

A invenção (franciscana) da cultura munduruku: sobre a produção escrita dos missionários da Província de Santo Antônio¹

Jayne Hunger Collevatti²

*Mestre e Doutoranda em Antropologia Social
pela Universidade de São Paulo*

RESUMO: Em 1911, franciscanos alemães recém-chegados ao Brasil, e, mais especificamente, ao Pará, fundaram a assim chamada Missão de São Francisco do rio Cururú, em meio ao território dos índios Munduruku. Juntamente com um equipamento missionário que procurava atender ao programa de civilização dos “selvícolas”, os franciscanos também deixaram de herança uma documentação religiosa formada por diários, crônicas e ensaios pretensamente *etnológicos*, que permitiu que a construção de uma variedade de discursos religiosos que procuravam analisar a cultura indígena. E estes discursos, ao serem publicados, realizavam uma invenção da sociedade munduruku.

PALAVRAS-CHAVE: Franciscanos alemães, Munduruku, discurso missionário, cultura indígena, documentação religiosa.

A tradição de se escrever textos etnográficos sobre as populações indígenas alcançadas por missões é secular e, segundo Thierry Saignes (1985), esta documentação deixa transparecer, à sua maneira, e, freqüentemente, à revelia de seus autores, um certo olhar sobre a sociedade e a cultura dessas populações, que manifesta toda a ambigüidade do olhar missionário sobre o *Outro*. Neste artigo, pretendo analisar a documentação de

missionários franciscanos alemães sobre os Munduruku, formada por diários, crônicas e ensaios pretensamente *etnológicos*, que permitiu à Missão de São Francisco do rio Cururú a construção de uma variedade de discursos religiosos que procuravam analisar a cultura indígena. E estes discursos, conforme se cristalizavam no papel, realizavam uma invenção da sociedade munduruku.

1. A conexão Brasil – Alemanha: breve histórico da fundação da Missão de São Francisco do rio Cururú

O plano de trabalho que viabilizou a presença dos franciscanos na região da Amazônia³ foi concebido a partir da fundação e desenvolvimento da Prelazia de Santarém,⁴ localizada na foz do rio Tapajós, estado do Pará. Esse episódio, entretanto, não constituiu um evento isolado e independente da Ordem de São Francisco; ao contrário, marcou uma espécie de etapa final de uma política na qual a Ordem procurou se (re)organizar, tanto na Alemanha, que nesse momento lidava com as conseqüências da *kulturkampf*, nome dado à luta política entre o governo alemão e a Igreja na Prússia, Baden, Hesse e Bavária, quanto no Brasil, no contexto da recém-proclamada República (Collevatti, 2005).

Na esfera da Alemanha, a “luta pela cultura”, conforme tradução literal de *kulturkampf*, (Fragoso, s.d.) iniciou-se em 1860, com a oposição, feita por profissionais liberais, ao absolutismo político e à influência da Igreja Católica na vida intelectual da Alemanha. Em julho de 1872, sob a alegação de que os jesuítas eram emissários de Roma na Alemanha, o *Reichstag* aprovou a lei que culminaria na expulsão de diversas ordens religiosas do Império, como, por exemplo, os redentoristas, lazaristas, Irmãos do Sagrado Coração, congregações marianas e as ordens que fossem próximas à dos Jesuítas.

No contexto brasileiro, essa oposição entre Estado e Igreja também foi sentida, mas em um contexto marcado pela Proclamação da República, quando, diante do cenário francamente hostil ao serviço religioso, a Igreja perdeu a proteção do Estado. Exemplos dessa situação podem ser observados nos dispositivos legais que incidiram sobre os direitos de propriedade da Igreja, que procuravam reverter para o Estado os bens das ordens religiosas, principalmente daquelas corporações em decadência ou extinção já no fim do período imperial, como foi o caso dos franciscanos. Segundo os historiadores da Ordem dos Franciscanos no Brasil, Fragozo (s.d.), Teves (1942) e Miranda (1969), a nova Constituição brasileira havia promulgado interdições tanto à admissão de noviços quanto a fundação de novos conventos, bem como reativara a lei da mão-morta, que revertia os bens de corporações, e especificamente daquelas que estivessem em extinção, para o Estado, o que impediria que esses bens passassem para os novos membros das ordens. O resultado foi a extinção da maior parte das ordens religiosas no Brasil – entre elas, a Ordem Franciscana, que, no momento, era responsável pelos conventos do norte do país (Miranda, 1969).

Pressões como estas alertaram a Igreja sobre a necessidade de reorganizar suas ordens religiosas, e a opção, nesse momento, foi o investimento em um plano de trabalho cuja principal atividade seria o desenvolvimento de um programa da evangelização e a catequese, realizada por meio do envio de religiosos da Europa para o Brasil, tanto entre as paróquias das dioceses quanto entre populações indígenas (Fragoso, s.d.).

Neste sentido, a necessidade de reestruturação eclesiástica no Brasil acenou como uma possibilidade propícia para a Ordem Franciscana alemã transferir seus missionários, evitando, assim, que fosse totalmente extinta (Fragoso, s.d.). Desse modo, mediante um ato jurídico firmado com a Santa Sé, em Roma, a Província da Santa Cruz da Saxônia, na Alemanha, assumiu o compromisso de restaurar a Província de Santo

Antônio, no Brasil, que, na época, era responsável pelos conventos do norte do país. O resultado foi a vinda sistemática de franciscanos alemães para o Brasil, aumentando, com isso, o efetivo dos conventos por meio da franquia de passagens para sacerdotes, clérigos e irmãos leigos. Com este novo impulso, a região chegou a hospedar, em 1901, 38 sacerdotes e clérigos e 30 irmãos leigos. Em 1906, a Cúria Generalícia nomeou a Província de Santo Antônio como a responsável pela recém-fundada Prelazia de Santarém, no Pará, nomeando Frei Amando Bahlmann como seu primeiro Prelado (Miranda, 1969).

Foi a partir do desenvolvimento dos trabalhos apostólicos na Prelazia de Santarém que a presença missionária franciscana imprimiu sua marca na catequese da área que abrange os rios Madeira e Tapajós, caracterizada, principalmente, pelo avanço sobre o território indígena e estabelecimento de uma comunidade religiosa em seu meio.⁵ Conforme relata o *Diário da Missão de São Francisco*,⁶ a Missão se instalou na região de *Capicpi*, aldeia situada no sul do território indígena, onde, inicialmente, os missionários ocuparam uma das quatro casas que os Munduruku utilizavam no verão. Logo, no entanto, iniciaram a construção de novas residências e de um pequeno altar para a celebração das missas, de modo que, em 4 de outubro, dia de São Francisco, “inaugurou-se com bênção e Santa Missa o Santuário de São Francisco de Assis do Capicpi, na terra dos mundurucus” (Schætte, 1957, p. 20).

Conforme Frikel (1964), a convivência entre os padres e os “selvícolas”, termo pelo qual os índios ficaram conhecidos entre os franciscanos, era pacífica e extremamente “útil”, uma vez que, desde o início, os missionários procuraram conhecer a vida, os costumes e, principalmente, a língua dos Munduruku. O programa de trabalho dos missionários, entretanto, não se esgotava nesta convivência, pois previa a auto-suficiência da Missão, etapa que foi cumprida com a ajuda dos índios, por meio daquilo que o *Diário* chamou de “uma saudável troca de favores”,

ou seja, trocas realizadas entre os franciscanos e os Munduruku de trabalho por alimento. “*Os índios ajudavam com peixes, animais selvagens e farinha*” e os padres, por sua vez, ofereciam suas reservas de café, açúcar, sal, petróleo e sabão (DMSE, 1911, p. 8).

Outra etapa que também imprimiu o ritmo da Missão previa os trabalhos ao redor da roça e das duas escolas indígenas. No que se referia às roças, o trabalho era feito pelos padres, com o auxílio daqueles índios que haviam se transferido para a Missão: os rapazes, que frequentavam o colégio, e os Munduruku adultos ajudavam na derrubada da mata, enquanto as mulheres e meninas do colégio ajudavam no plantio de mandioca, milho, arroz, macaxeira e frutas como melancia e bananas, entre outras, sob a supervisão das irmãs⁷ (CSA, 1944).

Nas escolas da Missão, por sua vez, o ensino era voltado para o aprendizado do português e da matemática, além de uma educação técnica para as crianças: as irmãs iniciavam as meninas nos serviços domésticos, tais como cozinhar e costurar, e os padres ensinavam aos meninos técnicas de agricultura, carpintaria, mecânica e construção de canoas. Quanto à instrução religiosa, todos aprendiam as principais orações, como o Pai Nosso e a Ave Maria, além das “verdades religiosas” sobre Deus e Jesus Cristo, em português e munduruku (DMSE, 1917, p. 88).

Escola indígena e atividades ao redor das roças da Missão não eram, no entanto, privilégio do trabalho de catequese desenvolvido pelos franciscanos alemães. Conforme Amoroso (1998), havia uma relação entre escola e catequese no trabalho desenvolvido por missionários capuchinhos, durante o século XIX, entre as populações indígenas brasileiras. Conforme a autora, quando implantada, a escola indígena procurou atender as demandas da civilização da época, pautada pelos princípios de educação e conversão da população indígena ao conjunto da sociedade nacional. Para tal, os capuchinhos utilizaram três idéias fundamentais ao trabalho catequético: a premissa de que os índios não ti-

nham capacidade intelectual para o aprendizado de valores exteriores às suas culturas originais; a constatação da irredutibilidade dos índios e, finalmente, a avaliação de que o estado de selvageria em que se encontravam não permitiria o aprendizado, mas somente a imitação (Amoroso, 1998).

Neste contexto, segue a autora, o diagnóstico da incapacidade mental dos índios resultou na construção de uma pedagogia da imitação e do exemplo edificante, ou seja, os missionários fizeram uma apropriação didática da presença de não-índios nos aldeamentos, que serviriam de exemplo para o processo de aprendizagem das populações aldeadas. Como afirma Amoroso, o exemplo edificante constituiu a essência da pedagogia capuchinha, pois a partir do convívio com nossa sociedade, os índios aprenderiam a trabalhar e perderiam seus “maus costumes” (Amoroso, 1998).

O exemplo edificante, no entanto, não foi utilizado pelos franciscanos do Cururú, que, ao contrário, conceberam um projeto de catequese e civilização oposto à experiência capuchinha. Conforme dito acima, o convívio entre os padres e os índios, marcado pela dinâmica dos favores e pela adesão dos índios às atividades da Missão, adquiriu um sinal extremamente positivo entre os franciscanos, pois foi lido como parte do sucesso do empreendimento missionário na área. Esse envolvimento, no entanto, possibilitou aos padres não somente comemorar o sucesso da Missão, como também elaborar uma formulação do *Outro* abordado pela pregação católica. Essa prática atualizou, no Cururú, aquilo que Montero (2007) observou a respeito das “etnografias” missionárias dos padres salesianos a respeito dos índios Bororo (MT); conforme a autora, relações histórico-políticas estabelecidas entre índios e missionários cristãos têm, como pano de fundo, a questão antropológica da produção material e simbólica da alteridade cultural. Neste sentido, afirma, refletir sobre a atividade missionária é compreender o modo como ela

construiu historicamente, e de modo muito particular, uma perspectiva a respeito da diversidade cultural (Montero, 2007, p. 50).

Se nos voltarmos aos textos franciscanos com essa perspectiva, é possível perceber que, ao escreverem sobre a sociedade munduruku, os alemães colocaram em cena o conceito de *cultura*, muitas vezes ausente de outros textos missionários em prol de termos como *usos* e *costumes* e entendido, nas “etnografias” franciscanas, como algo referente ao conjunto de crenças, instituições e língua dos índios, os quais formariam a totalidade desta cultura indígena. Acreditamos estar aqui diante de um conceito de cultura análogo àquilo que Elias (1990) chamou de *Kultur*, conceito do pensamento alemão que dá ênfase às diferenças nacionais e à identidade particular de grupos. Segundo o autor, o conceito é melhor entendido ao lado do adjetivo *Kulturell*, que descreve o caráter e valor de determinados produtos humanos, como exemplo, obras de arte, livros, sistemas religiosos ou filosóficos nos quais se expressa a individualidade de um povo. Ainda sobre essa questão, Frank (2005) observou que o conceito alemão de *kultur*, conjugado ao de educação, representa o *Charakter*, a personalidade social (coletiva) das pessoas, geradora da expressão de uma moralidade cívica (coletiva) particular, ética e estética própria a qualquer povo (Frank, 2005, p. 569). Nos textos missionários, elementos como a singularidade da língua tupi, tronco lingüístico ao qual os Munduruku pertencem, juntamente com as características de sua organização social e cosmológica, permitiram aos padres formar um conjunto de características que, de seus respectivos pontos de vista, eram essenciais aos índios, pois revelavam a identidade de um povo, bem como a originalidade de sua cultura.

Entretanto, o esforço de captar esses elementos indígenas “típicos” se defrontava com a realidade do contato vivenciado pelos Munduruku na primeira metade do século XX na região do Alto Tapajós, marcado pela consolidação das relações sociais advindas do contexto da extração da

borracha, no qual se destacavam os regatões e os caboclos que formavam a população “civilizada”.⁸ Estes últimos, segundo os missionários, infiltravam não somente elementos estrangeiros na cultura dos índios, mas os maus elementos da civilização, como, por exemplo, a exploração dos índios no comércio da borracha, comportamento sexual imoral em relação às índias e a bebida:

o regatão chegou com uma quantidade de cachaça, ele vendou a cachaça para os índios, assim, presenciamos muitos índios embriagados. (DMSE, s.d., p. 37)

os portugueses e brasileiros das cidades, rio abaixo, fazem muita desordem, indisciplina de todos os tipos. Nas reuniões de fazendeiros (...) nos bancos de areia eles se juntam e aí acontece tudo que é falta de vergonha e imoralidade sexual (...) com mulheres compradas dos índios com cachaça. (Kruse, 1939)

O contraponto dessa situação era a própria Missão, único local onde os índios poderiam ser protegidos desses (in)civilizados.⁹ Desse modo, o projeto de catequese e civilização franciscano procurou distanciar ao máximo as relações entre brancos e índios, estabelecendo a Missão não como intermediária, mas sim como ponto final do contato entre os Munduruku e os não-índios, para, assim, preservar uma cultura entendida como tradicional por meio de uma espécie de censura daqueles elementos com os quais os Munduruku entrariam em contato.¹⁰

Entretanto, devido a uma série de problemas encontrados na região de *Capicpi* que inviabilizavam a autonomia da Missão de São Francisco, esta transferiu-se, em 1920, para a região conhecida como *Terra Preta*, a 200 quilômetros da confluência dos rios Cururú e Tapajós. Contudo, apesar de melhor preparados fisicamente para promover o desenvolvimento de seu trabalho, o início da Segunda Guerra Mundial impediu o

envio de missionários da Província da Saxônia para o Brasil, dificultando, assim, a direção dos alemães, tanto na Diocese de Santarém quanto na própria Missão de São Francisco. Em julho de 1957, foi feito um pedido ao Ministro Geral, em Roma, para que a Ordem dos Frades Menores nomeasse os franciscanos da Província do Sagrado Coração de Jesus, em Chicago, Estados Unidos, para os trabalhos apostólicos no Brasil. O pedido foi aceito, de modo que, a partir desta data, a província americana passou a enviar missionários para a Diocese de Santarém.

Quando assumiram os trabalhos na Missão de São Francisco, os americanos a encontraram formada por uma sede, localizada na margem esquerda do rio Cururú, na qual estavam localizadas as casas dos padres e das irmãs, um ambulatório e a cozinha, que formavam o conjunto de construções mais antigas, da época da transferência da Missão para Terra Preta, feitas com madeira de lei, no estilo colonial alemão. Além disso, havia também a capela, com capacidade para abrigar 600 pessoas, duas casas da FAB, na qual estava instalada, em uma delas, uma base de serviço de proteção ao vôo e uma torre de rádio farol, casas de farinha, oficina, ferraria e turbina e barracões construídos para abrigar os visitantes.

2. Sobre a invenção franciscana da sociedade munduruku

Após consolidarem a fundação da Missão de São Francisco, os franciscanos alemães deixaram atrás de si não somente um equipamento bem montado, mas, principalmente, uma produção escrita e publicada sobre as características típicas e tradicionais da *cultura* munduruku. Nesta produção, destacam-se, de um lado, as crônicas e o *Diário da Missão de São Francisco*, que revelam ao leitor a dinâmica cotidiana da missão, e, de outro, os ensaios “etnológicos”, cuja característica marcante

é um diálogo franco com a antropologia da época, marcada por nomes como Paul Ehrenreich, Koch-Gruenberg, Alfred Metraux e Curt Nimuendajú. Nestes textos, os missionários aliavam, como método comparativo, tanto suas respectivas “observações etnográficas” quanto a análise da bibliografia existente a respeito dos índios, construindo assim ensaios de cunho etnológico, que, na medida em que eram publicados, realizavam uma *invenção* da sociedade munduruku.

Diante deste material, o desafio de analisá-lo é notável desde o princípio, pois como qualificar as afirmações de cientificidade presentes em tais discursos? Em primeiro lugar, é preciso ressaltar que a questão não deve ser diminuir as falas nativas ou descobrir verdades e mentiras escondidas nos discursos. Na análise de documentações de cunho religioso, é preciso tomar a narrativa em sua positividade, pois esse exercício nos conduz a uma observação tanto da prática missionária quanto da teoria – da história, religião e ciência – subjacente às suas respectivas observações a respeito do Outro (Amoroso, 2006).

Trata-se, neste sentido, de remeter essas falas aos projetos intelectuais aos quais estavam inseridos, para assim refinarmos a análise a respeito dessas “etnografias” missionárias. É preciso, no entanto, não ser ingênuo. Descrições missionárias nem sempre revelam os processos de construção das relações de contato com as populações alcançadas, e disto resulta, conforme Montero, relatos que projetam uma imagem de sociedade sobre a vida indígena que generaliza para um todo hipotético relações com grupos específicos (Montero, 2007, p. 56).

É neste sentido que o uso da palavra etnografia entre aspas não é gratuito ao longo deste texto: ao optarmos por diferenciar essas falas, bem como o lugar de onde são proferidas, aliarmo-nos àquele tipo de análise que considera dados missionários, ainda que ancorados em balizas científicas, como não isentos da visão de mundo religiosa de seus respectivos autores. Conforme afirmou Menget em sua análise sobre a

etnografia jesuíta da Amazônia portuguesa no período de 1653-1759, o saber etnográfico gerado por missionários não constitui um saber autônomo, e sim um saber subordinado a uma prática e ideologia que faz desses pagãos uma excelente matéria para que a pedagogia apropriada os promova à civilidade cristã (Menget, 1985).

Assim, voltando aos missionários do Cururú, afirmamos acima que o material franciscano realizava uma invenção da sociedade munduruku. O conceito ao qual nos referimos segue a perspectiva de Kuper em seu livro *The Invention of Primitive Society* (1988), no qual o autor faz uma reflexão sobre os percursos da idéia de sociedade primitiva no interior da Antropologia desde a segunda metade do século XIX, quando, após a publicação do livro de Darwin, vários escritores ligados ao direito começaram a especular sobre a origem da condição humana (Kuper, 1988).

Segundo o autor, a idéia foi, ao longo do desenvolvimento da disciplina da Antropologia, manipulada e transformada por antropólogos, às vezes à revelia das evidências etnográficas, pois, de um lado, a idéia de sociedade primitiva alimentava uma variedade de posições políticas, como o imperialismo e o nacionalismo, e, de outro, permitiu à disciplina construir uma agenda de pesquisas para responder questões estratégicas que diziam respeito à origem da família, do estado e da religião. Além disso, desenvolveu-se também um conjunto especializado de ferramentas para se focar essas questões, como, por exemplo, os estudos de parentesco e, quando isso aconteceu, Kuper observou que estava assegurada a sobrevivência da idéia de sociedade primitiva (Kuper, 1988).

A persistência dessa ilusão, segundo o autor, foi garantida porque não permaneceu estática, mas, ao contrário, teve uma grande capacidade de renovação por meio daquilo que Kuper chamou de processo de *transformação*, tal como utilizado por Bernard Cohen e Lévi-Strauss. De Cohen, Kuper recuperou a idéia a respeito das transformações científicas

cas, na qual os instantes de criatividade, dentro do desenvolvimento científico, foram realizados não através de grandes mudanças teóricas, mas sim por sua transformação, ou seja, por meio daqueles momentos nos quais cada cientista seleciona cuidadosamente certas idéias e as transforma, dando a cada uma delas uma nova forma. Para Kuper, essa questão assemelha-se ao tema da transformação dos mitos de Lévi-Strauss, para quem a mente opera pelo mesmo processo: alguns elementos entrariam na equação, outros ficariam de fora e outros ainda seriam relocalados, de modo que seqüências inteiras trocariam de lugar, movendo-se sempre segundo um conjunto de variações que pertenceriam ao mesmo conjunto (Kuper, 1988).

Ao transpor tal modelo para sua análise, Kuper observou que os antropólogos permaneceram por um longo período engajados em manipular a concepção elementar de sociedade primitiva, construindo sua versão particular, na medida em que enfatizavam e reordenavam determinados elementos e transformavam as relações entre eles, a fim de produzir uma sucessão de protótipos, tipos ideais e modelos. Conforme Kuper, de Tylor a Lévi-Strauss, cada autor transformou o modelo de seu predecessor, aumentando a complexidade das relações entre os elementos ou mesmo negando sua premissa inicial, transformando uma especulação em uma invenção sofisticada, um protótipo em modelo.

Ao nos aproximarmos do conceito de invenção de Kuper para analisarmos os textos franciscanos, percebemos que, além das observações *in loco* dos padres, registradas nas crônicas e no *Diário*, os missionários procuraram deixar atrás de si textos marcados pelo diálogo com a bibliografia existente sobre os índios formada, principalmente, pelos relatos daqueles viajantes que, ao longo do século XIX, estiveram na região e conheceram os Munduruku, como, por exemplo, Henri Coudreau (1977), Henry Bates (1979) e Louis Agassiz (1938). Diante de um quadro de *crenças* e *costumes* delineado por aqueles que os haviam precedi-

do no contato com os índios, os franciscanos selecionaram aqueles traços que melhor corresponderiam à visão cristã de uma *cultura* indígena, deixaram outros de lado e reforçaram determinadas relações entre esses traços, e, à medida que publicavam suas observações, inventaram a *cultura* munduruku.

A especificidade do material não se esgota somente aí. Ao focar os contextos de produção dessas obras a fim de, conforme proposto por Saigens (1985), estabelecer sua crítica interna, observar fontes diretas e indiretas, verificar estereótipos herdados e suas contribuições originais, percebemos que a particularidade do material alemão residia no fato de os missionários não se contentaram somente em publicar descrições complementares àquelas dos viajantes, mas, ao contrário, procuraram produzir teorias científicas sobre aquilo que estava sendo observado, seja no âmbito da mitologia ou da organização social indígena. E a medida dessa cientificidade era dada por meio da apropriação feita pelos padres da literatura etnológica da época, o que, de seus respectivos pontos de vista, colocava-os no mesmo nível que os antropólogos citados em seus próprios textos. Informados pelos viajantes, os missionários se apropriaram daqueles elementos que eram importantes para eles, transformaram a relação entre esses elementos e construíram, em seguida, uma “etnografia” superior, devidamente ancorada no saber etnológico.

A este respeito, aliás, Kempf (1944), um dos autores dos textos que iremos analisar, afirmou que a própria etnologia, enquanto estudo de populações primitivas, devia o seu desenvolvimento aos apóstolos da fé cristã em terra de infiéis, ressaltando, assim, a superioridade dos missionários sobre os etnógrafos, embasado no fato de que missionários tinham um contato íntimo e mais extenso com os povos que constituíam o objeto de seus estudos. Para este autor, essa certeza repousava em dois elementos: primeiro, o fato de que missionários tinham um interesse genuíno pela feição cultural específica de seus catecúmenos e, segundo,

em seus excelentes dotes de observação como *field-investigators*, conceito definido por Kempf como aqueles “exploradores aos quais compete ‘in loco’ a observação e descrição, não porém, a interpretação, dos dados etnográficos” (Kempf, 1944, p. 463).

Nesse contexto, torna-se importante qualificarmos a importância desse esforço missionário de compreender os índios: mito e organização social revelavam aos missionários os alicerces sobre os quais construir seu projeto de ação civilizadora, pois há que se localizar e introduzir Deus em um e a família cristã no outro. E é neste sentido que a busca por uma cientificidade radical revelou-se uma armadilha para esses missionários, principalmente no que dizia respeito à necessidade de intervenção catequética na “cultura” dos índios, uma vez que os dados dos missionários, ainda que ancorados por balizas científicas, jamais abandonaram a visão de mundo religiosa sobre a necessidade de expansão da fé cristã.

3. Da “*contribuição franciscana para o conhecimento da tribo dos Mundurucus*”: sobre o *Diário*, as crônicas e os ensaios publicados

O *Diário da Missão de São Francisco*, anônimo, recobre os anos de 1911 a 1922. Foi encontrado no Convento de São Francisco, em Santarém, em duas versões: o original, manuscrito em alemão, e uma cópia datilografada em papel comum, também em alemão. Seu gênero é de tipo biográfico e o texto expõe as generalidades da Missão, como, por exemplo, as dificuldades iniciais, os trabalhos realizados cotidianamente. Sua escrita não é linear, seja no tema tratado, seja na cronologia. Ao observarmos as datas, por exemplo, há passagens nas quais o autor se coloca nos momentos iniciais da fundação da Missão, trabalhando com Frei

Hugo e Frei Luís, mas, em outras, se destaca, fazendo constantes referências a um presente, que seria o ano de 1937/1938. Além disso, o autor muda repentinamente de um assunto para outro, sem, necessariamente, finalizar qualquer um deles.

O *Diário*, entretanto, não foi o único meio para os missionários registrarem suas experiências apostólicas; a partir da década de 20, os franciscanos investiram em um novo gênero literário, composto por artigos, crônicas e ensaios publicados em uma imprensa predominantemente católica. Um exemplo desse investimento foi a fundação de uma tipografia no Rio de Janeiro, chamada *Tipografia Escola Gratuita São José*,¹¹ responsável pela publicação da revista *Vozes de Petrópolis*. Temos também as revistas *Vida Franciscana*¹² e *Santo Antônio*¹³, publicações voltadas para as reflexões práticas da vida religiosa e sacerdotal e os trabalhos pastorais desenvolvidos pelos frades. Nestas duas últimas revistas, as notícias sobre a Missão de São Francisco foram publicadas entre os anos de 1940-1959, não foram assinadas e receberam como título apenas “Missão do Cururú”, “Missão” ou “Missão de São Francisco”. O tom das crônicas também era intimista, o que nos levou a aproximar sua narrativa com a do *Diário*.

Se nos aproximarmos um pouco mais dos textos do *Diário* e das crônicas, perceberemos que os dados sobre os Munduruku são raros e esparsos. Ao lermos o primeiro, por exemplo, encontramos uma frase sobre o formato de uma casa ou sobre o parentesco, sendo que este estava limitado à nomeação de cônjuges ou de irmãos:

os jovens foram para a casa do velho Vicente, que morava mais ou menos a uma hora [de distância] atrás da Missão, ele tinha uma casa redonda, onde vivia com vários parentes. (DMSF, 1920, p. 86)

depois de alguns dias chegou Joãozinho (Puru-creust-pó) com a mulher e as crianças. Eu batizei (...) Valentina, filha de Joãozinho, com dois meses de idade. Joãozinho tinha as seguintes crianças: Hugolina (Puru-bi-tuém), Luiz e Valentina. (DMSF, 1914, p. 34)

Apesar dessa descrição superficial, esses textos deixam o leitor entrever algumas frestas do complexo de relações e instituições que estavam em operação entre os Munduruku, como, por exemplo, seu sistema xamânico, traduzido, nesses textos, pela menção da existência de “curandeiros”, “pajés” e “feiticeiros”, como é possível ver nesta passagem que relata a visita do viajante William Farabee à Missão:

Dia 19/08 viajou o Dr. William da Foz do Cururu para a Barra do São Manuel (...) No momento da saída, Dr. Farabee encontrou na Maloca de Cababi o Ignácio (Jatum), irmão do Marianus, que foi assassinado de maneira bárbara, como bruxo excepcional. Os assassinos foram Caru-mei-re-bó e um determinado Chico. (DMSF, 1918, p. 61)

De campo Grande chegou um velho índio de nome Francisco Chiguat-pó, ele trouxe mel selvagem. Os índios chamaram ele porque ele é o Pagé (Huramumat), ele veio para defumar Hacaicai. O velho é muito supersticioso, ele acha que essa crença em bruxos tem que acabar. É muito perigoso e já custou a vida de muitos inocentes. (DMSF, 1918, p. 63)

Nas crônicas, a menção aos xamãs enfatizava a eficácia curadora desses especialistas, cujas habilidades eram utilizadas pelos religiosos, como, por exemplo, quando um “pajé” ajudou uma das freiras da Missão:

No dia 12 de junho aterrisou em nossa pista um avião com muitos hóspedes. Saiu primeiro a irmã Crescência (...). Infelizmente logo depois de sua

volta ela deu uma queda fatal. Apareceu novamente uma antiga luxação, mas nosso 'médico', o pagé Pedro soube colocar o osso rebelde em seu lugar devido. (CSA, 1958, p. 67)

O xamanismo colocava um dilema para os missionários: ao mesmo tempo em que as pessoas que faziam uso da "feitiçaria" eram castigadas abertamente para se dar o exemplo (Kruse, 1939), os padres faziam uso do conhecimento que os xamãs possuíam no tratamento de pequenos acidentes, como, por exemplo, um osso quebrado ou mesmo um dente dolorido. Podemos notar que se trata, aqui, de um uso censurado, por assim dizer, desses xamãs: os missionários se beneficiavam das habilidades desses especialistas nos procedimentos de cura que diziam respeito ao conhecimento do corpo, mas puniam aquelas práticas que se situavam no campo identificado, pelos padres, como pertencente à feitiçaria.

Outra fresta freqüentemente citada no *Diário* e nas crônicas referia-se ao uso da borracha como moeda corrente na Missão. O missionário deixava entrever o intenso envolvimento dos Munduruku na atividade extrativa, marcado não somente pelo fato de os índios levarem as bolas de borracha para a Missão para trocar por mercadorias, mas também pelo fato de a atividade ditar o envolvimento dos índios com a Missão: na época do verão (maio a outubro), os índios se dispersavam para coletar borracha, de modo que as missas realizadas nessa época eram menos freqüentadas. O contrário ocorria no inverno, quando havia uma grande confluência de índios:

Nos últimos dias de março vão chegar muitos índios Munduruku para a Missão. De cima chegou Claibô (Miguel) com seus familiares e trouxeram para nós farinha e receberam os respectivos pagamentos por isso. Com dinheiro limpo não fazemos nada, tudo é trocado. Os índios trazem borracha, farinha, patos selvagens, "paramuense", cumurú, etc. na missão trocam isso por uma

quantidade razoável de artigos de primeira necessidade, como sal, flechas, facas, facão, fósforo, sabonetes e petróleo. (DMSF, s.d., p. 97)

Ao se referir ao comércio da borracha, o autor do *Diário* revelava também a dependência da Missão não somente das verbas vindas de Santarém, mas, principalmente, do comércio local realizado pelos patrões seringalistas e regatões. Aliás, até mesmo a comunicação entre Santarém e a Missão era feita por meio dos barcos a cargo dos regatões e das firmas seringalistas:

Entre os dias 3 e 15 de junho viajei novamente para a Barra para pegar vinho de missa e farinha de trigo que Santarém havia mandado. Eu fazia os pedidos que achava mais importantes. O senhor Braga arrumava os artigos pedidos pontualmente (...) Um regatão com o nome de Felinto trouxe nosso pedido e o levamos para a Missão. Ele sempre foi pontual com as compras. (DMSF, 1914, p. 36)

Assim, o *Diário* enfatizava a centralidade de determinadas pessoas das quais a Missão dependia economicamente, seja por abastecerem sua dispensa com mercadorias, seja por possibilitarem as comunicações com Santarém. Não se pode esquecer, no entanto, que se o cenário marcado pela atividade extrativa se impôs aos franciscanos, eles procuraram diferenciar seu espaço, construindo relações com os Munduruku que, do ponto de vista dos padres, eram imbricadas pela religião, o que lhes dava legitimidade para civilizar os índios.

Ao contrário do *Diário* e das crônicas sobre a Missão, os ensaios culturalistas eram assinados por seus respectivos autores e forneciam um quadro mais amplo da cultura indígena. Temos, assim, textos franciscanos escritos, principalmente, por Kempf (1944, 1945a, 1945b), Kruse (s.d., 1939) e Frikel (1959, 1964) que, amparados por um conjunto

bibliográfico formado por viajantes e etnólogos, procuraram alcançar, em seus textos, um projeto com dupla finalidade: de um lado, fazer um levantamento a respeito do conhecimento que já existia sobre os índios, deixado pelos viajantes e, de outro, adequar seu próprio vocabulário para elaborar uma teoria científica a respeito da cultura munduruku.

Um exemplo desta perspectiva pode ser encontrada na forma como os missionários lidaram com os textos dos viajantes: estes davam uma dimensão histórica para algumas características dos Munduruku, como, por exemplo, a presença tradicional na região da Mundurucânia, ou mesmo a data de seu envolvimento no comércio com os brancos, uma vez que, do ponto de vista desses missionários, as narrativas indígenas eram “destituídas por completo de caráter histórico” (Kempf, 1944, p. 465). Mas, ao mesmo tempo, os dados dos viajantes eram sempre subordinados ao conhecimento adquirido pelos próprios franciscanos, como podemos observar em um trecho do texto de Kempf: o autor cita as tentativas de Henri Coudreau em fazer vocabulários na língua munduruku, mas tal empreitada teria sido incompleta e inexata, do ponto de vista do missionário, sendo, então, suplantada pelo “conhecimento científico da língua dos mundurucus” organizado pelos padres da Missão Cururú, pois estes

num esforço contínuo de muitos anos conseguiram preencher esta lacuna no conhecimento das línguas sul-americanas. Reuniram considerável acervo de material lingüístico que depositaram em dicionários (de mais de 4000 palavras!), gramáticas, traduções de obras catequéticas, preces e cantigas. (Kempf, 1944, p. 466)

Esse conhecimento científico adequado para os missionários descreverem a cultura indígena, no entanto, só poderia ser dado pela própria etnologia, pois esta poderia, ao mesmo tempo, apontar, pelo método da

comparação etnográfica, quais seriam as características essenciais da cultura munduruku. Assim, apoiados em textos de Alfred Métraux, Paul Ehrenreich, Eduardo Galvão, Charles Wagley, entre outros, os missionários procuraram reconstruir uma cultura tradicional utilizando uma metodologia caracterizada pelo estudo desses textos etnológicos, observação de similitudes entre os traços culturais que apareciam nos Munduruku e nas outras populações estudadas por estes autores, como, por exemplo, os Tenetehara e os Tupinambá, e a eleição dessas características como “típicas”. Os resultados foram ensaios “etnológicos” que apontavam não somente a originalidade da cultura dos índios, mas também o que, do ponto de vista dos padres, constituíam elementos estrangeiros infiltrados em tal cultura. Neste contexto, os exemplos privilegiados para observarmos essas perspectivas dos missionários são os estudos em organização social e mitologia, temas que, do ponto de vista dos franciscanos, davam acesso à cultura “tradicional” dos índios, como, por exemplo, a gênese dos Munduruku, sua organização em clãs e, principalmente, a existência de uma entidade que poderia ser equiparada a um Ser Superior.

Assim, ao nos debruçarmos nas etnografias missionárias, os Munduruku foram considerados seminômades, em referência ao tempo em que “faziam longas incursões em terras inimigas, espalhando terror e confusão onde quer que aparecessem” (Kempf, 1944, p. 465). Essas incursões, amplamente descritas na literatura dos viajantes, apareceram em versão reduzida nos textos missionários. Gonçalves Tocantins, por exemplo, visitou toda a extensão do rio Tapajós em 1875, descreveu não somente as expedições, mas também as festas em honra aos guerreiros que traziam cabeças e cativos de volta à aldeia. Nos textos missionários, contudo, o relato sobre as expedições guerreiras possuía detalhes mais amenos: Kruse (s.d.), por exemplo, comentou ao saírem para as expedições

os homens enfeitavam as orelhas com penas de arara e cortavam os cabelos em forma de meia lua e passavam uma massa feita de pó de milho e de urucum na cabeça. Os inimigos preferidos dos Munduruku, identificados pelo autor como os Nambiquara, Parintintim e os Pararauates, eram atacados nas primeiras horas do dia, quando os Munduruku cercavam a aldeia e jogavam tochas acesas nos telhados das casas. Ao saírem das casas, os ocupantes eram mortos à flechadas pelos Munduruku e tinham a cabeça cortada com facas de bambu, mas as mulheres e crianças eram poupadas e seguiam com os guerreiros de volta às suas aldeias, juntamente com as cabeças, que, segundo o missionário, eram cozidas para comer. Ao chegarem em suas aldeias, os Munduruku iniciavam a festa das cabeças cortadas. As crianças e mulheres cativas era integradas à tribo e, segundo Kruse, nunca se queixavam de maus tratos (Kruse, s.d.).

Chamamos atenção aqui para o fato de que, para além dos ataques guerreiros, a descrição missionária ilustra, ainda que de modo sutil, um tempo *passado* que se contrasta radicalmente com o *presente* marcado pela presença dos missionários. Kempf, por exemplo, afirmou que a selvageria munduruku havia diminuído gradativamente “devido ao avanço da civilização, cuja atuação eles próprios já vêm sentindo há mais de um século”, de modo que o resultado foi que os Munduruku “fixaram-se mais e mais e tornaram-se extremamente pacíficos” (Kempf, 1944, p. 465).

A organização social munduruku possuía como característica uma divisão em metades, chamadas vermelhas (*ipakpêkânia*) e brancas (*iriritiânia*), largamente privilegiadas na descrição missionária por constituir uma estrutura social complexa que era, segundo Kempf, “o elemento mais constante e menos exposto à mudança na vida dos povos”. Conforme o autor,

a lei principal e fundamental que rege a tribo é a da divisão do conjunto total em duas “metades” exógamas e patrilineares que em etnologia levam o nome de “frátria”. Por conseguinte, os membros de uma das “metades” não podem casar entre si mas tão-somente com os que pertencem à outra frátria. Os mundurucus observavam escrupulosamente a lei da divisão, cuja infração era equiparada ao incesto. Conforme asseveram os índios, uma transgressão quase nunca foi verificada, tal a força deste preceito que eles derivam da instituição do seu “deus” ou Civilizador Karusakaibê. (Kempf, 1944, p. 471)

Esse sistema de metades também foi descrito por Henri Coudreau (1977), de quem provavelmente, os padres se apropriaram do termo “classes sociais”. Para o viajante, no entanto, os Munduruku estavam organizados em três famílias distintas, às quais corresponderiam as cores vermelhas, branca e preta. Os missionários recusaram a hipótese, ressaltando o fato de que a organização social dos Munduruku foi sempre caracterizada pelas duas metades configuradas pelo demiurgo Karusakaibê, que, inclusive, teria inaugurado a nação munduruku organizando a tribo outrora dispersa em dois grupos relacionados entre si pelo casamento (Kempf, 1944).

No interior dessas metades, os missionários perceberam o funcionamento daquilo que chamaram de “vida familiar”, caracterizada como “exemplo edificante de acrisolado amor” (Kempf, 1944): não existiam rixas matrimoniais; a poligamia era rara e condenada pela tradição e, conforme afirmou o autor, “os batizados quase sem exceção guardam resolutamente a fidelidade conjugal” (Kempf, 1944, p. 470). Além disso, os missionários observaram que os pais devotavam grande amor e atenção aos filhos, sendo que as mães os amamentavam até a idade de quatro anos.

Esse exemplo, construído como algo superior ao estilo de vida dos próprios brancos, revelava a perfeição munduruku, caracterizada pelo amor filial e fidelidade conjugal. Como podemos observar, no entanto, trata-se da construção de um Munduruku que segue uma fórmula “viciada”, por assim dizer, que encontra, nesta suposta perfeição, as frestas franciscanas ditando um formato cristão para a organização social indígena.

O quadro, entretanto, tinha suas fissuras: nos casos de morte da mãe durante o parto, por exemplo, a criança recém-nascida era enterrada com ela “obedecendo este bárbaro costume à crença que, no além, as mães mortas continuariam a amamentar os filhos recém-nascidos” (Kempf, 1944, p. 470). Nos casos de morte de um Munduruku na guerra, por sua vez, Frei Hugo (Mense, 1927) observou que cortavam sua cabeça, braços e pernas e tudo era cozido em panelas de barro e colocado em cestos e enterrado, pelos parentes, no interior das “malocas”, o que impedia que se formasse na Missão um cemitério cristão, como é relatado pelo autor do *Diário*:

já há muito tempo estou pensando em formar um pequeno cemitério, mas o descaso das pessoas para esse assunto fez com que eu empurrasse esse plano para mais tarde. Os Mundurucu enterram seus mortos na Maloca e nós procuramos, para todos os casos de morte, um lugar determinado para isso. (DMSE, 1919, p. 76)

No tocante à agricultura munduruku, a descrição missionária a colocava como o elemento civilizador por excelência para os padres e deveria ser entendida

como algo que faz parte integrante da vida tribal, algo do qual depende, hoje em dia, o bem estar da comunidade e da família, neste sentido, a própria agricultura torna-se um fator social da vida indígena. (Frikel, 1959, p. 5)

Neste texto, aliás, Frikel organizou os conhecimentos existentes sobre o tema deixados pelos viajantes, como, por exemplo, Martius, que, ao citar uma produção quantitativa de roças “indica o grande volume de farinha produzida pelos Munduruku do Tapajós, mas desconhece ou não menciona as variedades das plantas cultivadas por eles” (Frikel, 1959, p. 3). A escolha de Martius para descrever a agricultura praticada pelos Munduruku não parece acidental, uma vez que não somente Frikel, mas também Kempf (1944) estavam preocupados em ressaltar uma certa precariedade do sistema de roça munduruku. Isto pode ser observado na omissão deste item nos textos de Gonçalves Tocantins, que descreveu plantações de vários tipos de alimento, como, por exemplo, mandioca, macaxeira, cará branco e roxo, milho, banana, entre outros.

Essa preocupação com o volume do produto da roça, segundo Frikel, não mostrava somente a preocupação dos índios com os parentes, mas, fundamentalmente, com aquilo que o missionário identificou como uma “nova” necessidade sentida pelos Munduruku de obter um excedente de suas roças, que, somado ao saldo da borracha cortada por eles, era empregado na compra de roupas, redes, terçados e outros produtos (Frikel, 1959, p. 8).

O envolvimento da Missão com a borracha, aliás, é interessante para retomarmos aqui: se o *Diário* e as crônicas revelaram o envolvimento definitivo dos índios e da própria Missão com a borracha, como vimos acima, os ensaios praticamente ignoraram esse comércio, à exceção de uma referência encontrada no texto de Albert Kruse (1939), situada na parte “economia e negociações”, fazendo alusão ao texto de Bates, que explica a forma pela qual era feito o comércio no Tapajós:

todo o pagamento do cacau vendido, dos peixes salgados e outros artigos de negociações passam pelas mãos dos compradores dos grandes distritos de Santarém. É um negócio bastante significativo para os índios de Tapajós

os produtos negociados, como a salsa, o óleo de copaíba (planta medicinal), a borracha, farinha de mandioca e outros produtos negociáveis. (Kruse, 1939)

Essa reticência dos padres encontrou, no pólo oposto, uma proeminência na agricultura como elemento principal da subsistência dos índios. Ao observarmos com atenção essas referências, a ênfase na agricultura aparece de duas formas: no texto de Frikel, por exemplo, “A agricultura dos índios Mundurucu”, a forma pela qual os Mundurucu se dedicavam à esta atividade (coivara) aparecia como um *elemento típico* não somente desses índios, mas de todas as populações indígenas do Amazonas, de modo que pôde ser considerada como “tradicional” pelo autor (Frikel, 1959). Contudo, para além de um aspecto original, a agricultura foi vista também como *elemento civilizador*, provavelmente introduzido pelos missionários, cujo contraponto era a antiga vida de caçadores e pescadores nômades dos Mundurucu, como é possível ver no texto do mesmo autor sobre a história da Missão de São Francisco (Frikel, 1964).

Essa ênfase construída no texto missionário é importante porque nos aproxima da principal etapa da atuação missionária: a intervenção dos padres a fim de introduzir noções como família e propriedade particular no modo de organização social dos índios.

Segundo Frikel,

a base da ordem social, mesmo dos mundurucus cristãos, continuava a ser a maloca sob a direção patriarcal do respectivo chefe, enquanto o missionário, embora tratado com o máximo respeito, não tinha influência sobre o desenvolvimento da tribo. A esta situação opunha-se a necessidade de levantar também o nível cultural social e cívico. É verdade, os mundurucus já não vivem mais exclusivamente de caça: fizeram já o início de uma pri-

mitiva agricultura. Todavia, caça e pesca formam ainda a base indispensável de sua existência, e este fato exige necessariamente o conagraçamento da tribo para um trabalho e uma vida organizados quase em comunidade. Daí resulta uma indevida “supressão” da personalidade e da família. (Frikel, 1964)

Ou seja, do ponto de vista dos missionários, o âmbito da família e do trabalho, os Munduruku estavam organizados em um coletivismo que impediria que os missionários os conduzissem à condição de civilizados, pois a família munduruku, tal como foi entendida pelos padres, ou seja, formada por mais de um grupo doméstico vivendo e trabalhando junto em uma roça comunitária, suprimia as características da família cristã, formada pelo conjunto pai-mãe-filhos trabalhando ao redor de uma propriedade particular.

Esse coletivismo, aliás, impedia até mesmo que os Munduruku adquirissem conhecimentos técnicos que lhes ampliassem a roça para formar uma provisão para o futuro. Assim, continua Frikel,

fez-se mister, não propriamente cortar, porém afrouxar os laços da tribo, ou dos clãs (*sippenverband*) e dar mais importância à formação da família. Com estes meios visava-se criar uma crescente compreensão relativamente à propriedade particular, ampliar a agricultura, e, o que era de maior importância ainda, introduzir a criação de gado com seus derivados (leite, manteiga, etc.), coisas estas que são desconhecidas aos mundurucu. (Frikel, 1959)

Podemos observar que os missionários procuraram privilegiar a agricultura não somente por ela ser “típica” na cultura munduruku, mas porque se apresentava como o contraponto ao nomadismo, uma vez que poderia fixar os índios e reorganizar a base de sua organização familiar

em prol de uma família com a qual os missionários poderiam trabalhar no sentido de civilizá-los. A borracha, neste sentido, funcionou no pensamento franciscano como o inverso da agricultura, pois não somente não era o elemento tradicional da economia indígena, já que, por comparação, não aparecia nas outras populações indígenas estudadas pelos missionários, como ainda reforçava o nomadismo daqueles grupos de índios que, por terem se estabelecido ao longo das áreas de extração, continuavam a trabalhar de modo sazonal, habitando casas temporárias nas margens dos rios (Frikel, 1959, p. 26).

Finalmente, chegamos à esfera das *práticas e crenças* dos índios. As primeiras, chamadas de “manifestações de culto” (Kempff, 1944, p. 472), foram restritas ao feitiço, superstições e magias realizadas por feiticeiros, sendo que estes foram caracterizados em dois tipos: os bons, que eram os curandeiros da tribo, mas que, do ponto de vista dos padres, eram os responsáveis por espalhar superstições pagãs, principalmente no tratamento das doenças; e os maus, que “odeiam os homens e praticam seu ofício funesto no silêncio da noite escondendo a matéria enfeitiçada nas malocas onde causam doenças, mortes”. Segundo Kempff, cabia ao feiticeiro bom a tarefa de descobrir o feitiço e inutilizar ou curar seus efeitos (Kempff, 1944, p. 474).

Descrita em detalhes pelos viajantes como sinônimo da religião munduruku, a esfera do xamanismo praticamente desapareceu dos textos missionários, que, neste item, deram destaque exclusivo à mitologia. Esta, do ponto de vista dos padres, pertencia à esfera das chamadas “crenças religiosas” e foi considerada de grande importância, tornando-se, assim, alvo de, pelo menos, dois artigos de Kempff (1945a, 1945b) e um de Albert Kruse (1939).

Esses textos, entretanto, antes de serem simples registros do *corpus* mitológico dos índios, procuraram realçar aquilo que pudesse ser colocado a serviço dos padres, ou seja, aquilo que os ajudaria a pensar em

um proto-cristianismo entre os Munduruku: o monoteísmo de sua crença dado pela existência de um ser eleito como Superior pelos padres que lhes possibilitaria introduzir a idéia de Deus/Tupã. Este, no caso dos Munduruku, estaria encarnado na figura de *Karusakaibê*, considerado pelos missionários como seu principal Herói Mitológico. Neste contexto, a descrição do xamanismo desaparece do relato franciscano porque, ao olhar para o quadro de características dos índios deixado pelos viajantes e ao considerar seu próprio projeto catequético, pouco ou nada teria sobrado que pudesse ser designado como “religião” indígena fora daquilo que foi adquirido do cristianismo.

Vemos, desse modo, que, para os missionários, os mitos munduruku revelavam que os índios possuíam a fagulha primitiva de religião, pois foram os mitos que lhes havia apresentado um Ser Superior cuja natureza não era somente a do Herói Civilizador, mas, ponto de vista dos missionários, era, também, o “Nosso Pai” – *hutié báí* – que, semelhante ao deus cristão, se encontrava na consciência de todos os Munduruku e a quem eles destinavam suas almas. Isso tornou o campo da mitologia um lugar privilegiado para os missionários observarem e atuarem sobre a visão de mundo dos Munduruku, conforme observado por Kempf:

os mitos (...) são narrações quase que intuitivas, as quais, por meio da personificação exprimem o que o homem primitivo pensa e sente a respeito da sua vida interior e do mundo exterior. (Kempf, 1945b, p. 166)

Ao analisar a mitologia, Kempf qualificou-a como a ciência responsável pelos estudos sobre os mitos próprios a uma nação, tribo ou agrupamento etno-racial, sendo estes distintos da ficção poética, da alegoria, do quadro simbólico ou mesmo da especulação profunda. Conforme o autor, mitos precisam ser entendidos segundo os parâmetros do homem primitivo, e não como os indivíduos pertencentes à cultura mais

“altamente desenvolvida” procuram interpretá-los. Temos, assim, uma teoria científica dos mitos, que os caracterizam como intuições reais e concretas que o homem “primitivo” sente e expressa a respeito dos processos cósmicos imediatamente visíveis ou perceptíveis para os indígenas. Apoiado em Paul Ehrenreich, Kempf continua seu argumento,

o mito é expressão de cosmovisão primitiva, isto é, contemplação e explicação do Universo. Por conseguinte nos mitos manifestam-se raciocínios e soluções de problemas formulados com espírito infantil, porém com absoluta sinceridade. (Kempf, 1945b, p. 167)

Chegamos aqui ao cerne da questão para os missionários: a cosmovisão dos índios, ou seja, a resposta do *selvícola* para os múltiplos prodígios cósmicos que o cercam, principalmente aqueles concernentes à natureza e que não podem ser observados pelos sentidos, mas sim abstraídos de impressões da experiência, tais como os cursos da Lua e do Sol ou as formações da superfície terrestre, pertencem a um estágio da infância da humanidade, pois sua complexidade é percebida, pela mente indígena, de forma a perceber analogias entre a forma do Universo e seu próprio cotidiano.

No primeiro texto de Kempf, “estudo sobre a mitologia dos índios mundurucus: à guisa de introdução”, o autor separa os mitos em duas séries: aqueles que falam diretamente de *Karusakaibê* e aqueles independentes deste herói. No texto, Kempf primeiro expõe o texto mítico, e, em seguida, tece alguns comentários sobre o mesmo, procurando situar o mito em questão ao tema apresentado e sua frequência ou exclusividade entre os mitos de outras populações indígenas (Kempf, 1945a). Um exemplo está no “Mito de Karusakaibê e Rairú”, no qual *Karusakaibê*, após perder seu filho *Korumtau* por causa do trickster *Rairú*, decide matá-lo inúmeras vezes, ora pedindo que *Rairú* fosse buscar uma flecha

em um local cheio de espinhos ora atirando sobre ele várias árvores. Quando *Karusakaibê* vê suas tentativas frustradas, prepara um ardil para *Rairú*, chamando-o para caçar um falso tatu feito por ele mesmo. *Rairú* cai na armadilha e ao tentar pegar o tatu, é puxado por ele para fundo da terra.

O motivo apresentado nesse mito, segundo Kempf (1945), é encontrado em todo o continente e trata-se das diversas provas impostas tanto aos irmãos gêmeos, para que obtivessem o reconhecimento de seu pai, o grande Civilizador, quanto ao pretendente da filha do Sol ou Uruburei. A diferença notada pelo missionário reside no fato de que na mitologia munduruku os estratagemas não eram provas de valor pelas quais os candidatos deveriam passar, mas sim tentativas de assassinato por parte de um raivoso *Karusakaibê*.

Nos mitos, Kempf encontrou também o homem *primitivo*, e nele a preocupação com a origem das coisas, cuja resposta, longe da metafísica e mais distante ainda do conceito de *criação*, derivava da simples transformação dos seres existentes em outros elementos, a partir de formas intermediárias preexistentes, como é possível observar nesta passagem:

os índios atribuem a todos os acontecimentos que remontam mais ao passado um lugar entre suas mitologias e lendas; não raro inscrições rupestres da mão do índio, até mesmo meras manchas da natureza, erosões (rastros dos pés!) são postos em relação com os mitos. (Kempf, 1945a, p. 270)

Ao olhar mais de perto os mitos munduruku, Kempf observou que tal raciocínio também era operativo, ou seja, na mitologia não fazia sentido a criação a partir do nada, de modo que as coisas tinham o aspecto e a forma pela qual eram conhecidos por meio de sua transformação, feita, principalmente, pelo herói civilizador.

Moldar o mundo, entretanto, não era o principal ato deste herói. Conforme afirma Kempf, *Karusakaibê* foi também o responsável pelos dois acontecimentos mais importantes que ocorreram entre os Munduruku: avanço no estágio econômico do grupo, quando o herói ensinou a caça superior aos Munduruku, o que sinalizou, para o autor, “um progresso nos instrumentos e métodos de caça” (Kempf, 1945a, p. 253), e, o início das transformações do mundo.¹⁴

É interessante notar que neste processo a transformação não dependia das qualidades do substrato material a ser transformado, uma vez que esses agentes eram capazes de suprir as deficiências da matéria. Em paralelo ao seu poder transformador, Kempf notou que *Karusakaibê* exercia também um papel identificado como de criador pelo missionário, como ocorreu no mito no qual *Karusakaibê* cria seu segundo filho:

Certo dia, Karusakaibê fez uma pequena estátua de madeira e a animou. Nasceu, assim, seu segundo filho que foi Anhu-caieté. Para servir de mãe a Anhu-caieté, Karusakaibê adotou por companheira uma donzela da tribo, chamada Chiclididiá (...) Anhu-caieté era belo. As mulheres mundurucus descobriram-no e seduziram-no ao pecado. Karusakaibê chega a par de tudo, transforma Anhu-caieté em anta, as mulheres, inclusive Chiclididiá, em caranguejos e peixes. Em seguida, Karusakaibê procedeu a uma nova criação de mulheres, formando-as do barro e vivificando-as por incenso de fumaça. Cada homem recebeu então uma só mulher. (Kempf, 1945a, p. 264)

Conforme podemos notar, *Karusakaibê* não exerce, neste mito, somente seu papel de transformador (estátua de madeira em filho), mas age como o próprio deus cristão que cria pessoas a partir do barro, guardando semelhanças com a Gênese da Bíblia, que, aliás, era ensinada nas aulas de catequese da Missão.

Neste contexto, é importante observar a centralidade do personagem para os missionários: segundo Kempf, o herói não era somente o ser lendário que personificava o processo cósmico de transformação do mundo, expresso pela mentalidade infantil do indígena, mas real e subsistente, venerado como um deus pelos Munduruku (Kempf, 1945a, p. 264). Como um princípio supremo, *Karusakaibê* presidia a todos os acontecimentos deste mundo e para ele dirigiam-se as almas dos Munduruku após a morte, sendo considerado, do ponto de vista dos franciscanos, como o “pai da humanidade”, uma vez que tinham legado aos Munduruku os bens culturais, como a caça superior e a agricultura, além da organização social baseada em “classes” matrimoniais. Apoiando-se em Ehrenreich, Kempf observou que o mito do ancestral

é um complexo explanatório da cosmogonia. O herói de cultura é sempre um ser dotado de forças mágicas, o primeiro e maior feiticeiro, visto que só o poder mágico pode explicar cabalmente as formas e as transformações do mundo visível, como as concebe a mitologia. Entre os mundurucus é *Karusakaibê* quem exerce as funções de transformador como já o vimos na cosmogonia, e de Civilizador como havemos de vê-lo no mito sobre a introdução dos bens culturais. (Kempf, 1945b, p. 171)

Pacificação, bens culturais, agricultura e organização social. Considerados como os elementos principais da cultura munduruku, tais elementos fizeram com que os missionários imputassem à *Karusakaibê* o papel de *civilizador*, conforme caracterizavam tal conceito: fixação dos Munduruku em um determinado território, fim da belicosidade, tanto no interior do grupo quanto em relação a outros grupos, e o mais importante, se não transformou os Munduruku em bons cristãos, ao menos deu a eles a base moral sobre a qual os missionários puderam trabalhar, ou seja, um modo de vida baseado em determinadas leis sociais

e, principalmente, a crença em um Ser Supremo. Neste sentido a versão franciscana das origens da *nação* munduruku se remonta à intervenção do demiurgo na transformação das frátrias em metades exogâmicas, localizadas na “maloca” sagrada *Wakupari*, que, nas crônicas missionárias, teriam ambientado a maior parte dos acontecimentos míticos dos Munduruku.

A teoria missionária a respeito dos mitos indígenas não se reduziu, contudo, a avaliar o mito como um corpo rígido e avesso a influências externas. Em seus dois textos de 1945, Kempf observou que existiam infiltrações cristãs nos “contos” munduruku, o que levou o missionário a afirmar que a tendência mítica não se caracterizava como um esquema fixo e inalterável, ainda que certos traços se revelassem refratários à mudança. Enquanto persistisse vicejante a cultura própria do povo ao qual pertencia, a mitologia se caracterizaria como um tecido vivo que continuamente poderia evoluir, o que se manifestava, segundo Kempf, na invenção de novas lendas e fábulas. No decorrer do tempo, o mito poderia, assim, avolumar-se e tornar-se um amálgama de alusões históricas e especulações fantásticas, isso porque, conforme afirma o autor, os índios possuíam o costume de inserir tudo o que vinha de fora em seu repertório mítico (Kempf, 1945a, p. 285).

Nesses casos, para Kempf, “torna-se, portanto, necessário distinguir as camadas primitivas das posteriores, os motivos próprios dos adventícios”. Tal empreitada seria possível pela maneira na qual este autor encarou como apropriada para se iniciar o estudo dos mitos: segundo Kempf, antes de se investigar o mundo dos mitos dever-se-ia distinguir cronologicamente as camadas a que pertencem os respectivos episódios, temas e traços míticos, comparando-as a outras mitologias, pois elas têm afinidades e interdependências de temas que acusam se houve ou não um prévio contato histórico entre diversas mitologias e, por conseguinte, entre seus portadores (Kempf, 1944).

4. Da aproximação científica: a armadilha do vocabulário da perda

Até este momento, procuramos demonstrar que os franciscanos aliaram, em sua prática catequética, um discurso sobre os índios em “etnografias” cujo valor científico repousava em uma metodologia de estudo caracterizada pela união entre observação *in loco* e utilização do recurso bibliográfico. Os missionários voltaram-se para os textos dos viajantes do século XIX, a fim de recuperar a dimensão histórica de alguns aspectos da cultura munduruku, mas, ao mesmo tempo, procuraram superar esses textos, legitimando seus conhecimentos por meio de paralelos com a etnologia, pois, conforme observou Kempf,

ainda em 1928, Alfred Métraux (...) lamentou a “irremediável” lacuna existente no conhecimento dos dados etnográficos que dizem respeito aos mundurucus. Pois bem, esta lacuna está preenchida, senão total, ao menos parcialmente, graças aos préstimos de um punhado de missionários que além do interesse supremo da salvação de almas souberam ainda tomar em conta o interesse da ciência. (Kempf, 1944)

Interesse este que, inclusive, extrapolou o âmbito das anotações íntimas e procurou se aproximar de uma etnologia marcada pela influência alemã, cujo tom, conforme Schaden (1964), foi marcado pelo pessimismo do fenômeno da aculturação das populações indígenas, resultante do contato tanto entre diferentes grupos quanto com segmentos do mundo ocidental.

Essa aproximação com a etnologia, entretanto, não subsumiu a marca pessoal que os franciscanos quiseram imprimir no conhecimento da cultura munduruku. Um exemplo reside nos usos que os missionários fizeram de determinadas categorias que faziam muito mais sentido em

seus textos, quando falam sobre os Munduruku: a divisão temporal entre o período anterior e posterior à instalação da catequese entre os índios pelos padres franciscanos e a constituição de uma vida familiar mais fortalecida entre aqueles que já haviam sido batizados. Conforme mencionado acima, as etnografias procuraram, assim, de uma forma sutil, mas perspicaz, diferenciar a época na qual os Munduruku guerreavam com outras tribos, quando eram nômades e cortavam a cabeça dos inimigos, com o estabelecimento de relações pacíficas conseguida pela catequese, quando construiu-se, inclusive, uma vida familiar melhor delineada ao redor de um grupo nuclear.

Podemos notar, assim, que essa aproximação entre a etnografia religiosa e a etnologia alemã resultou na apropriação, por parte dos missionários, do vocabulário científico da época, marcado, sobretudo, pelo sintoma da perda cultural. Este vocabulário encontrou um espaço e um registro privilegiado nos textos franciscanos uma vez que demonstrava uma análise mais sofisticada e de base científica em relação aos textos dos viajantes. Essa aproximação, inclusive, deu aos missionários o suporte necessário para embasar sua teoria de que o contato, especialmente aquele entre índios e brancos, produzia mudanças em uma cultura de forma negativa, devido à introdução de novos elementos cuja contrapartida era a perda de características típicas e tradicionais.

A incorporação do vocabulário etnológico, no entanto, revelou-se uma armadilha para os franciscanos do Cururú. Para os missionários, o sistema cultural indígena possuía alguns elementos que seriam mais propensos à mudança, ao passo que outros seriam imunes a ela, resultando desta observação a identificação dos índios como mais ou menos aculturados. Mesmo que os missionários tenham dividido a organização social indígena em aspectos como “*habitat*”, “vida social” e “economia”, a *cultura* foi percebida como uma totalidade, cujos aspectos vinculavam a vida tribal como um todo. E é no interior desse sistema cultural integra-

do que os franciscanos reconheceram que algumas esferas eram mais propensas a incorporar as mudanças, ao passo que outras eram refratárias a ela. Os índios teriam se envolvido de forma mais intensiva com a agricultura, principalmente aquela apresentada pelos missionários, chegando, inclusive, a adotar novos produtos em suas roças e a se preocupar com um excedente com o qual negociava com os regatões. Em contrapartida, o contato não alterou sua complexa divisão em metades e as obrigações que tal divisão acarretava, pois a estrutura dessa forma de organização constituía uma espécie de “núcleo duro” da cultura.

É interessante notarmos que embora eles tenham reforçado a idéia da necessidade de afrouxar os laços daquilo que a etnologia chama de família extensa, ou seja, embora eles tenham se esforçado para rearranjar um elemento tido como *tradicional* no modo de organização social dos Munduruku, os resultados deste processo, nos textos franciscanos, aparecem como resultado de um contato feito entre os índios e os (in)civilizados que moravam na região e jamais como efeito do trabalho catequético realizado por eles.

A necessidade da manipulação desse conceito em um molde mais palatável ao projeto de catequese franciscano foi resultante da apropriação de um vocabulário científico que tinha como preceito o diagnóstico de que contato entre índios e brancos levava à aculturação. Isso colocou um dilema aos missionários: ao utilizarem esse conceito, os franciscanos terminariam por falar das mudanças propostas em seu próprio trabalho catequético, que, a partir desse momento, passaria a ser tão disruptivo da cultura tradicional quanto o contato feito com aqueles indivíduos que eles mesmos criticavam. Neste sentido, a idéia de aculturação apresentou-se como uma armadilha para os padres, na medida em que, ao utilizarem esse conceito, os missionários teriam que considerar as suas próprias ações em seu aspecto negativo.

A solução encontrada, entretanto, foi a transformação, para retomarmos o conceito de Kuper, de seu uso: do ponto de vista dos missionários, seu próprio trabalho não tinha esta característica, pois o contato estabelecido e as mudanças que os missionários queriam propiciar, como a introdução de novos elementos em sua roça, a sedentarização dos índios ao redor da terra e a ênfase na família nuclear, não significavam perda cultural, mas sim um rearranjo de seu modo de organização social para torná-los melhores, civilizados e cristãos.

Notas

- ¹ Este artigo resulta de dissertação de mestrado que apresentei ao Departamento de Antropologia Social da Universidade de São Paulo e que contou com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa no Estado de São Paulo – Fapesp. Agradeço à minha orientadora Profa. Dra. Marta Rosa Amoroso por todo o incentivo que resultou neste trabalho.
- ² E-mail: jhcollevatti@yahoo.com.br
- ³ Ressalto aqui que a presença missionária nesta região não se inaugurou com os franciscanos no século XX, mas remonta a uma trajetória secular. No que se refere aos franciscanos, sua presença na região amazônica data de 1870, com a fundação de missões religiosas no Amazonas, cuja sede central seria Manaus. Após a anuência do Imperador, foram enviados, em dezembro deste mesmo ano, três missionários franciscanos para os rios Madeira e Preto, onde fundaram as missões *Santo Antônio e São Pedro Apóstolo* e *São Francisco* entre as populações Tora, Arara e Puma, respectivamente. Apesar dos constantes pedidos para aumentar o efetivo das missões, somente em 1877 vieram mais cinco missionários da Itália destinados a estas missões. Entretanto, devido a problemas internos, como falta de recursos financeiros, as missões foram consideradas extintas.
- ⁴ A história da fundação da Prelazia de Santarém remonta-se ao século XVII, quando uma expedição chefiada pelo capitão Pedro Teixeira partiu de Belém, em 1623, para explorar o rio Amazonas e expulsar os holandeses, franceses e ingleses do For-

te de Gurupá e Porto de Moz. A expedição foi acompanhada pelo primeiro eclesiástico e comissário da inquisição, Frei Cristóvão de São José, do convento de Belém, que iniciou uma catequese na região com a construção do Convento de Santo Antônio, em Santarém, que logo se tornou o centro da atividade missionária do Maranhão e Pará.

- 5 Em trabalho anterior (Collevatti, 2005) chamei atenção para os significados dessa comunidade, cuja característica foi a construção daquilo que chamei de “proximidade separada”, que referia-se menos a uma convivência integral dos padres em relação aos Munduruku e mais à partilha de uma vida entre os próprios confrades, de modo a construir uma *comunidade de franciscanos*, cuja união expandia a vida espiritual e apostólica dos padres em direção ao exercício da atividade missionária.
- 6 Cabe aqui uma pequena nota sobre a referência que utilizei, no corpo do texto, em relação à documentação primária, composta pelo *Diário da Missão de São Francisco* e das crônicas sobre a missão. Devido à sua especificidade, toda citação referente ao *Diário*, no texto, estará em itálico, seguida da referência DMSF seguida do ano e página da qual foi retirada. Entretanto, devido ao seu caráter não linear, não foi possível identificar o ano de certas passagens, e, neste caso, identificarei apenas as páginas. No que se refere às crônicas, raramente elas são assinadas, de modo que, no correr do texto, indicarei Crônica Sem Autor (CSA), o ano e a página da citação. Na bibliografia final, apareceram também o local e a revista que as publicaram.
- 7 Por volta de dezembro de 1911 Frei Hugo Mense desceu para Santarém a fim de negociar com o Bispo-Prelado da diocese, Dom Amando Balhmann, o aumento do efetivo da Missão com a indicação de um padre e mais três freiras da Ordem das Irmãs Missionárias da Imaculada Conceição, que ficariam responsáveis pelos cuidados da educação das meninas. A presença das irmãs na missão foi importante no plano de trabalho dos missionários, pois, conforme ressaltou Friel (1964a), eram elas que cuidariam da educação das meninas e mulheres índias, em uma das escolas que os padres conseguiram erguer ainda em 1911. As escolas eram separadas por sexo e funcionavam como internatos para as crianças, que eram recrutadas pelos padres quando tinham entre nove e dez anos e permaneciam até os quinze anos, idade em que saíam para casar.
- 8 Conforme Arnaud (1989), a partir de 1852, a importância da borracha cresceu rapidamente e passou a ser o principal item de comércio da região, o que contribuiu com o aumento expressivo do contingente populacional da área do Alto

Tapajós, formado por trabalhadores migrantes do Maranhão, Ceará e Mato Grosso. O modelo econômico seguido nesta atividade, chamado de *sistema de aviamento*, foi marcado por uma relação de dependência entre os trabalhadores a um determinado “patrão da borracha”. Em Ramos (2000), temos uma descrição do funcionamento deste sistema: o patrão seringalista fazia um adiantamento de parte dos meios de produção e de gêneros de primeira necessidade para o trabalhador, como, por exemplo, facões, riscadeiras e machados, e o pagamento destas mercadorias deveria ser feito posteriormente, com o produto do trabalho. Essa prática, segundo Ramos, procurava constituir um elo de dependência econômica que iniciava-se com o endividamento entre seringueiro e os gêneros comercializados no barracão, passava pelas casas aviadoras em Belém ou Manaus, com as quais o seringalista realizava as transações comerciais, até chegar nas firmas exportadoras, que, finalmente, levavam a borracha até a indústria internacional.

⁹ “Os missionários sempre foram amigos dos pobres índios (...). É preciso então observar, seguramente, se as malocas não são exploradas. Todo europeu maldoso, sem cristandade, deixam as sociedades indígenas em ruínas, para trás. Os índios aprenderam o tão praticado altruísmo com os missionários, chega o europeu com seu estúpido egoísmo, sem compreender os índios, que foi a razão de todos os males, num altar podre e caído e quis tornar o índio um deles (...). Se ele [índio] aprendeu a dançar com os civilizados, usar calça, se perfumar, pintar o rosto com pó branco, beber cachaça a mais, assim eu não sei como está a sua cristandade. Isso de copiar os europeus eles aprenderam muito rápido.” (Kruse, 1939).

¹⁰ Ao nos determos nessa questão, percebemos que a dimensão real deste projeto que pressupunha o fim das relações entre brancos e a totalidade dos índios Munduruku deve ser tomada com os devidos cuidados, pois, pela leitura do *Diário* os contatos entre os missionários e os índios estavam, de fato, ligados ao circuito de famílias agregadas aos franciscanos por meio do vínculo formado, fundamentalmente, entre os padres e o grupo doméstico do primeiro cacique com quem os missionários encontraram ao se estabelecerem nas margens do rio Cururú. Em minha pesquisa de mestrado, procurei mostrar que, entendido em termos de *nação* munduruku, esse relacionamento com um grupo doméstico e sua rede de parentesco traduzia a adesão irrestrita dos Munduruku à influência exercida pelos padres (Collevatti, 2005, p. 68). Essa perspectiva também pode ser encontrada Montero (2007) em relação ao encontro entre os Bororo e os padres salesianos: segundo a autora, a

história do contato, quando possível de ser traçada, é constituída de histórias parciais que dependem do encontro entre clãs particulares, ou grupos domésticos, com setores coloniais específicos. Conforme Montero, os Bororo com os quais os missionários salesianos conviveram foram aqueles grupos domésticos que, em função de cálculos estratégicos diversos, decidiram estabelecer com eles relações de aliança. (Montero, 2007, p. 56).

- ¹¹ A *Tipografia* foi fundada em 1901, no Convento de Petrópolis, pelos freis Ciríaco Hielscher e Inácio Hinte, que pretendiam imprimir livros a custos reduzidos destinados ao ensino da Escola Gratuita São José, fundada pelos franciscanos em 1897. O sucesso desses livros contribuiu para a ampliação de outros gêneros de publicação dos franciscanos, como, por exemplo, a revista *Vozes de Petrópolis*, em julho de 1907, que acabou por rebatizar a Tipografia, em 1911, para *Administração das Vozes de Petrópolis*, aumentando, com isso, seu ramo editorial a parir da publicação de músicas sacras e uma nova seção de periódicos. O início da I Guerra Mundial em 1939 dificultou a manutenção do trabalho da *Administração*, pois encareceu a importação de papel, máquinas e material gráfico e, ao mesmo tempo, afastou assinantes e compradores pelo fato de os franciscanos envolvidos com a tipografia serem de origem alemã. No início da década de 40, entretanto, os trabalhos puderam prosseguir sem maiores problemas, à exceção do fato que a empresa foi obrigada a reformular sua constituição devido às leis de nacionalização das empresas editoriais, de modo que passou a organizar-se por quotas de responsabilidade limitada sob a razão social *Editora Vozes Limitada* (Pimentel, 1951, p. 3).
- ¹² *Vida Franciscana* é uma publicação da Província Franciscana da Imaculada Conceição, no sul do Brasil, e destina-se, exclusivamente, aos religiosos. Conforme publicado no primeiro número, o propósito da revista é ser *informativa e familiar*, divulgando os acontecimentos da Província e dar notícias de parentes e familiares em artigos cujo tom deveria ser simples e íntimo. A revista circulou até 1945, quando teve suas atividades interrompidas por um ano devido, principalmente, à dificuldade em conseguir a colaboração de outras casas para o envio de artigos, voltando a funcionar em 1946.
- ¹³ *Santo Antônio* foi lançada com o intuito de estabelecer um intercâmbio entre as 27 casas da Província e centros franciscanos do Norte do Brasil, divulgando notícias de irmãos, das casas e dos trabalhos desenvolvidos em cada uma. Esta revista constitui

um órgão publicado pela Província franciscana de Recife, possuía registro no Departamento de Imprensa e Propaganda e tinha uma circulação restrita aos conventos.

- ¹⁴ “Com a vinda de Karu-sakaibê coincidem dois acontecimentos importantes: um novo e mais alto estágio econômico (caça superior significando por certo um progresso nos instrumentos e métodos de caça!) e o início de uma série de transformações (porcos bravios em colinas, Tapajós!). Estes acontecimentos, cujo autor é precisamente o peregrino misterioso, caracterizam-no como legítimo Herói de Cultura ou Civilizador, personagem de singular relevância nas lendas ameríndias.” (Kempf, 1945a, p. 253).

Bibliografia

AGASSIZ, Louis

1938 *Viagem ao Brasil*, São Paulo, Nacional.

AMOROSO, Marta Rosa

1998 *Catequese e evasão. Etnografia do aldeamento indígena de São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895)*, São Paulo, tese, USP.

2006 “A Primeira Missa. Memória e Xamanismo na Missão capuchinha de Bacabal. Rio Tapajós, 1872-1882”, in MONTERO, P. (org), *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, São Paulo, Globo.

BATES, Henri

1979 *Um naturalista no rio Amazonas*, São Paulo, Itatiaia.

COLLEVATTI, J. H.

2005 “*Ide, pois, e fazei discípulo todos os povos*”: um estudo sobre a Missão de São Francisco do rio Cururú (PA), São Paulo, dissertação, USP.

COUDREAU, Henri

1977 *Viagem ao Tapajós*, São Paulo, Itatiaia.

ELIAS, Norbert

1990 *O processo civilizador: uma historia dos costumes*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

FRAGOSO, Hugo

s.d. *Centenário da Restauração da Província de Santo Antônio: 1893-1930*, Cadernos da Restauração.

FRANK, Erwin H.

2005 “Viajar é preciso: Theodor Koch-Grünberg e a *Völkerkunde* alemã do século XIX”, *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 48(2).

FRIKEL, Protásio

1959 “Agricultura dos índios Munduruku”, *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, Nova Série, Antropologia, Belém do Pará, vol. 4.

1964 “A Missão de São Francisco no rio Cururú”, *Santo Antônio – Revista dos Franciscanos do Nordeste*, Bahia, vol. 1.

KEMPE, Valter

1944 “A contribuição franciscana para o conhecimento da tribo dos Mundurucus”, *Vozes de Petrópolis*, Rio de Janeiro, vol. 2.

1945a “Estudo sobre a mitologia dos índios mundurucus: à guisa de introdução”, *Arquivos do Museu Paranaense*, Belém, vol. IV: 249-290.

1945b “A mitologia dos índios Mundurucus”, *Vozes de Petrópolis*, Rio de Janeiro, vol. 3.

KRUSE, Albert.

s.d. “Erzählungen der Tapajoz-Munduruku”, Artigo sem referência encontrado no Convento Santo Antônio em Santarém, PA.

1939 “Lose Blätter vom Cururu: indianerstudien in Nordbrasilien”, *Santo Antônio*, Bahia.

KUPER, Adam

1988 *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Ilusion*, London/New York, Routledge.

MENGET, Patrick

- 1985 “Notes sur l’ethnographie jésuite de l’Amazonie portugaise (1653-1759)”, in BLANCKAERT, Claude (org.), *Naissance de l’ethnologie? Anthropologie et missions en Amérique XVI-XVIII siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf.

MENSE, Hugo

- 1927 “*Aus der Geisteswelt der Munudurucú-indianer*”, *Santo Antônio*, Bahia, ano 5, vol. 2.

MIRANDA, Maria do Carmo Tavares de

- 1969 *Os franciscanos e a formação do Brasil*, Recife, Universidade de Pernambuco.

MONTERO, Paula

- 2007 “Antonio Colbacchini e a etnografia salesiana”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol. 22(64): 49-63.

PIMENTEL, Mesquita

- 1951 “Cinqüentenário da Editora Vozes Limitada”, *Vozes de Petrópolis*, Rio de Janeiro, vol. IX.

SAIGNES, Thierry

- 1985 “Chiriguano, jésuites et franciscaines: généalogie du regard missionnaire”, in BLANCKAERT, Claude (org.), *Naissance de l’ethnologie? Anthropologie et missions en Amérique XVI-XVIII siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf.

SCHADEN, Egon

- 1964 “Os estudos de aculturação na etnologia brasileira”, in *Aculturação indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo dos brancos*, São Paulo, tese, USP.

SCHAETTE, Estanislau

- 1957 “Revdo. Padre. Jubilado Frei Luís Wand”, *Vida Franciscana*, São Paulo, vol. 21.

TEVES, Matias

- 1942 “A restauração da Província Franciscana de Santo Antonio do Brasil”, *Santo Antônio – Revista dos Franciscanos do Nordeste*, Bahia, vol. 20(2): 57-76.

WILLEKE, Venâncio

1978 "A restauração da Província de Santo Antônio", *Vida Franciscana*, São Paulo, vol. 52: 16-26.

Documentação primária

Crônicas Sem Autor (CSA)

1944 "Missão do Cururú", *Santo Antônio*, Bahia, ano 2, vol. 1: 58-63.

1958 "Crônica da Missão de São Francisco", *Santo Antônio*, Bahia, vol. 1: 79-81.

Diário da Missão de São Francisco (DMSF)

ABSTRACT: In 1911, German Franciscans who had recently arrived in Brasil, and, more specifically, in the State of Pará, founded a religious mission named Missão de São Francisco do rio Cururu, in the middle of the Munduruku territory. The Franciscans left behind not only a missionary equipment that tried to fulfill the missionary program of civilization for indians, but also a religious documentation, formed by diaries, chronicles and essays allegedly *ethnological*, that allowed the construction of a variety of religious speeches about the indigenous culture. And when these discourses were published, they invented a Munduruku society.

KEY-WORDS: German Franciscans, Munduruku, missionary speech, indigenous culture, religious documentation.

Recebido em março de 2009. Aceito em julho de 2009.