



**Regivaldo Silva do Nascimento**

**Frei Fidelis de Alviano e a missão  
com os Ticuna no Alto Solimões**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Felipe Sussekind Viveiros de Castro

Rio de Janeiro  
Fevereiro 2019

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

## **Regivaldo Silva do Nascimento**

Graduado em Antropologia pela Universidade Federal do Amazonas (2015), especialista em Sociologia Política e Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2018) e membro do Laboratório de Estudos Socioambientais. Concluiu os estudos de Filosofia (2000) e Teologia (2007) pelo Instituto de Teologia, pastoral e ensino superior em Manaus.

### Ficha Catalográfica

▫ Nascimento, Regivaldo Silva do

Frei Fidelis de Alviano e a missão com os Ticuna no Alto Solimões / Regivaldo Silva do Nascimento ; orientador: Felipe Sússekind Viveiros de Castro. – 2019.

119 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Ciências Sociais, 2019.

Inclui bibliografia

1. Ciências Sociais – Teses. 2. Rio Solimões. 3. Ticuna. 4. Capuchinhos. 5. Missão. 6. Etnografia. I. Castro, Felipe Sússekind Viveiros de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Ciências Sociais. III. Título.

CDD: 300

## Agradecimentos

Quando cheguei ao Rio de Janeiro, em fevereiro de 2016, trouxe comigo inúmeras realidades aqui representadas em três palavras: sonho, desafio e disciplina.

Lembro-me que, ainda jovem, cultivava alento pelos estudos. Atribuo a isso o exemplo que recebi de minha mãe, Waldemarina Silva do Nascimento, a quem dedico esta dissertação e agradeço o estímulo oferecido. Foi à luz de seu exemplo que o desejo de estudar tornou-se um valor a ser perseguido. Estou aqui concluindo mais um passo desse longo caminho. Desta vez, minha gratidão se estende ao custódio, Frei Carlo Maria Chistolini, que acreditou no sonho e me acompanhou com suas orações, visitas periódicas e disponibilizando os recursos necessários para a minha manutenção ao longo do curso. De igual maneira, agradeço ao provincial do Rio de Janeiro, Frei Luiz Carlos Siqueira, pela acolhida fraterna e carinhosa. Em sua pessoa, estendo a gratidão a todos os confrades com quem convivi ao longo de todo esse período. Aprendi, nas terras cariocas, a enxergar o mundo a partir de outras lentes.

Do ponto de vista dos desafios, destaco os aspectos ligados à vida acadêmica. Neste período, senti de forma bastante enfática os limites oriundos das condições educacionais de minha região. Por outro lado, essa constatação exigiu-me um esforço redobrado e, sobretudo, disciplina acadêmica. Neste caso, adotei o espaço da biblioteca como lugar privilegiado para o aprofundamento e para a produção acadêmica, entre as quais, essa dissertação. Ao longo dos meses, a biblioteca da PUC tornou-se lugar de descobertas, de relacionamentos e de cansaço.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – código de Financiamento 001.

Na pessoa dos amigos Mauro Cordeiro e Juliana Mochel agradeço a todos(as) da turma de 2017 pelo companheirismo e pelos encontros informais em que discutimos temas relevantes do cotidiano e da vida nacional. Por fim, agradeço ao meu orientador, Felipe Sussekind Viveiros de Castro, que com serenidade e sabedoria ajudou-me no processo de desconstrução e reconstrução da pesquisa. Em alguns momentos, confesso que fiquei confuso. Todavia, seu humanismo foi determinante para chegarmos até aqui. Valeu Felipe! Valeu a todos(as)!

## Resumo

Nascimento, Reginaldo Silva do; Viveiros de Castro, Felipe Sussekind. **Frei Fidelis de Alviano e a missão com os Ticuna no Alto Solimões**. Rio de Janeiro, 2018. 119p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Este trabalho busca compreender o contato entre a tribo Ticuna e os capuchinhos na região do Alto Solimões no Amazonas. Tal tarefa é mediada pela figura emblemática do missionário capuchinho Frei Fidelis de Alviano, que ao longo de quase trinta anos teve como principal atividade a catequese dos ticunas. Designado para esta tarefa, procurou aprender o idioma, do qual elaborou uma gramática mencionada por diversos autores. Fato semelhante é narrado em função da publicação das Notas Etnográficas publicadas pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro em 1945. Associadas a esses feitos, encontram-se as diversas exposições missionárias em que Frei Fidelis apresentou a cultura ticuna através dos artefatos, mitos e cenas do cotidiano. Sua trajetória se constitui como uma espécie de representação daquilo que significou o anúncio da fé católica entre os indígenas do Alto Solimões, e, de modo particular, entre o povo ticuna. Embora marcado pela compreensão teológica da época, que via através da missão o meio para alcançar a civilização, Frei Fidelis, afetado pela realidade dos ticunas e da floresta, se constitui ele mesmo como um paradoxo, manifestado pelas mudanças de comportamento e pelo processo de estranhamento cultural e institucional. Seu comprometimento missionário o levou, ao final de sua vida, a declarar os ticunas como os “seus índios” e a reconhecer o Alto Solimões como o lugar da verdadeira vida.

## Palavras-chave

Rio Solimões; Ticuna; Capuchinhos; Missão; Etnografia.

## Abstract

Nascimento, Reginaldo Silva do; Viveiros de Castro, Felipe Sussekind (Advisor). **Frei Fidelis de Alviano and the mission with Ticuna in Alto Solimões**. Rio de Janeiro, 2018. 119p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present work seeks to understand the contact between Ticuna and Capuchinhos in the region of Alto Solimões in Amazonas. This task is mediated by the emblematic figure of the Capuchin missionary Friar Fidelis de Alviano, who for almost thirty years, had as main activity the catechesis of the Ticuna. Having been assigned to this task, he sought to learn the language from which he developed a grammar, mentioned by several researchers as one of his achievements. A similar fact is related to the publication of the Ethnographic Notes published by the Brazilian Historical and Geographical Institute in 1945. Associated with these achievements are the various missionary exhibitions in which Frei Fidelis presented the Ticuna culture through the artifacts, myths and scenes of daily life. Its trajectory constitutes a kind of representation of what the proclamation of the Catholic faith between the natives of Upper Solimões and, in particular, among the Ticuna people meant. Although marked by the theological understanding of the time that saw through the mission the means to reach civilization, Frei Fidelis, affected by the reality of the Ticuna and the Forest, constitutes a paradox that, among other things, is manifested by changes in behavior and process of cultural and institutional estrangement. His missionary commitment led him to the end of his life to declare the Ticuna as his Indians and to recognize the Upper Solimões as the place of true life.

## Keywords

Solimões river; Ticuna; Capuchins; Mission; Ethnography.

## Sumário

1 Introdução	8
2 O Solimões e suas margens	17
2.1 O Solimões e sua influência na geopolítica	19
2.2 Os ticunas: da terra firme às margens do Solimões	26
2.3 Os capuchinhos úmbrios e a missão no Solimões	35
3 Excursão entre os índios	43
3.1 “Geografia da missão”	44
3.2 O padre dos índios	53
3.3 Uma excursão entre os índios Ticuna!	62
4 Frei Fidelis de Alviano e o paradoxo do "missionário-etnógrafo"	70
4.1 Etnografia de controvérsia	70
4.2 Frei Fidelis de Alviano a partir de outras etnografias	77
4.3 Frei Fidelis de Alviano o "Apóstolo dos Ticuna"	86
5 Conclusão	95
Referências bibliográficas	100
Anexo	104

*Por mais que vivesse uma aventura pessoal  
fascinante, em nenhum momento resignei-me a  
não compreender. Na época, aliás, não sabia  
muito para que ou por que queria poder  
compreender, se para mim, para a  
antropologia ou para a consciência europeia.*

Jeanne Favret-Saada

# 1

## Introdução

O estudo do contato entre os ticunas e os capuchinhos, no Alto Solimões, é um campo pouco explorado. Isso não quer dizer que tanto um quanto outro não tenham sido objeto de investigação. No caso dos ticunas, as pesquisas elaboradas por Curt Nimuendaju, Roberto Cardoso de Oliveira, Ari Pedro Oro e João Pacheco de Oliveira permitiram-nos conhecer o sistema cultural e as transformações operadas pelo contato com a sociedade nacional. Em relação aos capuchinhos, um marco importante é a obra dos 75 anos elaborada pelo padre Mario Collarini, ancorada no acervo documental de cartas e relatórios, que faz uma leitura histórica de fatos, acontecimentos e personagens que marcaram a atividade missionária no Alto Solimões. Mais recentemente, os trabalhos acadêmicos de Frei Paolo Braghini (2006), Silvina Argañaraz (2004) e Claudia Mura (2007) se definem como as primeiras tentativas de diminuir as distâncias epistemológicas entre os ticunas e os capuchinhos. De igual maneira, destaco o trabalho do historiador italiano Mario Tosti, que em 2012 publicou a obra *A igreja sobre o Rio*.

No caso desta pesquisa, ela se inscreve no itinerário em que capuchinhos e o povo Ticuna são vistos como parte constitutiva da região do Alto Solimões. Com isso, duas características metodológicas precisam ser destacadas: em primeiro lugar, a escolha por um personagem emblemático, como é o caso do capuchinho Frei Fidelis de Alviano, enquanto chave de leitura que permite compreender os primeiros cinquenta anos de presença missionária dos Capuchinhos Úmbrios no Amazonas (1910-1960). Em segundo lugar, o ordenamento das informações leva em consideração uma perspectiva antropológica que permite, a partir da análise das narrativas, entender a ideia de *representação* e *tradução*, a partir do tripé metodológico que articula a experiência de campo, a pesquisa documental e o conhecimento antropológico. Nesse sentido, destaco a compreensão de Wright Mills, que, ao descrever o trabalho do pesquisador, utiliza a ideia do “artesanato intelectual” em oposição ao modelo hegemônico no qual o cientista social seria alguém que “testa hipóteses construídas a partir de leis gerais e aplicadas através de métodos controláveis” (Mills, 2009, p.13). De fato, para esse autor, o



pesquisador, enquanto artesão, deve incorporar à pesquisa a dimensão existencial. Esta proposição de Wright Mills casa perfeitamente com a minha proposta neste trabalho, pois além de mobilizar diversos trabalhos etnográficos sobre os ticunas e as categorias antropológicas como representação e tradução, tomo como lugar axiológico o meu pertencimento institucional aos capuchinhos e o período em que estive no Alto Solimões. Juntamente com Wright Mills, Mariza Peirano (1995) aponta a antropologia como sendo, entre todas as ciências, a mais *artesanal*, pois “não são grandes teorias nem abrangentes arcabouços teóricos que a informam, mas uma ideia de humanidade construída pelas diferenças” (Peirano, 1995, p.15). Pensando a etnografia enquanto método específico da ciência antropológica, é pertinente destacar o valor da experiência de campo enquanto matriz metodológica, nomeada por Malinowski como *observação participante*. Assim, para não cair na pretensa autoridade etnográfica, capaz de elevar o autor, embora ministro do altar, à condição de demiurgo, conforme a compreensão de Platão, ou seja, como artífice dos sentidos de um dos céus (Mora, 1976, p.739) este trabalho se coloca como uma interpretação da experiência de contato entre Frei Fidelis de Alviano e o povo Ticuna. Para isso, vale mencionar Clifford Geertz, segundo o qual cabe ao antropólogo, em relação à parte e ao todo, a tarefa de “fazer com que uma seja explicação para a outra” (Geertz, 2012, p.73).

No quesito *tradução*, a pergunta de Clifford Geertz sobre “como é possível que antropólogos cheguem a conhecer a maneira como um nativo pensa, sente e percebe o mundo?” (Geertz, 2012, p.60) nos permite situar os limites deste trabalho. A leitura pela qual Frei Fidelis compreende o Alto Solimões, os indígenas e os ticunas, resulta da minha interpretação, pois, como diz Geertz, “o etnógrafo não percebe aquilo que seus informantes percebem” (Geertz, 2012, p.63). Nesse caso, cabe ao antropólogo “mostrar a lógica das formas de expressão deles, com nossa fraseologia” (Geertz, 2012, p.16). É à luz dessa perspectiva que se entende a tradução. Cristina Pompa (2003), estudando o contato entre os missionários, os Tupi e os Tapuias no Brasil Colonial, utiliza o termo tradução como categoria epistemológica que permite compreender a maneira como o “‘ser Tapuia’ mudou e foi mudado – e não apenas aniquilado – pelo ‘ser português’ e pelo ‘ser missionário, no momento do contato e ao longo da catequese’” (Pompa, 2003, p.24). Visto dessa forma, é possível compreender os acordos e as

resistências exercidas pelos indígenas, pois, em último caso, o que os missionários estão fazendo é um “processo de tradução em andamento” (Pompa, 2003, p.27).

Em seu marco cronológico, esta pesquisa iniciou em 2013. Na ocasião, eu frequentava o curso de Bacharelado em Antropologia no Instituto Natureza e Cultura da Universidade Federal do Amazonas, localizado em Benjamin Constant. De igual maneira, a escolha pela figura de Frei Fidelis ocorreu no dia da memória de sua morte, ou seja, 5 de agosto. No convento em que eu residia, tinha-se o hábito de lembrar, antes do almoço, a figura dos missionários que passaram pelo Amazonas. Naquele dia, em relação a Frei Fidelis, foi lida a seguinte narrativa:

Dentre as empresas mais audazes em trinta anos de apostolado no Amazonas, está a inserção entre os índios Ticuna, em meio aos quais, com esforços inenarráveis, consumiu-se inteiramente. Para tornar mais ágil sua evangelização, compilou um volume com a gramática e o dicionário de sua língua, que foi impresso pelo Instituto Geográfico do Rio de Janeiro em 1945. De particular interesse foram as exposições missionárias montadas por ele na Úmbria e na América do Sul, dentre as quais a de São Paulo, em 1942; a do Ano Santo, em Roma, em 1950; no Congresso Eucarístico Nacional em Belém, em 1953; e no Congresso Eucarístico Internacional do Rio de Janeiro, em 1956. Além das singularidades únicas dos Ticunas, levou também muitos temas religiosos feitos pelos mesmos índios, primeiro esboço da arte cristã indígena. (Necrológio, 2013, p.275)

Juntamente com o sabor da refeição, iniciei a digerir o processo de aproximação com a figura de Frei Fidelis de Alviano. Inicialmente, pensei que o caminho seria fácil, pois, afinal de contas, a condição de membro da instituição facilitaria o acesso aos documentos, o que na verdade não ocorreu. O primeiro desafio enfrentado deu-se após consultar o arquivista da casa central dos Capuchinhos do Amazonas, em Manaus. Fui informado de que não havia nenhum arquivo documental de Frei Fidelis de Alviano, pois toda a documentação desse período havia sido levada para Assis, na Itália. Neste caso, era necessário realizar um trabalho de garimpagem com a intenção de recolher todas as informações possíveis. Iniciei o trabalho consultando os livros de crônicas, chamados pela Igreja católica de livros de tombo, das diversas paróquias da Diocese do Alto Solimões. Vencidas as dificuldades resultantes das desconfianças iniciais, finalmente tive acesso ao arquivo da Diocese. Posteriormente, retornei para o arquivo dos capuchinhos em Manaus. Lá encontrei o passaporte de Frei Fidelis, dois telegramas e a cópia da biografia feita por Frei Michelangelo da Marenella por ocasião de sua morte. Concomitante a isso, entrei em contato com a

dissertação de Frei Paolo Braghini, que, embora não tenha como tema a figura de Frei Fidelis, apresenta uma síntese sobre as atividades desenvolvidas pelo missionário. Ainda no aspecto documental, consegui ter acesso aos fascículos da revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

Em relação ao arquivo dos Capuchinhos Úmbrios, ainda no período de graduação já havia feito várias tentativas. Dos caminhos percorridos, sejam eles e-mails ou os frades com que entrei em contato via telefone, nenhum alcançou êxito. Não obstante, por ocasião do mestrado, em fevereiro de 2018, mediante financiamento da própria instituição, isto é, dos Capuchinhos do Amazonas e da mediação do superior local, Frei Carlo Maria, consegui chegar a Assis, na Itália. Se em primeira mão o dispêndio com a viagem não foi um problema, o mesmo não posso dizer em relação ao contato com o arquivo. O tratamento indiferente empregado pelo responsável resultou na minha não entrada no arquivo, assim como da seleção do que deveria ser visto. Associado a isso, soma-se o fato dele ter se ausentado pelo período de uma semana. Enfim, a experiência teve como fatores positivos ter encontrado diversas cartas publicadas por periódicos e a visita à família de Frei Fidelis de Alviano e à sua cidade natal.

Um segundo referencial para essa pesquisa é a experiência acumulada ao longo dos sete anos consecutivos em que habitei a região do Alto Solimões, entre 2008 e 2015. Meu contato com o Solimões iniciou em 2002, quando me dirigia à cidade de Santo Antonio do Içá para cumprir a etapa de formação chamada de postulado<sup>1</sup>. Qualquer navegante de primeira viagem logo percebe a influência dos capuchinhos sobre essa região. O cartão postal das cidades é marcado frontalmente pelas torres das igrejas, e, em alguns lugares, como é o caso de Amaturá, São Paulo de Olivença, Tonantins, Benjamin Constant, pelas escolas construídas pelos missionários. Com isso, se anuncia para os que chegam e para os que passam a presença dos Soldados de Cristo<sup>2</sup> no meio da floresta. De igual maneira, a presença dos ticunas é algo a despertar curiosidade por aqueles que navegam o Rio Solimões. Em todas as cidades, eles estão lá, vendendo os seus produtos: banana, mandioca (na região chamada de macaxeira), peixe e arsenato. Não obstante essa forte presença, o termo ticuna, é frequentemente utilizado pelos demais moradores da região como algo pejorativo, isto é, como sinônimo de

---

<sup>1</sup> O termo postulado deriva da palavra latina *postulatio* que significa pedido. Assim, o postulado é

<sup>2</sup> Nome atribuído aos jesuítas por Santo Inácio de Loyola em 1540.

preguiçoso, de atrasado, de alguém inferior. Em 2008, ao chegar a Santo Antonio do Içá para exercer o ofício de padre, tive como primeiro compromisso a celebração de batismo na comunidade Ticuna de nome Patiá. A primeira dificuldade enfrentada foi com relação à língua. Embora desejoso por estabelecer contato com aquela gente, os limites impostos pela língua me impediram. Além do mais, no que toca à realização do batismo, o ritual que aprendera por ocasião dos estudos de Teologia demonstrou-se limitado para aquele contexto. Ao final de tudo, retornei para casa cheio de inquietações: por que batizá-los? De que valeu todo aquele ritual? Sobre o que eles falavam? Daquele dia em diante, os ticunas deixaram de ser invisíveis para se tornarem um estímulo intelectual.

Enquanto recorte cronológico deste trabalho, refiro-me ao período entre a chegada dos primeiros missionários capuchinhos italianos ao Amazonas (1909) até o momento que antecede o Concílio Vaticano II (1960). Isto porque, após a realização do Concílio (1962-1965), a Igreja Católica passou por diversas mudanças que implicaram em novas formas de compreender a missão, e, no caso do Alto Solimões, na maneira da igreja se relacionar com os povos indígenas. Dentre essas mudanças, encontra-se a criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), com a função de promover e defender o direito dos povos indígenas em relação à terra e à sua identidade étnica.

Em linhas gerais, o contato dos ticunas com o mundo dos brancos remonta à figura do Padre Samuel Fritz, que no período entre 1685-1725 (Ceretta, 2008, p.78), a mando da coroa espanhola, cria diversos aldeamentos<sup>3</sup> nas margens do Solimões. Seu diário revela importantes informações sobre a geografia e o modo de vida da população local. Além dos jesuítas, outros grupos missionários passaram pela região, como é o caso dos carmelitas<sup>4</sup>, mercedários e franciscanos.

---

<sup>3</sup> De acordo com Oliveira Filho (2002, p.280), esses aldeamentos tinham como foco principal os Omáguas, que na ocasião dominavam as margens do Solimões. Juntamente com os Omáguas, encontram-se os Ticuna e uma dezena de outros povos (Miranha, Xumana, Passé, Juri e outros) que, atraídos pelo jesuíta deram origem a uma população ribeirinha mestiça. Dysson Teles Alves (2011, p.157) caracteriza os aldeamentos como aldeias artificiais nas quais se juntavam índios de diversas tribos sob o controle dos missionários.

<sup>4</sup> Ver Souza (2009, p.136). Em 1687, quando Fritz estava numa povoação nas proximidades de Tefé, um contingente de soldados portugueses desembarcou na localidade. Com eles estava o provincial dos carmelitas, frei Manoel da Esperança. Fritz explicou que estava trabalhando com os índios pagãos em nome de Castela, mas que essa questão de fronteira deveria ser resolvida pelas autoridades de Madri e Lisboa. Frei Manoel da Esperança aceitou o argumento, mas exigiu que, enquanto tais autoridades não tivessem chegado a uma conclusão, Samuel Fritz se retirasse para o ocidente e abandonasse a área. Fritz não teve outro remédio a não ser se retirar para uma região onde hoje é território peruano.

Estes últimos desenvolveram a muito mencionada Missão do Caldeirão<sup>5</sup>, que tinha como objetivo a catequização dos ticunas. Em 1909, com a chegada dos missionários capuchinhos da Úmbria<sup>6</sup>, a missão católica se consolida de maneira permanente na região, com as atividades missionárias dos grupos ajustadas em duas situações: jesuítas, mercedários e carmelitas como parte integrante da disputa de espanhóis e portugueses pelo domínio da Amazônia, e franciscanos e capuchinhos atuando na expansão do poder da Igreja católica na região.

Com essa presença dos capuchinhos estratégica para a expansão do domínio da Igreja católica na região (Zagonel, 2001, p.16), o Papa Pio X cria, em 23 de maio de 1910, a Prefeitura Apostólica do Alto Solimões. Na ocasião, contava-se apenas com as vilas de Remate de Males (desaparecida em função da força do Rio Javari), São Paulo de Olivença e Tonantins. A partir desses lugares, chamados de Estações Missionárias, os capuchinhos iniciaram o trabalho de catequização. Para tal finalidade, três elementos são fortemente desenvolvidos: a edificação de escolas (na época chamadas de educandários), a construção de igrejas e a celebração dos sacramentos do batismo e do matrimônio, através do método reconhecido como desobriga<sup>7</sup>. Assim, os primeiros cinquenta anos de missão são marcados por uma dinâmica que entrelaça conversão e civilização. É nesse ambiente que se insere a figura de Frei Fidelis de Alviano.

A escolha pela figura dele não nasce do acaso, mas sim da perspectiva segundo a qual sua atividade missionária é definida, por Mario Collarini, como a *experiência mais bem sucedida* no contato com o povo Ticuna. Assim, entender o sentido dessa experiência pode significar, entre outras coisas, compreender a maneira pela qual os ticunas foram levados a assimilarem a fé católica. Chegado ao Amazonas em 1925, com a idade de 41 anos, Frei Fidelis de Alviano faleceu em São Paulo, em agosto de 1956. Inicia sua experiência missionária como pároco de São Paulo de Olivença onde, um ano depois, recebe a dispensa do serviço para ocupar-se das visitas às diversas comunidades indígenas. Em 1934, a convite do Frei Evangelista da Cefalonia, recebe o encargo de cuidar da catequese dos índios.

---

<sup>5</sup> Ferrarini faz diversas alusões a essa missão em sua obra Encontro de Civilizações (Ferrarini, 2013, p.108).

<sup>6</sup> Região geográfica situada ao sul da Itália.

<sup>7</sup> Por desobriga, entende-se o método utilizado pelos missionários que consistia em visitas às famílias dispersas ao longo dos rios com a finalidade de favorecer aos fiéis a possibilidade de cumprir o preceito pascal da confissão e da comunhão anual (Collarini, 1985, p.47).

Daí por diante, encontramos Frei Fidelis em constante itinerância nos diversos rios (Solimões, Javari, Içá) e igarapés (São Jerônimo, Belém, Santa Rita, Preto) para visitar os índios e administrar os sacramentos. Ao longo de quase trinta anos, aprendeu a língua ticuna, da qual elaborou um pequeno verbete, escreveu artigos para revistas e participou de diversas exposições missionárias em que apresentava, por meio de fotos, vídeos, gravações musicais, artefatos rituais e cenas do cotidiano os “seus índios”. Por este motivo, diversos pesquisadores aludem à sua pessoa como o primeiro capuchinho a cuidar especificamente da catequese dos índios no Alto Solimões. Após sua morte, conta uma testemunha:

Se os índios Ticunas, em devota peregrinação pudessem ver seu distante sepulcro, lamentariam com a morte por ter rasgado a figura corporal de seu amigo e aflitos diriam: *Numas Petchà dja...* isto é, viemos visitá-lo. Por que você não nos responde? Adeus, nosso amigo! (Melo, 1956)

Dos ticunas, conta-se que, anteriormente à chegada dos capuchinhos, já apresentavam elementos estranhos em relação a suas práticas rituais, como, por exemplo, a substituição do rito de nomeação, chamado *Berú*, pelo batismo cristão. Quando do início da missão dos capuchinhos, o primeiro censo realizado por Frei Fidelis, em 1934, revela a existência de dois mil e duzentos ticunas (Polianteia, 1949, p.50). Atualmente, de acordo com os dados do Instituto Socioambiental (ISA) de 2014, eles totalizam aproximadamente 53.544 pessoas. Em relação ao nome Ticuna, encontram-se diversas formas de grafia: Tocunas, TuKuna, Tükuna, Tükúna, Tikuna e Ticuna, conforme apresentaremos no segundo capítulo, indicando que isso está ligado ao posicionamento político dos diversos pesquisadores. Tendo em vista o mito de origem, há um movimento entre os Ticuna de se autodenominarem por Magüta. Ao longo deste trabalho, a grafia utilizada para identificar a etnia segue a representação feita por Frei Fidelis de Alviano. Não obstante, quando se tratar de citação literal, manter-se-á a forma utilizada pelo autor.

Além das múltiplas maneiras de representá-los graficamente, o processo de contato operou mudanças profundas na maneira como os ticunas se enxergam no mundo. De la Rosa, que apresenta um quadro sintético da história do contato e da situação geográfica do povo Ticuna, diz:

Diferente da maioria dos povos amazônicos, em que o tamanho demográfico é pequeno (não ultrapassam 1000 indivíduos) e a distribuição geográfica localizada, os Ticuna são o grupo indígena mais numeroso do Amazonas, uns 30.000 indivíduos, espalhados por um território imenso (1000 km de leste a oeste) inatingível para um único pesquisador (...). Ao contrário da maioria dos povos amazônicos, o território Ticuna é dividido entre três países (Brasil, Peru e Colômbia), tem sofrido um longa história de contato e colonização, que remonta mais de trezentos anos, e é fortemente dividido pela influência de três credos religiosos diferentes e opostos uns aos outros (catolicismo, protestantismo, crucifismo). Tudo isso multiplica os agentes de contato, as variáveis diferenciais de mudança e aculturação e, com eles, o trabalho de investigação e relação dos fatores que podem levar-nos a conseguir uma fotografia a mais exata e panorâmica possível do fenômeno social que se demonstrava diante de nós. (De la Rosa, 1998, p.14)

Anteriormente a sua chegada às margens do Solimões, os ticunas eram considerados habitantes da terra firme, ou seja, das terras que se encontram no interior da floresta. Foi a partir da experiência do contato, especificamente do ciclo econômico da borracha, que a política de atração enxergou nos indígenas a possibilidade de mão de obra barata, e posteriormente escrava. Acompanhadas do deslocamento geográfico, outras mudanças ocorreram, como aquelas no sistema de habitação, no modo de produção e na organização social. Não obstante, isso não significou a perda da língua. Nas aldeias ou nas grandes cidades, é comum ouvir crianças, jovens e adultos conversarem na própria língua. Atualmente, alguns materiais didáticos utilizados nas escolas de aldeias e comunidades são produzidos na própria língua ticuna.

Em relação à estrutura desta pesquisa, ela encontra-se organizada em três partes e tem como finalidade compreender o significado da expressão, “os meus índios”, uma vez que era assim que Frei Fidelis se referia aos ticunas. De igual maneira, outras perguntas estão relacionadas a esta, como por exemplo: como ele os via? Em que medida é possível apontá-lo como uma figura afetada pela vida e pela cultura ticuna?

No segundo capítulo, adota-se como chave de interpretação a imagem do rio Solimões e de suas margens como metáfora capaz de demarcar os diferentes caminhos pelos quais ticunas e capuchinhos percorrem a constituição geográfica e política da região. Além do mais, apresenta-se as especificidades dos diferentes atores neste caso, a saber, ticunas, capuchinhos e Alto Solimões. No capítulo seguinte, inspirado em uma série de artigos feitos por Frei Fidelis de Alviano sob o título “excursão entre os índios”, se procura, a partir de diversos documentos

(cartas, relatórios, artigos de revistas), investigar a maneira como o missionário representou o Alto Solimões e os diversos grupos indígenas com quem teve contato, em particular, os ticunas. Finalmente, no quarto capítulo procura-se traduzir a experiência de Frei Fidelis em termos antropológicos. Para isso, me aproprio de suas principais atividades (exposições missionárias, e suas notas etnográficas) e da maneira como antropólogos e demais missionários assimilaram sua obra.

A hipótese inicial é que sua tentativa de compreender a cultura e o modo de vida do povo Ticuna o levou a uma zona de liminaridade na qual o evangelizador é ao mesmo tempo evangelizado, e em que as trocas simbólicas operam como produtoras de significados. No caso de Frei Fidelis, a condição de membro institucional da Igreja católica torna essa tarefa ainda mais complexa, pois não estamos falando somente de um indivíduo, mas de uma instituição, que formata, regula e determina o que o missionário deve dizer e a maneira como proceder. Além disso, é necessário atentar que era o período anterior à realização do Concílio Vaticano II. Até então, a missão dos capuchinhos tinha como tarefa principal a consolidação (implantação) da Igreja na região. Em vista disso, o trabalho de catequização priorizava três frentes de serviço: construir igrejas nas quais normalmente se edificava uma casa para os missionários; construir escolas – os educandários, e o trabalho de sacramentalização por meio do batismo, celebração de missa (em latim) e realização de casamentos. É neste ambiente, marcado pelo trabalho de conversão das almas, que Frei Fidelis de Alviano percebe, de forma gradativa, a especificidade dos ticunas, os quais, no fim de sua vida, chama de “meus índios”. Com isso, sua prática lança as balizas pelas quais, anos mais tarde, os capuchinhos, movidos pela renovação do Concílio Vaticano II, transformam as práticas missionárias em relação aos ticunas.



## 2

## O Solimões e suas margens

Em 2002, naveguei o Rio Solimões pela primeira vez. Na ocasião, estava me dirigindo à cidade de Santo Antonio do Içá para vivenciar o período de formação chamado de postulante<sup>8</sup>, em que o jovem se prepara para se tornar capuchinho. Ao longo daquela viagem, que durou de três a quatro dias, muitas coisas ficaram impregnadas na memória, como por exemplo, o comportamento dos tripulantes e de muitos passageiros da embarcação ao passar pela comunidade Ticuna por nome São João, pertencente ao município de Tonantins. De forma bastante espontânea, e fazendo da cena uma verdadeira diversão, lançavam diversos doces sobre a margem do Solimões. Com isso, as crianças, mas não somente elas, lançavam-se na lama, com a intenção de pegar aqueles doces. Em face disso, eu e meus companheiros, na ânsia de saber quem eram aquelas pessoas, obtivemos a seguinte resposta em tom de desprezo: “são índios! São Ticuna!”.

Permaneci no Alto Solimões por um período de oito anos. Ao longo desse tempo, percebi que as minhas intuições iniciais não estavam erradas, pois, em geral, os indígenas são rejeitados pela população local. No caso dos ticunas, em função da demarcação de suas terras, a revolta e o desprezo são expressos de maneira mais intensa, ao ponto do próprio nome da etnia ser utilizado para ofender e para qualificar uma pessoa que, por ventura, não consegue realizar determinados serviços ou compreender certas expressões. Juntamente com isso, uma segunda imagem bastante forte em minha memória é a do próprio Rio Solimões, ou apenas Solimões, como dizem as pessoas da região. Suas águas turvas e aparentemente calmas causam medo em marinheiros de primeira viagem, como era o meu caso. Todavia, na medida em que o tempo foi passando, compreendi a relação de afinidade entre os habitantes locais e este rio. Para além de seu valor econômico, natural, o Solimões ocupa um papel importante na memória e na história dos povos que habitam o seu curso. Nascido na Cordilheira dos Andes, no Peru, ao entrar em terras brasileiras, recebe o nome de Solimões e

---

<sup>8</sup> A formação atualmente se constitui basicamente de três etapas, assim definidas: dois anos de postulante, normalmente marcado por trabalhos manuais e estudos internos; um ano de noviciado, em que o jovem recebe a veste chamada de hábito, amarrada na cintura por uma corda; e quatro anos de estudante, que corresponde aos estudos de filosofia.

torna-se a principal via de ligação entre os sete municípios da região e a capital do estado do Amazonas, Manaus (figura 1 - anexo). Suas águas de coloração barrenta são resultado da força da correnteza que, ao encontrar-se com as margens, desencadeia o fenômeno chamado pelos geólogos de “terras caídas”, isto é, uma espécie de erosão que altera consideravelmente o leito do rio e sua navegação. De fato, durante o período da vazante, diversos bancos de areia se formam ao longo do Solimões, tornando, com isso, as viagens mais demoradas e perigosas. Uma segunda consequência do fenômeno das terras caídas está associada à quantidade de árvores que, em função da queda das encostas, passam a ser arrastadas pela força das águas. Em muitos casos, esses troncos são os responsáveis por acidentes envolvendo embarcações e, conseqüentemente, a morte de muitos passageiros. Mesmo para um navegador experiente, navegar no Solimões exige atenção redobrada. Por esses e outros motivos, pode-se dizer que o Solimões é um rio que está constantemente se reinventando.

Além da importância advinda de sua navegabilidade e da dinâmica natural, o Solimões testemunhou, entre tantos acontecimentos, a disputa pela Amazônia entre espanhóis e portugueses, o desenvolvimento e os impactos do comércio da borracha (1879-1912), o desaparecimento de povos indígenas (Oliveira Filho, 2002, p.280), a ocupação de suas margens pelos ticunas, a chegada dos missionários capuchinhos da Úmbria em 1910 e o florescimento de cidades e povoados. Por tudo isso, tomá-lo como metáfora, bem mais que apontar um lugar comum aos diversos atores envolvidos na pesquisa (povo Ticuna, Frei Fidelis de Alviano e capuchinhos), é representá-lo como um lugar de memória e, portanto, como testemunha da dinâmica social dos povos do Alto Solimões. Memória marcada por conflitos, acordos e por mudanças geográficas, aqui entendidas no sentido de ocupação do espaço. Com isso, este capítulo, inspirado no diário de campo de Roberto Cardoso de Oliveira, publicado em 2002 sob o título *Os Diários e suas margens*, relacionado aos períodos em que esteve entre os Terêna (1955) e os Tükúna (1959), procura identificar o que é o Alto Solimões e como os diferentes atores, sejam eles ticunas ou capuchinhos, se constituíram como parte significativa de sua identidade.

No caso do diário mencionado, entre os múltiplos significados em torno da margem, está a associação a uma dimensão temporal, isto é “entre passado e presente, entre o jovem aprendiz de antropologia, agora leitor e autor de um

segundo texto, redigido às margens do primeiro” (Oliveira, 2002, p.19). Neste capítulo, a ideia de margem está sendo mobilizada no sentido mais simbólico, ou seja, enquanto demarcador de particularidades, de diferenças e de relação. De fato, as margens do Solimões, embora distintas, estão interligadas pelo movimento das águas. Considerando as múltiplas referências à história, o que está em jogo aqui não é uma abordagem linear dos acontecimentos, mas a demarcação das rupturas e mudanças ocorridas ao longo do tempo. Para isso, me aproprio da categoria utilizada por João Pacheco de Oliveira Filho, que, através do referencial analítico denominado “situação histórica”, recorta e seleciona os dados em função do estudo comparativo da mudança social (Oliveira Filho, 1988, p.61). Neste caso, o recorte e a seleção visam entender a maneira como os diferentes atores, sejam eles os ticunas ou os capuchinhos, acessaram o Solimões e a forma pela qual se tornaram parte da memória coletiva dos povos que ali residem. Tudo isso, em três passos: no primeiro momento, apresentamos a influência do Solimões no cotidiano da população regional; em seguida, apresentamos o deslocamento dos ticunas da terra firme para as margens do rio; e, finalmente, a maneira como os capuchinhos úmbrios ressignificaram a missão no Alto Solimões.

## 2.1

### O Solimões e sua influência na geopolítica

Para quem não nasceu na Amazônia, assim como para quem nunca colocou os pés nela, falar de rio pode ser um assunto sem relevância. Todavia, para além da condição de maior bacia hidrográfica do mundo, os povos da Amazônia, definidos pelo etno-historiador Antonio Porro, como o povo das águas (1995), possuem uma ligação umbilical com os seus rios, igarapés e lagos. Não por acaso, são comuns entre os pesquisadores e escritores da Amazônia as narrativas em torno da relevância dos rios para a região. O antropólogo Charles Wagley, por exemplo, em sua etnografia *Uma comunidade Amazônica*, faz diversas menções sobre os impactos das cheias e das vazantes sobre a vida do povo da cidade de Itá no Pará. A própria descrição da cidade encontra no rio um elemento de referência, Diz ele:

Vista do rio, a cidade é uma pausa repousante na monótona sucessão de matas que cobrem as margens do Amazonas. Destaca-se, nítida e colorida, do fundo verde-

escuro da vegetação. A igreja, branca e luminosa, com o seu telhado cor de barro, é o primeiro edifício que se distingue. Depois vem a Prefeitura, com seu prédio de dois andares recentemente terminado, e uma fila de casas baixas, pintadas de cores claras, de frente para o rio. Há um trapiche municipal, vermelho-escuro, construído sobre estacas no canal do rio e ligado à terra por uma longa prancha. Um pouco além, descendo o rio, vê-se um trapiche menor, de propriedade de um comerciante local, ao qual está amarrado um barco a vela cor de ferrugem. Os navios fluviais que atracam em Itá utilizam sempre o trapiche municipal, que possui um pequeno armazém coberto. Assim, vista do rio, a cidade parece um quadro emoldurado pela folhagem verde-escura das mangueiras enormes e das palmeiras majestosas que lhe guarnecem as beiras. Parece um recanto sedutor. (Wagley, 1977, p.41)

Assim como Charles Wagley, o escritor Leandro Tocantins, na obra *O rio comanda a Vida*, relata justamente esta correlação entre o rio e o modo de vida do povo da região amazônica. Escrita em 1950, a obra faz uma detalhada apresentação do Rio Amazonas desde sua nascente, no Peru, entrando no Brasil com o nome de Solimões e passando por Manaus, onde recebe o nome de Amazonas. Para além das características geográficas, o autor elabora uma leitura em que apresenta a maneira como o rio influencia a vida dos que moram em suas margens. De fato, um único contato com a Amazônia é suficiente para perceber a importância dos rios para as diversas cidades e comunidades<sup>9</sup>. O rio transcende seu aspecto natural em função de sua condição de fonte de subsistência, rota de circulação de mercadorias e de passageiros. Em uma das passagens mais relevantes do texto, Leandro Tocantins descreve a relação entre o rio e a vida dos povos amazônicos por meio de uma série de adjetivações, em que a conclusão reforça a tese que, na Amazônia, o rio é quem ordena e regula a vida. Diz ele:

O Rio, sempre o rio, unido ao homem, em associação quase mística, o que pode comportar a transposição da máxima de Heródoto para os condados amazônicos, onde a vida chega a ser, até certo ponto, uma dádiva do rio, e a água uma espécie de fiador dos destinos humanos. Veias do sangue da planície, caminho natural dos descobridores, farnel do pobre e do rico, determinante das temperaturas e dos fenômenos atmosféricos, amados, odiados, louvados, amaldiçoados, os rios são as fontes perenes do progresso, pois sem eles o vale se estiolaria no vazio inexpressível dos desertos. Esses oásis fabulosos tornaram possível a conquista da terra e asseguraram a presença humana, embelezaram a paisagem, fazem girar a civilização – comandam a vida no anfiteatro amazônico. (Tocantins, 2000, p.278)

---

<sup>9</sup> Conferir a descrição apresentada por La Condamine em sua obra *Viagem pelo Amazonas* (1992).

No caso do Alto Solimões, a história e o desenvolvimento da região encontram-se intimamente ligados ao rio. Ele funciona como uma artéria que irriga todo o organismo. O Solimões é decisivo para o ordenamento da vida e para o processo de desenvolvimento da região. No passado, serviu de rota de passagem para espanhóis e portugueses adentrarem a Amazônia (Hüttner, 2007, p.18). Atualmente, continua sendo a principal rota pela qual se pode ter acesso a todas as cidades que compõem a região geopolítica denominada Alto Solimões (figura 2 – anexo).

Distante da capital Manaus cerca de mil e seiscentos quilômetros dependendo do destino final (Ferrarini, 2013, p.21), a região do Alto Solimões dispõe de um único aeroporto comercial que se encontra na cidade de Tabatinga. Seu isolamento geográfico é superado graças à presença do rio Solimões, de quem recebe o nome e se constitui como rota de abastecimento para as diversas cidades que compõem a região. Normalmente, esses transportes são efetuados por meio de balsas ou navios, sendo estes últimos, de acordo com o costume local, chamado de “barcos”. As balsas levam em média trinta dias no deslocamento de Manaus a Tabatinga. Quanto aos barcos, além de gêneros alimentícios, medicamentos e bens de consumo, são responsáveis pelo transporte de passageiros, gastando cerca de sete dias para percorrer o trajeto entre Manaus e Tabatinga. No trecho correspondente de Tonantins a Tabatinga, esses barcos transformam-se em verdadeiros mercados, pois vendem diversos produtos industrializados (gêneros alimentícios, eletrodomésticos, medicamentos), realizam entregas de encomendas e compram produtos locais para a alimentação dos passageiros.

O Alto Solimões encontra-se situado no sudoeste do estado do Amazonas. Suas fronteiras fazem limites com o Peru e com a Colômbia, países dos quais sofre profundas influências, sejam elas alimentares, culturais e até mesmo linguísticas. Seu território ocupa uma área de aproximadamente 132 Km<sup>2</sup> na qual encontram-se distribuídas as cidades de Tonantins, Santo Antonio do Içá, Amaturá, São Paulo de Olivença, Benjamin Constant, Atalaia, Tabatinga e o distrito indígena de Belém do Solimões. Esse distrito foi criado em 1990 e demarcado como terra indígena Ticuna em 1996. De acordo com o censo demográfico realizado pelo IBGE em 2010, o número de habitantes na região ultrapassava cento e oitenta e três mil. Essa população encontra-se dividida conforme quadro a seguir:

**Quadro 1:**

<b>Município</b>	<b>População</b>	<b>Área total</b>	<b>Densidade demográfica da unidade territorial hab/km<sup>2</sup></b>
Amaturá	9.467	4758,7	1,99
Atalaia do Norte	15.153	76351,9	0,20
Benjamin Constant	33.411	8793,4	3,80
Santo Antonio do Içá	24.481	12307,2	1,99
São Paulo de Olivença	31.422	19745,9	1,59
Tabatinga	52.272	3224,9	16,21
Tonantins	17.079	6432,7	2,66
<b>TOTAL</b>	<b>183.285</b>	<b>131.614,7</b>	<b>28,44</b>

Fonte: Elaboração própria, baseado no censo do IBGE de 2010.

Em relação à constituição étnica, o Alto Solimões apresenta um quadro bastante diversificado, pois além de uma variedade de povos indígenas, conta com a presença de neobrasileiros, conforme a classificação de Curt Nimuendaju em relação aos não índios (Nimuendaju, 1952, p.45) e estrangeiros, sobretudo peruanos e colombianos.

Édison Hüttner, em seu estudo sobre a Igreja católica e os povos indígenas do Brasil, divide os povos indígenas do Alto Solimões em dois grupos: de um lado, aqueles que se encontram no Vale do Javari e nos entornos do município de Atalaia do Norte, e de outro, os que se encontram na calha do Solimões. Em relação aos povos do Javari, faz menção a onze grupos distintos. Entretanto, ao apresentar os nomes desses grupos, assim como suas principais características, menciona apenas nove: Matis, Matsés, Marubo, Kanamari, Kulina, Korubo, Tsohom Djapá, Kulina-Pano, Kulina-Arawá. Segundo o próprio autor, essa diminuição encontra-se associada aos projetos econômicos desenvolvidos na região. Diz ele: “O vale do Javari também sofreu a influência do ciclo da borracha e depois a exploração da madeira, o que veio a exterminar muitas etnias” (Hüttner, 2007, p.28). Quanto às etnias do Solimões, menciona o nome dos Kocamas, Kambebas ou Omáguas, Kaixanas e os Ticunas. Sebastião Antonio Ferrarini, acrescenta à lista o povo Wuitoto (Ferrarini, 2013, p.187). Em geral, os grupos do Solimões são os que mais sofreram os impactos do contato, alguns inclusive chegaram quase a desaparecer, como é o caso dos Kocamas. Nos últimos anos, existe um esforço por parte de algumas lideranças Kocamas de retomada de seus

costumes e de sua identidade. Hüttner menciona, por exemplo, o processo de retomada da identidade Kocama:

No dia 12 de fevereiro de 2002, em Tabatinga, no Centro de Educação Marista, foi celebrado o primeiro ano de organização do povo Kocama. Tive a oportunidade de participar desse evento onde apresentaram danças e artesanatos típicos. Dois dias depois, 14 de fevereiro, no mesmo local, tiveram outra reunião (só com cacique e representantes de algumas aldeias Kocama), fui convidado para discutir e contribuir na elaboração de projetos. O primeiro compromisso foi o de construir uma sede e uma casa ou centro de Cultura Kocama na aldeia Sapotal perto de Tabatinga. (Huttner, 2007, p.32)

Ainda em relação à constituição étnica, é importante lembrar o forte impacto que o ciclo da borracha exerceu sobre a Amazônia. Warren Dean, em seu estudo *A luta pela borracha no Brasil*, menciona que, na década de 1900, quatorze mil nordestinos foram introduzidos anualmente na Amazônia (Dean, 1989, p.73). Para João Pacheco de Oliveira, o fato do Alto Solimões não ser considerado uma grande área produtora de borracha (1988, p.77), impediu que os donos de barracões mobilizassem grande quantidade de trabalhadores nordestinos. Por outro lado, Frei Agatângelo, relata, em 1910, a existência de pequenos povoados que, conforme a descrição, não se tratam de comunidades indígenas (Collarini, 1985, p.38). Portanto, para além da discussão em torno da presença do homem branco no Alto Solimões, o que se pretende registrar, é que, pelo menos desde a chegada dos capuchinhos, estes já se encontravam em bom número espalhados pela região. Atualmente, conforme se pode verificar nos dados do ISA (Instituto Socioambiental)<sup>10</sup>, a população indígena do Alto Solimões é bastante expressiva e apresenta a seguinte composição demográfica:

#### Quadro 2:

Nomes	Outros nomes ou grafias	Família Linguística	Informações demográficas
Kaixana	Caixana		982
Kambeba	Cambeba, Omaguá	Tupi-Guarani	875
Kanamari	Canamari	Katukina	4002
Kokama	Cocama, Kocama	Tupi-Guarani	14314
Korubo		Pano	34
Kulina	Culina, Madiha	Arawa	7211

<sup>10</sup> Organização da sociedade civil brasileira, sem fins lucrativos, fundada em 1994, para propor soluções de forma integrada a questões sociais e ambientais com foco central na defesa de bens e direitos sociais, coletivos e difusos relativos ao meio ambiente, ao patrimônio cultural, aos direitos humanos e dos povos. Instituto Socioambiental, disponível em: <<https://www.socioambiental.org>> Acesso em: 30 jun 2017.

Kulina Pano	Culina	Pano	156
Marubo		Pano	-
Matis	Mushabo, Deshan Mikitbo	Pano	457
Matsés	Mayoruna	Pano	1.700
Ticuna	Tikuna, Tukuna, Maguta	Tikuna	53.544
Tsohom-duapa	Tsohom-dyapa, Tukano, Tukún Djapá	Katukina	38
Witoto	Uitoto	Witoto	84

Fonte: Elaboração própria, baseado no site do ISA – Instituto socioambiental.

A economia do Alto Solimões gira basicamente em torno da administração pública e da agricultura de subsistência, em que se destaca a plantação de banana e de macaxeira (mandioca). Desta última, se produz a farinha, que, juntamente com o peixe, são a base alimentar do povo da região. Uma das cenas que mais me impressionou, durante a minha primeira estada em Santo Antonio do Içá, foi o fato de ter presenciado as crianças, sobretudo meninos, acompanhando seus pais na pesca. Algumas vezes, atravessando eu aquele imenso rio, para alguma atividade, lá estavam eles, às vezes sem a companhia de nenhum adulto, conduzindo a canoa e lançando a mallhadeira. Isso porque, para eles, o rio não é perigoso ou violento, mais algo que faz parte da vida.

A história da evangelização do Alto Solimões aponta, entre tantos atores, a presença dos capuchinhos de Valência em 1643 (Zagonel, 2001, p.15) e do jesuíta Samuel Fritz, que, no período de 1685 a 1725 (Ceretta, 2008, p.78), a mando a coroa espanhola, cria diversos aldeamentos<sup>11</sup> nas margens do rio Solimões. Por meio de seu diário, tem-se acesso a diversas informações sobre a geografia e o modo de vida da população local. Além do jesuíta, outros grupos missionários passaram pela região, como é o caso dos carmelitas (Souza, 2009, p.136), mercedários e franciscanos, que desenvolveram a Missão do Caldeirão (Ferrarini, 2013, p.108). Essa missão teve como principal foco a catequização dos índios Ticuna. Em geral, as atividades missionárias desses grupos se desenvolveram a partir de duas situações: jesuítas, mercedários e carmelitas marcados pela disputa entre as coroas espanhola e portuguesa pelo domínio da Amazônia, e franciscanos e capuchinhos como parte de um movimento de expansão do poder da Igreja

<sup>11</sup> De acordo com Oliveira Filho (2002, p.280), esses aldeamentos tinham como foco principal os Omáguas, que na ocasião dominavam as margens do Solimões. Juntamente com eles, encontram-se os Ticuna e uma dezena de outros povos (Miranha, Xumana, Passé, Juri e outros) que, atraídos pelo jesuíta, deram origem a uma população ribeirinha mestiça. Dysson Teles Alves (2011, p.157) caracteriza os aldeamentos como aldeias artificiais nas quais se juntavam índios de diversas tribos sob o controle dos missionários.



católica na região, como mencionado na introdução. Pedrinho A. Guareschi, em seu estudo sociológico sobre o movimento religioso da Irmandade da Santa Cruz, apresenta um quadro sobre a dinâmica missionária do século XVIII no Alto Solimões. Diz ele:

Com a expulsão dos jesuítas, outras ordens religiosas assumiram alguns trabalhos com os índios. Assim, em 1749, os carmelitas mantinham oito missões no Solimões, das quais cinco resultaram da continuação de um trabalho anterior dos jesuítas. Eram estas: Santa Ana do Coari (atual Coari), Santa Tereza de Tupé (atual Tefé), Nossa Senhora de Guadalupe (atual Fonte Boa), São Paulo dos Cambevas (depois São Paulo de Olivença), São Cristóvão (mais tarde Castro d'Avelans, atualmente, Amaturá). (Guareschi, 1985, p. 29).

Em 2002, quando naveguei pela primeira vez a região do Alto Solimões fiquei impressionado com influência dos capuchinhos na região. Em todas as cidades, avista-se em primeiro plano a torre das igrejas, que, entre outras coisas, demarca a presença insitucional da Igreja católica. Além disso, é impressionante o respeito e a admiração que as pessoas dedicam aos frades. Em geral, isso se deve ao tipo de trabalho desenvolvido pelos capuchinhos da Úmbria, como por exemplo a edificação das primeiras escolas e hospitais, a criação das primeiras oficinas de marcenaria, carpintaria, olaria e o ensino da construção civil. Ao longo dos oito anos em que estive na região, esse cenário passou por um acelerado processo de mudanças, e o referencial representado pelas torres das igrejas foi agora substituído pelas antenas de celulares, internet, rádios e televisão, que passaram a dominar o ambiente. Ainda que funcionando precariamente, é através desses novos instrumentos que o povo do Alto Solimões tem ressignificado os valores, criado agendas e ordenando o seu modo de vida. Com isso, a Igreja católica, vem perdendo seu lugar enquanto centro da vida social. Atualmente, outras expressões religiosas e insituições encontram-se presentes na região, como é o caso da Universidade Estadual e Federal do Amazonas (figura 3 – anexo).

Como se pôde observar, o Alto Solimões não é um vazio demográfico, mas uma região marcada por diversidade étnica e social. Essa dinâmica pode ser vista no rio que lhe empresta o nome, que anualmente, em função das secas e das enchentes, refaz sua trajetória e suas margens. Retomando a já mencionada obra *O rio comanda a Vida*, é oportuna a conclusão que o autor elabora entre a vida e o cotidiano dos povos amazônicos. Diz Leandro Tocantins:

O homem e o rio são dois dos mais ativos agentes da geografia humana da Amazônia. O rio enchendo a vida do homem de motivações psicológicas, o rio imprimindo à sociedade rumos e tendências, criando tipos característicos na vida regional.

A noção do *jus soli* parece que se priva de seu conteúdo sentimental em detrimento do rio. Quando alguém se refere à terra natal só costuma dizer: eu nasci no Juruá, eu nasci no Purus. Se fala da borracha, esta perde a sua qualidade de produto silvestre para ser do rio: borracha do Abunã, borracha do Xingu. Quando há ocasião de assinalar uma área produtiva, o rio é que absorve os elogios: o Yaco é bom leite, o Antimari é grande produtor de borracha. As ocorrências da Vida de cada um estão ligadas ao rio e não à terra: fui muito feliz no Tarauacá, fiquei noivo no Envira e casei no Muru. (2000, p.277)

No caso do Solimões, a dinâmica apresentada por Tocantins é condição *sine qua non*, sem a qual torna-se impossível pensar a realidade geopolítica. Por diversas vezes, a referência dada aos ticunas obedece a simetria em que estes são nomeados a partir do rio: são os Ticuna do Igarapé São Jerônimo; do Tacana, do Preto, do Santa Rita, de Belém, do Içá. Dos antigos missionários com quem tive a oportunidade de conviver, como é o caso de Frei Benigno Falchi (falecido em 2011, aos 75 anos), Frei Henrique Sapalmieri (falecido em 2017, aos 87 anos) ou Frei Miguel Arcanjo (atualmente com 86 anos), ouvi, por diversas vezes, a menção ao rio como demarcador de suas experiências missionárias e como recurso para identificar as pessoas. Essa imagem do Solimões ajuda a compreender os caminhos do desenvolvimento da região e de sua configuração espacial, como, por exemplo, o surgimento das diversas cidades e o processo de ocupação feito por ticunas e capuchinhos. No caso do povo Ticuna, o Solimões testemunhou seu quase extermínio – resultante das constantes guerras com os Omáguas e do contato com o mundo dos brancos – e seu aumento demográfico, associado à experiência do contato e da autoafirmação dos valores tribais, representados pela língua e pelo cultivo de seus valores.

## 2.2

### Os ticunas: da terra firme às margens do Solimões

Em relação aos ticunas, o que segue não é uma apresentação da história do contato ou das mudanças culturais, pois isso já foi objeto de estudo de alguns antropólogos, como é o caso de Curt Nimuendaju, Roberto Cardoso de Oliveira, Ari Pedro Oro e João Pacheco de Oliveira. Nossa tentativa, ancorada no trabalho destes pesquisadores, busca demarcar os elementos estruturais para o

deslocamento dos ticunas para as margens do Solimões e as mudanças resultantes desse processo e sua atual conjuntura a partir do contato com os diferentes atores. Este exercício requer, todavia, algumas notas preliminares acerca da constituição étnica dos ticunas.

Dentre as múltiplas peculiaridades que estão em torno da organização da etnia ticuna, encontra-se o fato de sua localização geográfica transcender os limites do Alto Solimões e até mesmo do Brasil. Dispersa pela tríplice fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru, sua territorialidade sofre influências culturais dos respectivos Estados nacionais. Jean-Pierre Goulard, em sua apresentação dos ticunas, demarca-os entre os limites dos rios Atacuari e Jutai. Diz ele:

Os Ticuna constituem um grupo autóctone, em que os membros se dividem principalmente ao longo do Médio Amazonas desde o rio Atacuari, na fronteira entre Peru e Colômbia, até o rio Jutai no Brasil. Se calcula que são mais de 60.000: 7.887 em Colômbia (2012), 6.982 no Peru (2007) e 46.045 no Brasil (2010). (Goulard; Rodríguez, 2016, p.15)

Outro dado que chama atenção, e que se encontra associado às diversas pesquisas, é a variedade em torno da representação gráfica do nome étnico. O termo ticuna, que na língua nativa significa “nariz preto” (Oliveira Filho, 1988, p.23), além de ser a maneira usual com que a população local os classifica, é também a forma como normalmente eles se apresentam. Todavia, ao acessarmos as diversas pesquisas em torno do tema, nos deparamos com uma variedade de grafias que se explicam em função do desconhecimento da língua ou do posicionamento político dos autores. Entre essas representações, estão as seguintes: Tocunas (Cristóbal de Acuña); TuKuna (Curt Nimuendaju); Tükuna (Roberto Cardoso de Oliveira); Tükúna (Ari Pedro Oro); Ticuna (João Pacheco de Oliveira Filho, Frei Fidelis de Alviano) e Tikuna, pelo órgão governamental responsável pelo censo demográfico brasileiro (IBGE). Além do mais, atualmente, há um movimento entre os ticunas de autoidentificação como Magüta, isto é, as primeiras pessoas pescadas por *Dyoí* no *Eware*. Embora considere importante esse movimento, ao longo deste trabalho a forma gráfica utilizada leva em consideração a maneira como o nosso personagem, neste caso, Frei Fidelis de Alviano, representava os ticunas.

Uma última informação está relacionada à cosmologia ticuna, que, conforme nos informam os diversos autores, está associada à disputa entre os

irmãos *Dyoí* e *Ipi* pelo amor por *Těčarŭi* (figura 4 – anexo). Considerando a variedade de narrativas em torno do mito, segue a versão apresentada por Curt Nimuendaju:

Conta o mito de origem que Ngutapa ficou irritado com sua esposa; para se vingar, atou-a com as pernas abertas, de modo que suas genitálias ficaram expostas às picadas dos marimbondos. O canã (*Ibycter americanus*) libertou a esposa e mandou os marimbondos atacarem Ngutapa. As picadas provocaram um inchaço enorme no joelho direito de Ngutapa, do qual acabaram por sair dois meninos, *Dyoí* e *Ipi*, e duas meninas, *A'ike* e *Muwace*. *Dyoí* e *Ipi*, caminhando pela floresta, encontraram uma mulher com sua filhinha. Ela estava fugindo dos *Ukai*, que já tinham devorado todos os seus parentes. Quando um matagal de capim cortante fechou o caminho, a menina começou a chorar e não quis mais avançar. Então, a mãe mandou-a ir até *Dyoí*. Este mandou a menina subir num umari, onde ela se transformou numa fruta; por isso, seu nome é *Těčarŭi*. De manhã, *Těčarŭi* voltou a se transformar numa fruta de umari e cantou, em cima de seu ramo, os nomes dos irmãos. *Ipi* buscou em vão a cantora, enquanto *Dyoí* foi à floresta. À noite, *Těčarŭi* voltou a *Dyoí*: agora ela já era uma donzela; ela não riu mais e dormiu com ele. De manhã, *Dyoí* escondeu-a numa flauta feita de um osso, antes de entrar na selva. *Ipi* foi ao igarapé para pescar *tamuatá* [um tipo de peixe]. Ele voltou para casa com um paneiro cheio, acendeu o fogo por baixo da assadeira e despejou os peixes nela. Os *tamuatás* pularam e dançaram na assadeira quente, e *Ipi* dançou ao redor dela. Quando *Těčarŭi* viu isto de seu esconderijo, ela riu. Imediatamente, *Ipi* procurou por ela, mas não achou nada. Ele ainda repetiu duas vezes a cena com os peixes, até que finalmente descobriu *Těčarŭi* na flauta e a obrigou a sair ao soprar nela. Ele a pegou e copulou com ela até o esperma sair pela boca e pelo nariz dela. Depois, ele quis escondê-la de novo na flauta, mas ela não cabia mais, pois já estava grávida. Aí, *Ipi* ficou com medo de seu irmão: ele untou sua glândula com a massa branca do tucum para se dar ares de não ter copulado por muito tempo e, assim, foi ao encontro de *Dyoí*; porém, este logo percebeu o que tinha acontecido. *Dyoí* pegou *Těčarŭi* e sacudiu-a, ao que ela pariu o menino *Čiekŭi*. Então, *Dyoí* mandou seu irmão trazer jenipapos para pintar a criança e o obrigou a subir na árvore de cabeça para baixo e a pegar os frutos com os pés. *Ipi* gritou da altura [da árvore] para baixo que ele estava vendo pessoas ao longe: eram os *Omágua* [Kambéba], que estavam flutuando o Solimões abaixo em suas embarcações. Então, *Dyoí* mandou-o ralar os frutos de jenipapo. Ele não o deixou parar, mesmo já estando ralados, mas mandou-o continuar a triturar, de modo que *Ipi* ralou suas mãos, seus braços e finalmente ele mesmo, e se misturou com a massa de jenipapo. Com isso, *Dyoí* então pintou o menino, jogou o resto da massa no rio e lá construiu uma armadilha de pesca. Muitos peixes pequenos ficaram presos nela e cresceram ali dentro por se alimentarem da massa. Quando os peixes já estavam grandes, *Dyoí* pegou seu anzol com uma pedra como isca e foi à armadilha. Todos os peixes que ele pescou, estando em terra, transformaram-se em *caititus*: por isso, eles têm aqueles dentes fortes. Depois, *Dyoí* pescou com milho verde como isca, e os peixes que ele pegou agora se transformaram em índios *Ticuna*: por isso, seus dentes são menos resistentes. Depois, ele tentou debalde, por muito tempo, pescar seu irmão *Ipi*; finalmente, ele deu o anzol a *Těčarŭi*: “Veja se você pega seu amante!”. Aí, *Ipi* logo mordeu o anzol, deixou-se puxar por terra e voltou a ter seu antigo vulto. Então, *Dyoí* deu-lhe o anzol, para que ele também pescasse seu povo, mas *Ipi* logo matou todos os peixes que pegou, antes de se transformarem em seres humanos. *Dyoí* teve que lhe mostrar como fazer, e então *Ipi* pescou com isca de macaxeira os

Kokama e as outras tribos da Amazônia peruana. Finalmente, Dyof fez os negros do resto dos detritos. (Nimuendaju, 1952, p.122)

Em linhas gerais, é através desse mito que se estrutura a vida tribal ticuna, que, em síntese, pode ser definida a partir das metades exogâmicas denominadas pelo nome de nação, que tem como papel regular as relações matrimoniais e rituais da etnia. De fato, diz João Pacheco de Oliveira, os ticanos afirmam que em suas andanças em forma de peixe, Ipi desceu o rio Solimões e trouxe todos os bens da civilização (Oliveira Filho, 1988, p.110). Todavia, a experiência do contato, significou, entre outras coisas, a ruptura com essa forma de organização tribal. João Pacheco de Oliveira Filho, em referência ao deslocamento dos ticanos para as margens do Solimões, não decarta a interpretação feita por Nimuendaju, que apontava como causa a aniquilação das tribos vizinhas. Com isso, ao acentuar a forma como os donos dos seringais tratavam os índios, revela a inserção destes como parte de um sistema econômico totalmente incompatível com a lógica tribal. Diz Oliveira Filho:

Existe uma coincidência entre a expansão geográfica dos ticanos e o assentamento da exploração permanente de seringais, o que faz crer que antes que unicamente motivado por fatores tradicionais, esse processo teria sido provocado e dirigido de acordo com os interesses da empresa seringalista. Ainda hoje os ticanos relatam como era hábito serem levados com sua família de um seringal para outro (às vezes bastante distante) pelo seu “patrão”, o qual dessa forma realocava os recursos humanos de acordo com as suas finalidades do momento e enquanto recurso componente da propriedade, os índios eram – senão legalmente, pelo menos pelas regras do costume – transferidos de “patrão” juntamente com a terra e as “estradas” de seringa, o que evidencia como seria reduzida a sua autonomia de deslocamento. (2015, p.70)

Roberto Cardoso de Oliveira é mais enfático em relação ao contato do povo Ticuna com o mundo dos brancos. Para ele, na medida em que os índios foram espalhados pela margem do Solimões, isto significou, entre outras coisas, uma série de cisões com o modelo clânico. Apesar disso, cita o caso da troca de mulheres:

O sistema de troca de mulheres, que no passado se fazia entre grupos residenciais, clânicos, de metades opostas, era controlado por mecanismos indiretos, consubstanciados no matrimônio entre primos cruzados e com a filha da irmã. O esvaziamento do clã e sua sobrevivência simbólica – como unidade cerimonial e como elemento de codificação da conduta tribal – trouxeram o fortalecimento compensatório da família extensa, com indícios da emergência de grupos unilineares de descendência “demonstrável” (GUDD) ou, mesmo, de linhagens,

como tivemos a oportunidade de estudar em nosso artigo “Aliança Interclânica na Sociedade Tükúna”. (Oliveira, 1981, p.71)

Em relação ao deslocamento para as margens do Solimões, além das narrativas em torno das missões católicas, como a desenvolvida pelo jesuíta Samuel Fritz, que estabeleceu aldeamentos nas margens do rio Solimões, e a Missão do Caldeirão<sup>12</sup>, os antropólogos Roberto Cardoso de Oliveira, Ari Pedro Oro e João Pacheco apontam para o ciclo econômico da borracha como o principal responsável por esse processo. Em geral, a abordagem utilizada por estes autores leva em consideração as questões ligadas à identidade cultural e à experiência do contato.

Embora o alemão Curt Unkel, mais conhecido como Curt Nimuendaju, não tenha estudado especificamente a maneira como o ciclo da borracha interferiu no processo de transição dos índios Ticuna para as margens do Solimões, sua etnografia aponta diversas mudanças oriundas desse contato e, portanto, do enfraquecimento do modelo tribal. Em seu primeiro contato com os ticunas, em 1929, como agente do SPI, menciona, por exemplo, o uso indevido de bebida alcoólica entre os ticunas. O que, segundo ele, “bêbados, tornam-se insolentes e perigosos” (apud Oliveira Filho, 1999, p.69). Posteriormente, diz Oliveira Filho, acusa os donos dos seringais como os responsáveis pelo problema (Oliveira Filho, 1999, p.72). De igual maneira, em carta endereçada ao Museu Nacional, Nimuendaju menciona os impactos da coleta do látex sobre a vida dos ticunas, que, em função da vazante dos rios e da alta do preço da borracha, são submetidos pelos patrões a um ritmo de trabalho que altera radicalmente seu modo de vida. E conclui: “Não havia mais tempo para contar mitos e celebrar cerimônias” (Carta de 3/8/1941, a Heloísa Alberto Torres, arquivos do Museu Nacional, apud Oliveira Filho, 1999, p.71). Ao longo da etnografia, Nimuendaju fornece diversas mudanças ocorridas do contato com o mundo dos brancos, entre estas, o desaparecimento do modelo tradicional de habitação, pois uma vez nas margens do Solimões, os ticunas tiveram que se adaptar à dinâmica imposta pelas cheias e vazantes do rio. De acordo com a descrição, a forma original era similar a uma espécie de comuna isolada e ocupada por mais de uma família (figura 5 – anexo). E continua:

---

<sup>12</sup> Ferrarini faz diversas alusões a essa missão em sua obra *Encontro de Civilizações* (2013, p.108).

Essas casas eram aparentemente circulares; na verdade, no entanto, sempre havia uma seção central pequena e retangular, com uma cobertura semicircular em cada extremidade. As vigas dessa seção retangular, que antigamente tinha apenas dois ou três metros de comprimento, repousavam sobre um pequeno pórtico apoiado em pilares ou postes. Em cada extremidade, um pouco abaixo do pórtico e nos ângulos formados pelos dois pares exteriores de vigas, havia uma pequena viga horizontal presa às vigas, e sobre esta descansavam as vigas do telhado. Duas séries de suportes verticais dividiam o interior em duas partes concêntricas, a série interna – pelo menos, o mais alto e mais forte da madeira acapú. A casa estava coberta de palha, as hastes sendo entrelaçadas e presas a uma longa ripa de madeira paxiuba. As pontas das folhas foram divididas e também entrelaçadas. As ripas com a palha presa estavam amarradas horizontalmente nas vigas com tiras da casca interna. Nos primeiros três ou quatro anos, pelo menos, essa cobertura era uma proteção absolutamente impermeável às chuvas tropicais. As paredes, mais ou menos da altura de um homem, eram feitas de pequenos mastros de madeira paxiúba, ou do mesmo material que o telhado. (Nimuendaju, 1952, p.11)

Ainda no tema da habitação, Roberto Cardoso de Oliveira, ao prefaciар a segunda edição do livro *O Índio e o Mundo dos Brancos* (1981), menciona a existência de agrupamentos compostos por dezenas e até centenas de moradias (conferir figura 6 - anexo) e coloca como chave de compreensão o movimento messiânico liderado pelo irmão José (Oliveira, 1981, p.3).

Além das mudanças no sistema de habitação, outras diferenças são apresentadas pelos autores. Do ponto de vista ritual, a substituição do rito de nomeação clânica, denominado *Berú* (Oliveira, 2002, p.296), pelo batismo cristão (Nimuendaju, 1952, p.60). Esse rito está associado ao momento pelo qual a criança passa a pertencer a um determinado clã (figura 7 – anexo). A cerimônia é realizada após o primeiro dia de nascimento e conta com a presença de um parente materno e um membro da metade complementar da criança, representado preferencialmente pela avó. Posteriormente, em uma segunda cerimônia, realizada com a idade de dois anos, se confirma o clã da criança. Na ocasião, se pinta a criança de vermelho e, caso seja menina, se arranca o cabelo e perfuram-se as orelhas; caso seja menino, perfura-se o septo do nariz (Nimuendaju, 1952, p.60).

Se o *Berú* praticamente desapareceu entre os ticunas, o mesmo não se pode dizer do rito de passagem denominado “festa da moça nova” ( figuras 8 e 9 – anexo). Não muito raro, encontra-se, nas diversas cidades da região, meninas portando os indícios do rito, ou seja, pintadas de preto e com a cabeça enfaixada. Este rito é um demarcador tribal que indica a disposição da mulher para assumir a vida adulta, como é o caso do casamento. Oliveira faz a seguinte descrição do rito:

Depois da depilação todos saíram dançando com flautas (de pan), buzinas, chocalhos, tambores, bastões cerimoniais e os iniciados. Enquanto tudo isso ocorria, os presentes consumiam, em grande quantidade, o “pajauru” – esse suco de macaxeira, puba, bastante fermentada. Isso durou até a noite. Nesse ínterim e antes de a “Moça Nova” ocupar o cenário da cerimônia, ela foi tirada do curral e devidamente pintada e paramentada pelas tias paternas, portanto membros do mesmo clã, e demais velhas, provavelmente também do clã paterno (devo conferir oportunamente); enquanto a pintavam e a adornavam junto à saída do curral, foi possível observá-la bem de perto pela primeira vez. Finda a colocação dos paramentos, ela foi acariciada com as folhas de uma planta pelas mulheres ao seu redor, como que a submetendo a um rito de purificação; em seguida, com um grito uníssono, atiraram os ramos de folhas para cima da cobertura da maloca. A moça retornou ao curral, de onde sairia à meia-noite, durante a dança fálica do “macaco-prego”. E no dia seguinte, ao meio-dia, seria depilada da mesma forma que já fora sua irmã. (Oliveira, 2002, p.296).

Em relação à religião ticuna<sup>13</sup>, sua centralidade gira em torno da figura do Xamã (*Dy'vita*), que pode agir como curandeiro (*Dy'o: wu : e*) ou como feiticeiro (*no : ke: wu: e*). Este, durante o processo de iniciação, que Ari Pedro Oro estabelece em dois meses, apartado da convivência doméstica, entra inicialmente em contato com os espíritos das árvores. Da mesma forma, o discípulo deve sujeitar-se a uma dieta alimentar especial, praticar abstinência sexual e alimentar-se de peixe (Oro, 1978, p.83). Em relação a essa preparação, Nimuendaju faz a seguinte narrativa:

A iniciação dá-se em duas partes: na primeira, o mestre apresenta ao discípulo uma porção das substâncias mágicas em seu corpo; na segunda, ele o coloca em contato com os espíritos das árvores. O discípulo é especialmente preparado para a iniciação; ele deve beber uma sopa de infusão de tabaco para vomitar todas as impurezas (puya) adquiridas através do contato sexual; depois disso ele deve lavar a boca. A infusão deixa-o em estado de narcose. O mestre, massageando seu próprio corpo, direciona para sua boca todas as substâncias mágicas que possui, vomitando-as na forma de lodo (ta: 'kaka; l.g., tacaca, uma bebida de amido de mandioca). Segurando o lodo na palma da mão, ele mostra isso ao discípulo, convidando-o a escolha [dos poderes que ele deseja]: “Você quer esses dois? Eles são bons. Ou aqueles dois? Eles são maus. Ou esses outros?” O discípulo engole os escolhidos. (Nimuendaju, 1952, p.101)

Como se pode observar, a experiência do contato intensificado pelo ciclo da borracha, ocasionou diversas mudanças para a organização social dos índios Ticuna. Nimuendaju destaca, em meio a tudo isso, o aperfeiçoamento em torno da confecção de cestos e de canoas (Nimuendaju, 1952, p.20). Isso faz pensar que o

<sup>13</sup> Para Édison Hüttner, a religiosidade Ticuna foi fragmentada ao longo da história em função dos contatos oriundos com o sistema econômico da borracha, e posteriormente da madeira; e com as religiões cristãs (2013, p.37).



fenômeno do contato, embora marcado por uma relação de forças desiguais, deve ser visto como uma experiência de resistência e de ressignificação da cultura. No caso dos ticunas, o contato com o Solimões, e, por assim dizer, com o mundo dos brancos, permitiu o aperfeiçoamento da técnica de construção de canoa. Conforme Nimuendaju, tal empreendimento foi tão bem assimilado que os neobrasileiros iam frequentemente comprar canoas com eles (Nimuendaju, 1952, p.20).

Atualmente, embora em contato permanente com o mundo dos brancos, os ticunas conservam como elemento de identidade tribal a própria língua. Roberto Cardoso de Oliveira, por ocasião de sua pesquisa, destacou o fato deles não dominarem a língua portuguesa. De acordo com ele: “quanto mais se adentra o interior da selva, o domínio do português passa a ser menor” (Oliveira, 2002, p.283). Da mesma forma, Oliveira Filho apresenta dados que classificam os ticunas como um povo majoritariamente monolíngue. Dizem os dados:

60,91% dos ticunas falam e entendem algumas frases de português, mas podem ser classificados como basicamente monolíngues, aí se incluindo a quase totalidade das mulheres; 39,09% são indivíduos que podem manter uma conversação em português (e, algumas vezes, depois de rompida a inibição inicial diante de estranhos, conversam com grande desenvoltura). (Oliveira Filho, 2015, p.97)

Em 2008, ao retornar para o Alto Solimões como sacerdote recém-ordenado, assumi a paróquia de Santo Antônio no Município de Santo Antônio do Içá. Como primeiro compromisso paroquial, deixado por meu antecessor, havia a celebração do batismo em uma comunidade por nome Patiá II. Chegando ao local, constatei que se tratava de uma comunidade Ticuna, pois as características físicas e a língua apresentaram-se como demarcadores da diferença. Assim, embora desejoso de aproximar-me daquela gente, o desconhecimento da língua impôs-se como uma barreira a ser superada. A cerimônia foi realizada mediante o auxílio do dirigente de culto, uma espécie de liderança católica que dominava um pouco o português. Após a cerimônia, voltei para casa mergulhado em uma série de perguntas, entre as quais, a curiosidade por saber do que eles tanto falavam? A unidade linguística dos ticunas é algo que desperta a atenção de quem os conhece. Nas aldeias ou nas grandes cidades, é comum ouvir crianças, jovens e adultos conversarem na própria língua. Além do aprendizado doméstico, outro elemento determinante foi a incorporação do sistema bilíngue adotado pelas diversas escolas das aldeias e comunidades. Por meio desse processo, tem sido possível

transmitir à futura geração o aprendizado da língua ticuna, assim como noções da língua portuguesa. Nesse sentido, alguns materiais didáticos utilizados nas escolas são produzidos de acordo com a língua nativa. Em sua estrutura linguística, o ticuna é uma língua bastante tonal e apresenta complexidades em sua fonologia e em sua sintaxe.

Oliveira Filho, em seu estudo sobre o regime tutelar e o faccionalismo ticuna, adverte para o fato de que “os ticunas não são de maneira alguma um povo em extinção, como pareciam supor alguns relatos da década de 1970” (Oliveira Filho, 2015, p.45). De fato, entre as conquistas alcançadas pela etnia, encontram-se a preservação da língua e o crescimento demográfico conforme demonstramos no quadro 2 apresentado. Para ter uma ideia do tamanho desse crescimento, basta verificar os dados apresentados em pesquisas anteriores. Em 1978, Ari Pedro Oro cita os censos realizados pelo padre Egídio Schwade e pela Universidade de Brasília. No primeiro, fala-se de onze mil indígenas, enquanto que, no segundo, o número apresentado é de oito mil (Oro, 1978, p.17). Em 1959, Roberto Cardoso de Oliveira fala de quatro mil ticunas, e, em 1942, Nimuendaju cita apenas dois mil. Este motivo é suficiente para demarcar o povo Ticuna como um ator importante para o Solimões e sua geopolítica. Neste caso, retomando a metáfora do Solimões e suas margens, anteriormente os ticunas eram reconhecidos como “índios de terra firme, habitando os altos igarapés situados à margem esquerda do rio Solimões” (Oliveira Filho, 2015, p.48); Assim sendo, considerando a localização de suas terras sagradas, denominadas de Eware (Évare) e reconhecidas pelo governo brasileiro em 5 de janeiro de 1996, fruto da organização política em torno do CGTT (Comando Geral da Tribo Ticuna)<sup>14</sup>, pode-se dizer, ancorado no rito do *Berú*, que a margem esquerda do Solimões pode ser declarada como uma área predominantemente ticuna. Aí eles não somente continuam a crescer demograficamente, mas a cultivar sua língua, seus costumes e tradições.

## 2.3

### Os capuchinhos úmbrios e a missão no Solimões

A chegada dos capuchinhos úmbrios ao Alto Solimões é marcada inicialmente por algumas agitações decorrentes da falta de estrutura e dos acordos

<sup>14</sup> Sobre a organização política dos Ticuna, vale conferir o estudo elaborado por Édison Hüttner (2007, p.34).

burocráticos. Ao chegarem a Manaus em 1909 (Ferrarini, 2013, p.112), precisaram hospedar-se em uma residência cedida pelo bispo local, o que causou ciúme por parte de alguns padres locais, e, posteriormente, diversos contratempos (Tosti, 2012, p.160). Ademais, ao saírem da Itália, tinham como destino certo a região do Alto Rio Negro (Collarini, 1985, p.17) mas, tendo em vista a pobreza dos missionários e a escassez de alimentos da região, foram realocados, depois de conturbados acordos, para a região do Alto Solimões. Em 2010, os capuchinhos celebraram cem anos de presença na região. Ao longo desse período, algumas figuras granjearam admiração por parte da população local. O que se segue pretende identificar a origem do movimento religioso dos capuchinhos, as reações diante da nova missão, assim como alguns personagens que se eternizaram na memória social dos povos do Alto Solimões.

A Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, ou Capuchinhos, como são reconhecidos no meio popular, adota como data de fundação o dia três de julho de 1528. Na ocasião, o papa Clemente VII autorizou a abertura de conventos e os inscreveu como verdadeiros filhos de São Francisco. Em sua organização institucional, os capuchinhos estão divididos em regiões geográficas denominadas de Províncias, que são administradas pela figura de um superior, a quem chamam de ministro, conforme a designação em latim para a palavra servidor. Dados institucionais demonstram que, em 2016, os capuchinhos somavam cerca de 10.180 frades espalhados pelos cinco continentes. A origem do nome capuchinho está associada ao pequeno capuz que se encontra na veste a que dão o nome de hábito.

A Província da Úmbria se encontra localizada no centro da Itália, e essa região tem como sede a cidade de Assis, lugar onde nasceu São Francisco, em 1182, reconhecido pela vivência radical da pobreza no meio dos leprosos. Enquanto região política, a Úmbria tem sua sede na cidade de Perugia e tem como característica principal o título de “coração verde da Itália”. Conforme a descreve Claudia Mura, “as amplas áreas verdes, os numerosos parques e áreas protegidas, e o território montanhoso fazem dela uma região principalmente rural, com tradições peculiares” (Mura, 2007, p.54).

A Província da Úmbria, fundada em 1535, tem como principal membro a figura de Frei José de Leonissa, missionário em Constantinopla e reconhecido como santo pela Igreja em 1745. A solidariedade para com os pobres e o serviço

de pregador encontram-se entre os feitos mais citados de sua biografia. De acordo com Frei Benigno Falchi, missionário no Amazonas no período de 1961 a 2011, ano de sua morte, São José de Leonissa alimentou o sonho da vida missionária de muitas gerações. Nos conventos da Úmbria, eram diariamente mencionadas suas qualidades e sua dedicação à missão. Os primeiros missionários, “até mesmo minha geração, diz ele, foi movida pelo sonho de sermos outro José de Leonissa” (depoimento de Benigno Falchi ao autor). Assim, uma primeira chave de compreensão está em definir a missão no Alto Solimões como um desejo de continuar a obra iniciada por este personagem, a quem cultuam como santo.

Os primeiros missionários enviados para o Amazonas, Frei Domingos da Gualdo Tadino, Frei Ermenegildo de Foligno, Frei Agatângelo de Spoleto e Frei Martinho de Ceglie Messapico, partiram de Roma no dia 23 de junho de 1909 e chegaram ao Amazonas no dia 26 de julho do mesmo ano (figura 10 – anexo). Antes da chegada em Manaus, fizeram uma escala em Lisboa. No dizer dos viajantes, esta segunda parte da viagem foi mais agradável, pois aproveitam para fazer um pouco de conversação em português. Tosti, em referência ao relatório da viagem, menciona o comentário realizado pelo cronista:

A encantadora ilha da Madeira foi a última imagem da terra que conservaram nos olhos, depois, por mais de nove dias, somente água; foram os dias mais difíceis: “dias tétricos, melancólicos – refere a cronaca – que somente quem já navegou o mar abandonando a pátria e as pessoas queridas pode experimentar. (Tosti, 2012, p.32)

Quando da chegada ao Amazonas, os missionários encontram um quadro de profundas mudanças, pois em virtude do ciclo da borracha o Amazonas encontrava-se inserido em um processo de ocupação do território e, conseqüentemente, de conflitos étnicos e sociais derivados do fato da maioria dos homens serem solteiros e movidos pelo ideal de riqueza. Não obstante, lembramos Mario Tosti que, em 1913, a crise do comércio da borracha atingiu toda a sua gravidade (2012, p.124). Ainda assim, a estrutura em torno do sistema continua vigorando em diversas partes da Amazônia. Com isso, o primeiro obstáculo para o apostolado dos missionários se constitui a partir da relação entre os seringueiros e os índios. Braghini assim define este momento:

Nos séculos XVIII e XIX a Amazônia será percurso, em todos os sentidos, do cientista ao explorador e, depois da descoberta da borracha, uma imigração maciça

de europeus e brasileiros alterará definitivamente o rosto étnico da região. Este é o ambiente que encontram os nossos frades em 1910, no início do trabalho no Alto Solimões. (2006, p.14)

Para além dos problemas locais, outros desafios não tardaram a aparecer, entre estes, aqueles ligados ao clima, à língua, aos hábitos alimentares, enfim, à cultura local. Detecta-se a insatisfação dos missionários com o Solimões. Em relação a isso, diversas narrativas são apresentadas pelos cronistas. Frei Agatângelo, por exemplo, em carta datada de 9 de julho de 1910, descreve a nova missão como insalubridade. Diz a carta:

(...) O senhor, na sua última carta ao Frei Domingos, falava da mudança de território da nossa Missão. Parece-me que vamos de mal para pior. Particularmente o rio Javari é o lugar mais malárico de todo o Amazonas... Alguém que queira aventurar-se aí deve partir, ao menos, com a disposição de estar pronto a morrer... [aqui ele faz a lista dos missionários que morreram como é o caso de Frei Julio de Nova, ou que voltaram seriamente doentes] (...) Também o fruto espiritual está reduzido a uns batismos, raros matrimônios e a confissão a um ou outro moribundo (...) É possível fazer algo em São Paulo de Olivença, com a fundação de um colégio ou, talvez, no interior de outros rios, em algum lugar mais salubre... mas com que recursos? As ofertas que se conseguem nas desobrigas nem dão para curar o sacerdote doente. Além disso, de São Paulo de Olivença até Manaus, de barco a vapor, se gastam de oito a nove dias... o tempo suficiente para morrer e ser, comodamente, sepultado nas amarelas águas do rio Amazonas. É verdade que o Rio Negro era mais pobre, mas um pouco mais salubre e se podia esperar alguma ajuda do Governo na forma de catequese dos índios (...) por aqui se parte às cegas de Manaus, sem casa, apenas uma pequena capela em S. Paulo de Olivença e mais uma caindo em Remate de Males. (Collarini, 1985, p.38)

Diante do quadro desafiador, não tardou para que a jovem missão se deparasse com a morte prematura de muitos missionários. O primeiro a tombar foi Frei Agatângelo, com apenas 27 anos de idade e vítima da febre amarela, que o abateu após três dias de sofrimento (Polianteia, 1949, p.45). Outros acontecimentos abalam o trabalho dos capuchinhos: Frei Antonino retorna para Manaus doente, é internado infectado por beriberi e, posteriormente, retorna para a Itália em 1913 (Tosti, 2012, p.58 ); em 20 de setembro de 1916, Frei Jocundo deixa Tonantins adoentado, vindo a morrer em Manaus em 1920, aos 42 anos de idade. De sua morte comentou-se: “O Alto Solimões perdeu um grande Mestre, um insigne educador e a Prefeitura Apostólica, um grande missionário” (Polianteia, 1949, p.45). Frei Domingos, após a primeira desobriga pela missão, em 1911, retorna para Manaus com o estado de saúde bastante comprometido (Tosti, 2012, p.70).

Com a morte de Frei Agatângelo, veio suceder-lhe, no serviço de estruturação da prefeitura apostólica, Frei Evangelista Gálea de Cefalonia. Chegou a Manaus com 58 anos de idade e com o ofício de organizar o trabalho missionário (Ferrarini, 2013, p.112). Mas o contato com a realidade da missão o faz escrever ao provincial da Itália. Diz ele:

Escassamente habitado, distâncias enormes, que mantêm distantes os missionários por meses e meses, sem a possibilidade de ser informado sobre a saúde deles, alimentação pesada, constituída de farinha de mandioca, tartarugas, macaco e acompanhada de água do rio filtrada. (Tosti, 2012, p.56)

Em seu primeiro despacho, no dia 14 de janeiro de 1911, envia os freis Domingos e Antonino para uma primeira desobriga no Alto Solimões. Esta primeira viagem teve como tarefa encontrar um lugar apropriado para a futura sede da Prefeitura Apostólica<sup>15</sup> e da Missão. Após esse reconhecimento, estabelecem os três primeiros postos de missão, assim distribuídos: São Paulo de Olivença (Frei Domingos da Gualdo Tadino e Martinho da Ceglie Messapico), Remate de Males (Frei Antonino de Frascaro e Frei Alexandre de Piacenza) e Tonantins (Frei Jocundo de Soliera). Sebastião Antonio Ferrarini, ao comentar sobre estes postos, acrescenta: “Em todos esses locais, a missão capuchinha edificara capelas, residências para os missionários e obras sociais, sobretudo escolas” (Ferrarini, 2013, p.114).

Além deste aspecto mais organizacional retratado pelos diversos autores, um marco importante do relatório é a visita de Frei Domingos ao seringal de Belém do Solimões, sede da antiga missão do Caldeirão e propriedade da família de Romualdo Mafra (Oro, 1977, p.23). Ali ele encontra vários ticunas sob a tutela do regime de barracão. Em virtude da dificuldade com a língua, o serviço religioso foi realizado com o auxílio de um intérprete. Frei Domingos definiu a língua como: “difícilima, quase toda gutural e sem articulação silabar” (Tosti, 2012, p.68). Mario Tosti, em referência a essa visita, menciona a divergência de Frei Domingos com o proprietário. Fato semelhante é descrito por Frei Fidelis conforme será visto no capítulo seguinte, quando adentrarmos em seus escritos.

<sup>15</sup> Prefeitura Apostólica se caracteriza por ser uma região geográfica definida pelo Vaticano e se enquadra como parte do processo de instalação da Igreja em uma região. O passo posterior à Prefeitura é legitimado pela criação da prelazia e diocese. No caso do Alto Solimões, foi elevada à condição de prelazia em 1850 (Ferrarini, 2013, p.114), e instituída como diocese em 1991 (Ferrarini, 2013, p.152).

Em relação a esses conflitos, diz Mario Tosti: “das poucas páginas do relatório de Frei Domingos, emergem de modo evidente as dificuldades que encontraram os primeiros missionários ao realizar essas excursões ao interior do território da prefeitura” (Tosti, 2012, p.69). O fato é que, em relação à catequese com os indígenas, até 1931, o prefeito apostólico ainda não havia encontrado uma solução. Em relação a isso, Collarini, faz a seguinte menção:

O problema da língua, o problema de deslocamento deles em lugares de difícil acesso, o problema do acentuado nomadismo, o fato que muitos patrões não permitem o missionário de aproximá-los por causa das interrupções do trabalho. Mais tarde se pensará em designar Frei Fidelis d'Alviano como assistente estável para os indígenas. (1985p. 58)

Além do Solimões, o Rio Javari, ocupa um lugar constante na missão dos capuchinhos. Por aí passaram: Frei Jocundo, em 1914 (Tosti, 2012, p.137), Frei Ludovico, em 1923 (Collarini, 1985, p.95), Frei Fidelis de Alviano, em 1929 (Braghini, 2006, p.69), Frei Wenceslau de Spoleto, em 1935 (Polianteia, 1949, p.51), e Frei Silvestri da Ponte Pattoli, em 1940 (Collarini, 1985, p.67). Entre as experiências registradas, Frei Jocundo, por exemplo, descreve em seu relatório que os piuns<sup>16</sup> são inumeráveis e que atacam em enxame, deixando em poucos dias o rosto, as mãos e os pés irreconhecíveis (Tosti, 2012, p.140).

Em relação aos indígenas, os missionários oscilaram entre o sentimento de medo e o de fascínio, em geral, resultantes da atitude etnocêntrica pela qual validam os costumes e estabelecem padrões. Para Sebastião Ferrarini, o missionário desta época é o homem sobre o qual o ribeirinho deposita sua confiança e guarida. Além do serviço religioso, desempenha a função de médico, enfermeiro, professor, engenheiro, agricultor etc. (Ferrarini, 2013, p.113). Uma síntese da missão dos capuchinhos no Alto Solimões foi elaborada por Frei Ennio Tiacci, por ocasião da celebração do Centenário. Diz ele:

O impacto com o novo campo de trabalho foi particularmente difícil. As notícias missionárias que chegavam da região do clima temperado eram que encontraram um “continente” de imensa floresta, atravessado de rios perigosos, um calor tedioso com uma constante umidade superior a 90%, enormes distâncias, percorridas somente pelo rio, e doenças endêmicas, como a malária, a febre amarela, o beriberi, a verminose, a lepra... e a carência de quase tudo. Se acrescenta a isso a queda do mercado da borracha amazônica, o primeiro sinal da primeira Guerra Mundial, (que impossibilitou o envio de reforço), e particulares situações locais, certamente

<sup>16</sup> Uma espécie de microinseto, que em contato com a pele produz ferimento e bastante coceira.

a missão não iniciava sobre bons presságios. Aí valia a coragem, a determinação e um grande amor pela alma destes pioneiros para superar dificuldades, que pareciam insuportáveis. Começaram a explorar os 140.000 km de território confiados a eles, a cura com “desóbrigas”, debilitadas e inseguras excursões nos rios, que duravam meses e meses, a fixação da primeira residência, a ereção da primeira capela, a organização da primeira escola na própria casa dos missionários e as primeiras “profilaxias” rurais (rudimentares postos médicos); tentaram as primeiras plantações, as primeiras criações, os primeiros trabalhos organizados. (2002, p.2)

Em geral, a missão no Alto Solimões demonstrou-se bastante desafiadora para os capuchinhos, pois, como hoje, também contava com o número reduzido de material humano. A enorme geografia, associada aos desafios impostos pela diversidade cultural e pela natureza, composta majoritariamente por rios de floresta, torna-se, em pouco tempo, um lugar exigente para aqueles que se propõem a tarefa de evangelização. Isso talvez explique a constante mudança que ocorre no quadro de pessoal. Todas elas, em função de doenças e mortes oriundas de epidemias ou de fatalidades, como é o caso de frei José de Grello, vítima de afogamento, com a idade de 28 anos (Collarini, 1985, p.82). Em 1920, Frei Pacífico, recém-chegado à missão, demonstra-se espantado com as condições físicas de Frei Domingos e Frei Hermenegildo. Diz ele:

Os seus corpos eram raquíticos, os membros descarnados, as faces bronzeadas, as barbas descuidadas, os hábitos desbotados, o porte sério e acanhado, quase abatido; tudo neles falava das fadigas apostólicas, suportadas por mais de dez anos; neles estava esculpido o sacrifício! (...) Diante do estridente contraste dos bens abandonados e a difícil vida que nos esperava, a nossa natureza provocou quase um sentido de rebelião, e, como Jonas, fomos tentados a desertar o campo da providência rendendo-nos. Mas a divina graça não nos deixou cair à mercê de nossa fragilidade; e ainda mais reavivou na nossa mente o fervor que acompanhou a nossa grande determinação. (Collarini, 1985, p.198)

Em 2010, os Capuchinhos celebraram cem anos de presença no Alto Solimões. Após cem anos, é visível a influência que esses missionários exerceram sobre a cultura e sobre a geografia da região (figura 11 e 12 – anexo). Ao redor da casa e da atividade dos missionários surgiram os municípios que compõem o Alto Solimões, as primeiras escolas (educandários) e hospitais. Pela celebração da ocasião, realizou-se uma exposição missionária em que foram retomadas as figuras de muitos missionários. Entre estes estavam: Frei Pio, construtor do Educandário em Amaturá; Frei Domingos, exímio pregador em Manaus; Frei José de Grello, falecido em Benjamin Constant aos 28 anos; Frei Arsênio, que trabalhou com os ticunas por longos anos; Frei Miguel Ângelo Piggoti,



reconhecido pelo povo como santo; e Frei Francisco Arces, o primeiro capuchinho amazonense. O centenário de presença dos Capuchinhos no Alto Solimões foi um momento oportuno para se desnaturalizar as relações e buscar compreender a relevância do acontecimento para a cultura local e para a instituição. Neste caso, a figura de Frei Fidelis de Alviano torna-se emblemática para compreender, através de sua prática, o encontro entre culturas. De fato, entre os pesquisadores dos ticunas há convergência em apontar sua experiência como uma tentativa de proximidade com o mundo ticuna. Diz Nimuendaju:

Até 1941, pelo menos, ele não aprendera nada – nem os Tukuna haviam aprendido nada com ele. Eles o tratam bem; eles gostam dele por seus modos simples e afáveis, mas estão secretamente convencidos, apesar de tudo, que ele pode ser apenas um inimigo de suas tradições religiosas; daí eles continuam a puxar sua perna com fios de tupãna e o yurupari. (Nimuendaju, 195, p.140)

Em contraposição, Oliveira Filho, citando Nimuendaju, destaca a fala de Frei Domingos e Antonino, na qual chamam os índios de bichos (Oliveira Filho, 1988, p.86). Em relação a Frei Fidelis, menciona a lembrança pelos índios de sua pessoa e destaca o fato de falar um pouco da gíria e conhecer os seus costumes. E conclui: “Escreveu uma gramática sobre essa língua e redigiu um pequeno artigo, descrevendo algumas práticas matrimoniais e ritos de iniciação” (Oliveira Filho, 1988, p.87). Dom Alcimar Caldas Magalhães, bispo emérito do Alto Solimões, recorda a figura de Frei Fidelis, a imagem de seu harmônio inseparável. Diz ele: “o harmônio era colocado na parte frontal da canoa, e na medida em que ele se afastava da margem do rio, entoava cânticos em latim” (depoimento de Dom Alcimar Caldas Magalhães ao autor) .

Portanto, se é verdade que a margem esquerda do Solimões se constitui a partir da perspectiva mítica e política como o lugar do povo Ticuna, o mesmo se pode dizer dos capuchinhos. Passados cem anos, levando em conta o fenômeno das terras caídas ocasionado pela força do Solimões, eles se constituem como parte integrante do cenário. Deste modo, assim como exigiu dos ticunas o aperfeiçoamento de canoas e a reformulação de seu sistema de habitação, impôs aos freis a tarefa de andar de canoa, aprender a língua da população local, ter contato com nativos – aqui representado pelo esforço de Frei Fidelis de Alviano, mas compartilhado por outros missionários (figura 13 – anexo). Se por um lado as margens podem ser entendidas como campos marcados pela particularidade, por

outro, não se deve esquecer que ambas estão sob o jugo do próprio rio, enquanto espaço de comunicação e, portanto, de encontro e de estranhamentos. É sob esta perspectiva que procuramos, a seguir, reconstruir o itinerário realizado por Frei Fidelis de Alviano.

### 3

## Excursão entre os índios

O título deste capítulo tem sua origem em uma série de artigos de Frei Fidelis de Alviano, publicados pela revista *Voce Serafica*<sup>17</sup> a partir de fevereiro de 1935. Associados a esses artigos, apresento alguns elementos de meu diário de campo, assim como a pesquisa documental realizada na Itália no período de 16 de fevereiro a 22 de março de 2018, que me permitiu ter contato, ainda que limitado pelo arquivista, com a produção literária dos missionários da primeira hora, aqui entendida como o período entre 1909 e 1960. Parte desses textos encontram-se publicados nas diversas revistas produzidas pelos capuchinhos, como é o caso do *Bolletino Ufficiale*, *Analecta Ordinis Minorum Capuccinorum* e *Voce Serafica* (figuras 14 e 15 – anexo). No caso das duas primeiras, o público alvo são os próprios capuchinhos, pois se tratam de boletins informativos da instituição. O mesmo não se pode atribuir à *Voce Serafica*, que tem entre as suas finalidades divulgar as atividades desenvolvidas pelos frades, recrutar novas forças de trabalho e coletar doações para o sustento da missão. Frei Henrique Sampalmieri, missionário falecido em Manaus em 17 de agosto de 2017, aos 87 anos, disse-me, em uma ocasião, como esses textos eram absorvidos na Itália:

Quando os missionários iam de férias para a Itália, os estudantes, assim como a gente das diversas paróquias, eram curiosos por ouvir nossas histórias. Muita das vezes, eles perguntavam sobre as coisas que liam na revista. Era possível ver o espanto e, ao mesmo tempo, a alegria com que nos escutavam. A Amazônia não era desconhecida para eles. Nesse sentido, a revista tinha um papel bastante importante. (Entrevista concedida ao autor no Convento de São Sebastião em Manaus, janeiro de 2013)

Narrativa semelhante foi realizada por Frei Tomás Ottaviani, a quem escutei durante minha estada na Itália. Frei Tomás, como é conhecido, atualmente com 91 anos, revela que além da dimensão vocacional que a revista *Voce Serafica* possuía – de acordo com ele, “a revista é tão velha quanto ele” –, era também o meio pelo qual se coletavam os recursos para a manutenção da missão no Amazonas.

---

<sup>17</sup> O nome da Revista é uma referência a São Francisco de Assis, que, entre tantos adjetivos, recebe o nome de Seráfico, advindo de sua visão do anjo de seis asas. A revista *Voce Serafica* teve seu início na década de 1920 (Collarini, 1985, p.192) com a finalidade de publicar as crônicas, viagens, enfim, as diversas atividades desenvolvidas pelos frades.

De fato, ao longo das edições, a seção intitulada *Dalla Nostra Missione* (Da Nossa Missão) se constitui um espaço permanente em que os diversos missionários expõem suas mais variadas experiências. Em geral, essas narrativas fornecem diversas informações sobre a Amazônia e sobre o modo de vida de sua gente. Por outro lado, por meio dessas revistas, se legitimou a narrativa do missionário-herói como lembra Claudia Mura em sua dissertação de mestrado “Uma ‘Tradição de glória’: o papel da experiência para capuchinhos e leigos úmbrios na Amazônia”. Para ela, as narrativas dos missionários fizeram com que, ao longo do tempo, e ainda hoje, eles fossem considerado críveis por parte do povo úmbrio (Mura, 2007, p.22).

Assim, baseado nos escritos de Frei Fidelis de Alviano, “Uma excursão entre os índios Ticuna”, se quer evidenciar a maneira como o missionário traduz a Amazônia e a passagem de um discurso sobre a natureza enquanto *physis*, isto é, em sua dimensão material (fauna e flora), para um discurso que privilegia os aspectos humanos e culturais, que se evidencia, inicialmente, pelo contato com as diversas etnias, posteriormente priorizado pela convivência com os ticunas.

### 3.1

#### “Geografia da missão”

Antes de adentrar no conteúdo deste capítulo, urge elaborar alguns esclarecimentos acerca de seu título, pois, dessa forma, pretende-se evitar possíveis equívocos que poderiam levar a uma deformação do conteúdo. Por geografia da missão, não se deve entender uma discussão em torno da configuração espacial ou topográfica da região. Este tipo de estudo esbarraria na falta das ferramentas mínimas e adequadas para a sua execução. Neste caso, tendo em vista a aproximação com o método antropológico, que, entre outras coisas, busca compreender as análises narrativas, tomamos como referência a abordagem segundo a qual, por geografia da missão, entende-se a maneira como Frei Fidelis de Alviano compreendeu o Alto Solimões, ou seja, que tipo de imagem ele formulou da missão. Para isso se recorre a fontes documentais, como é o caso de cartas, relatórios e artigos publicados. Em segundo lugar, do contato com essas fontes identifiquei uma sequência de textos publicados pela revista *Voce Serafica* em que o próprio Frei Fidelis elabora uma radiografia do Alto Solimões. Sob o

título “Geografia da missão”, a publicação tem sua primeira versão em março de 1936 e se constitui um espaço no qual o missionário apresenta suas impressões sobre a região. Em geral, o quadro apresentado tem como referência a floresta, que, em virtude de sua exuberância e grandeza, é colocada em oposição ao homem, apresentado, por sua vez, como vítima da floresta. Assim, baseado nessas imagens, procuro demarcar as narrativas do missionário em relação ao Alto Solimões e o modo como ele interage com a realidade.

Antonio Schiaroli nasceu no dia 5 de agosto de 1885 no povoado de Alviano, na Itália. Filho de Dionisio Schiaroli e de Cecilia Bagnolo, ingressa no convento dos Capuchinhos acompanhado de seu tio Frei Egidio Schiaroli da Guardea. No dia 3 de dezembro de 1907, recebe o hábito capuchinho passando a chamar-se Frei Fidelis de Alviano e, no dia 25 de abril de 1912, é ordenado sacerdote em Foligno. Embora tenha se oferecido para partir com os quatro primeiros missionários para a Amazônia em 1909, somente em 16 de setembro de 1926, com a idade de quarenta e um anos, chega à tão sonhada missão (figura 16 – anexo). Em 1939, por ocasião de seu primeiro retorno à Itália, escreve um histórico de sua trajetória missionária em que recorda o percurso da viagem. Diz ele:

Embarquei em Gênova no dia 04 de agosto juntamente com Frei Ambrosio da Gaifana. Chegamos no Riode Janeiro em 16 de agosto e ficamos aí por 17 dias. Em seguida, embarcamos novamente em um navio brasileiro para ir a Manaus, que fica no extremo norte do Brasil – passando por Vitória, Bahia, Pernambuco, Ceará, Maranhão, Pará, Manaus, gastando 24 dias. Em Manaus ficamos em nossa casa de São Sebastião até 7 de dezembro, exercitando a nova linguagem e ambientando[–nos] um pouco, observando os costumes das pessoas, especialmente sofrendo com o horrível clima quente e úmido; acostumando o paladar e o estômago à nova alimentação. Dia 7 de dezembro, embarcamos para São Paulo de Olivença. (Bollettino Ufficiale, 1939, n.4, p.87)

Chegado em São Paulo de Olivença, recebe como tarefa a administração da paróquia, o que o faz perceber a maneira como a população local se encontra, isto é, “dispersa ao longo dos rios e dos igarapés e nas margens dos lagos, distantes dias e semanas de São Paulo”. Em resposta a essa realidade, Frei Fidelis começou “a fazer viagens para instruir e catequizar os vários núcleos de caboclos (semicivilizados)” (Bollettino Ufficiale, 1939, n.4, p.5).

O registro da viagem para São Paulo de Olivença é fornecido através de uma correspondência para o superior na Itália. Datada de dezenove de janeiro de

1927, a carta inicia descrevendo o espanto do missionário pelas dimensões geográficas da missão, que é manifestada por meio da medida do tempo investido nas viagens. Menciona a necessidade de sete dias para percorrer o trecho de Manaus a São Paulo de Olivença, assim como a necessidade de navegar por vinte e cinco dias de canoa para chegar às extremidades dos rios, onde habitam os índios pertencentes à missão. E conclui: “não acreditava que o centro da missão fosse tão longe” (Carta ao Superior, 1927, Arquivo da Úmbria). Daí por diante, o tema da floresta se constitui um elemento central do texto. Em geral, Frei Fidelis apresenta suas impressões acerca da missão.

Em relação à floresta, o próprio missionário demonstra-se assombrado, pois, segundo ele, é uma experiência compartilhada por “todos que viajam pela primeira vez na Amazônia”. Diz o relato:

A primeira impressão deste novo mundo é de fato grande, pois o império da natureza se impõe aqui com toda a sua potência de uma flora e de uma fauna equatorial, que enche de espanto não somente a nós, mas aos próprios brasileiros que viajam pela primeira vez na Amazônia. (Carta ao Superior, 1927, Arquivo da Úmbria)

Tem-se a impressão que, ao longo da descrição, a floresta se constitui como uma realidade idílica, caracterizada por sua grandeza, beleza e perigos. Uma variedade de exemplos são mencionados com a intenção de reforçar essas imagens. Entre estes, encontra-se aquele ligado pela ocasião da realização de um casamento em que foi necessário investir três dias até chegar ao local previsto, conforme diz:

Uma semana depois de chegar a S. Paulo de Olivença, tive a oportunidade de [me] internar num desses afluentes: tivemos que ir celebrar um casamento. A viagem durou três dias entre as sombras e a colunata da imensa floresta. Chegados ao local pretendido, encontrei os cônjuges que também haviam caminhado dois dias até o meio da floresta para chegar às margens do rio. (Carta ao Superior, 1927, Arquivo da Úmbria)

De igual maneira, para mencionar os perigos impostos pela floresta, relata o ataque sofrido pelos *mucuins*, que são descritos como microscópicos e responsáveis por retirar-lhe o sono ao longo de dez dias. Esse martírio, o faz

compreender a experiência como um rito representado pelo noviciado<sup>18</sup>. Segue a descrição da cena em torno do inseto:

Para terminar a breve história da minha primeira viagem entre os índios, digo que trouxe para casa centenas de pequenas feridas por todo o corpo, e isso por causa dos mucuins que não conhecia e que são ávidos por sangue novo. Eles são, na verdade, microscópicos, se escondem na vegetação, penetram nas roupas, caem na pele e dão uma coceira irresistível; no dia seguinte, inflamações vermelhas aparecem por todo o corpo; então elas se transformam em feridas, porque a coceira insuportável não cessa e força você a coçar horivelmente. Este martírio funcionou durante 10 dias e dez noites, sem poder dormir. As precauções a serem tomadas eram que eu não andasse na grama e na floresta; ou que eu me lavasse imediatamente com álcool; mas como fazer se mesmo o sono é feito em uma rede aberta nas árvores? (...) E então o noviciado é necessário em tudo (...). (Carta ao Superior, 1927, Arquivo da Úmbria)

A grandiosidade da floresta é retomada através da indicação da altura das árvores e pela descrição dos rios que, em alguns lugares, são apresentados mediante a imagem que Frei Fidelis descreve: “a sensação de entrar num grande túnel, ou num templo, onde as sombras lutam com a luz semi-intensa e a penumbra deixa apenas um vislumbre dos gigantescos troncos de árvores que se erguem de 80 a 100 metros” (Carta ao Superior, 1927, Arquivo da Úmbria).

Essa descrição quase paradisíca é interrompida em determinados momentos pelo mal que habita a floresta, na narração representado pelos animais selvagens ou pelas doenças causadas pelos diferentes insetos, como é o caso da malária. Em relação a isso, diz Frei Fidelis:

os seres humanos no Alto Solimões estão em um estado de sofrimento contínuo e cerca de 70% das crianças possuem os pais mortos, vítimas de paludismo (malária) e verminose. Eles bebem águas ruins, comem frutas que a natureza lhes dá e, em breve, os vermes se apossam de suas vísceras. Você vê crianças e homens com barrigas grandes e com rosto esquelético e amarelo (...) o pobre tem poucos dias de vida. (Carta ao Superior, 1927, Arquivo da Úmbria)

No relatório de sua primeira desobriga<sup>19</sup>, realizado em janeiro de 1929 no igarapé Tupy (cf. Arquivo da Úmbria), Frei Fidelis revela-se satisfeito pelo

<sup>18</sup> Uma das etapas de formação para aqueles que se tornam capuchinhos é reconhecida pelo nome de ano de provação. Isto porque, durante esta etapa, o jovem é levado a praticar sacrifícios, do tipo não usar mídias sociais; e manter a disciplina, que se materializa por meio de uma programação intensa que inclui trabalhos manuais e oração. No caso de Frei Fidelis, é importante lembrar que, neste período, a disciplina estava ancorada em outros princípios, como por exemplo, a prática constante de jejuns, associada ao uso do cilício, ambos entendidos como caminho para a santificação. Quanto a isso, verificar o *Manual do noviço capuchinho*, que contém uma detalhada apresentação das práticas penitenciais (São Paulo, 1926).

trabalho desenvolvido, o que, segundo ele, o fez “roubar dos outros missionários a satisfação e o mérito”. Como no documento anterior, começa por descrever a grandiosidade da natureza, representada neste caso pelo igarapé. Diz ele:

O paraná de Tupy é um lago muito longo, formado por uma ilha que separa, em parte, o gigantesco espa de uma por de água parada que se estende para o lado direito do próprio rio, e que quase chega às fronteiras do Peru, tendo comunica com outros rios secundários que se perdem na floresta escura e misteriosa. Ao longo deste lago há um sem número de cabanas e pessoas que vivem isoladas, solitárias, perdidas na noite do silêncio e da floresta. Conheci aqui e ouvi toda a verdade daquelas palavras de um escritor que, falando do Brasil, dizia: “Nessa terra tudo  grande, exceto o homem”. (Relatório da primeira desobriga no paraná do Tupy, 1929, Arquivo da mbria)

Ao longo do relatório, Frei Fidelis revela uma imagem profundamente negativa das pessoas da regi, pois, segundo ele, em fun do isolamento, o homem encontra-se privado dos tesouros da vida social e intelectual e conclui: “ homem que vive uma vida primitiva; que foge na presença de outras pessoas, e que é indiferente a todas as maravilhas do mundo”. Associado a isso, atribui, como causa fundamental do relatório se constituir de poucas histórias, o fato de que a vida no Amazonas é “uniforme em tudo, como os seus horizontes e seu clima... sempre mido”. Um detalhe importante presente no relatório é o caráter sacramental da miss. Quanto a isso, Frei Fidelis faz o seguinte comentário: “desde o momento em que cheguei, eles começaram a surgir de todos os lados, dia e noite, índios, caboclos e civilizados... carregando consigo as crianças, para batizar ou crismar”. Apesar da catequese e dos inúmeros batismos e crismas, o missionário vislumbra com esperança a instru das crianças, pois, segundo ele, a vida do caboclo amazonense pode ser definida em três palavras: cio, ignorância e corrup. Ele prossegue:

A família do caboclo, na verdade, está sempre se balançando na rede; ligados a dois paus na frente da casa, a observar a canoa ou o navio que passa no meio do rio. E quando percebe que a barca de um estranho se aproxima de seu porto, da sua casa, foge quase por completo, se esconde na floresta, deixando apenas qualquer velho que não responde às perguntas, ou responde palavras evasivas, até o estranho ficar constrangido e ir embora, depois toda a família reaparece, contenta e satisfeita pelo perigo superado. (Relatório da primeira desobriga no paraná do Tupy, 1929, Arquivo da mbria)

---

<sup>19</sup> Por desobriga entende-se o sistema desenvolvido pelos missionários que os desobrigava da vida conventual em fun do trabalho de catequiza.



Em relação aos costumes, baseado em suas convicções religiosas em torno dos mortos, Frei Fidelis qualifica o costume local de sufragar os seus mortos, sepultando-os perto da própria casa, como “uma mistura de superstição e paganismo”.

Além da carta e deste relatório, outras informações são fornecidas pela *Voce Serafica*. Na edição de onze de novembro de 1935, o artigo “Uma excursão entre os índios Ticunas” se constitui a partir de um extenso relatório, no qual Frei Fidelis demonstra suas primeiras impressões em relação aos indígenas. Após a visita a uma cabana ticuna, se diz impressionado com a “hospitalidade cordial com que estes o acolheram” oferecendo “as poucas coisas que tinham”. Sua admiração o leva perguntar se a teoria de Rousseau, em que enaltece de forma “exagerada a bondade o homem primitivo”, não estaria certa. Todavia, diz ele, embora seja uma teoria otimista, não foi encontrada na realidade. Por outro lado, rechaça o pensamento de Chateaubriand e de Cooper denominando-os “extremistas”, por afirmarem que “o selvagem não é homem mais um semi-humano, bárbaro e corrupto pela sua natureza, um bruto antissocial, incapaz de progresso e de virtude”. Em sua conclusão reconhece a humanidade e a bondade dos indígenas. Diz ele:

Eu, observando a vida e os costumes dos índios Ticunas, sou convicto que eles são homens como todos os outros homens, e que a eles deve ser aplicado o ditado do filósofo: “nenhum homem é tão bom e virtuoso que não tenha o seu lado mal; nenhum homem é tão mal que não tenha o seu lado virtuoso”. Falando portanto dos índios Ticunas, eu não me atenho ao otimismo de Rousseau, nem ao pessimismo de Chateaubriand, mais ao senso cristão que, fundado na realidade da natureza humana, iguala em tudo os homens, e dá o critério justo e reto para conhecer o homem de todos os climas, de todas as cores, de todos os graus de civilização (...) Os Ticunas e os Cocamas são bons... poderíamos até chamá-los de heróis diante das privações, doença e morte. (Alviano, *Voce Serafica*, n.11, 1935, p.153)

Uma segunda descrição do homem amazônico encontra-se no texto de setembro de 1939. Na ocasião, adverte aos leitores para não esperarem um “homem de inteligência elevadíssima, de tecnologia, de costumes civis”, pois, de acordo com Frei Fidelis, “eles não têm!”. Na sequência, demonstra-se espantado com o fato de muitos brasileiros compartilharem deste raciocínio, uma vez que o critério utilizado toma como referência outras realidades. Para Frei Fidelis, não é possível fazer distinção, pois o homem da Amazônia é grande. Segue a narrativa:

É claro que esta verdade é baseada na comparação do homem da Amazônia com outros homens civilizados, e com as coisas que o cercam, já que até o homem da Amazônia é grande, porque ele também é uma criatura de Deus, ele também tem uma alma imortal, e embora pareça ser o último comparado aos outros, não deve ficar de fora do nosso cuidado, porque disse o Mestre Divino, o que fizeres ao menor dos meus irmãos, foi a mim que o fizestes. (Alviano, *Voce Serafica*, n.9, 1939, p.142).

Não obstante esse posicionamento, que poderia levar alguém a exclamar: “veja, que atitude bonita!”, nota-se o esforço do missionário em classificar o homem amazônico. Se anteriormente ele foi definido a partir de seu comportamento como alguém marcado pelo ócio, ignorância e corrupção, agora Frei Fidelis, se apropriando de categorias antropológicas de corrente evolucionista, define os povos da região a partir de três categorias, assim representadas: civilizado, semicivilizado e índio puro. No texto “Os flagelos da Amazônia”, apresenta uma concepção segundo a qual o homem é visto como um intruso na floresta. Assim, por meio da expressão “rei despossuído” chega à conclusão, que “diversos fatores demonstram a dificuldade deste homem em ficar no reino que não é seu” (Alviano, *Voce Serafica*, n.5, 1935). Entre esses fatores, estão os inúmeros insetos como o carapanã, morcegos, cupim e outros. No histórico, já mencionado, sobre os dez primeiros anos de missão, demarca mais precisamente o descompasso entre a imensa floresta e sua gente, apresentada como parca e dispersa:

Vendo que o nosso povo vive espalhado ao longo dos rios, lagos e igarapés, e nas margens dos lagos, distante dias e semanas de barco da nossa sede de São Paulo, comecei a fazer excursões para instruir e catequizar os vários núcleos de caboclos (semicivilizados) espalhados pela imensa zona (...). (Bolletino Ufficiale, n.4, 1939, p.87)

Em “Geografia da Missão”, a grandeza da floresta é referendada pela alusão ao rio Amazonas (Solimões) e suas peculiaridades, como é o caso dos fenômenos naturais ocorridos em função das cheias, vazantes e do contato deste com o oceano. A imagem da “grande floresta virgem”, composta de vegetação tropical selvagem e segmentada, dividida em ilhas por numerosos afluentes, lagos e igarapés encontra seu ápice na descrição do fenômeno da pororoca, resultado da rejeição das águas do rio pelo oceano. Diz o relato:

Isso acontece quando as águas do oceano estão em uma tempestade; as ondas rejeitam as águas do rio, o qual retém as suas águas, que são agitadas, por cerca de 700 km; retornada a calma do oceano, essas águas correm com tanta violência, [que] provocam verdadeiras tempestades marinhas, formando correntes terríveis, que se chocam de forma barulhenta, provocando ondas ameaçadoras, redemoinhos perigosos, carregando qualquer barco à mercê das correntes e das ondas. (Alviano, *Voce Serafica*, n.10, 1938, p.141)

Da viagem de Manaus a São Paulo de Olivença, após três dias de viagem, descreve a chegada em Tonantins como um acontecimento de gratidão a Deus que, segundo ele, “imprimiu um sinal de civilização, onde tudo é selvagem” e, ao mesmo tempo, convida todos a reverenciarem Frei Evangelista da Cefalonia, a quem qualifica como um grande “herói” e conclui: “nesses lugares habitam pessoas de todas as nações, de todas as raças, de uma extraordinária carnalidade e ideias semisselvagens” (Alviano, *Voce Serafica*, n.11, 1938, p.155).

Em relação ao clima, seu estranhamento revela-se mais acentuado. Partindo da localização de 2,5 graus da linha do Equador, denomina a região como uma zona tórrida. O calor constante “flagela o missionário europeu, desacostumado com essas altas temperaturas” (Alviano, *Voce Serafica*, n.12, 1938, p.167). Todavia, a grandeza da flora, é simbolizada através da imagem das árvores, que no dizer do missionário, se “elevam a dezenas de metros balançando as copas floridas, os verdes sombreados, as formas mais singulares de uma flexibilidade e curiosidade excepcionais” (Alviano, *Voce Serafica*, n.12, 1938, p.168).

A descrição da fauna marca expressamente a atitude etnocêntrica do missionário, pois usa como referência a fauna italiana. Para ele, o anoitecer amazônico é marcado por um tumulto horrível causado pelos animais que dormem entre os troncos caídos ou nos pavilhões florais em busca de presas, gritando de fome e produzindo um som qualificado como feio. Segundo ele,

os pássaros não cantam, como nos nossos bosques, mas croquem sinistramente, lado a lado em coro, atraídos pelo cheiro de carne podre. O ruído cresce com o passar da noite, desaparecendo ao amanhecer, quando todo o país canta para o doador da vida. Mas ao leitor deve ser feita uma observação; você se lembra do famoso conto de fadas de Esopo, o Pavão e Juno? Ele queixou-se de que ele não tinha a voz como os outros pequenos pássaros, o mais feio daqueles a quem a rainha dos deuses respondeu: a cada um a natureza dá um presente, a você beleza, aos outros a voz; e é exatamente assim. Se observarmos as barragens, os pássaros que povoam a floresta de nossa missão, elas são feias em suas vozes, mas são ricas em cores deslumbrantes. (Alviano, *Voce Serafica*, n.12, 1938, p.168)

A partir das publicações de fevereiro e março de 1939, a revista *Voce Serafica* apresenta uma variedade de elementos da flora e da fauna amazônica através de uma listagem extensa das espécies presentes na floresta. Entre as palmas, são descritas o cipó titica, o açaí, a paxiúba; das madeiras nobres: o cedro, pau-brasil, pau-arara. A edição de abril traz à tona o processo de extração de madeira e suas complexidades no que toca às zonas de extração e das técnicas aplicadas pela mão de obra. Em linhas gerais, “a inospitalidade dos lugares de extração associada à falta de um comércio mais desenvolvido, à prepotência dos empresários e à deficiência dos homens para o trabalho” são apontadas como as razões pelas quais este comércio não produz resultado (figuras 17 e 18 – anexo ).

O assombro inicial de Frei Fidelis de Alviano pela floresta não se diferencia daquele experimentado por expedicionários, viajantes, exploradores e demais missionários. Com o passar dos anos, percebe-se um deslocamento de um tipo de discurso em que a natureza é colocada como contraposição ao homem amazônico para um modelo que enxerga a correlação entre a floresta e os povos da região. Essa atitude é bastante demarcada ao tomarmos como referência o testemunho do capitão do exército Oliveira de Melo. Em suas recordações, após a morte do missionário, lembra os conselhos de Frei Fidelis, ao saber de sua transferência para Belém: “Não posso crer que você vá satisfeito para Belém. A vida na cidade é uma ilusão, a verdadeira vida está aqui, nas margens desse rio, ao longo dos igarapés, no seio da floresta. Espero que um dia você, Senhor Capitão, retorne para estes lugares” (Melo, *Voce Serafica*, n.9, 1956, p.3).

Essa mudança não deve ser vista como algo corriqueiro, pois nem todos os missionários conseguiram fazê-la. João Pacheco de Oliveira Filho, por exemplo, mencionando as atividades dos capuchinhos no Alto Solimões, lembra o comentário de Nimuendaju em relação aos missionários:

Em seu relatório de 1929, menciona Frei Domingos e Frei Antonio ou Antonino, ao qual atribui a afirmação de que os índios eram “uns bichos! Uns verdadeiros animais!” Baseando-se no que viu, Nimuendaju emite uma opinião bastante severa: “À vista de tal juízo que os missionários fazem dos índios, não é de admirar muito que eles nunca tenham tentado coisa alguma em benefício deles. Limitam-se a ir de tempo em tempo aos estabelecimentos acima referidos onde os pobres ‘bichos’ que tem pelos religiosos profunda veneração se reúnem prontamente à notícia da chegada deles, para baptizar e cazar todos que pelo bestuto do patrão se acham em condições para tal, correndo as despesas por conta dos donos dos barracões que vêem nisto um meio seguro para o seu predomínio sobre os índios.

Nenhum Ticuna recebe o mais ligeiro ensino religioso. (Nimuendaju [1929] 1982, p.205 apud Oliveira Filho, 1988, p.86).

Frei Agatângelo, por exemplo, em seu relato sobre a missão no Alto Solimões a qualifica como exigente, pois o rio Javary é apontado como “um lugar para onde se vai ao encontro da morte”, e a distância com a capital é vista como tempo suficiente para morrer.

Para Frei Fidelis de Alviano, a descrição da Amazônia é constituída inicialmente pela grandeza da floresta que, apesar dos encantos representados pela descrição da fauna e da flora, se constitui como espaço de perigo e provação para os missionários, uma vez que precisam atravessar lagos e igarapés e os inúmeros desconfortos causados pelas condições climáticas. Nesse sentido, o binômio exuberância/praga, algumas vezes substituído por grandeza/desafios, torna-se o recurso utilizado para definir sua inserção inicial. Esse processo lembra de perto a ideia de bricolagem definida por Lévi-Strauss como caminho de construção do “pensamento selvagem” (Lévi-Strauss, 2012, p.34). Todavia, o contato com os povos tradicionais e com os neobrasileiros, conforme a descrição de Nimuendaju para os não índios (Nimuendaju, 1952), o leva a ressignificar seus referenciais. É à luz desse contato que a Amazônia adquire, no final de seu itinerário, o lugar da verdadeira vida, como relatam as palavras dirigidas ao capitão Oliveira de Melo: “a vida na cidade é uma ilusão, a verdadeira vida está aqui, nas margens desse rio, ao longo dos igarapés, no seio da floresta” (Melo, *Voce Serafica*, n.9, 1956, p.3).

A revista *Polianteia*, em sua edição comemorativa pelos cinquenta anos de vida sacerdotal de Frei Domingos de Gualdo Tadino, ao mencionar a figura de Frei Fidelis de Alviano o qualifica como alguém disposto ao sacrifício. Diz o relato:

Chegou à missão em 1926 com 40 anos de idade. Estudou com afinco e amor a língua portuguesa e dedicou-se, desde o começo, à catequese entre os semicivilizados e indianos da nossa Prefeitura Apostólica. Sua ação apostólica vai de braço dado com sua abnegação, sacrifício, prudência e paciência; sem estes dotes, nada se poderia alcançar maxime, entre os índios. (*Polianteia*, 1949, p.10)

### 3.2

#### O padre dos índios!

A missão dos capuchinhos úmbrios na Amazônia foi, sem via de dúvida, marcada por inúmeros desafios, pois além das diferenças naturais (calor, umidade,

chuvas torrenciais etc), havia aquela ligada à dimensão da cultural, isto é, os missionários estavam diante de um quadro que em nada se aproximava das práticas morais e dos hábitos por eles internalizados e tidos como “civilizados”. Assim, a missão desenvolvida por eles tinha como finalidade o processo de civilização marcado pela construção de escolas e pela aceitação da fé católica segundo a compreensão europeia. É nesta direção que se compreende o trabalho de Silvina Bustos Argañaraz sobre a prática dos capuchinhos da Úmbria no Alto Solimões (Argañaraz, 2004).

Este cenário de complexidade produziu, por parte dos missionários, uma variedade de respostas. Houve aqueles que, por inadequação ao clima, retornaram para a Itália, como é o caso de Frei Antonino (Tosti, 2012, p.53); outros sucumbiram de forma repentina, como é o caso de Frei Agatângelo, que morreu vítima de febre amarela, ou Frei Hermenegildo, conforme descrito por Frei Evangelista Gálea de Cefalonia: “um dia está em pé e dois deitado. Mas nem mesmo quando está de pé pode dizer que está bem” (Tosti, 2012, p.59). Nesse sentido, falar de uniformidade em um cenário como esse é bastante difícil, pois embora os missionários sejam revestidos do princípio de catequização ou de civilização, a Amazônia, aqui entendida em seu aspecto natural e étnico, produziu diferentes reações do ponto de vista pedagógico e do diálogo cultural.

Ao longo deste estudo, não pretendo sacralizar ou demonizar as práticas dos missionários, pois não cabe, aqui, utilizar as categorias verdade/mentira, bom/ruim, cultura/atraso. O que estou perseguindo é uma tentativa de compreender, a partir de uma figura missionária, como é o caso de Frei Fidelis de Alviano, como se deu a relação entre o missionário que, além do papel institucional, carrega em sua constituição cultural o estigma de europeu e, portanto, de portador de uma “cultura clássica”.

Como se verificou no ponto anterior, o encantamento com a floresta não isenta Frei Fidelis de apontar os perigos e os desafios que ela impõe para a sua atividade. Tem-se a impressão que nos escritos mais próximos de sua morte ele demonstra-se mais integrado com a floresta a ponto de manifestar que nela está a “verdadeira vida” (Melo, *Voce Serafica*, 1956).

Um segundo elemento a ser destacado está associado ao tipo de trabalho desenvolvido pelos missionários. O relatório do superior italiano, Frei Michele da Perugia, após a visita ao Amazonas demarca de forma mais precisa essas

especificidades. Em geral, a atividade missionária se concentrava em torno de três prioridades: construção de igrejas e de casa para os missionários, a instituição dos educandários (escolas) e o serviço de catequese realizado no modelo de desobrigas (Bollettino Ufficiale, n.3, 1936, p.64). No caso de Frei Fidelis de Alviano, pode-se dizer que há um afastamento dessa prática. De fato, ao longo dos quase trinta anos, conta-se apenas a construção de uma igreja, de uma casa missionária e de uma escola em Belém do Solimões, sendo esta última desmontada pelo próprio missionário um ano depois, pois, segundo ele, “os índios se sentem livres como os pássaros do céu, habitam muito distantes e dispersos e os filhos dificilmente se separam da família” (Collarini, 1985, p.60). Da mesma forma, retomo a fala de Dom Alcimar Caldas Magalhães, bispo aposentado do Alto Solimões, segundo o qual a população de Benjamin Constant identificava Frei Fidelis de Alviano como o “padre dos índios”. Conforme o próprio bispo, essa expressão não deve ser entendida como um título de honra, pois, neste caso, a expressão tinha uma conotação negativa.

No período em que estive no Alto Solimões presenciei, entre tantas coisas, a maneira negativa com que a população local enxerga os indígenas. De modo geral, o nome Ticuna é utilizado como uma categoria geral para qualificar as diversas tribos indígenas. Provavelmente isso tenha explicação em função do alto índice demográfico ou, até mesmo, pelo fato de suas terras estarem em contato permanente com o mundo dos brancos. Desse modo, quando se quer desqualificar uma pessoa, o termo Ticuna assume um caráter extremamente ofensivo. Com isso, o título de padre dos índios, longe de ser visto como engrandecimento, deve ser lido a partir de um contexto marcado pelo estranhamento da população local e do mandonismo exercido pelos donos de seringais, como aponta Roberto Cardoso de Oliveira ao mencionar, em seu diário de campo, a figura de “dom” Antonio, proprietário da localidade chamada Palmares, por ocasião de sua primeira pesquisa com os ticunas. Na ocasião, “dom” Antonio apresenta-lhe o documento em que o Juiz de Direito de São Paulo de Olivença se retrata por soltar um preso enviado por ele. Em seguida, diz Oliveira:

Esse documento exprime bem o grau em que a Justiça estava vinculada aos interesses dos patrões regionais. Não há maior exemplo de submissão da “lei” ao mandonismo local. Esse episódio, ocorrido anos atrás, numa época em que eu estava pesquisando os Terêna, serviu como uma eloquente preliminar sobre o que

iria presenciar em minha pesquisa tükúna! Como realizar um padrão tradicional de etnografia diante dessa circunstância em que o poder está tão claramente concentrado no seringalista (e aqui dom Antonio já surgia para mim como aquele que se poderia classificar de “patrão típico”) que faz dos índios verdadeiros servos da gleba? (Oliveira, 2002, p.279)

Além dos desafios já apresentados, Frei Fidelis de Alviano deixa entrever, em carta dirigida a Frei Silvestre no dia vinte e oito de janeiro de 1955, um desalento com os demais missionários. O conteúdo da carta gira em torno da construção de um museu em Manaus, pois de acordo com Frei Fidelis “os salesianos fazem tanto barulho e a gente nada... Por quê?”. Em seguida, revela “o desinteresse” da instituição pelo assunto e o estado em que se encontram os diversos artefatos, em seu dizer: “comidos pelas baratas e pelos cupins”, e conclui: “é inútil sacrificar-me tanto se tudo vai a perder-se!”. Portanto, o título de padre dos índios custou-lhe alguns embates, sejam eles de ordem pessoal ou institucional (figura 19 e 20 – anexo).

Como primeiro trabalho missionário, Frei Fidelis assumiu o serviço de pároco em São Paulo de Olivença. Todavia, o estado de abandono em que se encontravam os indígenas o leva a pedir demissão do cargo, para assim poder dedicar-se à catequese dos índios. Diz ele, em carta de 13 de junho de 1954 a Frei Antonino: “Um ano depois deixei o encargo para dedicar-me à catequese das ‘selvinhas’ e dos índios, nos vários setores da missão”.

Na viagem realizada em 1932 para o Javary, demarca-se o primeiro conflito com os proprietários dos seringais, a quem acusa de difamarem os missionários com a intenção de impedir que sejam aceitos nas diversas propriedades. Além disso, menciona a exploração dos proprietários aos seringueiros que são descritos como “cadáveres ambulantes que causam horror e medo”. Diz ele:

O rio Ituy é fechado a toda comunicação. É proibido entrar todos aqueles que os patrões dessa área de extração chamam de estrangeiros. Mesmo o missionário é considerado estrangeiro e perigoso e, portanto, não deve entrar no misterioso rio, pois pode constatar (de ver) e denunciar os atos criminosos, a escravidão, a injustiça, as barbaridades e a corrupção que são cometidas contra os seringueiros pobres, por parte daqueles monstros, daqueles tiranos, que se chamam patrões, que têm ao seu dispor 15 ou 20 bons homens, como Rodrigo, para a execução de seus projetos obscuros. (Carta ao Prefeito Apostólico, 1932, Arquivo da Úmbria)

Em retaliação à denúncia, Frei Fidelis sofre ameaça e perseguição. Em uma ocasião diz ele: “Naquela noite, fui abordado pela lancha de um coronel que,



tremendo de raiva, juntamente com os seus trabalhadores ordenaram-me parar de qualificar o coronel como pecador público”. E acrescentaram que a partir daquele momento ele veria a consequência de seus atos. De fato, daquela ocasião em diante, os funcionários do “Patrão”, como são chamados os proprietários dos seringais, foram à frente, parando de comunidade em comunidade, “disseminando calúnias e difamações contra o missionário que estava prestes a chegar” (Carta ao Prefeito Apostólico, 1932, Arquivo da Úmbria). Ari Pedro Oro, ao comentar o poder dos patrões, menciona o fato de que, em relação aos indígenas, os obstáculos eram resolvidos com a morte. Diz Oro: “muitos foram eliminados por meio de guerrilhas efetuadas por pessoas devidamente treinadas para tal atividade” (1977, p.29).

Em uma segunda ida a Javary, Frei Fidelis menciona o encontro com os índios Jáuas a quem considera “mansos, inteligentes, quase brancos, muito superiores aos brutais índios do Rio Solimões”. Na descrição, afirma que a tribo é descendente dos antigos Incas e que se apresentam nus (figura 21 – anexo). Todavia, “desejam sinceramente se vestirem como os civilizados”. No decorrer da carta, informa que os índios o acompanharam por dois dias e exclama: “que bela ocasião para retirar uma foto interessante dos tais índios!”. Além desses registros, os artigos da revista *Voce Serafica* apresentam alguns elementos que nos ajudam a entender a relação de Frei Fidelis com os indígenas do Alto Solimões.

No artigo de março de 1935, Frei Fidelis apresenta uma classificação das tribos indígenas do Alto Solimões. E qualifica o trabalho desenvolvido com os Jáuas, localizados na margem esquerda do rio Javary, como um dos mais bem sucedidos na missão e considera que está obtendo “preciosos resultados”. Ele expõe as dificuldades enfrentadas pelos missionários para chegar até o local habitado por eles, pois é necessário “percorrer os múltiplos labirintos formados pelos rios e lagos”. Em geral, essas tribos são classificadas como selvagens. Segue a descrição:

Existe na missão sete tribos de selvagens, isto é: os Ticunas, os Cocamas, os Tucanos, os Canamary, os Marubos, os Jáuas e os Caixano. Dessas tribos, a mais numerosa é a dos Ticuna, essa conta 374 famílias e um total de 2234 pessoas, espalhadas em cinco igarapés, na margem direita do Alto Solimões. (Alviano, *Voce Serafica*, n.3, 1935, p.25)

Ao apresentar as características de cada tribo, demarca o fato dos Jáuas estarem situados geograficamente entre o Peru e o Javary e que, em função de sua ligação com os Incas e da língua, é considerada, pelo missionário, como uma tribo “interessante sobre muitos aspectos”.

Essa é uma tribo interessante em muitos aspectos, mais especialmente por causa da língua, que foi colocada até recentemente como descendente dos Incas ou do quéchua. Enquanto hoje é colocada pelos filólogos mais modernos, no sexto grupo, família Karib. (Alviano, *Voce Serafica*, n.3, 1935, p.25).

No que toca às demais etnias, baseado nas informações fornecidas por Frei Fidelis, apresento no quadro abaixo as principais informações, através das quais é possível vislumbrar a realidade em que se encontravam as comunidades indígenas na ocasião:

**Quadro 3:**

<b>Etnia</b>	<b>Censo</b>	<b>Localização</b>	<b>Características</b>
Ticuna	2234	Solimões	Distribuídos em cinco igarapés.
Cocama	400		Muito numeroso na missão e são oriundos do Peru.
Marubo	Pouco numeroso	Alto Curuçá	Inimigos dos seringueiros.
Tucano	20	Rio Jandiatuba	Em função da guerra com os Canamary, foram quase destruídos.
Canamari		Rio Jutai	Vida nômade.
Caixano		Rio Içá e Japurá	Vivem escondidos dentro dos lagos.

Fonte: elaboração própria, baseado em informações fornecidas por Frei Fidelis no artigo da *Voce Serafica* n.3 de 1935.

Durante minha estada na Itália, o arquivista, Frei Daniel, apresentou-me um relatório datado de onze de novembro de 1947. Esta data, entretanto, não corresponde à escrita do documento, mas ao dia em que foi achado pelo Frei Roberto da Sanseverino. Sob o título de “Notícias etnológicas sobre os índios da Prefeitura Apostólica do Alto Solimões” apresenta informações que, em grande parte, complementam o artigo anterior da *Voce Serafica*. Por exemplo: aos Jáuas é acrescentada a informação segundo a qual eles passam longos períodos de tempo no Javary em virtude da caça, da perseguição e dos maus tratos sofridos pelos peruanos (Relatório, 1947, Arquivo da Úmbria, p.1). Consequentemente, o relatório nos permite entender a qualificação feita no artigo anterior em que são

apresentados por Frei Fidelis como “muito interessantes”. Em relação a isso, faz o seguinte complemento: “(...) os Jáuas são interessantes sobre muitos aspectos: pela cor de sua pele, que é quase de europeu; pela sua língua (...) e possuem uma inteligência superior à dos Ticuna e dos Cocama” (Relatório, 1947, Arquivo da Úmbria, p.1).

Juntamente com este relatório, um segundo documento me foi apresentado pelo arquivista. Desta feita, tratavam-se de duas páginas escritas em português e bastante desgastadas pelo tempo. Entre as informações encontradas, uma que descreve a presença das etnias Uitoto e Maioruna no Alto Solimões. No primeiro caso, são qualificados como: “poucos numerosos”, por falarem o português e “serem inteligentes”. De acordo com Frei Fidelis, “eles mostram interesse pela nossa religião”. No caso dos Maioruna, a descrição de seu fenótipo, apresentados como alto, é acompanhada pela narrativa que os aponta como os responsáveis pela quase destruição dos Tucano. Ainda assim, diz Frei Fidelis, são “mansos e aceitam de boa vontade todo ensinamento”. Na sequência, apresenta um censo dos ticunas que será retomado em outro momento do trabalho. Além dessas informações, interessa-nos a descrição em torno dos obstáculos encontrados pelos missionários em relação ao trabalho de catequização dos índios, o que, conforme a lógica do missionário, “retarda e dificulta a catequese e civilização dos índios” (Colocação dos índios da Prefeitura Apostólica do Alto Solimões, Arquivo da Úmbria, s/d).

O primeiro desafio experimentado pelo missionário está associado ao sistema de moradia desenvolvido pelos indígenas que, de acordo com a descrição, “vivem longe uns dos outros”. Com isso, o missionário “tem que andar horas de canoa para passar de uma barraca a outra sem encontrar alimento e nem agasalho”. Como segundo desafio, encontra-se a própria pessoa do indígena ou, como diz o texto “o gênero e a índole de vida”, apresentado como vivendo “quase todo o ano em festas, nas orgias e [que] pouco atendem às instruções”. Frente a isso, o missionário deve ficar satisfeito em poder fazer uma pequena instrução que, neste caso, é compreendida como o meio para civilizá-los. O terceiro desafio é identificado pelo conflito de Frei Fidelis com os donos dos seringais. Tais conflitos são relatados em diversos momentos da atividade do missionário. Neste caso, transcrevo a descrição que se encontra no relatório de 1947. Nesta, Frei

Fidelis denuncia a maneira como os patrões concebiam a presença dos missionários junto aos indígenas. Diz o texto:

A terceira dificuldade é constituída pelos donos dos Igarapés, estes são os civilizados que por títulos, mais ou menos legais, avançam direitos de propriedade nos Igarapés onde os índios vivem: os tais patrões resguardam e consideram os índios como um gado, como um bando de animais, que povoam os seus igarapés, e que, por conseguinte, os índios lhes pertencem e devem, para eles, produzir os frutos do igarapé, quer da extração quer da roça; por isso eles colocam na boca do igarapé uma loja ou um barracão com todos os atrativos, para o índio trocar com os produtos do mato; isto é, seringa, tucum (fibra), couros, breu, batata, farinha pirarucu, etc... por estes tais patrões, o missionário é um espinho, é um perde-tempo dos índios, que vão atrás do padre e não produzem coisa alguma, impedem portanto com todas as artes, que o padre entre no igarapé, ou afastam os índios para que não percam tempo atrás do padre, como eles dizem (...). (Relatório, 1947, Arquivo da Úmbria)

O quarto obstáculo está relacionado ao Serviço de Proteção aos Índios (SPI), caracterizado como: maçônico, positivista e ateu. Embora reconheça que o SPI não impede o contato dos missionários com os índios, Frei Fidelis chama de “campanha deletéria” a ideia de que a escola e a catequese estrangeira violentam a consciência dos indígenas. Frente a essa propaganda, cita o caso de uma escola construída em Belém do Solimões que, por falta de apoio do proprietário do igarapé, teve que ser desmontada por falta de frequentadores. Para o missionário, existe o interesse em torno da manutenção dos índios em seu estado de “vadios e alcoólatras” por parte do SPI e dos proprietários dos igarapés. Diz o texto:

A proteção dos índios e os donos dos igarapés não querem que os índios fiquem civilizados, mas que permaneçam sempre índios... Porque naquele dia [em] que no Brasil não tiverem mais índios, acaba a avultada verba de muitos – milhares de contos que o governo estancia cada ano pela proteção de índios e que a grande rede dos maçons se partem entre eles.

Os proprietários dos igarapés não querem as instruções dos índios, porque instruídos e iluminados eles sairiam do poder deles, ou pretenderiam outro tratamento e não se prestariam mais aos bons negócios. (Relatório, 1947, Arquivo da Úmbria)

No artigo em que ele apresenta as primeiras organizações católicas do Alto Solimões, acentua a maneira simples pelo qual o missionário explica o catecismo, pois, de acordo com ele, “a graça, como a natureza, não age aos saltos”. Nesse sentido, demonstra-se convencido de que este é o único meio de preservar a fé nos catequizados, assim como uma chave para penetrar nas casas das famílias, que normalmente fogem do missionário. A explicação para a fuga é atribuída entre

outras coisas aos primeiros colonizadores, aqui qualificados como mais bárbaros que os próprios bárbaros:

É de saber que os caboclos em geral, evitam os civilizados e sempre tentam fazer sua própria casa na floresta e fugir dos europeus, inclusive dos missionários, porque eles têm a convicção de que podem machucá-los. Fruto, de resto, dos primeiros colonizadores, mais bárbaros que os próprios bárbaros.

Em uma carta, em que descreve a sua vida missionária, destaca as três grandes mudanças que teve que realizar ao longo do tempo. Foram elas: o período de desobriga no rio Javary e seus afluentes, 1929-1931, a evangelização ou catequese no rio Içá e Puttumaio, em 1932, e o início dos trabalhos com o povo Ticuna, sobre quem faz a seguinte menção:

Em 1934 o nosso Prefeito Apostólico, vendo e considerando que numerosas tribos indígenas povoavam a floresta e os igarapés da nossa missão, vendo que alguma tribo, como aquela dos Ticunas eram bastante numerosas (3000 almas) e nenhum dos missionários conhecia a língua deles para poder instruir, me pediu para dedicar-me ao estudo da dita língua e a catequese daquela tribo. Ao mesmo tempo, o Prefeito Apostólico fundava a nova sede de Belém, na boca dos vários igarapés, onde os ditos índios giravam – fundou a nova igreja de São Francisco – uma casa e uma escola: era aquela a minha sede, ou ao menos a base da minha irradiação entre os vários núcleos de barracas indígenas. Naquele ano a minha vida missionária mudou muito: muito ocupado com a catequese dos semicivilizados (caboclos) dos vários centros, mas mais ocupado no estudo da língua, e dos costumes dos índios Ticunas; comecei a compilar uma gramática, um dicionário: depois de três anos me entendia com eles e comecei a instruí-los nas verdades fundamentais da nossa religião, e a uni-los legalmente no matrimônio cristão. Nos últimos meses de 1937 havia visitado a todos, havia feito um censo deles nos quatro igarapés principais de Belém – Tacana – São Jerônimo e Santa Rita. (Alviano, *Voce Serafica*, 1939, p.89)

Assim, após a decisão de deixar o lugar institucional de pároco, Frei Fidelis abraça a catequese dos indígenas como realização da própria vida missionária. O título de “padre dos índios” não o isenta dos estranhamentos que, em última análise, o levaram a desenvolver uma concepção evolucionista das diversas etnias. Por outro lado, o engajamento com a causa indígena o faz confrontar-se com os coronéis de barranco e com a própria instituição, uma vez que demonstra o desinteresse pela construção do museu. Analisando os diversos documentos, é possível perceber a atenção que Frei Fidelis dedicou a esta etnia e que o levou, entre tantas coisas, a aprender a língua dos tucunas, assim como compreender o funcionamento do sistema tribal.

### 3.3

#### Uma excursão entre os índios Ticuna!

Embora o tema dos ticunas vá ser aprofundado no capítulo seguinte, por ora interessa demarcar os elementos iniciais da relação de Frei Fidelis de Alviano com os ticunas. Assim, com base no texto publicado pela *Voce Serafica*, “Uma excursão entre os índios Ticuna”, vamos demarcar as primeiras impressões do missionário.

A publicação tem início em outubro de 1935 e continua nos meses de novembro e dezembro. Em seguida, reaparece nos meses de agosto, novembro e dezembro de 1936, e, finalmente, em dezembro de 1954. Em geral, as informações coincidem com aquelas publicadas pelo IHGB.

Embora o artigo de 1935 seja o primeiro relato público de Frei Fidelis referente aos ticunas, é na carta a Frei Ambrósio da Gaifana que ele expõe sua admiração em relação ao povo Ticuna pelo respeito que demonstram para com o missionário e destaca a relação comercial baseada no sistema de troca, classificado segundo Frei Fidelis de primitivo. Em seguida complementa: “o dinheiro não serve para estes filhos da floresta”. A ideia do ticuna como primitivo reaparece em outros documentos, como, por exemplo, no relatório de sua primeira desobriga ao paraná Tupy, em que considera os habitantes, em função do isolamento geográfico, como de vida inferior, o que, segundo ele, se dá não por debilidade de suas faculdades, mas em virtude de estarem privados dos tesouros da vida social e intelectual. Segue o relato: “O homem que vive uma vida primitiva, que foge da presença de outras pessoas e que se mantém indiferente a todas as maravilhas do mundo” (Relatório da primeira desobriga no paraná do Tupy, 1929, Arquivo da Úmbria). Da mesma forma, ao perguntar às mães, por ocasião do batismo, sobre a escola frequentada pelas crianças, onde elas vão ao catecismo e se conhecem pelo menos as orações da manhã e da tarde, chega à seguinte conclusão:

A tais perguntas, nem a mãe e nem os velhos respondem; são termos que eles não conhecem, é como falar de música aos surdos; eles não sabem de nada disso, eles sabem apenas alguns termos sobre caça, plantas, os peixes e os utensílios da casa. Quando se fala das maravilhas do mundo, da vida civil, eles bocejam, ou acariciam um macaco, ou conversam entre eles de outra coisa. (Relatório da primeira desobriga no paraná do Tupy, 1929, Arquivo da Úmbria)

Anteriormente, me pronunciei em relação a um documento apresentado pelo arquivista da úmbria sob o título “Colocação dos índios na Prefeitura Apostólica do Alto Solimões”. Embora o documento não seja datado, entende-se que se trata do período inicial da missão, pois menciona os três principais centros da missão da época, localizados em São Paulo de Olivença, Esperança (atual Benjamin Constant) e Tonantins. Nesse documento, Frei Fidelis compara os ticunas às demais tribos da região e os qualifica como sendo os mais rudes e justifica sua posição ancorado no alcoolismo, no fato de não falarem o português e serem resistentes à religião. Segue a descrição:

Os Ticunas são os mais numerosos, mais são os mais rudes, os mais dados ao álcool, não falam a língua da civilização (o português) mais sim a língua da tribo, e pouco interesse mostram para aprender o que a religião manda; passam a vida nas festas e nas orgias; pouco trabalham, e pouco se ocupam em aprender o que constitui o tesouro da civilização cristã. (Colocação dos índios da Prefeitura Apostólica do Alto Solimões, Arquivo da Úmbria, s/d)

Na carta, publicada no Boletim Oficial da edição de novembro/dezembro de 1939, Frei Fidelis descreve sua experiência missionária, considerando o trabalho com os ticunas a terceira grande mudança ocorrida ao longo de sua vida missionária. As duas outras estão associadas à desobriga no Rio Javary (1929-1931) e a viagem para o Rio Içá (1932). De acordo com o próprio missionário, o trabalho com os ticunas resultou da solicitação feita pelo então prefeito apostólico que, considerando o alto índice demográfico, cerca de “três mil almas” (cf. Bollettino Ufficiale, n.4, 1939, p.89), e a dificuldade dos missionários em conhecerem a língua, pediu a ele para dedicar-se a este trabalho:

Ao mesmo tempo, o Prefeito Apostólico fundava a nova sede de Belém, na boca dos vários igarapés, onde os ditos índios passavam – fundou ali a nova igreja de São Francisco – uma casa e uma escola: era aquela a minha sede, ou ao menos a base do meu deslocamento entre os vários núcleos de barraca dos índios. (Bollettino Ufficiale, n.4, 1939, p.89)

No dizer de Frei Fidelis, sua vida naquele ano mudou muito, pois além da ocupação, como a catequese dos semicivilizados (caboclos), se dedicou mais ainda ao “estudo da língua e dos costumes dos índios Ticuna” (Bollettino Ufficiale, n.4, p.89), destacando o início da compilação da gramática.

No artigo de 1935, Frei Fidelis apresenta ao Frei Evangelista da Cefalonia (prefeito apostólico) um breve relatório sobre a situação dos ticunas. Muitos dos dados por ele apresentados ao longo dos artigos são retomados no texto da revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) de 1943. Já na versão da revista *Voce Serafica*, merece destaque a nota elaborada pelo redator, que além de ressaltar que o texto é transcrito conforme foi enviado pelo missionário, apresenta o interesse pelo estudo da língua e dos costumes como uma tentativa de encontrar os melhores meios para, no futuro, desenvolver um verdadeiro apostolado.

Em relação aos donos de seringais, Frei Fidelis apresenta uma versão completamente diferente daquela vivida no rio Javary, pois agora são os próprios padrões que convidam o missionário para instruir e moralizar, ou, como ele mesmo menciona, “que vá por um freio aos excessos de alcoolismo e de sangue que o índios se entregam” (Alviano, *Voce Serafica*, n.10, p.135). Desta ocasião, manifesta sua percepção segundo a qual os ticunas demonstram-se reservados em revelar suas convicções para com os estranhos. Diz ele:

Estou convencido, Reverendíssimo Monsenhor, que os nossos índios são muito reservados em abrir e manifestar para estranhos os segredos da própria convicção e dos costumes, para obter alguma familiaridade com eles precisa de tempo, precisa falar o idioma deles e o missionário deve mostrar-se dócil e é sempre bom juntar pequenos presentes, coisas que eles amam e procuram avidamente. (Alviano, *Voce Serafica*, n.10, p.135)

Embora Frei Fidelis descreva uma série de dificuldades encontradas ao longo da excursão, como é o caso das barracas vazias ou da fuga por parte dos indígenas, a natureza é apresentada como a maior dificuldade, pois em virtude das chuvas e dos ventos a viagem foi interrompida pelo bloqueio causado pela queda de árvores, o que os obrigou a pedir ajuda aos indígenas. Em função disso, diz Frei Fidelis: “eles foram de grande ajuda e, como era natural, tivemos que dividir várias vezes o rancho que carregávamos conosco” (Alviano, *Voce Serafica*, n.10, p.135). Vencidos os obstáculos, dá-se conta da bondade dos índios e interroga-se sobre as diversas teorias em torno da bondade do homem e da hominização dos indígenas. No trecho que segue, acentua a bondade dos ticunas e atribui a eles o pecado de Adão:

A hospitalidade com que eles acolhem a todos, e a generosidade com que dão tudo, é tal que eles são frequentemente explorados, e sendo dessa natureza, não sabem



negar coisa alguma a quem os pede, ficando desprovidos do necessário. Fora desta boa qualidade, são filhos de Adão, caídos e ainda não elevados pela luz do Evangelho, porque limitados pelas barreiras de uma floresta interminável. A maior degradação, no entanto, dos índios Ticuna, julgo ser aquela constituída pelo alcoolismo, pela traição e pelo sangue. De fato, não é exagerado dizer que eles passam quase o ano inteiro na dança e na orgia, e que a preparação da festa seja a única ocupação e preocupação. Não é exagerado dizer que quase todas as festas que fazem, saem feridos e mortos, isto é, ou por divertimento durante a orgia ou por vingança de pajelança. (Alviano, *Voce Serafica*, n.11, 1935, p.153)

Em relação ao alcoolismo, embora a narrativa seja marcada por certa dose de realismo, pode-se dizer que ela está em conformidade com todos os pesquisadores do tema com os índios Ticuna. Curt Nimuendaju, por exemplo, tanto no relatório para o SPI de 1929 quanto na sua etnografia, faz a seguinte referência ao caso:

Em seus banquetes, homens, mulheres e crianças bebem, e talvez metade dos homens e um décimo das mulheres e crianças fiquem intoxicados. Muitos continuam a dançar mesmo quando bêbados, batendo um tambor e cantando sem incomodar ninguém; mas alguns se tornam problemáticos e ofensivos. Outros, exclusivamente homens, bebem até desabarem em uma rede ou em algum canto, ou até mesmo no quintal, onde vomitam e dormem; outros ainda crescem brigando, provocando brigas mais ou menos graves que resultam em ferimentos ou até mesmo mortes. (Nimuendaju, 1952, p.52)

João Pacheco de Oliveira Filho, no texto em que elabora uma análise crítica da etnografia, ao mencionar o relatório de 1929, destaca a citação segundo a qual “o vício pior dos Ticuna, quase o seu único, é a embriaguez. Bêbados, tornam-se insolentes e perigosos” (Oliveira Filho, 2013). De igual maneira, Roberto Cardoso de Oliveira, em seu diário de campo, faz diversas menções em relação ao uso de bebida alcoólica (Oliveira, 2002, p.282; 291; 297; 305). Ari Pedro Oro, por sua vez, além das referências já indicadas, aponta os padrões como os responsáveis pela colocação do problema (Oro, 1977, p.35).

Já a referência aos ticunas como “filhos de Adão” deve ser entendida a partir do princípio cristão-teológico que enxerga na figura de Adão o princípio degenerativo do pecado e a justificativa para a missão. De fato, o limite imposto pelo pecado é superado pelo encontro com a pessoa de Jesus de Nazaré. Assim sendo, se por um lado esse reconhecimento pode ser visto como um avanço teológico, pois confere aos ticunas o grau de humanidade reconhecida em todas as culturas e em todos os tempos, por outro, é preciso estar atento, pois autoriza todo processo missionário. No caso dos missionários, não sei se há uma convergência

em torno deste princípio, todavia a prática em torno da catequese e da educação escolar expressam claramente essa postura. Em síntese, embora todos sejam reconhecidos como homens, somente através da catequese, ou seja, da aceitação da fé cristã e da educação, se pode ascender ao grau de civilidade. Nesse sentido, cabe lembrar o comentário de Ari Pedro Oro ao descrever a atividade dos capuchinhos no Alto Solimões: “os missionários não se basearam ‘ao menos’ na cosmovisão indígena para o desenvolvimento de sua atividade religiosa. Ao contrário, desconhecaram-na e sobre ela projetaram outra estrutura religiosa” (Oro, 1977, p.81).

A descrição dos índios Ticuna enquanto estado de barbárie continua sendo feita por Frei Fidelis. Desta vez, a narrativa recebe o reforço de seu testemunho que é colocado como uma tragédia de sangue:

No paraná do Tupy encontramos os índios na “caçuma” (orgia), e entre aqueles que se apresentaram no barranco, vimos dois com a cabeça pingando sangue. Como eles suspeitavam que no motor havia alguma autoridade conosco, ou soldado, procuraram de esconder os outros feridos mais grave. De fato, a multidão que veio ao nosso encontro procurava entreter-nos no porto enquanto outros corriam para avisar de esconder as vítimas. Nós soubemos mais tarde que os feridos eram quatro mas que não estavam lá para vê-los. (Alviano, *Voce Serafica*, n.12, 1936, p.170)

Além dessa descrição, o texto apresenta uma série de acontecimentos que, embora não correlatos, reforçam a ideia de violência resultante das festas rituais. A isto, Frei Fidelis associa a existência de alguns cantos durante o ritual da moça nova em que os índios fazem, “uma espécie de oração com a qual pedem a Tupana que os conceda o favor de celebrar a festa sem feridos e sem mortos” (Alviano, *Voce Serafica*, n.12, 1936, p.170).

No texto em que apresenta as diversas tribos existentes na zona de missão e com as quais os missionários desenvolvem seus trabalhos, merece destaque o trecho em que Frei Fidelis fala sobre as convicções dos ticunas. Em sua apresentação, reconhece a existência de um código moral e a existência de um legislador supremo. Diz a nota:

Os índios possuem suas convicções; convicções religiosas e morais, pelas quais revelam serem humanos, serem dotados de razão, responsáveis por suas ações. Eles sentem, de fato, a força de uma lei natural, a força de uma sanção por parte de um Legislador supremo, que eles temem os seus castigos. (Alviano, *Voce Serafica*, n.11, 1935, p.151)

Ainda no tema religião, o totemismo é apresentado como o fenômeno que “move as ideias religiosas, que regula as leis matrimoniais, as festas nacionais e os ritos funerais” (Alviano, *Voce Serafica*, n.12, 1936, p.168).

Por fim, resta registrar dois testemunhos acerca da convivência de Frei Fidelis de Alviano com os índios Ticuna. O primeiro nos vem do já mencionado capitão do exército Oliveira de Melo. Em sua narrativa, qualifica os ticunas como amigos prediletos de Frei Fidelis. Para ilustrar tamanha afinidade, relata a ocasião em que, após os festejos em Tabatinga, Frei Fidelis enfrenta o temporal para continuar a visitar, instruir e confortar os ticunas:

Terminada as comemorações, Padre Fidelis preparava as suas coisas e, acompanhado de seu inseparável harmônio, embarcava em uma frágil canoa e deixava Tabatinga para retornar em outra circunstância. Para onde ia o ilustre missionário? Talvez para Benjamin Constant, estação missionária vizinha sobre a foz do rio Javari, para repousar junto aos seus irmãos? Não, Padre Fidelis, enfrentando o mau tempo e as águas agitadas do Solimões, desce com a correnteza do rio para visitar, instruir e confortar os índios Ticuna – os seus amigos prediletos, espalhados nas margens do rio-mar ou agrupados ao longo dos tortuosos igarapés. Os índios Ticunas, que habitam o paraná de São Jorge, os igarapés de Uimariaçu, Preto, São Jerônimo e Santa Rita e outros labirintos internos, viam no Padre Fidelis em contato permanente com a natureza agressiva, seu maior defensor e o cercavam de afeto e estima. Eles sabiam que Padre Fidelis os amava muito. (Melo, *Voce Serafica*, n.9, 1956, p.3)

Um segundo testemunho resulta do relatório elaborado por Frei Fidelis ao prefeito apostólico Frei Evangelista da Cefalonia, e que se encontra parcialmente publicado pela *Voce Serafica*. Da parte não publicada, chama atenção a narrativa em torno da primeira vez que o missionário participou da festa da moça nova. Na ocasião, Frei Fidelis considera ter aprendido com os ticunas que, para ser útil, “o missionário deve sempre levar consigo a barraca, ter sempre pronta sua pequena bagagem para locomover-se de um ponto para o outro, onde o homem mora sozinho ou em pequenos grupos” (Carta ao Prefeito Apostólico, 1932, Arquivo Úmbria). Ao narrar a depilação, Frei Fidelis julga ser impossível assistir a cena sem indignar-se, “sem emitir um grito de protesto, de compaixão como eu fiz!”. Relacionado a isso, Frei Roberto da São Severino narra a ocasião em que Frei Fidelis teria oferecido tesouras para cortar os cabelos da jovem. Diante da recusa, por parte dos índios, chegou à conclusão de que “a tradição deve ser respeitada” (Dell’Umbria, 1962, p.25).

O contato de Frei Fidelis com os ticunas permitiu-lhe, entre outras coisas, fazer um percurso minucioso pelas áreas habitadas pelos índios, realizar quatro exposições missionárias e escrever um relato etnográfico. Seu trabalho é apresentado pelo historiador italiano Mario Tosti como uma contraposição ao facismo, que na época tomara conta da Itália.

Em linhas gerais, os quase trinta anos de contato de Frei Fidelis de Alviano com os índios Ticuna no Alto Solimões permitem perceber, ainda que de forma embrionária, as mudanças ocorridas em torno da compreensão e da pedagogia da missão desenvolvida pela Igreja católica junto aos povos indígenas demarcada pelo Concílio Vaticano II. No caso de Frei Fidelis, a representação da Amazônia, inicialmente associada à grandiosidade da floresta vai gradativamente cedendo espaço para um tipo de compreensão que, ao invés de invisibilizar os povos e as dinâmicas socioculturais, o fez perceber a situação de exploração a que são submetidos os caboclos e os indígenas. De igual maneira, essa sensibilidade é a mesma que o leva a perceber a bondade dos ticunas e a defender sua hominização. Essa experiência, embora positiva, não o privou do estranhamento advindo da condição de europeu e de missionário, representado pela visão dura em relação ao ticuna, como na ocasião em que os qualifica como primitivos e ociosos. Todavia, o esforço para compreender sua língua e seus hábitos torna-o gradativamente capaz de enxergá-los como bons.

Outra questão importante são as narrativas enquanto instrumento de marketing da atividade missionária representada nas diversas revistas. Elas contribuem para que os diferentes públicos criem uma imagem da Amazônia e da figura do missionário. Frei Dionisio da Collazzone, ao introduzir o texto “Os rios amazônicos e a Amazônia”, diz-se ansioso por escutar os progressos da missão descritos por Frei Fidelis de Alviano:

Ele conta, quantas visões passam aos nossos olhos! Abertura de novos horizontes, novos panoramas; são as águas, as florestas virgens, os animais de cada raça, os índios (selvagens), cenas de horror, cenas de comédia, um todo que te sacode, te comove, te faz estremecer de horror, rir de prazer; mudanças repentinas de cena, que despertam o sentimento, inflamam o coração. (*Voce Serafica*, 1938, p.140)

Em setembro de 1938, Frei Mariangelo da Cerquetto, diretor da revista, escreve um texto no qual dá as boas vindas a Frei Fidelis após doze anos de missão na Amazônia. A ideia da Amazônia como inóspita constitui-se ambiente

favorável para a criação da figura do missionário-herói. O retorno à “amada pátria” após a “ádua batalha”, como é representada a missão, é posteriormente ilustrado por meio da descrição de seu aspecto físico:

É um sorriso geral, uma demonstração unânime de carinho que cumprimenta e venera o zeloso e trabalhador apóstolo das tribos indígenas da Amazônia.

Partiu de nossa Úmbria em 1925, robusto e cheio de força, na frescura de seus anos de juventude; agora volta um pouco abatido pelos esforços, para retomar um novo vigor e depois voltar com força para o trabalho.

Na Missão, ele não se contentou em ficar nos arredores dos rios, onde o missionário geralmente desempenha seu ministério, ele não manteve um lar permanente, mas escolheu penetrar no coração da floresta virgem, encontrar os pobres índios selvagens e levá-los à luz de Roma. (*Voce Serafica*, 1938, n.9, p.122)

Levando em consideração estes elementos e esforçando-se para não cair no reducionismo histórico e tão pouco em uma descrição honrosa, da qual se ocupa a hagiografia<sup>20</sup>, no próximo capítulo, nos ateremos aos elementos etnográficos que se encontram nas exposições missionárias e na “etnografia” de Frei Fidelis, buscando relacioná-los com outros autores, assim como demarcar os elementos embrionários apresentados pelo Concílio Vaticano II.

---

<sup>20</sup> Parte da teologia responsável por escrever a vida dos santos.

## 4

### Frei Fidelis de Alviano e o paradoxo do “missionário-etnógrafo”

Os vinte e quatro anos de contato com os índios Ticuna permitiram a Frei Fidelis de Alviano conhecer, ainda que parcialmente, a sua organização social e cultural. Neste itinerário, o conhecimento da língua tornou-se essencial para seu empreendimento missionário, além de uma ferramenta importante para a construção de uma representação sobre os *seus* índios. Neste capítulo, a tarefa inicial é apresentar os elementos essenciais da construção etnográfica de Frei Fidelis. Para isso, acessamos as exposições missionárias e seus escritos etnográficos; em seguida, verificamos a maneira como sua atividade é descrita pelos diferentes atores, sejam eles antropólogos, historiadores e seus pares. Finalmente, apresentamos alguns elementos que permitem olhar para Frei Fidelis de Alviano como precursor das mudanças do processo missionário ocorrido na Igreja católica à luz do Concílio Ecumênico Vaticano II. Procuramos com isso demarcar, através desse personagem, o processo de entendimento do diálogo entre a cultura católica cristã e a cultura ticuna no Alto Solimões.

#### 4.1

##### Etnografia de controvérsia

Em primeiro lugar, também aqui são necessárias algumas considerações iniciais em torno do título para evitar possíveis incompreensões. Quando se remete à etnografia, não há dúvida que o primeiro nome que venha à mente seja o de Bronislaw Malinowski. Isto porque foi através dele que se sistematizou o método da *observação participante* como caminho pelo qual o etnógrafo aprende a visão do nativo através de um longo período de imersão e vivência (Malinowski, 1978, p.21). No caso de Frei Fidelis, embora seu trabalho seja marcado pela intenção de civilizar os ticunas, no sentido de incorporá-los à cultura católica, sua descrição apresenta fortes relações com o método etnográfico, na medida em que, baseado nos dados empíricos do contato, elabora uma representação dos ticunas. Por outro lado, é preciso estar atento a uma segunda questão, que encontra no texto de George Marcus sobre etnografia multissituada seu principal argumento.

Para Marcus, a etnografia realizada a partir de múltiplos locais de observação e participação permite a superação de dicotomias, como local e global. Ao mesmo tempo, rompe com o apelo único a manifestações locais de grandes narrativas do sistema mundial ao possibilitar a identificação de uma complexa arquitetura contextual através dos métodos de seguimento de atores, coisas, metáforas, histórias ou alegorias, biografias ou conflitos (Marcus, 1995, p.99). Seguir trajetórias de pessoas é apontado como “o modo mais óbvio e convencional de materializar uma etnografia multilocalizada” (Marcus, 1995, p.106).

Partindo dessa ideia, a ação de Frei Fidelis de Alviano não deve ser vista como um movimento isolado em relação aos ticunas. É preciso considerar, por exemplo, as mudanças e o poder desenvolvido pelo ciclo da borracha, representado na figura dos patrões/donos de seringais, e a instalação dos organismos do Estado, como foi o caso do SPI e do Exército. Nesse sentido, o conflito deve ser entendido como ferramenta que permite entrar nesse espaço de contato e perceber as tramas existentes. Portanto, a construção que fazemos agora tem como finalidade favorecer a reflexão a ser desenvolvida no ponto seguinte, quando se fará a correlação sobre a maneira como foi compreendida a atividade de Frei Fidelis de Alviano junto aos índios Ticuna.

Em relação às exposições missionárias, estas se inscrevem quando pensadas a partir de um quadro geral da Igreja católica, como demarcadoras de celebrações relevantes para a Igreja, como é o caso do jubileu de 1950 em Roma ou do congresso eucarístico nacional celebrado em São Paulo em 1942. Aqui faço menção apenas a alguns elementos considerados pertinentes.

Em geral, as exposições se constituem como demonstração das frentes de atuação e de influência no processo de “civilização” do mundo operado pela Igreja católica. De acordo com Silvina Bustos Argañaraz (2004), com a exposição de 1925, o Papa Pio XI quis fazer de Roma o verdadeiro centro de expansão missionária da Igreja.

A exposição Missionária de 1925, caracterizada nos documentos eclesiásticos como uma “empresa colossal”, supôs uma importante mobilização de recursos humanos e materiais em escala planetária, permitindo dimensionar os “fluxos” de objetos da cultura material das populações indígenas dos territórios de missão. Um conjunto de capitais econômicos transmutados em simbólicos, pela alquimia das trocas, foi transportado pelo “fluxo” de missionários europeus “das trevas da floresta” ao “centro exemplar” da civilização cristã. (Argañaraz, 2004, p.103)

Da exposição de 1925 poucas informações estão disponíveis. Sabe-se, por exemplo, que o Alto Solimões foi representado por frei Hermenegildo e que o material exposto se constituía sobretudo da fauna e da flora amazônica. Em relação a esta exposição, Mario Tosti destaca “uma belíssima coleção de borboletas e de pássaros, além de peles de animais selvagens e em particular de uma espécie de serpente, chamada de Sucurijú<sup>21</sup>, medindo mais de oito metros” (2012, p.216).

Ao longo de sua vida, Frei Fidelis de Alviano participou de quatro exposições missionárias: 1942 (São Paulo), 1950 (Roma), 1953 (Belém do Pará) e 1955 (Rio de Janeiro) (figuras 22 e 23 – anexo). Em geral, essas exposições se construíram em torno da representação que o missionário fazia da própria experiência. Neste caso, o contato com os ticunas ocupa o centro da exposição; esta, além de descrever os diversos mitos, representa, através de fotografias e artefatos, elementos da cosmologia ticuna.

A exposição de São Paulo constitui-se a partir dos sete primeiros anos de trabalho à frente da catequese e da convivência com os indígenas. Registra-se que eram 20 caixas com materiais, dos mais diversos possíveis. Impedido de chegar a São Paulo por conta da Segunda Guerra Mundial, Frei Fidelis encontrou o Congresso Eucarístico terminado e a exposição fechada. Todavia, o Arcebispo de São Paulo abriu uma nova exposição, a qual Mario Collarini define como um verdadeiro triunfo. Isto é, foi bastante visitada e se desdobrou em outras atividades, como atesta o seu comentário: “Frei Fidelis é enviado a várias cidades do Estado para conferências. A gramática-dicionário da língua ticuna (...) foi impressa por conta do Instituto Histórico-Geográfico do Rio” (Collarini, 1985, p.67).

Para a exposição de Roma (1950), a coleta de material durou quase dois anos. Desta vez, o impasse aconteceu por conta da Inspetoria de Proteção dos Índios que, além de apreender todo o material, o doou para o Museu Etnológico da Escola Social de Manaus. Diante da impossibilidade de reaver o material, Frei Fidelis recorre ao Núncio Apostólico, e este, ao Presidente do Brasil, que manda refazer as caixas e expedi-las para Roma. Após a exposição, o material foi entregue para o Museu Missionário de Assis (Zagonel, 2001, p.26). Esta

<sup>21</sup> Nome comum usado para *Eunectes Murinus*. Também chamada de sucuri, ou anaconda.



informação nos é fornecida pelo historiador Mario Tosti, que após comentar o valor etnográfico, conclui: “Todo o precioso material foi recolhido, selecionado, etiquetado e catalogado por Frei Fidelis” (2012, p.292).

Um aspecto que chama atenção nas exposições é o fato de Frei Fidelis se autorepresentar como parte integrante dos índios Ticuna, como bem demonstram as figuras 24 e 25 que se encontram no anexo. Essa postura nos remete à atitude de reflexividade que consiste, de acordo com Roberto DaMatta, em transformar o exótico em familiar e o familiar em exótico (DaMatta, 2010, p.29). Ou, como diz Clifford Geertz, na experiência próxima e na experiência distante como caminhos pelo qual o antropólogo pode “ver as coisas do ponto de vista dos nativos menos misteriosa” (2012, p.62). No caso específico de Frei Fidelis, essa dinâmica, que para o antropólogo é metodológica, se legitimou como caminho de construção de seu protagonismo e de sua paixão pelo mundo indígena. Frei Michelangelo da Marenella, ao comentar as exposições, relata que Frei Fidelis participou não somente como colecionador de material, mas como guia, pois, diz ele: “explicava, mostrava e reproduzia através de discos os cantos de seus índios” (*Voce Serafica*, n.21, 1980, p.117).

Em carta dirigida a Frei Silvestre em 1955, Frei Fidelis manifesta o desejo de montar um Museu em Manaus, mas percebe que não existe o interesse por conta dos outros missionários. Diante desse impasse, e considerando os desafios legais em transportar os artefatos indígenas, aproveita a exposição de Roma para doar o material ao Museu Missionário da Amazônia (MUMA), fundado em 1928 na cidade de Assis, na Itália.

Nos artigos publicados pela revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Frei Fidelis manifesta um viés etnográfico. Tanto as “Notas etnográficas” (1943), quanto a “Gramática e o Dicionário” (1944) (figura 26 – anexo) se tornaram os trabalhos mais lembrados pelos pesquisadores que desenvolvem estudos da experiência do contato dos ticunas com a sociedade nacional. No primeiro caso, trata-se de uma apresentação dos elementos constitutivos da vida social, religiosa e cultural do povo Ticuna. Como ponto de partida, Frei Fidelis apresenta a diversidade étnica do Alto Solimões, expressa por meio de uma lista em que classifica as diversas tribos existentes e suas respectivas línguas. Posteriormente, descreve o processo de preparação das bebidas rituais do

pajuarú e da caiçuma. A descrição é acompanhada de bastante detalhes. Vejamos, por exemplo, a descrição do pajuarú:

Rala-se a raiz da mandioca e a massa resultante vai para uma gamela onde fica por espaço de 15 horas; depois, estende-se em uma espécie de esteira chamada tipiti; tal massa assim enxuta tem que passar por uma peneira (napino) feita de talos de várias palmeiras. Esta pasta já refinada é achatada numa telha de barro de grande formato, e desse modo obtém-se numerosos “beijus”; Em seguida empilham-se os beijus e põe-se sobre a pilha o pó das folhas torradas da macaxeira (manissoba). Cobre-se tudo com folhas verdes de macaxeira e deixa-se fermentar por espaço de três dias. Passado esse tempo, põe-se dentro da igaçaba, a qual tem no interior uma grade de paus, a uma altura de quarenta centímetros. Sobre essa massa deixa-se pingar, por vários dias, água fria, a qual se vai colocar no fundo da igaçaba. Este líquido chama-se vinho-de-pajuarú. É este vinho, fermentado por dez dias, que dá bebida altamente alcoólica chamada simplesmente Pajuarú. (Alviano, 1943, p.8)

No que toca à organização social, Frei Fidelis apresenta o totemismo como chave de interpretação da vida ticuna e compreende o totem a partir da perspectiva histórico-antropológico, ou seja, como se os membros de cada clã fossem descendentes e parentes de um animal. Todavia, anos mais tarde, o antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho se contrapõe a esta interpretação afirmando que, no caso ticuna, as Nações (Clãs), “tem uma finalidade claramente diferenciadora e classificatória”, e prossegue: “não há sustentação alguma para as informações de Alviano” (Oliveira Filho, 1988, p.108).

Sobre a dimensão religiosa dos ticunas, denominada por Frei Fidelis como *convicções de fé*, admite que possuam “convicções próprias; convicções religiosas e morais pelas quais se revelam também seres humanos, seres racionais, responsáveis pelos próprios atos” (Alviano, 1943, p.9). É nessa perspectiva que apresenta o ritual da moça nova, pois, de acordo com ele, o ritual revela fortes traços das convicções ticunas. A descrição é precedida por uma advertência, segundo a qual “contar como se desenrola a festa e descrever a multidão das cerimônias acompanhadas pelas numerosas máscaras e instrumentos simbólicos não é coisa que se possa dizer num artigo de revista” (Alviano, 1943, p.16). A narrativa do rito demonstra a familiaridade do missionário com o ritual:

Diremos, então, antes de tudo, que a festa da moça-Nova é um conjunto de cerimônias, de atos expiatórios e propiciatórios com que a jovem índia dará início ou se disporá às funções sexuais, alcançando, por meio do que ela sofre naquelas cerimônias, uma benevolência especial de Tupã. A jovem, ao atingir a idade de 14 anos, é guardada pelos pais cuidadosamente, e separada do convívio familiar, construindo-se para ela uma espécie de quarto bem apartado, num ângulo da

choupana, chamado curral. Aí a jovem passará um longo tempo, meses, até, e também um ano, enquanto os pais não preparam caça abundante e abundantes bebidas alcoólicas, o necessário para celebrar a festa ritual da depilação; depilação dolorosíssima que a jovem terá de sofrer com paciência em face de um grande número de convidados e, especialmente, em presença do noivo e dos membros de sua família. Quando os pais da Moça-Nova determinam a celebração da festa da depilação, encerram a noiva no Curral ou prisão, feita com âmagos de palmeira buriti; não poderá ela conversar com pessoa alguma, a não ser com os próprios pais. Os estranhos não serão admitidos à sua presença, nem deverão vê-la. Nos três meses anteriores à depilação, estará ela sempre no Curral; tecerá com o tucum (fibra) maqueiras e redes, e poderá sair por momentos; mas sob a condição de não haver pessoas estranhas ao redor da barraca, e de correr logo a encerrar-se no Curral se surgir pessoa estranha; de maneira que não veja o estranho nem seja vista. (Alviano, 1943, p.16)

A abordagem de Frei Fidelis pode ser aproximada das narrativas feitas posteriormente pelos antropólogos, como é o caso de Curt Nimuendaju, em 1952. Além do conhecimento em torno dos aspectos rituais e da organização social ticuna, Frei Fidelis destacou-se também pela produção da gramática e do dicionário da língua ticuna. O texto publicado pelo IHGB em 1944 foi prefaciado pelo etnógrafo Plínio Airoso, que destaca o aprendizado da língua e o estudo dos usos e costumes dos ticunas por parte do missionário, colocando-o ao lado de outros nomes do estudo das línguas brasileiras. Diz Plínio:

Sendo escritas por um homem que se integrou de corpo e alma à vida material e psíquica dos ticunas. Figurarão, por isso, com toda justiça ao lado das obras notáveis de Mamiani, de Colbacchini, de Frei Mansueto de Val Floriano, de Antônio Sala de Giaccone, do Padre Melo e tantos outros mestres nas línguas brasileiras, estranhas à família tupi-guarani. (Alviano, 1944, Prefácio, p.6)

No tocante à gramática, esta não deve ser entendida nos moldes técnico-científicos. O próprio Frei Fidelis discorda desse método pelo fato de “limitar-se ao campo acadêmico”. Assim, baseado no método comparativo, compila um material mais prático, com a intenção de favorecer a comunicação entre as pessoas que habitam a região do Alto Solimões, sejam eles comerciantes, seringueiros, professores e religiosas, além dos próprios ticunas, que através desse aprendizado recíproco tornar-se-iam mais protegidos de possíveis explorações (Alviano, 1944, p.11). Assim, a gramática de Frei Fidelis não é uma abordagem teórica sobre a língua. Também não se trata apenas de tradução de palavras, mas uma tentativa de reinterpretar a cultura adotando como referência a língua portuguesa.

Em linhas gerais, o contato com a obra de Frei Fidelis, sejam artigos ou exposições missionárias, revela-se como um espaço pela busca de legitimidade e de reconhecimento. Conforme mencionei em momento anterior, para o bispo emérito Dom Alcimar, o pseudônimo “padre dos índios”, ainda que utilizado de forma negativa, revela, mesmo que parcialmente, que o objetivo de Frei Fidelis foi alcançado. Por outro lado, dentro de uma perspectiva antropológica atual, esse reconhecimento é resultado de sua “autoridade etnográfica”, legitimada através de múltiplos exemplos, pela riqueza de detalhes e pelas fotografias em que se apresenta junto dos ticunas. James Clifford (2014), contrariando o modelo malinowskiano, discute a escrita antropológica e a oposição do autor enquanto intérprete, propondo uma dimensão polifônica para a etnografia (Clifford, 2014, p.52).

No caso de Frei Fidelis, existe um elemento a mais naquilo que entendemos como sua etnografia. Além dos exemplos que legitimam sua experiência, ele se apresenta como parte de um único quadro em que envolve a representação dos índios Ticuna e de seus artefatos (figuras 27 e 28 – anexo). Nesse sentido, sua descrição pode ser vista como alinhada ao método tradicional, que se constitui a partir dos temas relacionados à estrutura social, simbólica e religiosa do grupo em estudo. Dentre os múltiplos exemplos apresentados pelo missionário, encontra-se este em que demonstra a agilidade dos ticunas em relação à maneira de calcular o tempo:

Muitas vezes, nos remansos dos igarapés, com auxílio de remeiros, da tribo dos Ticuna, os admirei olhando o meu relógio e a perguntar as horas: levantam a cabeça, simplesmente, olhando a posição do sol e dizendo sem titubeio a hora certa.

A cena é outra quando o sol [está] escondido na insistente chuva. Recorre então o aborígine a novos instrumentos, elementos naturais infalíveis, pássaros e animais de hora certa para cantar ou comer. (Alviano, 1943, p.21)

A experiência de contato e o domínio da língua ticuna permitiram a Frei Fidelis de Alviano elaborar suas notas etnográficas marcadas pela riqueza de detalhes e pela valorização de sua experiência. Sua representação, embora marcada por alguns equívocos, como é o caso do totem, mais tarde questionados por João Pacheco de Oliveira Filho, se apresenta como a primeira tentativa de aproximação dos capuchinhos úmbrios com a cultura ticuna. Passados cem anos de presença dos capuchinhos no Amazonas, essa experiência tem sido interpretada

de forma bastante paradoxal. A figura de Frei Fidelis é vista como a figura do missionário que oscila entre a comparação dos índios Ticuna como primitivos e o reconhecimento destes na particularidade de sua cultura.

## 4.2

### **Frei Fidelis de Alviano a partir de outras etnografias**

Um exercício interessante para se compreender a relevância e os limites da obra de um determinado personagem é perceber a maneira como a história e, portanto, os pesquisadores, interpretaram sua atividade. No caso de Frei Fidelis, esse exercício se constitui a partir das diversas pesquisas antropológicas relacionadas ao tema dos ticunas e da ação dos capuchinhos no Alto Solimões.

Entre as peculiaridades deste trabalho, encontra-se o fato de ser a primeira pesquisa em torno de uma figura missionária da ação dos capuchinhos úmbríos com a etnia ticuna. Embora Frei Fidelis de Alviano seja um “objeto” inovador, o mesmo não se pode dizer em relação aos seus escritos e à menção de seu nome, tidos como emblemáticos para a experiência do contato. As publicações feitas pelo IHGB foram os caminhos pelos quais diversos pesquisadores acessaram sua figura, comentaram suas obras e validaram a experiência de contato dos ticunas com a Igreja católica.

Do ponto de vista da representação, Frei Fidelis é apresentado como uma figura paradoxal. Sua atividade missionária é colocada em alguns momentos como uma ação que conflituava com aquela adotada pela instituição. Lendo as diversas menções a seu nome, tem-se a impressão que a iniciativa de aprender a língua e o modo de vida dos ticunas o coloca na contramão das práticas da época. É nesse sentido que entendo a referência de Ari Pedro Oro, segundo a qual Frei Fidelis foi o primeiro missionário a falar fluentemente a língua (1977, p.79).

Nos estudos sobre os ticunas, a questão do alcoolismo e da relação com os proprietários dos seringais são temas recorrentes entre Frei Fidelis, Nimuendaju e Roberto Cardoso de Oliveira, isto porque todos atuam sob a circunstância em que a Amazônia e, portanto, o Alto Solimões, se encontram sob o domínio desses proprietários. Apesar dos autores se encontrarem nesses temas, a forma de compreensão se dá de maneira diferente.

João Pacheco de Oliveira Filho, em sua etnografia da situação de pesquisa, toma a figura de Nimuendaju como emblemática para se compreender a maneira como o antropólogo interage com o campo, utilizando a questão do alcoolismo ticuna como exemplo para referendar sua hipótese. De acordo com esta, as trocas simbólicas só podem ser adequadamente compreendidas a partir da tríade que leva em consideração os três atores em questão, neste caso, o pesquisador, o nativo e o branco (Oliveira Filho, 1999, p.63). Em sua primeira viagem entre os ticunas, Nimuendaju, ligado ao SPI, demarca apenas que a embriaguez é “o vício pior dos Ticuna. Bêbados, tornam-se insolentes e perigosos” (Oliveira Filho, 1999, p.69). Em sua segunda viagem, em 1941, na intenção de elaborar sua monografia, retoma o problema do alcoolismo e indica como os principais responsáveis os patrões, que se utilizam disso para dominar os indígenas (Oliveira Filho, 1999, p.72).

Roberto Cardoso de Oliveira, em seu diário de campo, revela o mal provocado pela atitude de Zé Roberto, membro da elite local e do grupo de colaboradores da pesquisa, ao oferecer bebida alcoólica para os ticunas. O registro da cena é apresentado como um dos exemplos relacionados aos problemas enfrentados pelo pesquisador em relação à equipe de pesquisa, constituída por agentes do poder local, no caso representado pelos proprietários de barracão. Diz o relato:

Todos demoraram a dormir, imersos na beberagem à base de cauim e intermediada com goles de cachaça levada por Zé Roberto com o incentivo de Maurício, um fiel consumidor (...) Coisa que me deixa muito contrafeito, não apenas por ter sido um funcionário do SPI, mas por uma simples questão ética. E eis que estou aqui na ambígua situação: de um lado, por não querer dar pinga ao índio; de outro, por não querer afrontar o meu hospedeiro. Sobretudo quando o Zé, travestido de patrão, justifica assim o seu ato, dizendo: “Dou cachaça para que eles fiquem satisfeitos...” Enfim, é um exemplo típico de dominação pelo álcool, usual nestas paragens. (Oliveira, 2002, p.291)

Portanto, enquanto Nimuendaju e Roberto Cardoso ligam o problema do alcoolismo ao processo de dominação dos proprietários (Oliveira Filho, 2013; Oliveira, 2002), Frei Fidelis se limita apenas a demarcar a situação (Colocação dos índios da Prefeitura Apostólica do Alto Solimões, s/d, Arquivo da Úmbria, p.2). Seu silêncio em relação às causas do problema é preenchido pela rica

descrição das bebidas rituais e de seu preparo, publicado em suas notas etnográficas (Alviano, 1943, p.8).

Além dos aspectos rituais e das relações de poder expressa pelos donos dos seringais, o texto “O uso de bebidas alcoólica nas sociedades indígenas” (Sousa; Oliveira; Kohatsu, 2005) aborda o problema do alcoolismo indígena a partir de uma perspectiva antropológica. Tomando como exemplo a etnia Kaingáng, no Paraná, desvincula o alcoolismo de uma compreensão puramente biomédica, que enxerga nos aspectos patológico, físico e individual as razões do problema, para inseri-lo em uma abordagem que leve em consideração o contexto sociocultural. No caso dos Kaingáng, chega-se à seguinte constatação:

No caso dos Kaingáng, conforme se dava o processo de pacificação e contato, conta que começaram a substituir as bebidas fermentadas nos cochos pela cachaça, fabricada em alambiques, algo que teve importante papel na estratégia de subjugação desse povo frente à sociedade nacional (Souza; Oliveira; Kohatsu, 2005, p.153)

No caso do povo Ticuna, o processo de colonização é marcado violentamente pela dinâmica senhorial do ciclo econômico da borracha, que se utiliza, entre outras coisas, da cachaça como a moeda de troca entre os produtos coletados pelos indígenas, e posteriormente da força do trabalho. Roberto Cardoso de Oliveira, em seu diário de campo, fala da existência de alguns engenhos como os de Palmares, São Jerônimo e Belém do Solimões (Oliveira, 2002). De igual maneira, pude conferir essas informações com diversos anciãos da região. Em sua memória, eles mencionam não somente a existência desses engenhos, como a intensa produção de cachaça. Atualmente, considerando as terras demarcadas, a entrada de bebida alcoólica é proibida pela FUNAI. Mas o problema continua persistindo, pois, do ponto de vista do órgão fiscalizador, existe pouco interesse em desenvolver políticas públicas relacionadas ao combate ao alcoolismo. Em geral, a política da tutela continua a coabitar no meio ticuna.

Em relação aos proprietários dos seringais, a denúncia de suas práticas em relação aos indígenas torna-se o motivo principal dos conflitos. Nimuendaju, por exemplo, em carta endereçada ao Museu Nacional, fala da mudança provocada pela alta do preço da borracha e como isso interfere no ritmo de vida dos ticunas.

Quando tinha já uns 50 e tantos mitos e lendas, os rios começaram a vazar rapidamente, os “patrões” dos índios, animados com a alta da borracha, colocaram-nos imediatamente nos seringais, ficando a sua vida, com isso, radicalmente transformada. Não havia mais tempo para contar mitos e celebrar cerimônias. Tive de interromper os estudos e retirar-me para não me tornar inconveniente (aos “patrões”). (Carta de 3/8/1941, a Heloísa Alberto Torres, arquivos do Museu Nacional, apud Oliveira Filho, 2013, p.237).

No caso de Frei Fidelis de Alviano, um relato feito pelo próprio missionário menciona o conflito ocorrido no rio Javari. Trata-se de uma carta que ele envia para o prefeito apostólico. Nela, denuncia a condição de exploração que se encontram os seringueiros do Javari, descritos como “cadáveres ambulantes que causam horror e medo”. Na sequência, narra a perseguição que sofreu a mando de um patrão, que através de seus funcionários o ameaçaram e “disseminaram calúnias e difamações contra o missionário” (Carta ao Prefeito Apostólico, 1932, Arquivo Úmbria). Portanto, o alcoolismo e o conflito com os donos dos seringais colocaram, de alguma forma, Frei Fidelis de Alviano alinhado com a experiência de Curt Nimuendaju e de Roberto Cardoso de Oliveira. Tal proximidade é retomada em outros temas, como, por exemplo, a descrição da festa da moça nova e das máscaras rituais (figura 29, 30 e 31 – anexo).

Para além dessas afinidades, interessa-nos verificar a maneira como os diversos antropólogos reagiram à missão dos capuchinhos, e de modo particular, a atividade de Frei Fidelis de Alviano. Para isso, divido o que segue em dois grupos. De um lado estão aqueles que, ao estudar os índios Ticuna, citam parcialmente a atividade dos capuchinhos; do outro lado, encontram-se duas pesquisas sobre a missão dos capuchinhos no Alto Solimões.

Sendo o primeiro a desenvolver um estudo sobre os ticunas, Curt Nimuendaju tem como peculiaridade o fato de estar entre eles no mesmo período de Frei Fidelis de Alviano. Em 1929, foi enviado pelo Serviço de Proteção aos Índios (Schröder, 2013) para verificar a situação em que se encontravam os índios Ticuna. Na ocasião, Frei Fidelis de Alviano encontrava-se em São Paulo de Olivença. Em sua etnografia, publicada pós-morte, em 1952, acusa os missionários de introduzirem elementos cristãos com a ideia da alma dos mortos e do mundo superior e de gerar uma confusão entre os ticunas (Nimuendaju, 1952, p.115). Por outro lado, a menção a Frei Fidelis é acompanhada pelo reconhecimento de seu esforço para aprender algo da religião nativa, destacada a maneira afável com que ele trata os ticunas.



Em 1959, será a vez de Roberto Cardoso de Oliveira iniciar o contato com os índios Ticuna (Oliveira, 2002, p.271). Apesar da proximidade com a morte de Frei Fidelis, ocorrida em agosto de 1956, ele não faz, entretanto, nenhuma referência à figura do missionário. Em relação à atividade dos capuchinhos, a única referência que encontramos em seus escritos é uma menção no diário de campo (2002), em que através de Quirino Mafra, proprietário do barracão do igarapé São Jerônimo, relata a cobrança feita pelos missionários para a realização do batismo. Zé Roberto, filho do proprietário do barracão de Palmares, descreve a mesma situação mudando apenas os valores. De acordo com Roberto Cardoso de Oliveira, os missionários alegam que “a vida é cara, que são pobres, e que o voto de pobreza da irmandade é apenas individual e, também, que o Seminário precisa de recursos” e conclui: “o argumento, embora antipático, é perfeito!” (2002, p.304). Em sua segunda viagem, em 1962, estudando o surgimento de novos papéis a serem desempenhados pelos ticunas, o autor destaca três categorias importantes para entender a ideia do pertencimento tribal. Juntamente com a ideia de reservista e de eleitor, a categoria crente torna-se constitutiva da vida ticuna (Oliveira, 1981, p.91). Para Oliveira, embora historicamente a Igreja católica tenha exercido um papel importante no processo de contato interétnico, naquela ocasião os ticuna a viam como algo sem dinamismo. Tal situação é resultado, conforme os ticunas, do fato da Igreja católica não contribuir para a mudança do comportamento moral. Da chegada do movimento evangélico em Santa Rita do Vêu, destaca a relação simétrica como medida para adoção do credo protestante.

Os Tükuna, que se encontravam na povoação, e aqueles que foram atraídos para ela pela ação galvanizadora protestante aceitaram aparentemente a conversão como um meio de integração social na comunidade brasileira. A possibilidade de relações simétricas com os membros da sociedade regional, que o ato de conversão prometia, pode ser considerada como um poderoso estímulo senão para a adoção do credo protestante, ao menos para a do *status* de crente. Os depoimentos colhidos e que vêm corroborar essa tese são unânimes em exprimir esse desejo de equiparação com os brancos ou de diluição da superioridade do homem “civilizado”. O tratamento de “senhor”, dado pelos missionários evangélicos ao índio, leva o Tükuna a se sentir prestigiado, como podemos ver nesse comentário, obtido de um Tükuna morador de Santa Rita do Weil: “Civilizados são ruins porque tratam mal a gente, mas não são todos... O americano (o pastor) trata bem e chama todos de *senhor*”. E continua em seu depoimento: “Americano diz que tem gente que não compreende (que todos são iguais perante Deus) e que essa gente é mais besta que Tükuna”. E conclui: “Tükuna é besta porque não sabe falar (português)”. (Oliveira, 1981, p.92).

Ari Pedro Oro realiza seu trabalho de campo dentro de um novo contexto. Na ocasião, os Tükúna (grafia usada por ele) estão sob forte impacto do movimento da Santa Cruz, iniciado pelo irmão José Francisco da Cruz, um mineiro que diz ter recebido de Jesus a missão de “seguir pelo mundo com a Cruz e o santo evangelho” (Oro, 1977, p.102). Do ponto de vista das atividades da Igreja católica, é importante destacar neste contexto o novo momento representado pelo Concílio Vaticano II em relação ao modo de fazer missão, como a reunião entre Frei Arsênio e a liderança ticuna para a criação da reserva indígena de Belém do Solimões (Oro, 1977, p.33). Em relação ao concílio, é importante, por hora, frisar apenas este aspecto. Mais à frente retornaremos a ele.

As referências adotadas por Oro levam em consideração os elementos históricos. Nesse sentido, em momento anterior à chegada dos capuchinhos úmbrios, os ticunas já apresentavam elementos estranhos na concepção mítico-religiosa como, por exemplo, a substituição dos antigos nomes tribais pelos nomes portugueses recebidos no batismo católico em substituição do ritual de nomeação clânica (Oro, 1977, p.79). A menção à figura de Frei Fidelis é feita mediante a lembrança segundo a qual os ticunas, “são reservadíssimos em manifestar aos brancos suas convicções” (Oro, 1977, p.73). Em conclusão ao trabalho dos missionários, Oro cita a ideia de Laraia segundo a qual “estes buscavam intencionalmente ou não, a destruição das crenças tribais e sua substituição pelas doutrinas alienígenas” (Oro, 1977, p.80) e referenda seu posicionamento dizendo que os capuchinhos “não se preocuparam ao menos em construir um catolicismo a partir da religião tribal” (Oro, 1978, p.81). Na obra *Na Amazônia um messias de índios e brancos* (1989), identifica na postura dos próprios capuchinhos que estariam poucos interessados na melhoria das condições de vida dos ticunas (Oro, 1989, p.51). O elemento determinante para a adesão dos indígenas ao movimento liderado pelo Irmão José, segundo o autor, é baseado na proposta de vida comunitária e de igualdade. Para ratificar sua posição, apresenta o depoimento de informantes acerca da relação dos capuchinhos com a irmandade da cruz. Segue o relato:

“Nós não tínhamos um conselheiro: o índio não deixou de beber, de fumar, de brigar. Durante esse tempo, o índio era explorado pelos patrões e os freis não faziam nada. Irmão José precisou só de dez anos para mudar os Tikuna, e hoje ninguém bebe, não fuma, nem briga mais”. (Oro, 1989, p.174)

A essas frases, diz Oro, acrescentam normalmente que graças ao Irmão José eles trabalham em conjunto, vivem unidos, em condições melhores à época dos freis. Em outro depoimento, afirmam ter recebido, embora não somente do clero, um tratamento autoritário e mesmo humilhante. Diz a narrativa:

“Tikuna era considerado criança. Tikuna foi sempre considerado ignorante. Tikuna era tratado como bixo do mato”. Em nossos dias, ao contrário, eles não permanecem mais silenciosos, no fundo das igrejas, mas estão diante do altar e têm direito à palavra. Isto os torna orgulhosos de pertencer à Irmandade. “Agora Tikuna é gente”. (Oro, 1989, p.174)

João Pacheco de Oliveira Filho, por sua vez, menciona Frei Fidelis a partir da memória ticuna que o identifica por falar um pouco da gíria e de conhecer os seus costumes, e acrescentada pelo próprio autor ao citar a confecção da gramática e a elaboração de artigo sobre práticas matrimoniais e ritos de iniciação. Ademais, coube a Oliveira Filho a releitura por meio de um estudo cuidadoso da organização social daquilo que fora interpretado por Frei Fidelis, Nimuendaju e Roberto Cardoso de Oliveira como “clã” (Cü). Para Oliveira Filho, a expressão utilizada pelos ticunas para identificar essa organização não está associada a uma compreensão clássica de clã mas a uma ideia de “nação”. Assim sendo, tendo em vista o alinhamento exogâmico, Nimuendaju classifica como clãs A e B; Roberto Cardoso, como “planta” e “árvore”.

No caso de Frei Fidelis, o equívoco está ligado ao caráter totêmico que atribui à classificação. Neste caso, o critério que melhor definiria a diferença, de acordo com Oliveira Filho, seria a classificação em nações “de pena” e nações “sem pena” (Oliveira Filho, 1988, p.89). Estas unidades sociais encontram-se ancoradas no mito que descreve a criação do mundo por meio de Yoi e Ipi. Assim, “a atribuição dos clãs tem uma finalidade claramente diferenciadora e classificatória” (Oliveira Filho, 1988, p.108). Diz o mito<sup>22</sup>:

Então, meu irmão, vamos matar uma jacarerana<sup>23</sup> para conhecer a nação do pessoal? Yoi concordou e eles logo acharam e mataram uma jacarerana. Cortaram o animal em pedacinhos e colocaram num pote bem grande para ferver. Quando já estava cozido, chamaram o pessoal para beber. Numa colher de pau, Yoi dava a

<sup>22</sup> Em relação ao mito de origem Ticuna, a versão de Curt Nimuendaju não é equivalente à narrativa de Oliveira Filho. O trecho que demarca a criação das nações se constitui como elemento singular da narrativa do autor.

<sup>23</sup> *Crocodilurus lacertinus* é uma espécie de lagarto.

cada pessoa um pouco daquele caldo. Os primeiros que tomaram receberam a nação de onça. Cada pessoa que bebia ia embora, ficava longe dos outros. Depois da nação de onça, veio a de saúba. O pessoal bebia e logo sabia a sua nação. – Ah! Esse caldo está azedo, é da nação de mutum – falou uma das pessoas. Beberam até que se criaram todas as nações que existem hoje. (Oliveira Filho, 1988, p.105)

Essa narrativa sobre os “clãs” à luz do mito permite a introdução de novos elementos, como é o caso do clã galinha (*ota*). Provavelmente este clã nasce como fruto do contato, já que a galinha não é um animal nativo. Ancorados no mito, os ticunas afirmam que em suas andanças em forma de peixe Ipi desceu o rio Solimões e trouxe todos os bens da civilização (Oliveira Filho, 1988, p.110). Oliveira Filho, analisando o mito, diz não haver qualquer hierarquia entre as nações, pois, a função delas é regular as relações de casamento e não como definiu Frei Fidelis, ou seja, enquanto totem. Porém, tradicionalmente, no sistema clânico representado pela maloca, esses clãs se constituem como unidades políticas. Assim, as trocas matrimoniais tornam-se elemento determinante para a unidade da tribo (Oliveira Filho, 1988, p.116).

Uma vez apresentado o grupo de pesquisadores que trabalharam com o tema dos índios Ticuna, restam agora os trabalhos etnográficos que se desdobraram sobre a missão dos capuchinhos no Alto Solimões. Trata-se de duas dissertações de mestrado orientadas por João Pacheco de Oliveira Filho. Obedecendo a questão cronológica, o trabalho de Silvina Bustos Argañaraz (2004) se concentra sobre as práticas dos capuchinhos úmbrios no período de 1910 a 1960. O quarto capítulo, intitulado “Percursos missionários. Fidelis de Alviano, ‘Vigário cooperador com especial encargo sobre os índios’”, elabora uma leitura sobre a figura de Frei Fidelis de Alviano e o apresenta como personagem central, pelo qual a missão não é uma entidade autônoma, mas “um conjunto de práticas de representação em permanente constituição, em um processo constante de composição com outros atores e em diferentes escalas” (Argañaraz, 2004, p.149). Para Argañaraz, a produção de Frei Fidelis para o IHGB é concebida como uma espécie de “fetiche de prestígio” (2004, p.153), no qual o missionário se constitui como “especialista em índio” (2004, p.157) e legitima sua prática, vista pela instituição como uma experiência “bem sucedida”. Por fim, Argañaraz utiliza a imagem de Las Casas feita por Todorov, em que este pergunta sobre a possibilidade de amar os índios sem querer transformá-los em si mesmo e conclui: no caso de Frei Fidelis, sua intenção era civilizar os índios. Segue a narrativa:

Não é um “amor neutro”, como o do “último” Las Casas que, “renunciando na prática o desejo de assimilar os índios, escolhe a via neutra: os índios decidirão, eles mesmos, acerca do seu próprio futuro” (Todorov, op. cit.:191). Alviano parece não pretender parar com a exploração dos “patrões” (em vez de “sertanistas” ou “militares”) e, para isso precisa voltar aos “seus” índios, porque eles procuram com avidez a Luz do Evangelho e essa Luz é “dada” por ele. (Argañaraz, 2004, p.164).

Para Argañaraz o encontro de Frei Fidelis com os índios é diferente daquele ocorrido com os demais habitantes da região, ou “civilizados”, isto é, brancos, “não católicos”, “ateus”, “protestantes” e todos os que não se submetem à catequese. No confronto com esses grupos, ele legitima seu trabalho de “iluminação” dos índios através da civilização oferecida pela fé. Assim, “quando o índio chega a ser iluminado pelo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, nos apresenta um espetáculo de tal retidão que deveria ser apontado a muitos civilizados como um modelo de honestidade” (2004, p.165).

Claudia Mura, em seu trabalho de mestrado, “Uma tradição de Glória. O papel da experiência para Capuchinhos e leigos úmbrios na Amazônia” (2007), ao descrever o Museu dos Índios do Amazonas chama atenção para a vitrine dedicada a Frei Fidelis de Alviano (2007, p.115) onde, além do acervo de fotos encontra-se a gramática da língua ticuna. Entre as fotos, destaca aquela em que o missionário se apresenta ao lado de uma cruz confeccionada pelos ticunas. Para a autora, a cenografia do Museu revela a “‘tradição de glória’ construída mediante o sacrifício oferecido pelos missionários úmbrios, honrados em tal espaço” (2007, p.116). Finalmente, apresenta Frei Fidelis de Alviano como o principal colaborador do Museu.

Portanto, pode-se dizer que o trabalho etnográfico de Frei Fidelis sistematizado através da gramática e das notas etnográficas deve ser compreendido como parte do projeto pedagógico de “civilização” dos ticunas, aqui representado pela recepção da fé católica. Tais escritos, embora revelem a familiaridade do missionário com os índios Ticuna e com a antropologia, não se aproximam das etnografias elaboradas por Curt Nimuendju ou João Pacheco de Oliveira. Não obstante, a figura de Frei Fidelis é emblemática para compreender os primeiros cinquenta anos de missão dos Capuchinhos no Amazonas e, de modo particular, com os ticunas no Alto Solimões.

### 4.3

#### Frei Fidelis de Alviano, o “Apóstolo dos Ticuna”

Esta pesquisa adota, como baliza histórica, o período que corresponde de 1909 a 1960. Esse recorte leva em consideração o período de implantação da Igreja no Alto Solimões e a realização do Concílio Vaticano II, ocorrido em Roma no período entre 1962 a 1965.

Frei Paolo Maria Braghini, em seu estudo sobre a prática missionária dos capuchinhos úmbrios com os índios Ticuna no Amazonas (2006), divide a história da missão em três momentos assim relacionados: sacramentalização (1909-1965), período de implantação da igreja local (*implantatio ecclesiae*: 1965-1983) e período de implantação da Ordem (*implantatio Ordinis*: 1983-2006). Embora a divisão acima tenha sua importância, o desvinculamento da atividade dos primeiros missionários com o processo de implantação da Igreja e, portanto, da expansão do domínio da Igreja católica no Amazonas não me parece oportuno. Para Braghini, o marco de implantação da igreja local dá-se a partir das práticas desenvolvidas pelo Concílio Vaticano II, como o uso da língua vernácula e com uma forma de celebração chamada de inculturada (Braghini, 2006, p.32). Para este trabalho, entendemos que os primeiros cinquenta anos são marcados por uma unidade que leva em consideração a missão como sinônimo de civilização, pois é possível identificar nas práticas dos missionários uma certa unidade em torno da edificação de igrejas, escolas e pela celebração dos sacramentos (batismo, matrimônio) realizados através do sistema de desobriga. Em relação a isso, o historiador Mario Tosti faz a seguinte declaração:

Dos relatórios dos missionários emerge, inequivocamente, que o método pastoral usado, ao menos até as portas do Concílio Vaticano II, era aquele que, em português, vem chamado [de] desobriga; não se tratava, certo, de evangelização, mas ao invés, uma forma de entrar em contato com as populações indígenas, conhecê-las e administrar-lhes os sacramentos. (2012, p.73)

Por outro lado, o próprio documento de criação da Prefeitura Apostólica do Alto Solimões, a Bula *Cum ex Nimia Diocesis* de 26 de maio de 1910 (Tosti, 2012, p.51), inicia justamente dizendo que, em função da vastidão da Diocese do Amazonas, achou por bem o Papa Leão XIII criar a Prefeitura Apostólica e confiá-la aos capuchinhos úmbrios. Essa divisão visa expandir o poder da Igreja

católica na região. Portanto, a unidade das práticas missionárias e a expansão dos domínios da Igreja tornam-se ferramentas pelas quais se pode localizar a figura de Frei Fidelis de Alviano.

Além da divisão histórica, outro elemento a ser perseguido é a busca por compreender em que medida a atividade de Frei Fidelis pode ser lida como embrionária do Concílio Vaticano II. Este concílio foi responsável pela nova compreensão da atividade missionária da Igreja. No Concílio de Trento, realizado em 1545, a identidade da Igreja católica foi definida a partir da vivência dos sacramentos. Alinhado a isso, com a intenção de interromper o avanço protestante, Trento cria os seminários para a formação do clero e estabelece como função primordial da missão a celebração dos sacramentos, sobretudo os do batismo e da eucaristia. No caso do Vaticano II, o documento conciliar *Ad Gentes*, que trata da missão, define como parte essencial da atividade missionária o testemunho de vida e caridade, e conclui: “trabalhem os cristãos e colaborem com todos os outros para estruturar com justiça a vida econômica e social” (AG n.365).

Quando da chegada dos capuchinhos ao Alto Solimões, a teologia em vigor era aquela defendida e legitimada pelo Concílio de Trento. Além do mais, o Amazonas encontrava-se sob a égide do ciclo econômico da borracha, que produzia ao mesmo tempo a riqueza da capital Manaus e o processo de violência, extermínio e escravidão dos diversos povos indígenas da região. No dizer de Roberto Cardoso de Oliveira, a política econômica da borracha exerceu um forte impacto sobre a configuração espacial e étnica no Alto Solimões, acompanhado do fluxo de nordestinos. É quando os ticunas passam a habitar a margem do rio. Inicialmente, os seringalistas adotam como estratégia de atração a troca de objetos por trabalhos. Mas não tarda para que esta prática seja substituída pelos castigos físicos (Oliveira, 1981, p.47). Demarcadas essas questões preliminares, resta-nos percorrer as narrativas feitas por missionários e leigos em torno da figura de Frei Fidelis de Alviano.

Um primeiro quadro nos é apresentado quando do primeiro retorno de Frei Fidelis para a Itália em 1938. Na ocasião, a revista *Voce Serafica* publica uma nota de boas vindas, além de atribuir-lhe o título de *apóstolo zeloso e diligente*, que mesmo não possuindo moradia fixa consegue conquistar a alma e o afeto dos índios, que o chamam de padre bom (*Voce Serafica*, 1938, n.9, p.122).

No prefácio, elaborado por Plínio Airosa por ocasião da publicação da versão separata do IHGB, a obra de Frei Fidelis é apresentada como um esforço para trazer os ticunas à fé, pois “é convencido da pureza dos hábitos e da sociabilidade natural dos seus muitos e amados catecúmenos” (p.5). De igual maneira, o informativo *Bollettino Ufficiale*, de janeiro de 1951 a julho de 1952, publica a notícia do periódico *O Mensageiro*, de 4 de agosto de 1951. Na reportagem, além da descrição dos aspectos físicos de Frei Fidelis – estatura alta e barba grisalha –, está registrado o encantamento das pessoas em apresentá-lo, com tom de admiração, como o missionário! Fala de seu trabalho com os indígenas, identificados como selvagens, identificando que utiliza como estratégia de contato e de catequização a doação de objetos e o uso da música. Assim, conforme a distância entre o missionário e os ticunas vai diminuindo, estes passam a enxergá-lo como diferente dos homens brancos. A esta interpretação, apresenta-se a seguinte fala: “ele não nos incomodava, roubava, violava, não usava armas, mas trazia presentes e coisas que eles não faziam, tratava melhor as feridas e as doenças do que o pajé, e dava a conhecer a Tupana (Deus)” (*Bollettino Ufficiale*, 1952, p.39). Em seu desfecho, o texto apresenta a gramática e as exposições como contribuição para a ciência etnológica e para os estudos indigenistas.

Após a morte de Frei Fidelis, em agosto de 1956, foi apresentada uma série de testemunhos sobre a sua trajetória missionária. O primeiro registro foi elaborado pelo superior dos capuchinhos do Amazonas, Frei Michelangelo da Marenella. Seu relato é marcado pela imagem de Frei Fidelis como missionário. Destaca o zelo que ele possuía pelo seu ofício sacerdotal através de uma série de exemplos, como o fato dele confeccionar os véus brancos e os vestidos para a celebração da primeira comunhão das crianças. Assim, diz o redator, “o esplendor do culto divino sempre tendeu ao máximo, foi um grande meio de falar ao coração das pessoas” (*Bollettino Ufficiale*, 1956, p.153). Tendo em vista o empenho pela catequização dos indígenas, é no meio deles que a memória de Frei Fidelis encontra reverência e *quase uma veneração*. Sua autoridade entre os indígenas é demonstrada como fruto dos diversos trabalhos desenvolvidos pelo missionário, como é o caso do catecismo preparado na própria língua, a utilização dos recursos sonoros para a catequese e o conhecimento de medicina. Traz a ocasião em que bastou a presença de Frei Fidelis para por fim à insurreição contra o diretor do presídio militar de Tabatinga. A narrativa de Frei Michelangelo encontra seu ápice



na menção à carta escrita por Frei Fidelis em seu leito de morte, cômico de que sua vida estava chegando ao fim. E escreveu ao próprio Frei Michelangelo: “No céu continuarei a pregar para os meus índios” (*Bollettino Ufficiale*, 1956, p.155). O cronista conclui que o serviço de Frei Fidelis ao povo Ticuna nunca foi entendido por ele como fruto de uma paixão ou disposição natural, mas vivenciado como missão e vocação, isto é, como algo que se legitima a partir da fé.

Em geral, a narrativa de Frei Michelangelo demonstra claramente uma tentativa de ligar a atividade de Frei Fidelis com a instituição. Considerando que havia um certo mal estar em torno do seu trabalho, nos resta perguntar: qual a razão para esse mal estar? Como os seus contemporâneos viam a atividade de Frei Fidelis? Embora o contato com os ticunas tenha sido autorizado pelo superior da missão, Frei Evangelista da Cefalonia, em que medida, no decorrer de sua atividade, ele se aproximou ou se distanciou da instituição? Provavelmente não teremos respostas a essas inquietações, no entanto elas são necessárias para demarcarmos as intrigas e as incompreensões entre os missionários. No caso de Frei Fidelis, essas respostas podem explicar as razões pela qual a instituição o relegou para o lado marginal na história da missão.

Na comemoração dos setenta anos de missão dos Capuchinhos Úmbríos no Amazonas, a revista *Voce Serafica* publicou um pequeno fascículo sobre a vida de Frei Fidelis. A iniciativa partiu do próprio diretor da revista, Frei Mario Collarini, que em razão da amizade com a família do missionário e com o próprio Frei Fidelis viu, na ocasião, uma oportunidade para amenizar o mal-estar. Chama a atenção, neste caso, a ligação elaborada pelo autor, entre a atividade de Frei Fidelis e a continuação da missão. Para Frei Mario Collarini, o trabalho de Frei Fidelis “favoreceu grandemente àqueles que lhe sucederam na missão apostólica e cultural junto aos Ticuna” (*Voce Serafica*, 1980, p.105). De igual maneira, nesta documentação encontra-se uma carta datada de maio de 1956. Já internado em uma clínica em São Paulo, o missionário manifesta a tristeza por ter que abandonar o seu campo de trabalho, pois, segundo ele, “o soldado deve morrer no campo na batalha” (*Voce Serafica*, 1980, p.120). Contudo, manifesta o desejo de não residir em Manaus, pois, segundo ele, a casa, além de ser um “museu de velhos”, encontra-se cheia. Essa atitude soa com certa estranheza, pois, consultando a história da missão, em geral os frades que retornaram para a Itália o

fizeram movidos pela obediência, mas mesmo assim o fizeram em meio a murmúrios. O historiador Mario Tosti apresenta, em sua descrição da missão, um capítulo dedicado àquilo que ele chama de *pequenos conflitos*. Entre os fatos narrados, menciona uma carta anônima em que o prefeito apostólico, Frei Evangelista da Cefalonia, é acusado de não residir no Alto Solimões e de não colaborar com a missão (Tosti, 2012, p.162).

No livro dos setenta e cinco anos de missão, Frei Fidelis foi praticamente “esquecido”. Na seção que trata da questão indígena, seu nome aparece uma única vez. Em contra partida, a figura de Frei Arsênio Sapalmieri destaca-se como o ícone do trabalho missionário em relação aos ticunas. A nota que ilustra sua atividade o apresenta como alguém que conseguiu entrar com extremo respeito e discrição no mundo indígena e, a partir de dentro, soube falar-lhes de Deus e de Cristo (Collarini, 1985, p.80). O historiador Mario Tosti, comentando essa nota, faz o seguinte acréscimo:

Enquanto na Itália o fascismo se apressava em emanar leis raciais que, em geral, impunham formas de comportamento e uma ideologia que se fundamentava na divisão do gênero humano em raças e conectadas em comportamentos individuais pertencentes a este, um capuchinho de Alviano, no Amazonas, dedicava-se intensamente ao estudo da natureza e dos fenômenos culturais nas suas concretas manifestações nas diversas sociedades humanas; a sua paixão pelos índios era tal que o fazia gastar grande parte de suas energias para compreendê-los e estudá-los; jamais emitia juízos precipitados e no seu esforço de compreensão antropológica deixa-se ajudar pelos próprios indígenas; não pretende modificar ou corrigir a sua cultura e ainda que ofereça sugestões para aliviar a aspereza de ritos e cerimônias tradicionais, diante da rejeição dos índios, não hesita em abandonar a própria proposta. Frei Fidelis, como está escrito, “não ‘desculturizou’ o índio, mas soube entrar com extremo respeito e discrição no seu mundo e de dentro do seu mundo soube falar-lhe de Deus e de Cristo. (Tosti, 2012, p.243)

Na dissertação em missiologia de Frei Paolo Maria Braghini (2006), existe uma tentativa de sistematizar a relação entre capuchinhos e ticunas no Alto Solimões. Após breve aceno em relação à identidade ticuna, as figuras de Frei Fidelis de Alviano e Frei Arsênio Sapalmieri aparecem como emblemáticas do processo. No decorrer do texto, é evidente a proposta do autor em demonstrar dois momentos que, embora vistos dentro de uma perspectiva de linearidade, são distintos em seus aspectos pedagógicos e teleológicos (2006, p.66). Tanto Frei Fidelis como Frei Arsênio são identificados como “uma voz fora do tempo”, pois em geral, diz o autor, os índios são interpretados, por pesquisadores e por alguns

capuchinhos, como “desconfiados, preguiçosos, vingativos, valentes e traiçoeiros” (Newton Freire-Maia apud Braghini, 2006, p.66). Da parte dos missionários, é retomada a narrativa apresentada por Nimuendaju, segundo a qual Frei Antonino chamou os indígenas de “verdadeiros animais!”. Feito esses esclarecimentos, no passo seguinte ele atribui a Frei Fidelis uma série de títulos pelos quais reconstrói a trajetória do missionário. Em relação aos títulos, estes são dispostos da seguinte maneira: pároco e construtor, escritor, antropólogo e licenciado, santo e incansável e, finalmente, missionário. Em relação à ideia de construtor, existe, a meu ver, um equívoco em relação às informações apresentadas pela revista *Voce Seráfica* de 1980. A menção sobre a edificação de cerca de vinte centros de catecismo distribuídos nos diversos núcleos (*Voce Seráfica*, 1980, p.21) foi interpretada como construção. Na verdade, o próprio Frei Fidelis, quando menciona seus centros catequéticos, fala que, ao chegar nas localidades, escolhia as casas maiores para desenvolver seu trabalho (Tosti, 2012, p.240). De igual maneira, ao descrevê-lo como antropólogo, incorre no equívoco epistemológico de limitar antropologia a descrições desarticuladas de uma comunidade indígena, como é o caso dos ticunas. Para Cristina Pompa, “os missionários não eram antropólogos, apesar de serem considerados frequentemente os inventores da etnografia e de serem, de fato, os primeiros teóricos de uma antropologia comparada” (2003, p.27). Entre os testemunhos apresentados por Braghini, transcrevo a descrição feita por Frei Mariangelo da Cerquetto em que mostra a maneira como Frei Fidelis falava dos ticunas.

Era curiosíssimo quando ele imitava a dança dos índios ou quando falava a sua língua, feita exclusivamente de sons guturais e labiais, como o canto dos pássaros. Partilhava assim sua longa conferência, que mesmo superando duas horas, não cansava ninguém. (Braghini, 2006, p.83)

Entre as objeções encontradas em torno da atividade de Frei Fidelis, Braghini cita a já mencionada comparação feita Silvina Bustos Argañaraz com Las Casas, que, no caso de Frei Fidelis, diferente de adotar a via neutra, justifica seu trabalho sob a perspectiva que, através dele, os índios alcançarão a civilização, representada pela categoria de iluminação evangélica (Braghini, 2006, p.86). Na conclusão feita por Braghini, diferentemente de Frei Michelangelo da Marenella, o primeiro “biógrafo”, ele admite o personalismo de Frei Fidelis em relação às atividades com os ticunas. Citando Dom Adalberto Marzi, admite o infortúnio

segundo o qual, depois da morte de Frei Fidelis, grande parte de seu trabalho foi perdida (Braghini, 2006, p.87).

Do ponto de vista histórico, uma densa sistematização sobre os cem anos de presença dos Capuchinhos Úmbrios no Amazonas foi elaborada pelo pesquisador Mario Tosti. A obra intitulada *A Igreja sobre o Rio* leva o leitor a fazer um passeio sobre a missão dos capuchinhos através de personagens e acontecimentos considerados importantes, de acordo com a perspectiva do autor. O nome de Frei Fidelis e seus principais feitos, como é o caso da gramática e do dicionário da língua ticuna, são qualificados pelo autor como obras etnocêntricas. Não obstante, destaca o “sincero esforço para compreender a civilização e a cultura dos índios” (Tosti, 2012, p.19). Ao longo de todo o livro, o nome de Frei Fidelis é referendado como aquele que iniciou o contato com os índios (Tosti, 2012, p.19; 69; 236; 258; 262). No capítulo dedicado à sua obra, Frei Fidelis recebe o título de “apóstolo dos índios”. Interessa a esta pesquisa a leitura feita pelo autor, segundo a qual o trabalho pela evangelização dos índios, oficializado em 1934, é visto como um reconhecimento, uma espécie de prêmio a Frei Fidelis pela dedicação dispensada através das inúmeras visitas aos principais povoados indígenas (Tosti, 2012, p.239). Para Tosti, embora Frei Fidelis estivesse alinhado à prática sacramental da época, sua novidade encontra-se justamente no método utilizado ao longo de sua vida missionária. Referendando seu posicionamento, cita a fala do próprio Frei Fidelis, ao descrever uma de suas experiências:

Em cada núcleo de barracos – recorda Fr. Fidelis – escolhi um barraco maior, ou cabana mais aconchegante para reunir os caboclos: ali permanecia por 60 dias a instruir e administrar os santos sacramentos. Às instruções vinham crianças e adolescentes durante o dia e à noite vinham todos até formarem uma pequena multidão. Para atraí-los valiam muito o harmônio e o gramofone, assim como outros divertimentos e as premiações que fazia todo domingo com pequenos objetos e roupas àqueles que mais assídua e diligentemente esforçavam-se para aprender. Depois de 60 dias fazia a escolha daqueles que podiam ser admitidos à primeira comunhão. (Tosti, 2012, p.240)

O perfil de Frei Fidelis é concluído com as mesmas palavras proferidas por Mario Collarini na obra *Os Capuchinhos Úmbrios no Amazonas*, em que, ao mencionar a figura de Frei Fidelis, o apresenta como alguém que conseguiu entrar no mundo ticuna com respeito e discrição.

Por fim, registro o testemunho do Capitão Oliveira Melo, da Sétima Companhia de Fronteira localizada em Tabatinga. Publicado oficialmente na revista *Voce Serafica* de setembro de 1956, sob o título “Apóstolo do Solimões”, o artigo provoca, a partir do próprio título, uma série de reflexões, pois consegue unir, do ponto de vista simbólico, duas realidades que definem a trajetória de Frei Fidelis. Primeiro, o apostolado, motivo pelo qual veio para o Amazonas e que o motivou a ir para o meio dos índios Ticuna e, segundo, o Solimões, aqui entendido como um espaço marcado pela diversidade cultural. É importante salientar, ainda, que a própria construção do texto revela que estamos diante de um homem praticante da fé católica, e, portanto, conhecedor do peso da palavra “apóstolo”. Seu olhar para Frei Fidelis dá-se mediante a perspectiva da fé e de uma amizade que, conforme o próprio autor diz, “aumentou com o passar dos dias e dos anos” (Melo, *Voce Serafica*, 1956, p.3). É da memória desse homem que nos vem a informação dos ticunas como amigos prediletos de Frei Fidelis. A afirmação decorre na narrativa em que, após terminar os festejos de Nossa Senhora de Nazaré, Frei Fidelis embarca, juntamente com o seu inseparável harmônio, em uma frágil canoa e sem medir os perigos do mau tempo e da agitação das águas do Solimões vai ao encontro dos “seus amigos prediletos” para instruí-los e confortá-los. Da parte dos ticunas, diz o autor: “em contato contínuo com a natureza agressiva, viam em Frei Fidelis seu maior defensor e o circundavam de afeto e estima”. Para além da leitura afetiva de Frei Fidelis, o testemunho traz à tona o caráter religioso das atividades desenvolvidas pelo missionário, que conhecendo os costumes dos ticunas segue seu trabalho de administrar os sacramentos e de “ensinar os tesouros da fé e da doutrina de Cristo”.

Da intimidade de Frei Fidelis, Oliveira Melo nos revela que sua maior realização era poder tocar o seu harmônio e cantar, na língua ticuna, hinos religiosos entoados pelos filhos da floresta. Ele conclui que Frei Fidelis “tinha uma verdadeira paixão por aquelas pessoas sem instrução e espalhadas entre os labirintos do Solimões”, e retomando sua experiência com o missionário, falava da insistência para que ele, o capitão, não deixasse Tabatinga, pois “a vida na cidade é uma ilusão, a verdadeira vida está aqui, sobre as margens desses rios e igarapés, no seio da floresta”. Em seguida, baseando-se na figura de um certo Frei Gil da Vila Nova, consagrado como apóstolo do Araguaia, e elencando as muitas

virtudes de Frei Fidelis, entre elas o imenso amor pelos seus catecúmenos, justifica o título de Apóstolo do Solimões. Como conclusão, o autor cria a imagem segundo a qual os ticunas lamentariam com a morte por haver dilacerado o corpo de seu amigo. Diz o trecho:

Se os índios Ticuna, em devota peregrinação, pudessem ver o seu túmulo ainda que distante, reclamariam com a morte por ter dilacerado o corpo de seu amigo, e em luto diriam: viemos visitá-lo. Por que você não nos responde? Adeus, nosso amigo! Frei Fidelis não pôde responder, porque o seu espírito, deixando esta terra, conquistou no seio de Deus a recompensa dos justos. (Melo, *Voce Serafica*, 1956, p.3)

Frei Fidelis de Alviano dedicou sua vida para o serviço da evangelização dos indígenas do Alto Solimões. Entre eles, os ticunas ocuparam um lugar “privilegiado”. A isto, deve-se o fato do aprendizado da língua e o interesse por compreender o sistema cultural ticuna. O domínio dessas ferramentas possibilitou, entre outras coisas, que Frei Fidelis, embora marcado pela ideia de conversão, fosse afetado pela vida dos ticunas. Essa afetação o levou a uma zona de liminaridade que, entre outras coisas, o fez experimentar diversos conflitos, como aquele em que denuncia a falta de interesse dos frades pela construção do museu em Manaus. Sua paixão pela missão e pelo povo Ticuna tornou-se tão evidente que levou o capitão Oliveira de Melo a declará-lo Apóstolo do Solimões.

## 5 Conclusão

Este trabalho procurou reconstituir a trajetória de Frei Fidelis de Alviano com os índios Ticuna na Região do Alto Solimões, Amazonas. Para isso, contou-se, em primeiro lugar, com o estudo das cartas, relatórios e artigos de revistas, nas quais o missionário fala dos ticunas. Em seguida, baseado nos diversos autores que pesquisaram sobre o tema dos ticunas e da missão dos capuchinhos no Alto Solimões, procurou-se apresentar a maneira com que essas práticas foram compreendidas.

No segundo capítulo, utilizei como chave de interpretação a figura do Rio Solimões, pois dada a sua importância para a região e sua dinâmica natural procurei compreender a maneira como ticunas e capuchinhos se relacionam há mais de cem anos na região geopolítica com o mesmo nome. De fato, além de rota comercial com a capital Manaus, o Solimões, é marcado pelo fenômeno das terras caídas, que é responsável pela mudança contínua de suas margens e de seu leito. É baseado neste dinamismo que procuro entender a maneira como os ticunas e os capuchinhos fizeram do Solimões a casa comum. Um dado relevante dessa experiência de contato é a influência operada pelo sistema econômico da borracha que, embora em crise, ainda se fazia presente através da estrutura de poder representada pelos barracões e patrões. Nesse sentido, tanto os ticunas quanto os capuchinhos estiveram, ainda que de forma desigual, sob o domínio dessa estrutura. Foi baseado nisso que procuramos demarcar, ao longo do capítulo, as peculiaridades das personagens envolvidas, assim como a representação do cenário em que se desenvolve essa experiência de contato, isto é, o Alto Solimões.

Uma vez situados os principais atores da pesquisa, o terceiro capítulo, intitulado “Excursão entre os índios”, se debruçou sobre as narrativas elaboradas pelo próprio Frei Fidelis ao longo de sua atividade missionária. Em geral, o quadro apresentado tem como referência a floresta, vista a partir de sua exuberância e grandeza e colocada em oposição ao homem, apresentado como “rei despossuído” (Alviano, *Voce Serafica*, n.5, 1935). A descrição paradisíaca da floresta é interrompida, por diversas vezes, pela descrição dos animais selvagens ou pelas doenças causadas pelos diferentes insetos, como é o caso da malária.

A relevância de Frei Fidelis de Alviano encontra-se no fato de que, através dele, a então Prefeitura Apostólica e atual Diocese do Alto Solimões iniciou o processo sistemático de catequização dos indígenas. Neste período, a missão tinha como tarefa principal o processo de civilizar os filhos da floresta. Para essa finalidade, os missionários da primeira hora (1909-1959) adotaram como estratégia a construção de educandários e igrejas e o intenso serviço de catequese, efetuados sob o modelo de desobriga. Assim, a acolhida da fé católica permitiria aos indígenas a participação no mundo dos brancos, representado pela mudança de hábitos e comportamentos. Essa discussão lembra, de forma muito próxima, a discussão de Norbert Elias em torno da antítese entre a *Zivilisation* e *Kultur*, em que o critério de referência é medido a partir dos comportamentos desenvolvidos na França e na Alemanha (Elias, 1990, p.46).

No caso de Frei Fidelis de Alviano, o conhecimento do modo de vida dos ticunas o faz questionar a teoria da bondade do homem primitivo de Rousseau, assim como o pensamento de Chateaubriand e de Cooper, para quem “o selvagem não é homem, mas um semi-humano, bárbaro e corrupto pela sua natureza, um bruto antissocial, incapaz de progresso e de virtude” (Alviano, *Voce Serafica*, n.11, 1935). Todavia, embora reconheça a humanidade e a bondade dos ticunas, classifica o homem amazônico em três categorias etnocêntricas: civilizado, semicivilizado e índio puro. Assim como este paradoxo, uma série de outros acontecimentos poderíamos citar para referendar a conduta de Frei Fidelis. Aqui lembramos, por exemplo, a escola construída em Belém do Solimões e posteriormente desmontada pelo próprio Frei, que reconhece o fato que os índios sentiam-se livres como passáros no céu e não fazia sentido o confinamento, já que acostumados a habitarem lugares distantes e dispersos. Na mesma linha, encontra-se a classificação das diversas tribos a partir da proximidade fenotípica dos europeus. Baseado nisso, considera a tribo dos Jáuas como interessante em função de possuírem a cor da pele “quase de europeu”, além da proximidade linguística com os Incas. E conclui: “os Jáuas, possuem uma inteligência superior à dos Ticuna e dos Cocama” (Relatório, 1947, Arquivo da Úmbria, p.1). Para Frei Fidelis, a instrução das crianças era vista com esperança, pois, segundo ele, a vida do caboclo amazonense podia ser definida em três palavras: ócio, ignorância e corrupção.



Um segundo elemento a ser destacado é a maneira como o missionário concebeu a floresta. Assim como na questão indígena, o paradoxo se apresenta de forma bastante contundente. Em sua primeira viagem para a zona de missão, o assombro de Frei Fidelis com a floresta o leva a escrever em carta ao superior na Itália que “a primeira impressão deste novo mundo é de fato grande, pois o império da natureza se impõe aqui com toda a sua potência de uma flora e de uma fauna equatoriais” (Carta ao superior, 1927, Arquivo da Úmbria). A chegada a Tonantins é narrada como um acontecimento de gratidão a Deus que, segundo ele, “imprimiu um sinal de civilização, onde tudo é selvagem”.

Com o passar dos anos, o discurso de oposição entre homem e natureza foi substituído pelo modelo no qual se correlacionam a floresta e os povos da região. Essa atitude é bastante demarcada no testemunho do capitão do exército Oliveira de Melo. Em suas recordações, após a morte do missionário, lembra os conselhos de Frei Fidelis que, ao saber de sua transferência para Belém, indicava não acreditar que fosse satisfeito, reiterando que a vida na cidade era uma ilusão e a vida verdadeira estava na floresta, nos rios e igarapés, para onde esperava que o capitão retornasse.

O trabalho com os indígenas rendeu a Frei Fidelis o título de padre dos índios. Todavia, esta menção, longe de qualquer reconhecimento resultou em determinados momentos de conflitos institucionais, revelados através da falta de apoio para a construção de um museu em Manaus; ou sociais, como é o caso do conflito com os donos dos seringais.

No quarto capítulo, procuramos apresentar, sob a perspectiva do binômio “missionário-etnógrafo”, a representação que o missionário faz da própria experiência, materializada através das exposições missionárias e dos escritos para o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Essas atividades aproximaram Frei Fidelis da dinâmica apresentada por Clifford Geertz, segundo a qual a experiência próxima e distante são vistas como caminhos pelos quais o antropólogo pode “ver as coisas menos misteriosas” (Geertz, 2012, p.62). Se para o antropólogo essa experiência era vista como metodológica, para Frei Fidelis ela se transformou em caminho de construção de seu protagonismo e de sua paixão pelo mundo indígena. Frei Michelangelo da Marenella, ao comentar a participação de Frei Fidelis nas diversas exposições, acentua o fato de que ele era não somente

coleccionador de materiais, mas guia, pois “explicava, mostrava e reproduzia através de discos os cantos de seus índios” (*Voce Serafica*, n.21, 1980, p.117). Tal familiaridade com o mundo ticuna é expressa em outra ocasião pelo próprio Frei Michelangelo, ao citar a carta escrita por Frei Fidelis em seu leito de morte, quando declarava que continuaria a pregar para seus índios no céu. Na mesma sequência, declarou que Frei Fidelis entendia seu serviço aos ticanos como missão e vocação, isto é, como algo que se legitimava a partir da fé.

Esses paradoxos nos levam à discussão desenvolvida por Favret-Saada em seu texto “Ser afetado”. Entre as consequências apontadas pela autora, encontra-se o fato de a condição de afetada a colocar em uma zona de liminaridade, na qual o etnólogo se contamina pelo seu objeto. No caso da antropóloga, entre o fazer etnográfico e a experiência de sentir-se afetada. Sobre isso diz a autora: “se eu ‘participasse’, o trabalho de campo se tornaria uma aventura pessoal, isto é, o contrário de um trabalho; mas se tentasse ‘observar’, quer dizer, manter-me à distância, não acharia nada para ‘observar’” (Favret-Saada, 2005, p.157). Para Frei Fidelis de Alviano, a afetação levou-o a experimentar o paradoxo entre a atividade missionária tradicional, isto é, enquanto processo de civilização dos indígenas, e o reconhecimento dos ticanos como portadores de humanidade e direitos; outra consequência é aquela em que o etnógrafo assume o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. No caso de Frei Fidelis de Alviano, os quase trinta anos de convivência com os filhos da floresta, aqui representados pelos ticanos, e estendido aos demais povos da região, como também à floresta, o fizeram experimentar vários estranhamentos, fossem eles culturais, institucionais e existenciais. Em função disso, tornou-se uma figura emblemática para se compreender o processo de catequização desenvolvida pelos capuchinhos no Alto Solimões. Embora condicionado pela Teologia da época, que via como tarefa missionária a civilização dos indígenas, interessou-se por aprender a língua e os costumes dos ticanos. Por isso, o título de Apóstolo do Solimões, dado pelo Capitão Oliveira Melo, expressa de forma mais apropriada a dimensão de seu trabalho junto aos indígenas, representado na fala do cacique Ticuna Bindo, que ao recordar Frei Fidelis de Alviano o qualifica como “nosso padre”. Sua atitude, ainda que embrionária, ajuda a compreender as mudanças operadas posteriormente pelo Concílio Vaticano II. Nesse sentido, a obra evangelizadora de Frei Fidelis o qualifica para o papel de Apóstolo do Solimões, pois suas práticas

prefiguraram o rosto da Igreja pós-conciliar, que adotou como principal tarefa a luta preferencial pelos pobres.

Embora atualmente o termo apóstolo seja empregado como algo corriqueiro, é preciso considerar que nem sempre foi assim. Na origem do cristianismo, o termo era utilizado para identificar o grupo de homens que conviveram com a pessoa de Jesus e dele receberam a missão de ir por todo o mundo e pregar o evangelho (Marcos 16,15). Assim, olhando para a história, é a partir desse grupo de judeus que o evangelho, e posteriormente a Igreja, entram em contato com outras culturas. Paulo, por exemplo, foi o responsável por adequar a experiência de fé judaica para os povos considerados pagãos, a começar pelos gregos. Esse movimento não acontece pacificamente, se dá mediante conflitos internos e externos, como foi na Idade Média, com a reforma protestante ou a modernidade discutida no Concílio Vaticano II. A experiência de Frei Fidelis, se bem entendida, pode ser vista como mais uma tentativa do cristianismo de sobreviver diante do novo, do inusitado, aqui representado pelo povo Ticuna. Por outro lado, o Solimões, seja ele o rio ou a constituição geopolítica, tornou-se o cenário sobre o qual, há mais de cem anos, capuchinhos e ticunas se deslocam e se constituem como personagens importantes para a compreensão da história da região. Durante este período, mudanças ocorreram, lideranças indígenas e missionárias passaram e novos atores surgiram. Entre as mudanças, encontra-se aquela ligada à demografia ticuna. Os quase dois mil e duzentos ticunas recenseados em 1934 por Frei Fidelis (Polianteia, 1949, p.50) atualmente ultrapassam a casa dos cinquenta e seis mil, tornando-se assim uma das maiores etnia indígena do Brasil.

Passados sessenta e três anos da morte de Frei Fidelis, nos propomos apresentar a trajetória desse missionário italiano junto aos índios Ticuna do Alto Solimões. Sua tentativa de compreender a cultura e o aprendizado da língua foi determinante para o diálogo intercultural, neste caso ainda embrionário, e após o Concílio Vaticano II prerrogativa para o exercício da atividade missionária.

## Referências bibliográficas

ALVIANO, Fidelis de. Notas etnográficas sobre os ticunas do Alto Solimões. **Revista trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, v.180, 1943.

\_\_\_\_\_. Gramática, dicionário, verbos e frases e vocabulário prático dos índios Ticunas. **Revista trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, v.183, 1944.

\_\_\_\_\_. Tribù di “indi” nella Prefettura Apostolica dell’Alto Solimoes. **Voce Serafica**, Assisi, Ano XIII, n.3, p.25-6, marzo 1935.

\_\_\_\_\_. Un’escursione tra gli indi Ticunas. **Voce Serafica di Assisi**, Anno XV, n.9, p.134-6, settembre 1935.

\_\_\_\_\_. Un’escursione tra gli indi Ticunas. **Voce Serafica di Assisi**, Anno XV, n.10, p.152-4, ottobre 1935.

\_\_\_\_\_. Un’escursione tra gli indi Ticunas. **Voce Serafica di Assisi**, Ano XV, n.11, p.170-1, novembre 1935.

\_\_\_\_\_. Un’escursione tra gli indi Ticunas. **Voce Serafica di Assisi**, Ano XV, n.12, p.184-5, dicembre 1935.

\_\_\_\_\_. Geografia della Missione. **Voce Serafica di Assisi**, Anno XVI, n.3, p.184-5, marzo 1936.

\_\_\_\_\_. Le convinzioni degli indi Ticunas. **Voce Serafica di Assisi**, Anno XVI, n.11, p.168-9, novembre 1936.

\_\_\_\_\_. Le convinzioni degli indi Ticunas. **Voce Serafica di Assisi**, Anno XVI, n.12, p.168-9, dicembre 1936.

\_\_\_\_\_. Geografia della Missione. **Voce Serafica di Assisi**, Anno XVIII, n.10, p.155, ottobre 1938.

\_\_\_\_\_. Geografia della Missione. **Voce Serafica di Assisi**, Anno XVIII, n.11, p.167-9, novembre 1938.

\_\_\_\_\_. Geografia della Missione. **Voce Serafica di Assisi**, Anno XVIII, n.12, p.184-5, dicembre 1938.

ARGAÑARAZ, Silvina Bustos. **Das trevas da floresta...** prática missionária dos capuchinhos da Úmbria no Alto Solimões (1910-1960). Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

BRAGHINI, Fra Paolo Maria. **Frați Minori Cappuccini Umbri e indios Ticuna in Amazzonia**. In cammino verso il centenario della presenza missionaria. Dissertazione di Licenza, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2006.

BOLLETTINO UFFICIALE per i Frati Minori Cappuccini della Provincia Serafica. Assisi, Anno III, n.3, settembre 1936.

\_\_\_\_\_. Anno VI, n.4, novembre - dicembre 1939.

\_\_\_\_\_. Anno XVIII - XIX, n.3, gennaio 1951.

\_\_\_\_\_. Anno XXI, n.1, agosto - dicembre 1955.

\_\_\_\_\_. Anno XXII, n.2, gennaio - dicembre 1956.

CERETTA, Celestino. **Históriada Igreja na Amazônia Central**. v.1. Manaus: Bilbos/Valer, 2008.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. 4.ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.

COLLARINI, Mario. **I Cappuccini Umbri in Amazzonia**. 75 anni di presenza. Assis, 1985.

COMPÊNDIO DO VATICANO II. **Ad Gentes**. 30.ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à Antropologia Social**. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

DEAN, Waren. **A luta pela borracha no Brasil**. Um estudo de história ecológica. São Paulo: Nobel, 1989.

DE LA ROSA, Francisco Javier Ullán. **Los índios Ticuna del Amazonas: Procesos de cambio social y aculturación**. Tese de Doutorado, Departamento de Antropología Social, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1998.

DELL'UMBRIA, ROBERTO. La Festa della ragazza nova. **Continenti**, Roma, Anno XLIX, n. 1, Gennaio 1962.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador** – Volume I: Uma história dos costumes. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de campo**, USP, n.13, p.155-61, 2005.

FERRARINI, Sebastião Antonio. **Encontro de Civilizações**. O Alto Solimões e as origens de Tabatinga. Manaus: Valer, 2013.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. 12.ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

GOULARD, Jean-Pierre; RODRÍGUEZ, Maria Emilia Montes;. **Relato de Chetanükü del Loretoyacu: patrimônio oral imaterial del Pueblo tikuna de la Amazonia**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2016.

GUARESCHI, Pedrinho A. *A Cruz e o Poder. A Irmandade da Santa Cruz no Alto Solimões*. Petrópolis: Vozes, 1985.

HÜTTNER, Édison. **A igreja católica e os povos indígenas do Brasil: os Ticuna da Amazônia**. Porto Alegre: Edipucrs, 2007.

LA CONDAMINE, Charles-Marie. **Viagem pelo Amazonas 1735-1745**. Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 1992.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. 2.ed. São Paulo: Abril cultural, 1978.

**Manual do Noviço Capuchinho**. São Paulo, 1926.

MARCUS, George E. Ethnography in/of the World system: the emergence of multi-sited Ethnography. **Annu. Rev. Anthropol.** 1995. Disponível em: <Antho.vancouver.wsu.edu> Acesso em: 10 nov 2018.

MELO, Oliveira de. Apostolo del Solimões. **Voce Serafica**, Assis, ano 35, n.9, setembro de 1956.

MILLS, C. Wright. **Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

MORA, José Ferrater. **Diccionario de Filofofia**. Madrid: Alianza Editorial, 1976.

MURA, Claudia. **Uma “Tradição de glória”**: o papel da experiência para capuchinhos e leigos úmbrios na Amazônia. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2007.

**Necrológio da Província Seráfica da Úmbria e da Custódia do Amazonas**, 2013.

NIMUENDAJU, Curt. **The Tukuna**. Universidade da Califórnia, 1952.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O Índio no mundo dos Brancos**. Pioneira: São Paulo, 1981.

\_\_\_\_\_. **Os Diários e Suas Margens**. Viagem aos territórios Terêna e Tükúna. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **O Nosso Governo**. Os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1988.

\_\_\_\_\_. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

\_\_\_\_\_. Ação indigenista e utopia milenarista: as múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna. In: ALBERT, B. (org.) **Pacificando o Branco**: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: UNESP, 2002. p.277-309.

\_\_\_\_\_. Curt Nimuendajú e a história Ticuna: elementos para uma reflexão crítica sobre a etnografia e o estatuto da etnologia. **Tellus**, Campo Grande, ano 13, n.24, p.227-59, jan /jun 2013.

\_\_\_\_\_. **Regime Tutelar e Faccionalismo**. Política e Religião em uma Reserva Ticuna. Manaus: UEA Edições, 2015.

ORO, Ari Pedro. **Tukúna**: vida ou morte. Petrópolis: Vozes, 1977.

\_\_\_\_\_. **Na Amazônia um Messias de índios e brancos**. Para uma antropologia do Messianismo. Petrópolis: Vozes, 1989.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

**Polianteia**. Manaus: Oficinas gráficas da papelaria velho Lino, 1949.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial. Bauru: EDUSC, 2003.

PORRO, Antonio. **O povo das Águas**: ensaio de etno-história amazônica. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

SCHRÖDER, Peter. Primeira viagem aos Ticuna: um artigo pouco conhecido de Curt Nimuendaju. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, v.8, n.2, p. 461-70, maio-agosto 2013.

SOUSA, Juberty Antonio de; OLIVEIRA, Marlene de; KOHATSU, Marilda. **O uso de bebidas alcoólicas nas sociedades indígenas**. Algumas reflexões sobre os Kaingáng da bacia do rio Tibagi, Paraná. In: Epidemiologia e saúde dos povos indígenas no Brasil [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.

SOUZA, Márcio. **História da Amazônia**. Manaus: Valer, 2009.

TIACCI, Ennio. **Cappuccini Umbri in Amazzonia**. Assis: Metastasio, 2002.

TICUNAS. **Instituto Socioambiental**. Disponível em: <https://www.socioambiental.org>. Acesso em: 10 de agosto de 2018.

TOCANTINS, Leandro. **O rio comanda a vida** – uma interpretação da Amazônia. 9.ed. Manaus: Valer / Edições Governo do Estado, 2000.

TOSTI, Mario. **A Igreja sobre o Rio**. A missão dos Capuchinhos da Úmbria no Amazonas. Manaus: Edições Governo do Estado, 2012.

UARESCHI, Pedrinho A. **A Cruz e o Poder**. A Irmandade da Santa Cruz no Alto Solimões. Petrópolis: Vozes, 1985.

**Voce Serafica di Assisi**. 70° della missione dei Cappuccini Umbri nell'Alto Solimões (Brasile). Uno dei grandi pionieri: P. Fedele D'Alviano. Anno LIX, p.98-127, novembre 1980.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade Amazônica**: estudo do homem nos trópicos. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

ZAGONEL, Carlos Albino. **Capuchinhos no Brasil**. Porto Alegre: Evangraf, 2001.

### **Arquivo da Úmbria:**

Carta ao Superior – São Paulo de Olivença de 19 de janeiro de 1927.

Carta ao Prefeito Apostólico de 22 de janeiro de 1932.

Carta a Frei Silvestre de 28 de janeiro de 1955.

Colocação dos índios da Prefeitura Apostólica do Alto Solimões, s/d.

Relatório da primeira desobriga no paraná do Tupy em 2 de fevereiro de 1929.

Relatório datado de 20 de novembro de 1947.

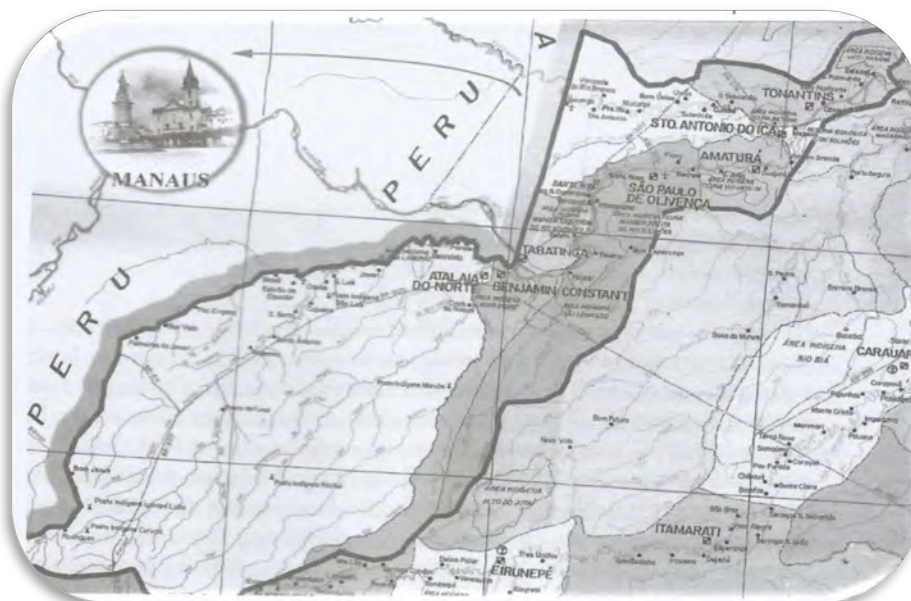
Notícias etnográficas sobre os índios da Prefeitura Apostólica – encontrado no dia 11 de novembro de 1947.

## Anexo



**Figura 1:** Mapa. Trajeto do Rio Solimões, desde seu nascimento no Peru quando recebe o nome de Maranhão até Manaus, quando recebe o nome de Amazonas seguindo ao Pará para desaguar no Oceano.

Fonte: Bacias Hidrográficas do Brasil. Disponível em: <[geoconceicao.blogspot.com](http://geoconceicao.blogspot.com)>. Acesso em 15 dez 2018.



**Figura 2:** Região Geopolítica do Alto Solimões.

Fonte: MarioTosti.,2012, p.90.

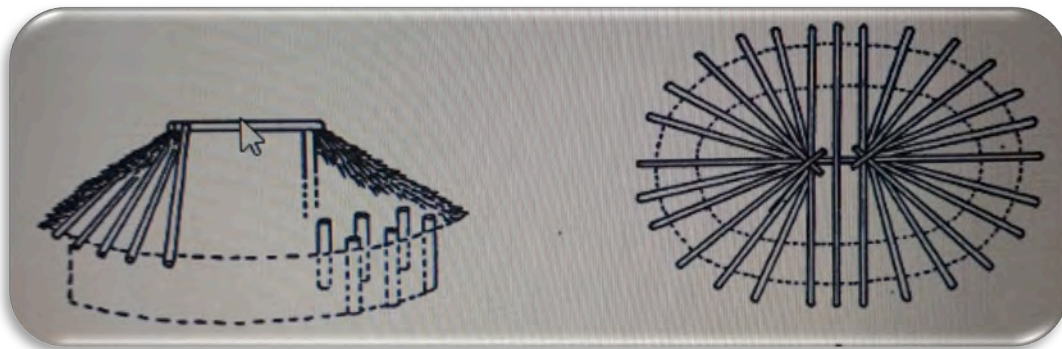




**Figura 3:** Prédio da Universidade do Estado do Amazonas em Tabatinga.  
Fonte: Sebastião A. Ferrarini, 2013, p.107.



**Figura 4:** Representação do Mito Ticuna.  
Fonte: Nosso povo, 1985, p.31.



**Figura 5:** Modelo tradicional da maloca Ticuna.  
 Fonte: Curt Nimuendaju, 1952, p.11.



**Figura 6:** Habitações de Belém do Solimões.  
 Fonte: Mario Collarini, 1952, p.135.





**Figura 7:** Rito de nomeação clânica - Berú.  
 Fonte: Roberto C. de Oliveira, 1981, p.104.



**Figuras 8 e 9:** Rito da festa da Moça Nova.  
 Fonte: Mario Collarini, 1985, p.196.



**Figura 10:** Os primeiros capuchinhos úmbrios que chegaram ao Amazonas. No alto, à esquerda: Frei Agatangelo da Spoleto, Frei Martinho da Ceglie Messapico. Embaixo, à esquerda: Frei Domenico da Gualdo Tadino e Frei Ermenegildo da Foligno.

Fonte: Mario Collarini, 1985, p.31.



**Figura 11:** Antiga igreja de Benjamin e o educandário

Fonte: Mario Collarini, 1985, p.84.

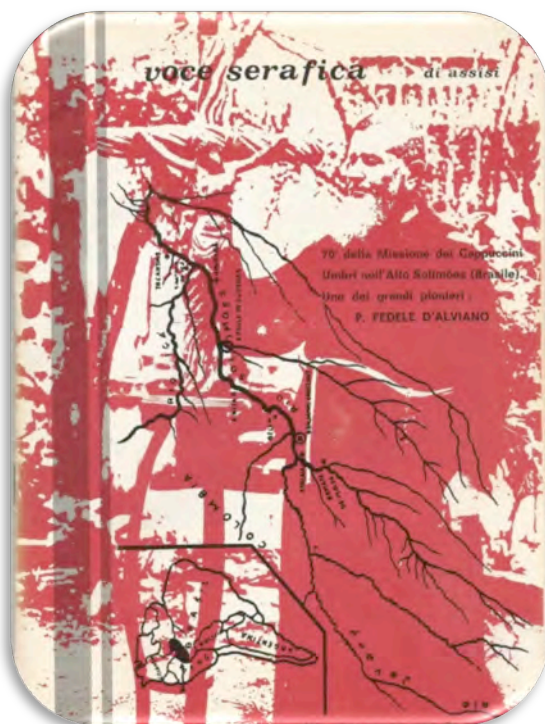




**Figura 12:** Monsenhor Evangelista e Frei Antonino em visita a Belém do Solimões  
Fonte: Mario Collarini, 1985, p.84.



**Figura 13:** Frei Antonino da Perugia realizando cerimônia de casamento dos Jáuas.  
Fonte: Mario Collarini, 1985, p.86



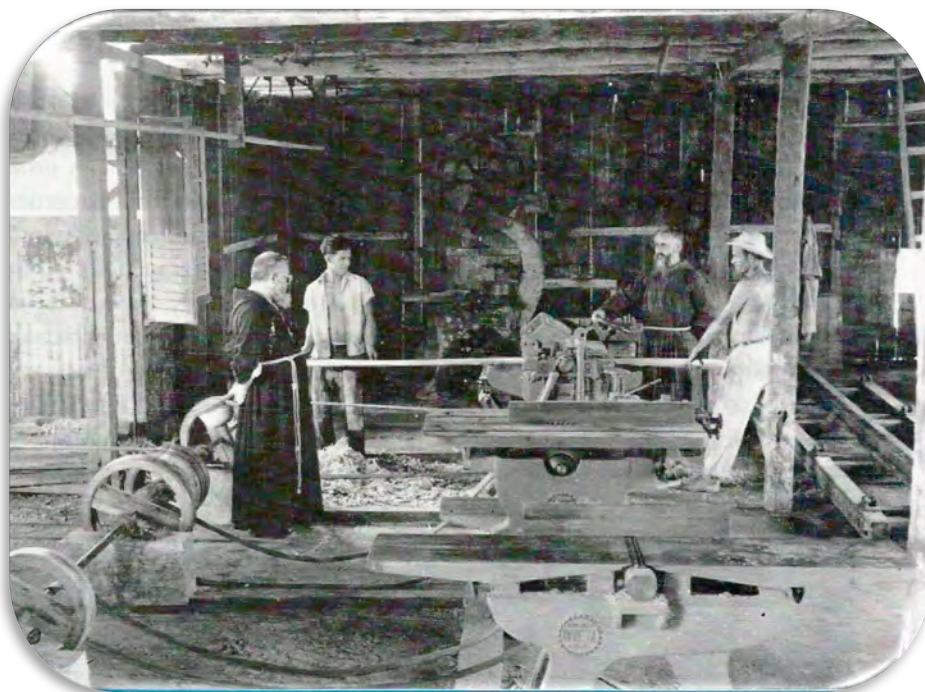
**Figura 14:** Revista *Voce Serafica*, edição comemorativa a Frei Fidelis de Alviano.  
Fonte: Arquivo da Úmbria, 2018.



**Figura 15:** Revista Boletim Oficial.  
Fonte: Arquivo da Úmbria, 2018.



**Figura 16:** Frei Fidelis.  
Fonte: Mario Tosti, 2012.



**Figura 17:** Antiga serraria de Amaturá.  
Fonte: Mario Collarini, 1985.





**Figura 18:** jangada resultante do comércio madeireiro.  
Fonte: Mario Collarini, 1985.

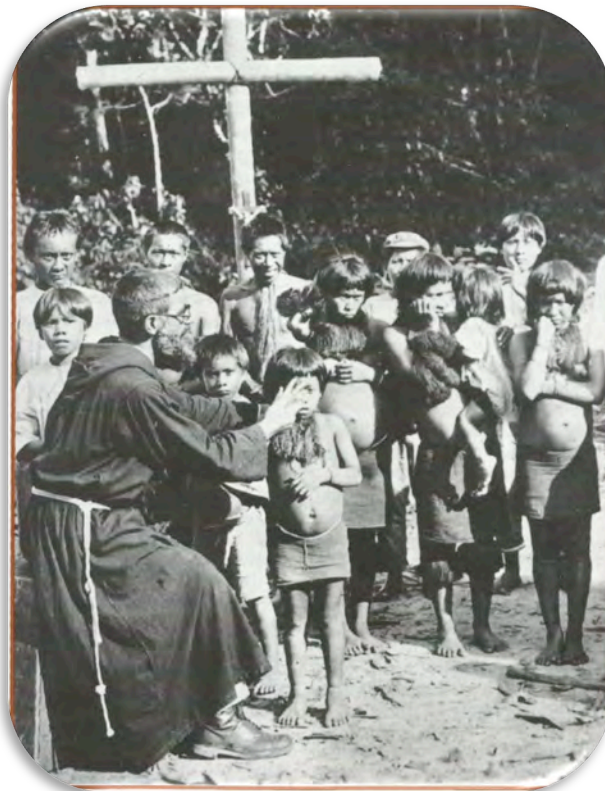


**Figura 19:** Frei Michelangelo e Frei Fidelis em frente à antiga igreja de Benjamin Constant.  
Fonte: Arquivo da Diocese do Alto Solimões, 2015.





**Figura 20:** Frei Fidelis com os ticunas durante o rito da Moça Nova.  
Fonte: Arquivo da Diocese do Alto Solimões, 2015.



**Figura 21:** Frei Ludovico batizando os índios Jáuas.  
Fonte: Mario Collarini, 1985.



**Figura 22:** Frei Fidelis na abertura da exposição em São Paulo em 1942.  
Fonte: Diocese do Alto Solimões, 2015.



**Figura 23:** Frei Fidelis na exposição em São Paulo em 1942.  
Fonte: Diocese do Alto Solimões, 2015.

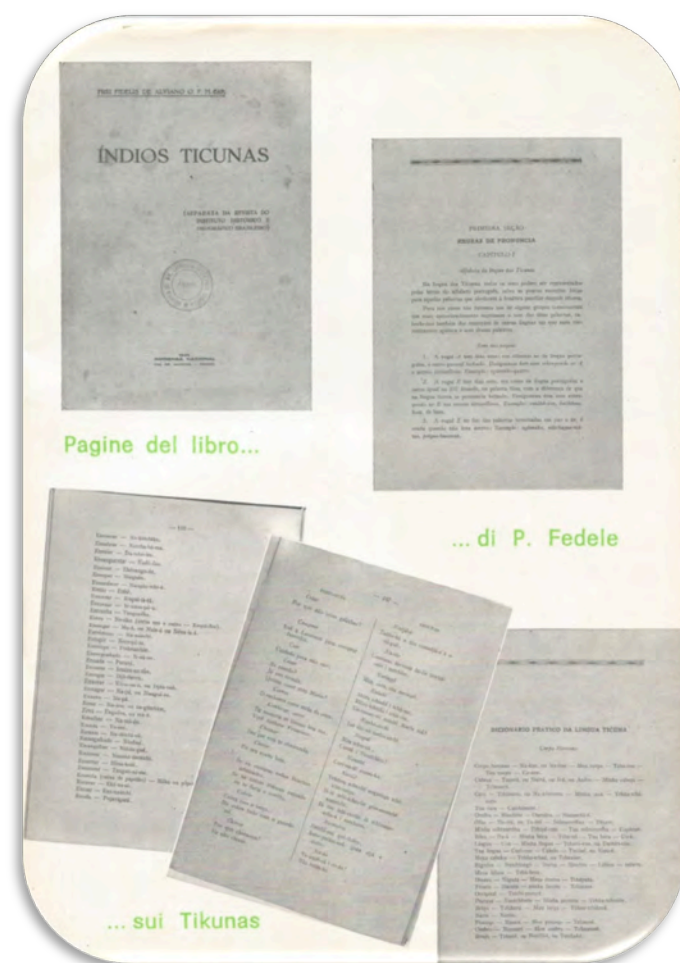


**Figura 24:** Frei Fidelis em representação em uma das exposições missionárias.  
Fonte: Diocese do Alto Solimões, 2015.



**Figura 25:** Frei Fidelis em representação em uma das exposições missionárias.  
Fonte: Diocese do Alto Solimões, 2015.





**Figura 26:** Escritos de Frei Fidelis para o IHGB.  
 Fonte: *Voce Serafica*, novembro de 1980.



**Figura 27 :** Frei Fidelis em representação em uma das exposições missionárias.  
Fonte: Diocese do Alto Solimões, 2015.



**Figura 28:** Frei Fidelis em representação em uma das exposições missionárias.  
Fonte: Diocese do Alto Solimões, 2015.



**Figura 29:** Frei Fidelis em uma das exposições missionárias.  
Fonte: Diocese do Alto Solimões, 2015.



**Figura 30:** Frei Fidelis em representação em uma das exposições missionárias.  
Fonte: Diocese do Alto Solimões, 2015.



**Figura 31:** Frei Fidelis em representação em uma das exposições missionárias.  
Fonte: Diocese do Alto Solimões, 2015.