
D O TRABALHO MISSIONÁRIO PARA SE SALVAR UMA NAÇÃO: UM ESTUDO DOS SUCESSOS MISSIONÁRIOS¹

Jayne Collevatti

Em seu artigo, Oscar Calávia Saez discute o fracasso da experiência dos missionários franciscanos que, em 1878, fundaram uma missão entre os Amahuaca, na Amazônia peruana. Segundo o relato da missão, os responsáveis deste fracasso foram os próprios índios: arredios, hostis e preguiçosos, saquearam o local na primeira ausência dos frades e impediram a fundação de uma nova catequese. Para Calávia, entretanto, o fracasso foi de natureza política: os missionários não puderam reconhecer como próprias suas obras, ou seja, as transformações profundas no panorama étnico e no acervo simbólico indígena (Saez 1999:49).

Se, como diz o autor, fracassos missionários precisam ser qualificados, é possível afirmar o mesmo a respeito de seus sucessos. Ao focar a questão da missão, o autor observou o interesse manifestado pelos grupos indígenas amazônicos em relação ao cristianismo, seja por meio da inserção de elementos estranhos no seu domínio simbólico, seja por meio da mimese da conduta proposta pelos missionários (Saez 1999). A observação desses interesses, entretanto, resultou em estudos que procuraram avaliar o impacto das missões sobre as culturas indígenas ora como um elemento desestruturante da vida nativa, ora como um episódio irrelevante digerido pela tradição nativa. Para Calávia, essa distinção é arbitrária, pois nela caberia perguntar quantos elementos cristãos devem ser inseridos na cultura indígena para que ela passasse a ser cristã, ou o grau de

mimetismo que indicaria a conversão religiosa. A resposta a essas questões, para o autor, depende da decisão do observador em classificar o resultado: paganismo alterado ou nova religião com resquícios pagãos (Saez 1999:50).

Entretanto, ao ressaltar a necessidade de qualificar trabalhos missionários, como, por exemplo, o projeto de conversão religiosa, Calávia não parece potencializar essa perspectiva ao longo de seu texto. Meu ponto de vista é que o autor abriu espaço para a análise antropológica qualificar missões a partir de categorias variáveis nas mãos das agências missionárias, deixando de lado aquelas questões a respeito da quantidade de elementos que devem caracterizar a conversão, ou seus graus de mimetismo. Essas seriam falsas questões, pois remeteriam a análise para aquele conhecido esquema que procura ou a dissolução do sistema nativo ou sua continuação via tradição. Trata-se, assim, de procurar menos pela conversão *per se* e mais pelo discurso missionário a respeito do que seria, de seu respectivo ponto de vista, um processo de conversão religiosa.

Esta perspectiva não constitui, exatamente, uma novidade na análise da presença de missões religiosas em área indígena, pois trabalhos etnográficos recentes procuraram investigar a diversidade de relações tanto históricas quanto atuais que se dariam entre as religiões indígenas e as organizações missionárias cristãs no Brasil². Em linhas gerais, mas adequadas ao escopo deste artigo, é possível dizer que há duas perspectivas de análise dessa temática: aquela que privilegia o foco no trabalho missionário, e outra que adota como ponto de vista as formas pelas quais sociedades indígenas se apropriaram de palavras, mercadorias e rituais dos estrangeiros para construir sua própria história, situando os brancos e seus elementos em uma determinada visão de mundo, para, assim, construir novas relações sociais e reproduzir-se como sociedade.

Como exemplo desta análise cito as coletâneas organizadas por Robin Wright (1999; 2004) e Bruce Albert (2002). O objetivo do trabalho de Wright, por exemplo, foi focar as diferentes maneiras pelas quais povos indígenas incorporaram, transformaram ou rejeitaram os diversos tipos de cristianismo que lhes foram apresentados, moldando-o criativamente naquilo que o autor chamou de “campos inter-religiosos de identidade” (Wright 1999:7). Na coletânea deste autor, os textos concentraram-se em três linhas: análise do discurso missionário em relação às religiões indígenas; interpretação de cosmologias, mitos e instituições religiosas dos povos indígenas, a fim de se entender a lógica que molda o processo de conversão; e, finalmente, as formas que práticas missionárias assumiram e as maneiras como se formaram campos de identidade.

Na coletânea organizada por Bruce Albert³, por sua vez, a proposta é abrir o foco de observação etnográfica para se compreender o pensamento indígena sobre os fatos e efeitos do contato com os brancos em regimes expressivos (narrativas) e dimensões sociais (ritos), ou seja, trata-se de reavaliar a diversidade interna das interpretações dos brancos e de seus efeitos pelas sociedades indígenas,

abordando, para tal, as dimensões históricas (processo colonial), políticas (estratégias de reprodução social) e simbólica (teorias da alteridade).

A abordagem feita sob a perspectiva do missionário, por outro lado, não deixa de ser instigante. Cito, como exemplo, a coletânea organizada por Paula Montero (2006), cujo foco é a análise do encontro entre índios e missionários sob o ponto de vista da teoria da mediação, ou seja, a perspectiva antropológica que considera que o contato entre índios e missionários deve ser focado em termos de processos de articulações simbólicas das diferenças em questão, cujo resultado é a produção de códigos compartilhados de comunicação que possuem um sentido plausível para a situação, segundo as exigências de cada momento histórico. Nesta perspectiva o missionário torna-se o ponto de partida da análise proposta por Montero, pois este passa a ser encarado como o agente mediador do processo de produção de significados e de ressignificação da tradição indígena e não-indígena, adaptando-a aos novos contextos de intercomunicação cultural advindos do contato. Ou seja, o missionário, encarado como agente de mediação, é o responsável por colocar em pauta as conexões de sentido plausíveis para se produzir significações compartilhadas em níveis cada vez mais generalizantes.

Nesse contexto, a contribuição que este trabalho pretende apresentar é a de observar o processo de apropriação que missionários franciscanos alemães realizaram das palavras, mitos e rituais munduruku para construir não somente sua base de atuação, mas, principalmente, uma cultura indígena palatável ao gosto cristão. Observar o trabalho missionário, entretanto, não significa que adotarei a perspectiva de Montero quanto ao papel desempenhado por estes agentes. A situação encontrada no Tapajós em 1911 – marcada, conforme mostrarei adiante, por uma dinâmica social, econômica e política absolutamente fluida e funcional posta em ação por meio do contato secular entre grupos munduruku e, no mínimo, outras populações indígenas e com o colonizador europeu – permite um reajuste na dimensão do papel dos missionários a fim de entender o panorama ali encontrado, pois acredito que, diante de tal dinâmica, afirmar que o missionário foi o agente responsável por perceber e colocar em pauta os meios para os nativos se incorporarem às relações sociais advindas dessa situação parece um tanto deslocado.

Minha proposta, neste artigo, é redimensionar discursos e práticas missionárias realizadas pelos franciscanos alemães que fundaram a Missão de São Francisco do rio Cururú, às margens do rio Cururú, afluente do rio Tapajós, no sul do estado do Pará, entre a população indígena Munduruku. Pretendo remeter essas duas esferas do trabalho de catequese ao projeto missionário que era colocado em ação pelos padres para agir e falar a respeito do próprio trabalho e a respeito dos Munduruku.

Para tal, pretendo tomar a narrativa religiosa em sua positividade, pois esta nos conduz a uma observação do exercício missionário e da teoria – da

história, da ciência ou da religião – subjacente às suas respectivas observações a respeito do *Outro* (Amoroso 2006). No caso particular da Missão de São Francisco, os missionários do Cururú conceberam uma produção escrita sobre os índios marcada pela ênfase na diferença, ou seja, em uma cultura munduruku caracterizada pela exuberância de determinadas características “tradicionais”, como, por exemplo, formas de morar, língua e uma organização social baseada em metades exogâmicas que estrutura a sociedade em determinados clãs. Entretanto, esta diferença foi subsumida pelos missionários em favor da construção de uma igualdade mais orgânica que permitiu inserir os Munduruku no mundo cristão.

De como os Munduruku salvaram a Província de Santo Antônio

Às cinco horas da manhã os sinos⁴ soavam sobre a Missão de São Francisco do rio Cururú, chamando os padres para mais um dia de trabalho; marcado, de modo geral, por uma rotina de missas, aulas de português e instrução religiosa nas duas escolas e atividades ao redor da roça da missão. Se os sinos, adquiridos em Santarém por frei Hugo Mense, fundador da missão, remetiam os padres às tentativas fracassadas de se estabelecer uma catequese entre esses índios feitas anteriormente, por outros missionários, de outras ordens religiosas, marcavam, ao mesmo tempo, o próprio sucesso dos franciscanos, cristalizado por meio da implantação eficaz de uma missão entre os índios Munduruku.

A presença missionária franciscana nesse período, contudo, não ocorreu em uma tela em branco. Segundo Miguel Menéndez (1981), a ocupação da área entre os rios Madeira-Tapajós tem suas origens no final do século XVII e estava ligada à idéia de reconhecimento do território para se abrir caminhos para a colonização. Neste período, continua o autor, a navegação do Tapajós era feita a partir do rio Amazonas, mas não passava das cachoeiras de seu curso inferior. Foi neste panorama que tanto nos rios Madeira quanto no Tapajós se concretizou o trabalho missionário jesuíta, considerado, por Menéndez, como o responsável tanto pela ocupação da área quanto pelo processo de deslocamento dos grupos indígenas.

As missões, no entanto, foram abandonadas no final do século XVII e somente retomadas no início do século XVIII, entre os anos de 1722-1740, quando foram fundadas outras quatro missões jesuítas, também localizadas no setor de cachoeiras do rio Tapajós. Com a expulsão dos jesuítas, as aldeias foram elevadas à categoria de vilas, agora sob a direção de leigos (Menéndez 1981). A ação religiosa foi retomada mais uma vez, em 1803, após a fundação da Missão de Santa Cruz, na parte inferior do rio Tapajós e, em 1819, quando da fundação da Missão de Monte Carmel, no rio Canomá, um afluente do rio Paraná-Mirim (Arnaud 1989).

No que se refere aos Munduruku, Robert Murphy (1958) observou que, neste panorama, os dogmas cristãos não foram os únicos elementos que entraram em contato com as populações indígenas dessa área: conforme a região ia gradualmente sendo ocupada, os comerciantes constituíam outra frente de contato com os índios, em busca dos produtos coletados por estes. Assim, na medida em que a influência desses comerciantes começou a superar a dos missionários, as missões enfraqueciam e eram abandonadas.

Entretanto, ainda no século XIX, outra tentativa de fundação de uma missão católica entre os Munduruku ocorreu no contexto do *Regulamento acerca da Catequese e Civilização dos Índios*, que chamava a Ordem Menor dos Frades Capuchinhos como condutora do projeto de catequese das populações indígenas no Brasil. No tocante à região do Tapajós, foram montados ali dois aldeamentos em momentos distintos: a Missão do rio Tapajós, em 1848, próxima à cidade de Santarém, a cargo do missionário Egídeo de Garezzo, que compreendia três aldeias de índios Munduruku, a saber: Aldeia de Santa Cruz, Aldeia do Cory e Aldeia de Ixituba. Além desta tentativa, foi fundado, em 1872, o Aldeamento Bacabal, também localizado no rio Tapajós, na altura do então distrito de Itaituba, que reunia alguns grupos Munduruku sob a direção sucessiva dos missionários Pelino de Castro Valva (1872-1876) e Antonio de Reschio (1881-1882).

Tratava-se, assim, de um contexto no qual o regatão concorria com o missionário capuchinho no tocante à utilização da mão de obra indígena, pois, conforme observou Murphy (1960), os índios contatados pela missão passaram a negociar somente com os padres, que, por sua vez, negociavam diretamente com Belém, arrefecendo, assim, o comércio em Itaituba. Os negociantes, prejudicados, não tardaram em denunciar o missionário para o presidente da província do Pará, acusando-o de concubinato e de voltar-se para o comércio com os índios em detrimento da catequização. O resultado dessa disputa foi o abandono da missão religiosa.

Os esforços para a catequese entre os Munduruku só foram renovados no período da República pela Diocese de Santarém, fundada em 1906, com a fundação da Missão de São Francisco do Cururu por missionários franciscanos. Segundo Friel (1964), esta se desenvolveu já a partir de 1908, quando missionários franciscanos alemães começaram a trabalhar na sede da prelazia de Santarém e nas paróquias situadas ao longo do Tapajós.

O plano de trabalho que resultou na fundação da Missão de São Francisco não constituiu um evento isolado e independente da Ordem de São Francisco; ao contrário, marcou a etapa final de uma política na qual a Ordem procurou se (re)organizar, tanto na Alemanha, que nesse momento lidava com as consequências da *kulturkampf*, quanto no Brasil, no contexto da recém proclamada República.

Na esfera da Alemanha, a “luta pela cultura”, conforme tradução literal

de *kulturkampf*, 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 com a expulsão de diversas ordens religiosas do Império, como, por exemplo, os Redentoristas, Lazaristas, Irmãs do Sagrado Coração, congregações marianas e aquelas Ordens que fossem próximas à dos Jesuítas.⁵

No contexto brasileiro, essa oposição entre Estado e Igreja também foi sentida no contexto Proclamação da República, quando, diante do cenário francamente oposto ao serviço religioso, a Igreja perdeu a proteção do Estado. Um exemplo dessa situação pode ser encontrado na nova Constituição brasileira, que não somente havia promulgado a interdição quanto à fundação de novos conventos, como reativara a lei da mão-morta, que revertia para o Estado os bens daquelas corporações que, na época, estavam em extinção, o que impediria que esses bens passassem para os novos membros das Ordens religiosas (Fragoso s/d).

Pressões como essas alertaram a Igreja sobre a necessidade de reorganizar as Ordens a partir de estruturas próprias de apoio, como, por exemplo, o investimento em um plano de trabalho cuja principal atividade seria a 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.

É possível observar aqui que a necessidade do Brasil se reestruturar eclesiasticamente acenou como uma possibilidade propícia para a Ordem Franciscana alemã transferir seus missionários, evitando, assim, que fosse totalmente extinta. 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 – na época, 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 trabalharem na região.

A partir desta colaboração entre as províncias franciscanas alemã e brasileira a presença missionária franciscana imprimiu sua marca na área que abrange os rios Madeira e Tapajós, sendo esta caracterizada pelo avanço sobre o território indígena e estabelecimento de comunidades religiosas que tinham por objetivo, efetivar seu projeto de catequese e civilização.

Os preparativos para a fundação da Missão de São Francisco, juridicamente ligada à Diocese de Santarém⁶, iniciaram-se já em 1908, quando os missionários designados ao projeto, freis Hugo Mense, Luís Wand e Crisóstomos Adams iniciaram as viagens de exploração ao Alto Tapajós, a fim de averiguar as

possibilidades de se estabelecer uma missão entre uma população indígena na região. Foi desta forma que, em 1910 os padres alcançaram o rio Cururú e, conforme relata o *Diário da Missão de São Francisco*⁷, travaram conhecimento com o grupo indígena liderado pelo “cacique” Cadette e seu irmão João Huacupóm, iniciando com este grupo uma viagem de reconhecimento de algumas aldeias indígenas. Conforme o *Diário*, freis Hugo, Luís e Crisóstomos Adams

viajaram para o Cururú e procuraram um local adequado para formar o primeiro assentamento e ocupar o lugar [...]. Essa viagem aventureira durou 32 dias e chegaram na foz do Cururú na Festa do Divino [maio]. Alguns dias mais tarde apareceu a oportunidade desejada de surpreender os índios do Cururú. Vieram os índios Mundurucu do Chirari, de um rio do lado direito do Cururú, que iam para Juruena pegar carochos das frutas das palmas para defumar os sucos da borracha. O chefe índio (cacique) Cadette acompanhava esses índios e, no dia 09/06 viajaram de volta de Juruena com o padre Hugo até a Maloca e, de lá, de um lugar para outro [...]. Viajaram e visitaram vários pontos e começaram a planejar a Missão. (DMSF 1911:2)

Apesar do território do Tapajós, formado pela área compreendida entre os rios Madeira e o próprio Tapajós, ser habitado por várias populações indígenas pertencentes ao tronco lingüístico Tupi, como, por exemplo, Kayabi, Apiaká e Parintintin, havia uma predominância dos Mundurucu entre esses grupos quando os missionários adentraram na área (Menéndez 1992). Populações indígenas, entretanto, não eram as únicas a habitar a região, pois o recrudescimento do comércio da borracha na área, a partir de 1852, resultou em um aumento expressivo do contingente populacional da região, formado por trabalhadores migrantes do Maranhão, Ceará e Mato Grosso, devido ao estabelecimento de residências e postos de comércio permanentes no Alto Tapajós e nos rios Juruena e São Manoel (Coudreau 1977).

O modelo econômico seguido nessa atividade, chamado de *sistema de aviamento*, foi marcado por uma relação de dependência entre os trabalhadores a um determinado “patrão da borracha”. Segundo Ramos (2000), este patrão 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 procurava constituir um elo de dependência econômica que se iniciava com o endividamento do seringueiro pelos 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 (Ramos 2000).

No que se referia aos padrões da borracha e os Munduruku, podemos observar que sua relação seguiu a tendência observada por Oliveira Filho (1988), caracterizada pelo fato de que populações indígenas eram incorporadas à atividade extrativa como fregueses do barracão, ou seja, por meio do comércio feito pelo regatão, o patrão colocava o freguês índio sob um sistema econômico baseado no circuito de trocas não monetarizado, dependente da borracha extraída por este freguês e do fornecimento de mercadorias do barracão. Com isso, ressalta o autor, os regatões mantinham uma estrutura econômica que girava ao redor dos padrões, que eram os responsáveis pelo controle de financiamentos, do comércio local e de uma reserva de trabalho disponível para a prestação de serviços não qualificados, como, por exemplo, o transporte fluvial, pesca, produção artesanal, tarefas domésticas e a própria extração de borracha (Oliveira Filho 1988).

O ciclo extrativo dos Munduruku obedecia, em grande parte, a um ritmo sazonal; na época do verão, eles se deslocavam das aldeias dos campos em direção aos seringais, para a coleta da borracha no verão, e iam, em seguida, para as margens dos rios, onde poderiam mais facilmente negociar com os regatões. Estes, por sua vez, desciam até o porto dos rios para trocar as pélas de borracha dos índios por mercadorias.

Segundo Ramos (2000), o raio de ação dos regatões compreendia os rios Cururú, Caderirí e Cabitutú, sendo que estes dois últimos garantiam acesso às aldeias dos campos. Os regatões que iam até Caderirí subiam o porto deste rio e aguardavam os Munduruku que saíam dos seringais levando borracha para trocar. Ainda segundo este autor, as transações entre os índios e os regatões tinham uma particularidade: os regatões procuravam identificar e beneficiar uma determinada liderança, que passaria então a se responsabilizar tanto pela arrecadação do produto quanto pela distribuição dos artigos comprados do regatão em sua aldeia.

Foi neste contexto que a Missão de São Francisco se instalou em *Capicpi*, aldeia de campo situada ao sul do território habitado pelos munduruku e composta por quatro casas que os índios utilizavam no verão, época de fabricação da borracha. O encontro com os índios não demorou a ocorrer; de fato, os missionários viram-se diante do mesmo João Ruacu-apóm que frei Hugo havia encontrado em sua primeira viagem de exploração ao Cururú:

Logo nos encontramos com os índios e carregamos todas as nossas coisas para a Maloca. Lá colocaram à nossa disposição um quarto especial para dormir e também um para a celebração da Santa Missa, que era nossa intenção. Foi bom ter uma sala exclusiva para

esse fim. Falamos com o cacique dos índios, João Ruacu-apoim, que colocou à nossa disposição seus homens, e ajudou ainda, ordenando que eles podiam trabalhar individualmente. (DMSF 1911:6)

Inicialmente os missionários ocuparam uma das quatro casas que ali existiam; conforme o *Diário* “nosso convívio com os índios nas malocas, de julho até outubro de 1911 ocorreu pacificamente e foi acolhedor [...] num tempo ficamos sossegados, depois começamos a sonhar em ter nosso próprio lar” (DMSF 1911:9), de modo que logo iniciaram a construção de uma nova residência e de um pequeno altar para a celebração das missas. No dia 1º de agosto de 1911, começaram os preparativos para essas construções com a retirada de madeira da mata para erguer as paredes e o telhado. A obra contou com a ajuda dos índios: os homens cortavam a madeira necessária e as mulheres limpavam e aplainavam o terreno. Nesse ritmo, no dia 04 de outubro, no dia de São Francisco, “inaugurou-se com benção e Santa Missa o Santuário de São Francisco de Assis do Capicpi, na terra dos mundurucus” (Schaette 1957:20).

Conforme afirmou Frikel (1964), a convivência entre os padres e os “selvícolas” era agradável, pacífica e extremamente “útil”, pois, desde o início, os padres procuraram conhecer a vida, os costumes e, principalmente, a língua dos Munduruku. O sucesso dos padres neste empreendimento foi tal que o domínio da língua, cristalizado nos catecismos e missas, ambos escritos em munduruku, e nas conversas com os índios, demonstrava o grau de intimidade entre os padres e os índios.

O programa de trabalho dos missionários, entretanto, não se esgotava na convivência com os índios, pois previa, principalmente, a auto-suficiência da missão. Esta etapa foi cumprida, de um lado, com a ajuda dos Munduruku, por meio daquilo que o *Diário* chamou de “uma saudável troca de favores”, ou seja, aquelas 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 (DMSF 1911:8).

Conforme descritas no *Diário*, essas trocas marcaram o contato entre os padres e os Munduruku desde o primeiro momento do contato:

Nos últimos dias de março vão chegar muitos índios Mundurucu 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 [...] e na missão trocam isso por uma quantidade razoável de artigos de primeiras necessidades, como sal, flechas, facas, facão, fósforo, sabonetes e

petróleo, etc. Hoje essas negociações são bem desenvolvidas. (DMSF 1917:97)

O convívio marcado pela dinâmica de favores adquiriu um sinal extremamente positivo entre os franciscanos, pois era lido como parte do sucesso do empreendimento missionário na área. As trocas, entretanto, constituíam apenas um dos elementos de apoio financeiro da missão, sendo o principal as chamadas *viagens de desobriga*, viagens realizadas pelos padres para áreas como os rios Tapajós e Juruena e para o local chamado Barra do São Manoel, a fim de levantar dinheiro entre a população “civilizada” por meio da venda de serviços religiosos, como, por exemplo, batizados, crismas, casamentos, primeira comunhão etc. Por meio destas viagens, os missionários procuraram conseguir a auto-suficiência econômica que garantiria o desenvolvimento da missão, ao mesmo tempo em que diminuiria sua dependência das verbas esparsas e ralas que a diocese lhes destinava. Conforme o *Diário*:

para o sustento da Missão (dinheiro) tínhamos somente o dinheiro que recebíamos dos batizados, crismas, casamentos dos Tapajós, que, nesse ano, ganharam muito dinheiro com a extração da borracha, conseguido através de boas negociações com preços vantajosos. [...] Uma missa chegava a custar, mais ou menos, 600H [...] Nesse tempo, o dinheiro brasileiro tinha mais valor, o dólar ficava entre 3 e 4H e a mercadoria, em comparação, era barata. (DMSF 1911:9)

Assim, a auto-suficiência da missão apoiou-se na extensão do serviço religioso para além das “malocas” dos Munduruku por meio da venda de serviços religiosos aos civilizados que moravam na região. Depois de recolhido, o dinheiro era enviado para a diocese, que, em seguida, o redistribuía conforme a parte que cabia a cada atividade por ela desenvolvida. Conforme o *Diário*,

padre Hugo entregou em Santarém todo o dinheiro da última viagem, uns 8.400H. Assim, fomos obrigados novamente a aumentar os preços dos atos religiosos porque precisávamos urgentemente de dinheiro para terminar logo a Missão. Padre Hugo fez em 16/08/1911 uma viagem para essa finalidade [...]. Em todos os lugares que passava, foi celebrada uma missa com pregação. Deram aulas, fizeram batizados, crismas, casamentos, extrema-unção, confissão, comunhão e assim conseguiram ganhar algum dinheiro. (DMSF 1911:10)

Além disso, viera trabalhar na missão um pescador não-índio chamado Leocádio Lima que, contratado pelos padres, trabalhava na pesca e,

ocasionalmente, na caça de animais selvagens que compunham a dieta alimentar dos missionários. Leocádio viveu na missão até falecer.⁸

Entretanto, devido a uma série de dificuldades encontradas na região de *Capicpi* que inviabilizariam sua autonomia, a Missão de São Francisco transferiu-se, em 1920, para a região de Terra Preta, a 200 km da confluência dos rios Cururú e Tapajós. Apesar de ainda encontrarem dificuldades, os missionários obtiveram maior sucesso neste novo terreno, com a construção de uma capela, casas para os padres e freiras que estivessem atendendo a missão e escolas para as crianças, além de contar também com a abertura de grandes roçados e, inclusive, criação de gado. No entanto, apesar de melhor preparada fisicamente para promover o desenvolvimento de seu trabalho, o início da Segunda Guerra Mundial dificultou o envio de missionários da Província da Saxônia para o Brasil, inviabilizando, assim, a direção dos alemães, tanto na Diocese de Santarém quanto na própria Missão de São Francisco.

Nesse contexto, 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, Estado 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, aproximadamente, 600 pessoas, construída em barro e taipa, com reboco de alvenaria, 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. As casas de farinha, oficina, ferraria e turbina estão localizadas a 80 metros das casas centrais, junto com os barracões construídos para abrigar os visitantes de outras aldeias nas épocas das festas ou quando os índios iam procurar ajuda médica na missão.⁹

2. Do trabalho missionário para a civilização: sobre roças, escolas e festas

Conforme visto anteriormente, após ocuparem as casas dos índios em *Capicpi*, os missionários procuraram construir “o próprio lar”, erguendo, para isso, uma residência para os padres e outra para as freiras. Essa separação em relação aos índios não foi fortuita e nem dizia respeito somente à necessidade por

melhores acomodações. Antes, reportava-se diretamente ao projeto da própria Ordem franciscana de constituir uma *vida em comunidade* para seus missionários, na qual cada frade poderia contar com o apoio moral e espiritual de seus irmãos no trabalho diário com a população sob sua responsabilidade.

No Cururú, frei Hugo e frei Luís reencenavam uma prática franciscana secular¹⁰ ao construir uma espécie de “proximidade separada”, por assim dizer: os missionários se embrenhariam nas matas para alcançar a alma do *selvícola*, como os franciscanos chamavam os Munduruku, e, ao mesmo tempo, poderiam voltar para o “próprio lar” para realizar seus trabalhos apostólicos, meditar sobre a catequese e elaborar sermões e missas. Assim, o sentido de “comunidade” construído pelos missionários 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.

A questão do esforço dos frades em construir uma comunidade própria é importante na medida em que se desdobra em um segundo ponto: a geografia da Missão de São Francisco. É possível observar que, a partir da idéia de comunidade franciscana, os frades conceberam a missão com uma sede cuja leitura possui dupla entrada: ao mesmo tempo em que permitiria a constituição de uma vida compartilhada, tão necessária para propiciar apoio moral entre os padres, a sede também daria a posição privilegiada de estação missionária centralizadora da religião nesta área. Privilegiada não somente por agregar em si valores religiosos, mas também por ser a única a irradiar esses valores para as aldeias munduruku distantes do rio, para os “civilizados” que moravam na região e, em um plano mais ambicioso, por entre as demais populações indígenas do entorno, como, por exemplo, os Kayabí e Apiaká que habitavam as proximidades dos rios Juruena e Teles Pires. Nessa espécie de círculo urbano, a missão não se encerrava nas residências para os padres e as freiras, pois era necessário não somente erigir a casa de Deus, como também alojar aqueles catecúmenos que, atraídos pela força da missão, se mudassem para sua sede.

Melhor estabelecidos, o trabalho de catequese dos missionários ganhou uma dinâmica própria: no interior da Missão, o dia a dia iniciava-se com a missa, cuja duração, geralmente, era de uma hora, sendo seguida pela primeira refeição matinal. A missão concentrava, geralmente, de dois a três padres, além das irmãs, e logo após à missa, todos iniciavam as atividades que imprimiram a marca do trabalho de catequese ao ritmo da missão: os trabalhos na roça, nas duas escolas e, principalmente, a organização das festas marcadas pelo calendário religioso. Descrições a respeito das atividades desenvolvidas na missão não constituem, em si, uma novidade; entre os jesuítas, por exemplo, a descrição do esforço missionário entre as populações Tupi da costa brasileira rendeu, à análise

antropológica, o tema da inconstância da alma selvagem (Viveiros de Castro 2002) e o próprio Calávia retomou uma crônica a respeito dos fracassos franciscanos entre os Amahuaca, possibilitando, com isso, que a análise a respeito de missões se torne mais sofisticada. Assim, se essas descrições não são, necessariamente, características de determinada época, ou ordem religiosa, elas são importantes na medida em que tanto caracterizam e qualificam o discurso missionário, quanto são reveladoras do projeto religioso cristalizado entre as populações contatadas. No discurso dos franciscanos do Cururú, por exemplo, todas essas atividades ganharam destaque e importância no discurso missionário, pois eram reveladoras do sucesso da missão, na medida em que mostravam a adesão dos índios ao projeto franciscano.

As roças implementadas na missão foram concebidas, no ponto de vista dos missionários do Cururú, como o elemento privilegiado que poderia fixar os índios em um determinado lugar. Essa concepção de agricultura como elemento fundamental à sedentarização também foi observado por Amoroso (1998) nos aldeamentos capuchinhos do século XIX, onde as atividades ao redor da roça ocupavam um locus privilegiado no sistema missionário, pois representava a porta de entrada da civilização cristã. Segundo a autora, as grandes plantações davam sentido aos aldeamentos capuchinhos, pois, ao mesmo tempo em que apresentavam aos índios sabores como café e açúcar, buscavam uma forma de acabar com a circularidade das populações contatadas, sedentarizando-as em pequenas propriedades particulares.

No caso do Cururú, a idéia de que a agricultura constituía o ponto central do trabalho missionário entre os Munduruku aparece já em 1919, quando optaram pela mudança de *Capicpi* para Terra Preta, a fim de tornar a missão mais apta ao cultivo de roças, uma vez que “sem a cultura de todas as plantas e sem boa terra, os índios não podiam ser iniciados aos trabalhos agrícolas e [a] moradia deles não seria estável sem a agricultura” (C.S.A 1942). É possível observar, nesta passagem, a concepção missionária de que a agricultura seria um meio de atrair e manter os Munduruku aproximados da missão, colocando-a não somente como fator necessário para o desenvolvimento da missão, mas, principalmente, como o contraponto ao nomadismo.

No que diz respeito às escolas da missão, por sua vez, o ensino visava à instrução de crianças e adultos, tanto do português quanto da matemática básica, e se realizava em turnos: de manhã, os meninos de quatro a treze anos, à tarde, as meninas de um a vinte e um anos, e à noite, os rapazes acima de quatorze anos. Quanto à instrução religiosa, logo após o café, rapazes e moças recebiam a instrução catequética, tanto em português quanto na língua munduruku, e as crianças menores recebiam a comunhão (C.S.A 1954).

O recurso missionário à escola indígena adquiriu, ao longo do tempo, e conforme os princípios das Ordens religiosas, características próprias. Nos

aldeamentos capuchinhos citados acima, Amoroso (1998) observou que a criação de escolas indígenas já aparecia no *Regulamento da catequese e civilização dos índios*, de 1845, e sua existência era emblemática da política indigenista da época, cuja marca do trabalho de catequese e da civilização foi pautada por um conjunto de princípios que girava em torno da conversão, educação e assimilação branda da população indígena ao conjunto da sociedade nacional. Conforme Amoroso demonstrou, a escola apresentava-se como um projeto que previa não somente a conversão dos índios à religião católica, apresentando aos índios a doutrina cristã e as vantagens da vida social, como também, e principalmente, a idéia da transformação dos índios em força de trabalho, uma vez que, conforme observou a autora, a lei indicava a criação de oficinas de artes mecânicas nos aldeamentos, pregava o estímulo à agricultura, o treinamento militar e o alistamento dos índios em companhias especiais, como as de navegação. Assim, a montagem da escola nos aldeamentos indígenas procurava atender a demanda por sedentarização, mudança de hábitos, obtenção da conversão dos índios ao catolicismo e ao trabalho, todas estas atribuições que, segundo a autora, se afinavam com a prática da educação.

Entre os franciscanos, a escola para índios foi utilizada já no século XVI, com a fundação, em 1589, das Missões de Olinda. Os missionários geralmente levantavam uma casa destinada a abrigar, sob o regime de internato, os filhos dos índios convertidos para que fossem instruídos pela catequese e onde também aprendiam músicas para executar os cânticos sagrados, ladainhas etc. Essa prática visava a aproximação dos adultos em relação à missão e estes, gradativamente, receberiam a instrução religiosa. Nesse sentido, cada criança seria uma espécie de “colaboradora” do apostolado em seu próprio meio, de modo que a escola, segundo Amoroso, servia de ponto de ligação entre os missionários e os pais e parentes.

Entretanto, apesar dos franciscanos dedicarem-se tanto aos adultos quanto às crianças, havia uma diferença no tratamento de ambos: ao passo que se esperava uma instrução sólida das crianças em ambiente cristão, dos adultos não se esperava uma assimilação total das “verdades religiosas” ensinadas pelos padres, mas somente “o necessário”, ou seja, a compreensão de Deus como único, sendo Jesus seu filho e a aceitação dos sacramentos, principalmente o batismo e o matrimônio (Willeke 1974).

Os trabalhos executados nos roçados da missão e a freqüência dos índios na escola não eram, entretanto, os únicos dados que marcavam o ritmo da missão. Chegamos aqui ao seu evento principal, descrito e celebrado nos textos missionários: o calendário religioso implantado pelos padres da missão. Historiadora da Ordem de São Francisco no Brasil, Miranda recorreu ao tema da inconstância selvagem ao observar que, se desde as primeiras missões franciscanas em terras brasileiras os índios eram inconstantes à doutrina, eram especialmente atraídos

para as festas e cerimônias que os padres realizavam (Miranda 1969:109). A citação feita pela autora não é deslocada. Nesse artigo, Viveiros de Castro analisou a relação entre os antigos Tupi e os jesuítas, durante o primeiro período da colonização, ressaltando a natureza inconstante da alma selvagem frente ao aparelho missionário. Conforme o autor, essa inconstância constituía-se como o principal modo de aparecer da sociedade tupinambá aos olhos missionários e, argumenta o autor, era preciso entendê-la em conjunto com a voracidade ideológica dos índios, aquele extremo interesse que marcou o tom de sua relação não só com o cardápio ideológico ocidental, mas também com suas próprias idéias e instituições (Viveiros de Castro 2002). Voltarei a esse tema mais adiante.

No Tapajós, o ritmo da missão era marcado, ao longo do ano, por um calendário de festas religiosas: em abril, comemorava-se a Páscoa, em maio havia as celebrações do mês de Maria e da Festa do Divino Espírito Santo, enquanto junho era marcado pela festa do Coração de Jesus. Outubro era dedicado ao fundador da própria Ordem, São Francisco (4/10), novembro ao Dia de Todos os Santos (2/11) e, finalmente, em dezembro comemorava-se o Natal. Nos textos missionários, essas festas constituíam o principal momento de reunião de todas as aldeias no espaço da missão, pois todas eram convidadas a participar das procissões que os missionários organizavam:

na festa do Divino recebemos quatro moças: Antonia, Johana, Albertina e Isabel (as duas últimas são indígenas) e elas receberam pela primeira vez a Santa Comunhão. Foi um acontecimento excepcional. As crianças fizeram parte da procissão, uma das moças e um dos rapazes enfeitaram as crianças, deixaram-nas bem bonitas. A procissão saiu da casa das irmãs da ordem para a Capela. A missa foi cantada e teve pregações em Língua mundurucu. À noite o padre deu sua benção e teve novamente procissão, pregações e bênçãos. Foi um dia abençoado. (DMSF s/d:55)

A importância do relato sobre o envolvimento dos índios no dia-a-dia da missão reside na forma como esse envolvimento foi descrito pelos missionários: a “saudável troca de favores” estabelecida com os índios e suas lideranças; a presença nas escolas, tanto de adultos quanto das crianças; a participação nas festas, missas e procissões; e a aceitação de sacramentos, principalmente, o batismo, formavam um conjunto de elementos cuja participação dos índios mostrava, para os padres, não somente a adesão dos Munduruku ao projeto missionário, como, principalmente, o sucesso efetivo da missão.

Conforme dito anteriormente, a referência feita por Miranda ao texto de Viveiros de Castro não foi deslocada, pois ela permite, neste momento, comparar as diferentes formas pelas quais missionários perceberam seu próprio trabalho e

sua relação com o *Outro*. Se a adesão dos Tupinambá aos aldeamentos jesuítas foi caracterizada em termos de *deficiência da vontade e superficialidade dos sentimentos* (Viveiros de Castro 2002) que fazia os índios alternarem-se em um movimento de apropriação e abandono do aldeamento jesuíta, os textos franciscanos, ao contrário, documentaram a aproximação plena dos Munduruku, expressa por sua participação na construção de roças ou na saudável troca de favores. É, principalmente, a documentação franciscana colocou em destaque essa adesão dos Munduruku nas ocasiões das festas, pois estes momentos mostravam, para o missionário, que os índios entravam em contato com a religião:

na festa do Corpo de Deus prepararam as Irmãs belos altares [...] Na frente da procissão ia o índio mais velho João Jutubibui carregando devotamente a cruz que os Missionários Frei Luiz Wand e Frei Hugo Mense tinham confeccionado no princípio da Missão. Seguiram-se em duas alas meninos e meninas [...] depois vinham as mulheres carregando seus filhinhos nos braços [e] o fim faziam os homens, todos rezando com muita devoção.

[...]

os índios gostavam bastante de festas e procissão. A procissão para eles era como um bonito e novo teatro para se ver. (DMSF s/d:53)

Esse interesse observado pelos padres não se manifestava somente nas festas, mas também na escola, onde os missionários viram-se diante de crianças que “eram boas e obedientes, com muita vontade de aprender, aprendiam rápido e rezavam com dedicação. Gostavam de canções e músicas e estavam sempre contentes” (DMSF s/d:51). Essa vontade de aprender, na perspectiva dos franciscanos, demonstrou um interesse genuíno dos Munduruku em relação à missão, e não aquela curiosidade vazia notada pelos jesuítas em relação ao aparelho missionário que fazia com que os Tupinambá se aproximassem e, em seguida, voltassem para a floresta. Para os missionários, as vantagens que os Munduruku buscavam na missão não foram lidas como sinônimo de fracasso, mas, ao contrário, como um sinal de que os padres haviam conseguido se inserir com sucesso entre os índios, pois os Munduruku recorriam à missão, e não ao regatão, para satisfazer suas “necessidades básicas”. Essa adesão, do ponto de vista franciscano, obteve tanto sucesso, que ocorreu, inclusive, entre os chefes das aldeias mais distantes com os quais os missionários conseguiram estabelecer alianças por meio das viagens de desobriga.

Essas alianças, do ponto de vista dos missionários, foram importantes no processo de catequese, uma vez que aproximava os índios da missão e as crianças da escola. É possível observar, principalmente pela leitura do diário, que o projeto de catequese entre os Munduruku apoiava-se fortemente nessa

proximidade, já que era por meio desse contato quase que mágico que os Munduruku aprenderiam a religião:

a notícia de uma chegada de índios, na missão, se espalhou. Eles visitam a missão e desse modo aprendem a religião. (DMSF s/d:67)

eu fiz no início de outubro uma pequena viagem até a Maloca do Capiupiu, onde em dia 20/10, na casa desse índio, rezei a Santa Missa. A primeira dessa selva. Todos os índios da aldeia compareceram, até os caciques. (DMSF s/d:89)

E, à medida que um aprendesse, espalharia a Boa Nova pelas outras aldeias, formando assim, uma base espiritual sobre a qual o missionário poderia trabalhar, quando em desobriga. Conforme crônica da missão: “esta pequena povoação de São Francisco é nosso centro de propaganda. Pois daqui se espalha, com o povo chegando e saindo, a influência da religião e da civilização no rio e pelos campos” (C.S.A 1944).

Nesse sentido, as festas e missas dominicais foram consideradas especialmente importantes para os padres, pois constituíam a arena privilegiada na qual poderiam apresentar, aos índios, as verdades religiosas. E o mais importante: na língua munduruku. Conforme afirmou Willeke

o mais importante resultado do trabalho [missionário] é afinal a consolidação da Fé e vida cristã entre os Mundurucu... Aliás, para conseguir esta finalidade, nem o número do pessoal missionário, nem os meios materiais eram suficientes. A tribo, dividida em numerosas malocas, espalhava-se sobre uma região bastante extensa e apenas acessível durante certas épocas do ano. Tudo isto os missionários deveriam levar em consideração organizar os métodos correspondentes. Fundaram uma estação central e iniciaram em duas escolas missionárias (separadas por sexo) a educação da juventude [...]. Desta forma grande percentagem da atual geração recebeu a influência da missão, assimilou doutrina e costumes cristãos e levando-os, por sua vez, às malocas, contribuiu para espalhar a palavra de Deus. Assim ficou preparado o terreno para a catequização dos adultos, que, nas visitas periódicas dos missionários recebiam também sua instrução. (Willeke 1974:183-184)

Tal interesse, por sua vez, encontrou como contrapartida, um esmero, por parte dos franciscanos, em ensinar

todas as verdades da crença, o batismo que nos livra do pecado, as coisas secretas, assuntos mantidos em segredo (pela confissão), as expressões pecado, salvação, absolvição, perdão, misericórdia, fé, ser cristão e assim por diante, são assuntos que precisam ser explicados profundamente para se chegar a uma compreensão [...] na mente deles, os trabalhos são traduzidos [no] dia a dia, reza-se antes de começar as aulas de pesquisa e iniciação cristã. (DMSF s/d:87)

Ao prestar um pouco mais de atenção a essa questão da adesão, entretanto, é possível perceber que esse sucesso, devidamente qualificado, faz parte daquilo que chamo de *ficções missionárias*, ou seja, a forma como missionários, de diferentes ordens religiosas e em diferentes momentos históricos, perceberam e, principalmente, escreveram sobre as populações com as quais entraram em contato. É importante frisar aqui que não se trata de detectar verdades ou mentiras presentes nos textos, mas sim de destacar, nesses discursos, as perspectivas e pontos de vista utilizados pelos franciscanos para inserir o *Outro* em suas próprias alteridades missionárias. Essa perspectiva também é seguida por Velho (1983) em seu texto a respeito de certas teses equivocadas a respeito da Amazônia. Segundo o autor, ao dizer que há sete teses equivocadas sobre a Amazônia, Velho não procura discutir questões a respeito de erros e verdades, mas sim de realizar um exercício pelo qual, deslocando-se a perspectiva, certas afirmativas são vistas sob nova luz, permitindo perceber melhor seus limites e aquilo que ocultam. O autor pretende, assim, levantar algumas questões desnaturalizando determinadas representações, abrindo, com isso, novos debates.

No caso dos franciscanos do Cururú, a participação dos índios na missão foi constatada em sua totalidade nos registros missionários, mas uma leitura mais cuidadosa dessa documentação aponta que a adesão foi feita por alguns grupos munduruku, e obedecia ao seu ritmo de vida, ou seja, conforme a época nas quais eles estavam ou não envolvidos nos trabalhos da roça e na extração da borracha. No verão (maio a outubro), por exemplo, a missão ficava praticamente vazia, pois a maioria dos índios estava trabalhando no seringal. As festas mais concorridas, assim, eram as da Páscoa, quando “o confluxo dos Mundurucus do rio e do campo era grande, assim também dos Apicás do Anipiri e civilizados do São Manoel” (C.S.A 1958), as do Natal e Ano Novo. Já as festas do Divino Espírito Santo (maio) e a festa de São Francisco, eram “mais de recolhimento [pois] os índios estavam se preparando para o trabalho nos seringais [...] Dia 4 de outubro era uma festa de família, pois todos os índios ainda estavam no seringal [...] fazendo borracha” (C.S.A 1958).

No que dizia à totalidade munduruku com a qual os missionários entraram em contato, é possível perceber que sua dimensão se ligava ao circuito de famílias agregadas aos franciscanos por meio do vínculo formado,

fundamentalmente, entre os padres e o grupo doméstico do “cacique” João Huacu-apóm, que se manteve ligado à missão até sua morte. Nesse contexto, a dimensão da esfera de influência da Missão sobre os Munduruku, apesar de descrita em sua totalidade, era visivelmente menor quando olhamos para esses grupos, o que nos remete novamente àquela ficção do texto missionário em descrever as relações da missão com os índios. Entendido em termos de *nação* Munduruku, esse relacionamento com um determinado grupo doméstico e sua rede de parentesco traduzia a adesão irrestrita dos Munduruku à influência exercida pelos padres. Com isso, nota-se aqui que o contato com os Munduruku, bem como sua adesão ao projeto missionário, ainda que realizados nos termos da própria população indígena, foram descritos nos termos franciscanos de forma irrestrita, pois esta foi a forma de aparecer da sociedade Munduruku aos olhos franciscanos.

Retomo aqui o texto de Velho sobre as teses amazônicas, principalmente a segunda tese, que diz que os camponeses possuem concepções próprias a respeito da terra que são diferentes e até mesmo antagônicas às concepções dominantes. Com isso, o autor levanta uma questão interessante ao afirmar que a percepção dessas diferenças é fruto não somente da simples observação como também de declarações explícitas por parte dos camponeses (Velho 1983:32). Para o autor, os discursos não podem ser entendidos nem como espelho de uma realidade abstrata nem como uma percepção oriunda de uma cultura também abstrata, mas sim como instrumento de intervenção em uma realidade onde nenhum discurso é neutro ou puramente comunicativo.

Nesse contexto, a hipótese a ser seguida, comenta o autor, é que estaríamos diante de uma *epistème* que, ela própria, não obedece a uma lógica binária formal marcada, no caso dos camponeses, pelo fato de que ou se acredita que o camponês amazônico possui concepções próprias ou que seu pensamento se identifica com o dos grupos sociais dominantes. No caso dos franciscanos, isso seria marcado pelo fato de que ou se acredita que “os Munduruku” estavam irrestritamente na missão ou que, ao contrário, mantiveram-se afastados ou fracamente vinculados ao serviço religioso.

Ao seguir a perspectiva que procura por uma outra *epistème*, seja no discurso camponês, seja no texto franciscano, é possível perceber que, por meio da incorporação das aldeias munduruku onde os serviços religiosos eram ministrados, a missão se construía na ficção dos textos de seus missionários. Assim, a territorialidade da missão se construía, no texto franciscano, pela idéia da incorporação daqueles locais onde os serviços religiosos eram ministrados entre os “civilizados”, ou nas aldeias munduruku, principalmente naquelas com as quais os padres conseguiram construir uma relação de aliança, fazendo com que os chefes, ou mesmo os moradores dessas aldeias, recorressem à Missão para negociar, participar das festas, utilizar a enfermaria ou enviar seus filhos à escola.

E foi nesta relação total construída com os Munduruku que os missionários procuraram introduzir a *crença na religião*, por perceberem aí a possibilidade de os índios realizarem a passagem do estado primitivo para a *civilização*. É importante, contudo, qualificar o significado que este termo adquiriu para os franciscanos, no contexto da região do Alto Tapajós.

O envolvimento entre missionários e os índios possibilitou, aos padres, não somente comemorar o sucesso da missão, como também elaborar sua formulação do *Outro*. Para a realização desse plano, a missão franciscana colocou em cena o conceito de *Cultura*, que, muitas vezes ausente de outros textos missionários em prol dos *usos e costumes* dos índios, aparece largamente nos textos franciscanos como o conjunto de crenças, instituições e língua dos índios. Esse conhecimento, organizado em textos pessoais e publicados, permitiu que os padres formassem um conjunto de características que, de seus respectivos pontos de vista, eram essenciais aos Munduruku e destacavam a originalidade de sua cultura.¹¹

Entretanto, o esforço de captar esses elementos “típicos” se defrontava com a realidade do contato vivenciado pelos Munduruku na primeira metade do século XX na região do Alto Tapajós, marcado pela ocupação definitiva dos brancos da área e 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”. Estes últimos, do ponto de vista dos missionários, infiltravam não somente elementos estrangeiros na cultura dos índios, mas principalmente os maus elementos da civilização, como, por exemplo, a exploração dos índios no comércio da borracha, o 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, presenciemos muitos índios embriagados. (DMSF s/d: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 a essa situação era a própria missão, único local onde os índios poderiam ser protegidos desses (in) civilizados. Conforme afirmou Kruse:

Os missionários sempre foram amigos dos pobres índios [...]. É preciso então observar, seguramente, se as malocas não são exploradas. Todo europeu maldoso, sem cristandade, deixa 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).

Assim como aderiram às festas do calendário religioso, os Munduruku aderiram também ao cardápio desses outros estrangeiros, o que, na perspectiva missionária, tratava-se de uma adesão que não era em nada seletiva: aderiam-se às festas de santo, mas também aos bailes, à cachaça e às mercadorias que lhes eram oferecidas em troca de suas mulheres, de modo que o interesse dos índios não estava somente na cristandade, mas também em tudo aquilo que lhes era oferecido pelos brancos. Chegamos, assim, ao cerne do que os missionários consideravam como a questão da civilização: a necessidade de se preservar uma cultura entendida como *tradicional* por meio do estabelecimento da missão não como intermediária, mas sim como ponto final do contato entre índios e a população do entorno, para, assim, realizar uma espécie de censura dos elementos que entrariam no contato.

Neste momento, retomo meu diálogo com Calávia no sentido de indagar sua proposição que diz que, na Amazônia, a fronteira entre missionários e regatões nunca acaba de se definir. Creio ser importante, aqui, rever tal proposição no sentido de considerar não a fronteira em si, mas sim quem a está observando. Do ponto de vista dos índios, como coloca o próprio autor, *talvez* haja mesmo esta indiferença (Saez 1999:43), mas quando se desloca o olhar para os missionários, ou mesmo para os regatões, é preciso caracterizar esta fronteira a partir de seus respectivos pontos de vista, a fim de qualificar sua amplitude. No caso dos franciscanos, suas fronteiras coincidiram com as marcas daquilo que concebiam como a marca histórica de sua presença entre os índios Munduruku, ou seja, pela necessidade de afastar, ou reduzir ao máximo, o contato entre índios e brancos no intuito de preservar aquilo que constituía a cultura munduruku. Conforme nos aponta Kruse:

o índio, para manter o simples modo de viver, precisava evitar as coisas em abundância, para não exagerar, como foi com a cachaça. Seria obrigação dos missionários mantê-los longe dos exageros da civilização ou os exageros da civilização longe dos índios. Seria cristã essa tarefa dos missionários. (Kruse 1939:207)

Essa observação é central, pois dialoga diretamente com o ideal franciscano de moderação dos sentidos. Esta citação está localizada no interior do texto no qual o missionário Albert Kruse analisa a cultura Munduruku apoiando-se nos textos dos viajantes do século XIX, principalmente Martius e Bates. Está localizada no tópico “meios de prazer”, e autor chama a atenção para a introdução de determinados elementos entre os Munduruku que foram apreciados pelos índios, como, por exemplo, a pimenta, sal e a bebida. Com essa observação, o autor interrompe o fluxo do texto e chama a atenção do leitor não somente para criticar a bebida, mas também para alertar o fato de que quando a “civilização” ofertou seus prazeres para os Munduruku, o fez em *abundância*, de uma forma exagerada, o que contrastava radicalmente com o ideal franciscano de simplicidade e moderação.

Conhecer os elementos tradicionais e “atípicos” da cultura indígena, entretanto, não era uma empreitada isenta de propósitos, uma vez que instituições e crenças apontavam, para os padres, os elementos que não eram de todo incompatíveis com a fé que se pretendia instaurar. E ao transformar esses elementos, os padres poderiam conduzir os Munduruku à condição de civilizado que, no linguajar missionário, era sinônimo de bom cristão.

Nesse sentido, destaco o fato de que a passagem para a civilização conduzida pelos franciscanos do Cururú não queria dizer elevar os Munduruku àquela condição de civilizado cuja característica advinha da prática evolucionista que, ao identificar o estágio de infância da humanidade, pretendia fazê-la evoluir até a noção particular de civilização do século XIX, conforme relatou Comaroff (1991) sobre o processo de conversão entre os Tsawa, na África do Sul. Ao analisar os relatórios e cartas destes missionários, a autora observou que as categorias mais descritas pelos missionários protestantes não-conformistas eram relativas não somente à paisagem, cuja característica era uma vastidão desconcertante e livre dos limites que os olhos europeus estavam acostumados, mas também das pessoas, que, conforme observou Comaroff, foram lidas como selvagens, embora donas de um potencial humano que poderia ser mudado pela intervenção missionária. No caso observado no Tapajós ocorre justamente o contrário; a intenção dos missionários não apontava para a transformação dos Munduruku em civilizado europeu, mas sim um civilizado que fosse sinônimo de bom cristão. Conforme Kruse:

todo índio tem uma alma imortal para Cristo, que morreu na Cruz. Os índios são bons cristãos e cristãos eles devem permanecer [...] Os missionários não têm a obrigação de tornar o índio um europeu e sim em um cristão [...] O índio gosta, por exemplo, de tatuar-se calmamente, ele gosta disso, acha isso bonito. Isto não significa que ele não vai ser um excelente cristão [...] a consciência do índio

deve ser alegre como a nossa [...] mas a sua alegria deve ser em Deus, em Cristo. (Kruse 1939)

Com isso é possível perceber que não se tratava de condenar as tradições indígenas, como a tatuagem, mas sim de valorizar aquilo que nelas seria compatível com a doutrina católica. Pereira (1999) observou que esse princípio foi uma constante na tática missionária franciscana na Missão Tiriyo. Após passarem a Missão Cururú para os franciscanos norte-americanos, em 1957, os alemães continuaram seu trabalho com populações indígenas, principalmente Frei Protásio Friel, que fundou esta missão entre os índios Tiriyo, habitantes da região fronteira entre o Norte do Brasil e o Suriname. Conforme a autora, os franciscanos da Missão Tiriyo adotaram um estilo de lidar com os índios baseado na visão de que a implantação da doutrina cristã deveria dar-se de forma lenta e gradual, sem afetar aquelas idéias religiosas preexistentes que poderiam ser harmonizadas com o pensamento cristão.

Desse modo, optaram por se entrosar gradativamente, prestando assistência aos doentes e introduzindo os índios no mesmo sistema de prestação de serviços encontrado no Cururú, ou seja, a saudável troca de serviços por mercadoria. A Missão Tiriyo, entretanto, enfrentou problemas e entrou em disputa com as missões protestantes do Suriname, de modo que o missionário passou a priorizar as mudanças na cultura material dos índios. Nesse sentido, passou a aliar a formação cristã com a formação técnico-pedagógica, uma demanda que, para os franciscanos, atendia a necessidade de fornecer elementos culturais com aos quais os índios pudessem recorrer, caso aumentassem seu convívio com a população não-índia da área.

Nesse ponto a Missão Tiriyo e a Missão Cururú seguiram o mesmo princípio, conforme mostram as primeiras páginas do diário. Os esforços para a construção da casa dos missionários, tanto em *Capicpi* quanto em Terra Preta, foram conseguidos a partir das trocas estabelecidas entre os padres e os Munduruku e, entretanto, os missionários pretendiam construir a missão como um espaço diferenciado da sociedade local – missionários protestantes e europeus maldosos, nos casos dos Tiriyo e dos Munduruku, respectivamente – que pudesse promover o tipo de civilização que significava a fixação da tribo em um determinado território, fim da belicosidade e das expedições de guerra, o estabelecimento de boas relações com os vizinhos indígenas e “a transformação dos índios em bons cristãos” (Kempf 1944). A missão entre os Munduruku deveria ser encarada não somente como o centro de onde deveria irradiar religião por toda a região do Alto Tapajós, mas também como um local privilegiado onde a cultura tradicional poderia ser compreendida e mantida pelos missionários *desde que* compatível com a fé cristã.

Finalmente, conforme foi possível observar, a atuação dos missionários

demandava uma espécie de tutela dos índios no espaço da Missão, sendo que esta funcionaria como uma instituição centralizadora do contato entre índios e a população de “civilizados” da região, principalmente devido à leitura que os missionários realizaram desses civilizados como aqueles que não só levavam imoralidade para os índios – sob a forma, principalmente, da cachaça e de um comportamento imoral junto às mulheres índias –, como trapaceavam nas negociações feitas com eles, trocando borracha por quinquilharias. As trocas feitas com os padres, por outro lado, não somente procuravam beneficiar os índios, como eram feitas, exclusivamente, por aquilo que os missionários consideravam *gêneros de primeira necessidade*, como, por exemplo, açúcar, café, sal, petróleo, sabão e tecidos para roupas. Isso garantia uma positividade para o comércio missionário, bem como legitimava a tentativa de os padres centralizarem o contato na missão. O que não quer dizer, por sua vez, que ela mesma não mantinha comércio com o regatão, pois, como é possível notar na leitura do diário, era ele o responsável por repor as provisões da missão, tendo acesso a ela, por sua vez, em casos de urgências médicas. O que se pode dizer é que a missão não queria funcionar como uma intermediária do comércio entre os índios e o regatão, mas sim ser a responsável pelo acesso dos índios a determinadas mercadorias que seriam previamente censuradas pelos missionários.

Referências Bibliográficas

- ALBERT, Bruce. (2002), *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado.
- AMOROSO, Marta Rosa. (2006), “A Primeira Missa. Memória e Xamanismo na Missão capuchinha de Bacabal. Rio Tapajós, 1872-1882”. In: P. Montero (org.). *Deus na Aldeia: Missionários, Índios e Mediação Cultural*. São Paulo: Globo.
- _____. (1998), *Catequese e Evasão*. Etnografia do Aldeamento Indígena de São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895). São Paulo: Tese de doutorado em Antropologia Social, USP
- ARNAUD, Expedito. (1989), *Os índios e a expansão nacional*. Belém: Cejup.
- COLLEVATTI, Jayne Hunger. (2005), “*Ide, pois, e fazei discípulo todos os povos*’: um estudo sobre a Missão de São Francisco do rio Cururú (PA)”. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, USP
- COMAROFF, Jean & COMAROFF, John. (1991), *Of revelation and revolution: christianity, colonialism and consciousness in South África*. Chicago: University of Chicago Press.
- COUDREAU, Henri. (1977), *Viagem ao Tapajós*. São Paulo: Itatiaia.
- FRAGOSO, Hugo. O.F.M.(s/d), “Centenário da Restauração da Província de Santo Antônio: 1893-1930”. *Cadernos da Restauração*: 16-26.
- FRIKEL, Protásio. O.F.M. (1964), “A Missão de São Francisco no rio Cururú”. *Santo Antônio*, nº1: 34-44.
- GRUZINSKI, Serge. (2003), *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras.
- HOWARD, Catherine. (2002), “A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai”. In: B. Albert

- (org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado.
- KEMPF, Valter. (1944), *A contribuição franciscana para o conhecimento da tribo dos Mundurucus*. Rio de Janeiro: Vozes, vol. 2.
- KRUSE, Albert. O.F.M. (1939), "Lose Blätter vom Cururu: indianerstudien in Nordbrasilien". *Santo Antônio*.
- MENÉNDEZ, Miguel. (1981), *Chronica dos povos gentios que habitavam e habitam os dilatados sertões que existem entre os rios Madeira e dos Tapajozes. Obra mui minuciosa com onze illustrações e uma charta ethnographica ou Uma contribuição para a etnohistória da área Tapajós-Madeira*. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, USP.
- _____. (1992), "A área Madeira-Tapajós: situação de contato e relações entre colonizador e indígenas". In: M. Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MIRANDA, Maria do Carmo Tavares de. (1969), *Os franciscanos e a formação do Brasil*. Recife: Universidade de Pernambuco
- MONTERO, Paula. (2006), *Deus na Aldeia: Missionários, Índios e Mediação Cultural*. São Paulo: Globo.
- MURPHY, Robert. (1958), *Mundurucu religion*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- _____. (1960), *Headhunter's Heritage: social and economic change among the Mundurucú Indians*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press
- RAMOS, André R. Ferreira. (2000), *Entre a cruz e a riscadeira: catequese e empresa extrativista entre os Munduruku (1910-1957)*. Goiás: Dissertação de Mestrado em História das Sociedades Agrárias, Universidade Federal de Goiás.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. (1988), *O Nosso Governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero.
- PEREIRA, Maria Denise Fajardo. (1999), "Catolicismo, protestantismo e conversão: o campo de atuação missionária entre os Tiriyo". In: R. Wright (org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. São Paulo: Unicamp.
- RAFAEL, Vicente L. (1993), *Contracting colonialism: translation and Christian conversion in Tagalog society under early Spanish rule*. London: Duke University Press.
- SAEZ, Oscar Calávia. (1999), "Os 'Homens sem Deus' e o cristianismo: para um estudos dos fracassos missionários". *Religião e Sociedade*, 20 (2):39-53.
- SCHAETTE, Estanislau. O.F.M. (1957), "Revdo. Pe. Jubilado Frei Luís Wand". *Vida Franciscana*, nº. 21:87-92.
- VELHO, Otávio. (1983), "Sete teses equivocadas sobre a Amazônia". *Religião e Sociedade*, 10 (1): 31-36
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2002), *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- WILLEKE, Venâncio. O.F.M (1974), *Missões Franciscanas no Brasil (1500/1975)*. Petrópolis: Editora Vozes.
- WRIGHT, Robin M. (1999), *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil*. São Paulo: Ed. Unicamp.
- _____. (2004), *Transformando os deuses vol. 2. Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostal*. São Paulo: Ed. Unicamp.
- ZUPANOV, Inês. (1999), *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in 17th -century South India*. London: Oxford University Press.

Documentação Primária

Crônica sem autor. (1942), "Crônica dos Frades Menores no Comissariado de Santarém: 1906-1919". *Santo Antônio*, n.º. 2:107-134.

Crônica sem autor. (1944), "Missão do Cururú". *Santo Antônio*, ano 2, n.º. 1:58-63.

Crônica sem autor. (1954), "Missão". *Santo Antônio*, ano 12, n.º. 1:49-50.

Crônica sem autor. (1958), "Crônica da Missão de São Francisco". *Santo Antônio*, ano 16, n.º. 1:79-81.

Diário da Missão de São Francisco, 1911-1920.

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 Para exemplos dessa discussão em outros países, ver a interessante questão do paralelismo entre tradução e conquista no campo da linguagem em Rafael (1993); a questão da construção da noção de pessoa pela evangelização jesuíta em Gruzinski (2003) e, finalmente, sobre a colonização jesuíta no sul da Índia, Zupanov (1999).

³ Apesar de não tratar exclusivamente do contato entre índios e missionários, os textos que apresentam essa temática são elucidativos para a compreensão do contato entre esses dois universos, como, por exemplo, o texto de Catherine Howard (2002), que analisa o encontro dos Waiwai com missões protestantes norte-americanas na década de 1950. O texto permitir repensar a questão das formas de apropriação, feita por populações indígenas, dos objetos dos brancos, uma vez que, no caso dos Waiwai, essas mercadorias foram recontextualizadas em trocas ritualizadas a serviço de seus projetos próprios de reprodução social e reafirmação cultural. Segundo esta autora, a estratégia de captura sócio-simbólica requalifica esses bens exóticos para além do valor de uso que lhes é atribuído, de modo que estes objetos passam a ser símbolos de exterioridades capazes de conferir prestígio local. Isso, segundo Howard, caracteriza uma forma da população indígena "driblar" a dominação imposta pelos colonizadores, principalmente no tocante às relações materiais, uma vez que os objetos inseridos no contato por missionários podem escapar do controle destes à medida que são desvinculados de quem os produziu e inseridos em novos contextos, onde circulam livremente, à imagem e serviço da sociedade indígena.

⁴ Antiga missão entre os índios Munduruku fundada em 1872 pelo frei capuchinho Pelino de Castrovalva (para análise deste aldeamento, ver: Amoroso (2006).

⁵ Sobre a *Kulturkampf* e o processo de secularização da Alemanha na segunda metade do século XIX, ver: www.newadvent.org

⁶ 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 Forte 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.

⁷ Cabe aqui uma pequena nota sobre a referência que utilizei, no corpo do texto, ao me referir à documentação primária, composta pelo Diário da Missão de São Francisco, além de várias crônicas publicadas em revistas sobre a missão. O *Diário da Missão de São Francisco* (DMSF) é anônimo e recobre os anos de 1911 a 1922. Foi encontrado no Convento de São Francisco, em Santarém, possui um gênero biográfico e expõe as generalidades da Missão, como, por exemplo, as dificuldades

iniciais, os trabalhos realizados cotidianamente, as viagens de desobriga. Não possui uma construção textual rígida, de modo que 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, em 1911, mas, em outras, se destaca, fazendo constantes referências a um presente que seria o ano de 1937/1938. Devido à sua especificidade, toda citação estará seguida da referência ao ano e à 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, são textos marcados pelo anonimato de seu autor e tratam de generalidades da missão e foram publicadas em revistas religiosas que datam das décadas de 40 e 50. No correr do texto, indicarei Crônica Sem Autor (C.S.A), o ano e a página da citação. Na bibliografia final, apareceram também o local e a revista que as publicaram.

⁸ “Desde o primeiro dia na Missão trabalhou para nós um bom brasileiro que foi mandado para a Missão como pescador. Seus trabalhos prestados à Missão foram relevantes. Esse Senhor foi Leocádio José de Lima, um verdadeiro amigo que através dos anos até sua morte foi o mais fiel ajudante, uma pessoa que se podia confiar [...]. Ele recebia como ordenado 90H por mês. Ele ganhava esse dinheiro através de suas pescas e outros pequenos trabalhos” (DMSF s/d:10-11)

⁹ Relatório da visita realizada de 15/09 a 25/10/84 à Missão de São Francisco do rio Cururú: atividades de saúde. Regional CIMI Norte II, novembro de 1984.

¹⁰ Essa prática foi utilizada pelos franciscanos no século XVII. Nas missões estabelecidas no Grão Pará anteriores a esse período não se previa a fundação de aldeamentos com o religioso morando entre os índios, já que a catequese, neste momento, era caracterizada por visitas ocasionais às várias aldeias sob jurisdição do Comissariado de Santo Antônio do Grão Pará. A fundação de missões dentro do território indígena somente ocorreu a partir de 1686, quando os missionários não somente passaram a administrar as aldeias como também estabeleciam conventos e igrejas em locais centrais tanto para os religiosos visitá-las como para os aldeados recorrerem à missão. Sobre essa questão, aliás, Willeke apontou que, no século XIX, as missões franciscanas no Amazonas (1870/1894) não foram bem sucedidas não somente pela falta de apoio do governo da Província, mas, principalmente, por este, desconhecendo a necessidade desse estilo de missão, colocou os missionários em postos separados e distantes entre si, faltando, assim, o apoio moral recíproco entre os padres (Willeke 1974).

¹¹ Sobre as características dos ensaios culturalistas escritos pelos franciscanos sobre os Munduruku, ver: Collevatti (2005).

Recebido em fevereiro de 2008
Aprovado em dezembro de 2008

Jayne Collevatti (jhcollevatti@yahoo.com.br)

Mestre em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, com pesquisa desenvolvida na área de missões religiosas em área indígena. Atualmente, é doutoranda na mesma universidade com o tema em política e chefia indígena.

Resumo:

Se em seu artigo Calávia afirma que fracassos missionários precisam ser qualificados (Saez 1999), o mesmo ocorre, quando se trata de seus sucessos. Análise, neste artigo, o trabalho de catequese e civilização realizado pelos missionários da Missão de São Francisco, entre os índios Munduruku. Para tal, tomo o discurso missionário em sua positividade, a fim de investigar as categorias franciscanas utilizadas para descrever seu trabalho, marcado não pela inconstância selvagem frente ao aparelho missionário, mas sim por uma adesão que, para os missionários, marcava o sucesso da relação construída com a população indígena. Neste sentido, retomo a proposta de Calávia a fim de entender a civilização menos como um evento histórico, e mais como uma categoria variável nas mãos das agências missionárias.

Palavras-chave: missão católica, Munduruku, missionários franciscanos, categorias missionárias.

Abstract:

If in his article Calávia affirms that missionary failures must be qualified (Saez 1999), the same is true for its success cases. I analyse here the attempts to civilize and convert the Munduruku indians made by missionaries from the Missão de São Francisco, using the missionary discourse to investigate the franciscan categories used to describe their work, characterized not by munduruku inconstancy but for a strong adherence that, for the missionaries, reflected the successful relationship built with the indigenous population. In this context, I return to Calávia's proposal to understand civilization less as historical event and more as a fluid category for the missionary agencies.

Keywords: Catholic Mission, Munduruku indians, Franciscan missionaries, missionaries categories.