**. Memória e Patrimônio. Rio de Janeiro: UNIRIO, 2010.
- RANQUETAT JÚNIOR, César Alberto. Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos. **Tempo da Ciência**, vol.15, nº 30, 2008.
- RAVAGNANI, Oswaldo Martins. A agropecuária e os aldeamentos indígenas goianos. **Perspectivas**. São Paulo, vol.9, nº10, 1986/87, p.119-143.
- RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RIBEIRO JUNIOR, João. Uma análise epistemológica da práxis educativa positivista. **Revista HISTEDBR**. Campinas, n.20, p.120-132, dez.2005.
- RIZZINI, Irma. **O cidadão polido e o selvagem bruto**: a educação dos meninos desvalidos na Amazônia Imperial. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PPGHIS/UFRJ, 2004.

- ROBERTO, Maria Fátima. **“Salvemos nossos índios”**. Uma interpretação da atuação evangelizadora da Ordem Dominicana francesa entre os índios do Brasil na passagem do século XIX para o século XX. Dissertação de Mestrado. Campinas: Unicamp, 1983.
- ROCHA, Elaine Pereira. **Entre a pena e a espada** - A trajetória de Leolinda Daltro: 1859-1935 – Patriotismo, indigenismo e feminismo. Tese de Doutorado. FFLCH-USP, 2002.
- ROCHA, Leandro Mendes. **Política indigenista em Goiás (1850-1889)**. Dissertação de Mestrado. Brasília: UNB, 1988.
- ROCHA, Marlos Bessa Mendes da. O ensino elementar no Decreto Leônicio de Carvalho: “visão de mundo” herdada pelo tempo republicano? **Revista Brasileira de Educação**, vol.15, nº 43, jan/abr.2010.
- ROSA, Maria Luiza Araújo. **História de uma transição de oligarquias: Goiás (1899-1909)**. Dissertação de Mestrado. Goiânia: UFG, 1980.
- RUCKSTADTER, Vanessa Campos Mariano. Positivismo e educação: alguns apontamentos. **II Seminário Nacional Estado e Políticas Sociais no Brasil**, Unioeste, Campus Cascavel, 2005.
- SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em vias de extinção (Parte 1). In: **Mana: Estudos de Antropologia Social**, vol.3, n.1, 1997.
- _____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em vias de extinção (Parte 2). In: **Mana: Estudos de Antropologia Social**, vol.3, n.2, 1997.
- SAID, Edward W. **Orientalismo**. O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- SALLES, Iraci Galvão. **Trabalho, progresso e sociedade civilizada: o Partido Republicano Paulista e a política de mão-de-obra (1870-1889)**. São Paulo: Hucitec; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1896.
- SANGLARD, Gisele. Filantropia e assistencialismo no Brasil. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**. Rio de Janeiro: vol.10, nº 3, 2003.
- SANTOS, Edivaldo Antonio dos. **Os dominicanos em Goiás e Tocantins (1881-1930)**. Fundação e consolidação da missão dominicana no Brasil. Dissertação de Mestrado. Goiânia: UFG, 1996.
- SANTOS, Leila Borges Dias. **Ultramontanismo e catolicismo popular em Goiás de 1865 a 1907 à luz da Sociologia da Religião**. Tese de Doutorado. Brasília: UNB, 2006.
- SCHROEDER, Ivo. **Política e parentesco nos Xerente**. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2006.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930**. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- SCHWARTZMAN, Simon. A política da Igreja e a educação: o sentido de um pacto. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 108-127, 1986.
- SCHORSKE, Carl E. **Pensando com a História: indagações na passagem para o modernismo**. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- SEIXAS, Mariana Ellen Santos. Protestantismo, política e educação no Brasil: a propaganda do progresso e da modernização. **Revista Brasileira de História das Religiões**. Ano III, n.7, 2010.

SILVA, Cleube Alves da. **Confrontando mundos: os Xerente, Xavante, Xakriabá, e Akroá e os contatos com os conquistadores da Capitania de Goiás (1749-1851)**. Dissertação de Mestrado. Dourados: UFGD, 2006.

SILVA, Eduardo Duarte (Dom). **Passagens: autobiografia de Dom Eduardo Duarte Silva, bispo de Goyaz**. Goiânia: Editora da UCG, 2007.

SILVA, Fábio Carlos da. A economia pastoril e os primórdios do capitalismo na região do Araguaia paraense (1890-1960). **Novos Cadernos NAEA**, vol.10, nº 1, jun-2007.

SILVA, Marcilene da. **Índios civilizados e escolarizados em Minas Gerais no século XIX: a produção de uma outra etnicidade**. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

SILVA, Maria da Conceição. Catolicismo e casamento civil na Cidade de Goiás: conflitos políticos e religiosos (1860-1920). **Revista Brasileira de História**. São Paulo, ANPUH, v. 23, n. 46, 2003.

SOUZA, Francisco Gouvêa de. **Entre fronteiras e nações: um estudo sobre a revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro desde os anos de 1870 a 1890**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2008.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. O sistema econômico nas sociedades indígenas guarani pré-coloniais. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, v. 8, nº 18, 2002.

SOUZA, Rosa Fátima de. Espaço da educação e da civilização: origens dos grupos escolares no Brasil. In: SOUZA, Rosa Fátima de; VALDEMARIN, Vera Teresa e ALMEIDA, Jane Soares de. **O legado educacional do século XIX**. Araraquara: UNESP – Faculdade de Ciências e Letras, 1998.

_____. Inovação educacional no século XIX: a construção do currículo da escola primária no Brasil. **Cadernos CEDES**, ano XX, v.20, nº 51, Campinas, nov.2000.

SOUZA, Telma Moreira de Souza. **Entre a cruz e o trabalho**. Exploração da mão-de-obra indígena no sul da Bahia (1845-1875). Dissertação de Mestrado. Salvador: UFB, 2007.

TAUBATÉ, Modesto Rezende. **Os missionários capuchinhos no Brasil**. São Paulo: Convento da Immaculada Conceição, 1929.

VALDEMARIN, Vera Teresa. O método intuitivo: os sentidos como janelas e portas que se abrem para um mundo interpretado. In: SOUZA, Rosa Fátima de; VALDEMARIN, Vera Teresa e ALMEIDA, Jane Soares de. **O legado educacional do século XIX**. Araraquara: UNESP – Faculdade de Ciências e Letras, 1998.

VAZ, Ronaldo Ferreira. **Da separação Igreja-Estado em Goiás à Nova Cristandade**. Dissertação de Mestrado. Goiânia: UFG, 1997.

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose**. Antropologia das sociedades complexas. 2ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

VIEIRA, César Romero Amaral. **Protestantismo e educação**. A presença liberal norte-americana na Reforma Caetano de Campos - 1890. Tese de Doutorado. Piracicaba: Universidade Metodista de Piracicaba, 2006.

_____. Os republicanos e a educação idealizada: a concepção evolutiva do pensamento educacional na primeira República. **IX Encontro de Pesquisa em Educação da Região Sudeste**. Pesquisa em educação no Brasil: balanço do século XX e desafios para o século XXI. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2009.

VIEIRA, David Gueiros. **O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil.** Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2002.