

## Rastros de resistência dos Munduruku nos séculos XVII e XIX

*Rastros de la Resistencia Mundurukú en los siglos XVII y XIX*

Benjamim da Costa Araújo (UFPA)\*

Ivânia dos Santos Neves (UFPA)\*\*

### Resumo

O presente artigo procura apresentar, refletir e analisar sobre as manifestações – narrativas e comportamentais – de resistência do povo Munduruku pertencentes a região da bacia do Tapajós, diante de suas relações de contatos com viajantes, aventureiros, mercadores e de convivência com os missionários religiosos ao longo do processo de aldeamento entre os séculos XVIII e XIX. Se os registros iniciais sobre a etnia Munduruku se deram a partir da atuação dos missionários franciscanos em seu processo de catequização e de civilização destes indígenas, também foi oportuno para que estes "imprimissem" suas perspectivas e cosmologias em narrativas coletadas por alguns destes religiosos diretamente dos Munduruku e/ ou dos relatos de viajantes e aventureiros na região da extensa bacia do Tapajós. Sob a perspectiva do enfoque teórico da Análise do Discurso, de vertente francesa, ancorada em autores como Michel FOUCAULT (2014) e nos estudos de historiadores como Márcio HENRIQUE (2018), José LEOPOLDI (1979), do antropólogo Robert MURPHY (1958) bem como de registros das Missões religiosas na Amazônia e dos relatos de viajantes e estudiosos nesta região, propõe-se verificar e analisar a memória e as práticas discursivas dos diversos atores envolvidos nesta trama, como processo narrativo e a ênfase no comportamento de resistência do povo Munduruku.

**Palavras-chaves:** Munduruku; Aldeamento; Narrativas; Resistência.

### Resumen

Este artículo busca presentar, reflexionar y analizar las manifestaciones -narrativas y comportamentales- de resistencia del pueblo Munduruku perteneciente a la región de la cuenca del Tapajós, frente a sus relaciones de contacto con viajeros, aventureros, comerciantes y convivencia con religiosos misioneros al mismo tiempo a lo largo del proceso de aldea entre los siglos XVIII y XIX. Si los registros iniciales sobre la etnia Mundurukú provinieron del trabajo de los misioneros franciscanos en su proceso de catequizar y civilizar a estos indígenas, también fue oportuno que estos "imprimieran" sus perspectivas y cosmologías en relatos recogidos por algunos de estos religiosos directamente de los Mundurukú y/o los relatos de viajeros y aventureros en la región de la extensa cuenca del Tapajós. Desde la perspectiva del abordaje teórico del Análisis del Discurso Francés, anclado en autores como Michel FOUCAULT (2014) y en los estudios de historiadores como Márcio HENRIQUE (2018), José LEOPOLDI (1979), del antropólogo Robert MURPHY (1958) así como registros de misiones religiosas en la Amazonía y relatos de viajeros y estudiosos de esta región, se propone verificar y analizar la memoria y las prácticas discursivas de los diversos actores que intervienen en esta trama, como proceso narrativo y de énfasis en el comportamiento de resistencia del pueblo Munduruku.

\* Mestrando em Estudos Linguístico da Universidade Federal do Pará. E-mail: benjamimca@ufpa.br.

\*\* Professora do Instituto de Letras e Comunicação - ILC da Universidade Federal do Pará e docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Letras. E-mail: ivanian@uol.com.br.

**Palabras-claves:** Munduruku; Aldeamento; Narrativas; Resistencia.

## **Introdução**

O que se odeia no índio/ não é apenas o ocupado espaço.  
O que se odeia no índio/ é o puro animal que nele habita,  
é a sua cor em bronze arquitetada.  
A precisão com que a flecha voa e abate a caça;  
o gesto largo com que abraça o rio;  
[...] é a permanência da infância.  
E a liberdade aberta se odeia no índio

[**O que se odeia no índio**, segundo Reynaldo Jardim]

A condição de vida indígena no Brasil do século XIX, na perspectiva de alguns historiadores (Carlos MARTIUS, Adolfo VARNHAGEN, Henry BATES et alli) seria a de uma extinção num futuro breve. Entre as possíveis razões para esta visão – que considera os indígenas pertencentes a uma raça decadente – estão tanto a consolidada violência dos conquistadores europeus quanto o processo de mestiçagem a qual julgava-se que seriam incapazes de se adaptarem às novas situações.

É estranho – para não dizer, no mínimo, terrível! – pensar num projeto de extinção dos povos indígenas em longo prazo, seja num plano desejável e manifesto como o do general Couto de Magalhães – para quem a seleção natural de Darwin faria estes indígenas desaparecer – seja na “teoria do branqueamento” formulada por intelectuais como Sílvio Romero e Euclides da Cunha, o desaparecimento contínuo dos indígenas seria um fato.

Em análise a esta perspectiva etnocida, Henrique (2018, p. 14) afirma que “A extinção física dos índios era considerada inevitável e, de certa forma, desejada, restando o consolo de ter a memória de sua existência na língua, na poesia nacional e no sangue dos brasileiros”.

Visto assim é como se este desaparecimento dos indígenas se apresentasse como resultado de uma ação que, apesar de lenta, seria próprio da natureza. Difícil é compreender (e principalmente aceitar) as possíveis razões de um consolo diante de uma extinção acompanhada de vocábulos como “inevitável” e mais ainda “desejado”. Mas há algo não se pode negar: algumas etnias indígenas foram extintas e todas as demais foram – de um jeito ou outro – silenciadas em sua existência. Nem mesmo direito a uma história este povo pudera ter, e os rastros que ficaram ou foram-lhes relegados como identidade tiveram uma tônica pejorativa: incapazes, infantis

(ingênuos), vítimas indefesas e passivas. Eis uma visão que precisa ser recuperada (e em seguida superada!): mais do que existência, tiveram e continuam tendo resistências com um protagonismo na história.

Além desta perspectiva ou quase prescrição extintiva para os indígenas, houve também uma contribuição parcial das Missões religiosas nesta estratégia fatal de docilização, de anulação e de silenciamento dos Munduruku nas relações de contato nos aldeamentos nos sécs. XVIII e XIX.

De um plano geográfico macro do Brasil passemos a observar e analisar esta história num plano local da Amazônia, e com uma lente ainda mais local: os rastros de resistência da etnia Munduruku na bacia do rio Tapajós. Como pensar (e pesar) que diante de um plano de extinção, os Munduruku tiveram – como outras etnias também – um protagonismo de resistências?

Primeiro, e essencial, é preciso pesar, no mínimo, a memória acerca deste povo Munduruku ou Maturucu<sup>1</sup>; e o máximo que poderemos, até então, chegar está nos limites do séc. XVII a partir dos registros da atuação dos grupos missionários (locais e estrangeiros) bem como dos relatos de viajantes e regatões, com a presença de pesquisadores que navegavam pelos rios desta Amazônia. É bem verdade que a documentação e os registros disponíveis, em sua maior parte, foram produzidos por estes religiosos e/ ou gestores responsáveis pela ordenação ou política indigenista entre os sécs. XVIII e XIX na Amazônia. É evidente que nestes documentos há narrativas que podem ser vistas e pensadas como mecanismo de registro/ inscrição para invenção dos indígenas, servindo para criação de um tipo de memória destes povos. Não por acaso discursos que os definem como selvagens, indolentes, inocentes e/ ou preguiçosos feitos e conservados e mantidos por muito tempo na história.

Porém é possível ler e interpretar nas entrelinhas destes registros um comportamento e uma atitude estratégicos e, até certo ponto, protagonistas dos indígenas que manifestavam tanto suas resistências quanto suas maneiras de perceber o mundo, expressando-se com atitudes de recusa por não assumirem propostas e imposições de situações que venham a transformá-los, e desta maneira não atenderiam

---

<sup>1</sup> No parágrafo 68 do **Roteiro da viagem da cidade do Pará até as últimas colônias do sertão da província** (1768), Noronha [1862, p. 27] registra o seguinte: “Neste furo desembocam os rios Abacaxiz, Canumã, e Maué, o qual e habitado de muito gentio, cujas nações são: Sapupé, Comany, Aitouariã, Acarauará, Brauará, Uuarupá, **Maturucú**, Curitiba”. [grifo meu]

aos desejos destes missionários. De fato, os Munduruku expressavam suas perspectivas ainda que em meio ao silenciamento de suas vozes. Afinal não se pode negar que havia entre as Missões e os Munduruku uma relação de poder, e com isto poderia haver (e houve!) alianças, tensões e conflitos.

Valendo-se desta percepção documental, Henrique (2018, p. 21) chama atenção para o fato de que "se a perspectiva indígena aparece muito sutil na documentação, cabe ao historiador estar atento a estes momentos, de forma a valorizá-los em suas narrativas". Em torno desta valorização é que melhor percebemos outras formas de visibilidade das atitudes indígenas, compreendendo uma ideia ou um conceito menos estático de cultura e, se possível, superando a noção dos sentidos de "resistência". Desta maneira a perspectiva Munduruku aparece ainda que em registro e documentos oficiais ela história.

### **Das aldeias ao aldeamento**

Se os registros iniciais sobre a etnia Munduruku dão-se a partir da atuação dos missionários em seu processo de catequização e de civilização destes indígenas, também foi oportuno para que estes "imprimissem" suas perspectivas e cosmologias em narrativas coletadas por alguns destes religiosos diretamente dos Munduruku e/ou dos relatos de viajantes aventureiros na região da extensa bacia do Tapajós. Os primeiros registros sobre os Munduruku são apenas a partir do século XVII – quase dois séculos após a “descoberta” do Brasil. Em momentos alternados da história brasileira, os Munduruku foram alvo de informações entre os séculos XVIII e XIX, quando da atuação das Missões religiosas na Amazônia e pela presença de viajantes, pesquisadores, regatões entre outros que se aventuravam nesta região.

Em análise às narrativas produzidas na cena colonial por missionários, durante o processo de aldeamentos (sécs. XVIII e XIX), assim como pelos viajantes, pesquisadores e outros aventureiros na região da bacia do Tapajós, estas podem ser concebidas como um dispositivo através do qual um sujeito/indígena seria levado a pensar e agir de maneira submissa em relação ao outro (colonizador). Desta perspectiva, as narrativas coloniais surgem como instrumento de poder quando elaboram e determinam uma maneira de ser e de estar dos indígenas a ponto de subalternizá-los

diante de uma relação de poder. Ressalte-se que a narrativa construída por estes personagens coloniais nem sempre foi favorável à imagem dos indígenas – eram vistos como selvagens, indolentes e preguiçosos – enquanto a voz destes povos eram silenciadas ou até mesmo eram-lhes negada uma história, ou seja, era como se não existissem em séculos da história.

Dos religiosos, os franciscanos foram os primeiros missionários na Capitania do Grão-Pará, e tendo sido, graças a eles, providenciada a assistência espiritual indispensável tanto aos colonos quanto para os que se encarregavam dos indígenas com o objetivo de converter estes ao cristianismo. Para tal, os missionários lançaram mãos de uma legislação recém-chegada e conhecida por "Regimento das Missões"<sup>2</sup> que aumentava seu controle sobre a população nativa.

Uma vez implantados – e agora com este suporte jurídico – os aldeamentos tornaram-se uma rede estratégica de estabelecimentos destes religiosos que os adaptaram não somente às visões e às práticas das missões cristãs como também às condições e às potencialidades socioeconômicas, em que os indígenas seriam os principais agentes da linha de frente.

No cotidiano deste aldeamento as relações indígenas, segundo Leopoldi (1979, p. 86) consistia no seguinte:

**Era proibido aos colonos usar nativos em seu serviço particular.** Ninguém podia pedir emprestado nas aldeias indígenas ou comercializar com os habitantes das aldeias sem uma permissão especial. **Os missionários poderiam fazer contato com os índios, que viviam nas florestas, também eram autorizados tentar estabelecê-los na aldeia** já existente ou em aldeias novas se eles assim julgassem melhor. Eram encorajados casamentos mistos ou casamento entre os próprios indígenas. (grifos meus)

A relação entre os indígenas e os brancos (colonos) fora continuamente entremeada por hostilidades, ainda que houvesse leis de proteção para aqueles. Estes

---

<sup>2</sup> O **Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará**, foi um decreto que concedia o direito de tutela dos nativos capturados aos missionários portugueses. Permitia que os missionários aculturassem e doutrinassem os índios para convertê-los em cristãos. Pouco tempo depois, foi criada a "Junta Geral das Missões", que autorizava: os "descimentos", por meio dos quais os missionários persuadiam nativos a sair de suas aldeias de origem para viver nas aldeias de controladas por missionários; as tropas de resgates, que resgatavam nativos presos por nativos de outras tribos; e as guerras justas. [grifos meus]

colonos que viviam nas proximidades das aldeias estavam sempre dispostos a forçar os nativos a pesados trabalhos e a preços irrisórios, mesmo com a proibição legal. Em contrapartida os missionários eram autorizados atuar em diversas relações – formas de estabelecimentos no aldeamento, o comércio, os casamentos etc. – de modo mesmo a influenciar e/ou intervir nos costumes e na cultura destes indígenas.

Poder-se-ia ler nestes aldeamentos que o projeto de catequese e de civilização dos nativos também inculcia ideias de submissão ao trabalho, constatando-se um domínio dos corpos dos indígenas, que Foucault (2014, p. 134) classificou como "corpos dóceis".

Para este autor

Houve, durante a época clássica, uma descoberta do corpo como objeto e alvo de poder. Encontraríamos facilmente sinais dessa grande atenção dedicada então ao corpo — ao **corpo que se manipula, se modela, se treina, que obedece, responde**, se torna hábil ou cujas forças se multiplicam.

(...)

É dócil **um corpo que pode ser submetido**, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado. (Grifos meus)

Entende-se aqui um tipo de técnica/ tecnologia – não como uma relação restrita entre missionário e os indígenas, mas uma forma de direção inicialmente da alma dos indivíduos – submetida por via da disciplina nos aldeamentos, criando um determinado tipo de conduta no sujeito, e que se manifesta desde os aconselhamentos até as atividades/ trabalhos agrícolas a que os Munduruku eram levados a fazer. Sobre esta disciplina, Foucault (2014, p. 147) arremata que "Durante séculos, as ordens religiosas foram mestras de disciplinas: eram os especialistas do tempo, grandes técnicos do ritmo e das atividades regulares". Eis o caráter religioso de uma disciplina empregada aos indígenas nestes aldeamentos através do controle das atividades agrícolas.

Imersos nestas relações interétnicas em que se fez parecer/ transparecer uma passividade (e até certo ponto, uma vitimização) dos indígenas, eis que podemos compreender outros conceitos ali silenciados, como o de enfrentamento e de resistência.

Acerca desta situação, Henrique (2018, p. 30) faz a seguinte observação:

Nota-se que Munduruku e Maué atribuíam ao aldeamento **outros significados**, fazendo uso deste espaço para satisfazer suas próprias demandas, **controlando o ritmo de trabalho** e mantendo o uso de práticas tradicionais como as festas regadas a “bebidas espirituosas”, feitas a partir da fermentação da mandioca. (grifos meus).

Percebemos como a perspectiva dos Munduruku se apresentava no contato entre estes e os não-indígenas diante dos espaços e práticas no aldeamento. Lembremos que estar nestes aldeamentos (séc. XIX) era uma expressão da vontade e escolha de alguns dos Munduruku, diferente de outros que permaneceram nas aldeias tradicionais localizadas no interior do alto Tapajós. O fato de os Munduruku atribuírem “outros significados” para o aldeamento revela sua autoafirmação de sentidos, pois não estavam ali pelas semelhantes razões dos missionários (a cristianização e a civilização dos nativos).

Se por um lado houvesse (e havia muitos neste sentido) quem caracterizasse os indígenas do aldeamento como “semicivilizados”, estes, por sua vez e voz e em essência, não se percebiam assim. Para além disto, os indígenas estavam ali com a intenção de satisfazer “suas próprias vontades”, e ainda que houvesse de trabalhar o faziam ao seu modo e tempo e por outras práticas que lhes pertencessem por tradição/cultura. Em suas ocupações com atividades de lavoura – nas quais eram vistos como preguiçosos, negligentes e/ ou acomodados – faziam pouco na plantação (se possível, o menos!), e assim não satisfaziam os interesses daqueles que buscavam transformá-los em produtores de excedentes para as transações comerciais. Em outras palavras, os Munduruku eram resistentes a este modelo de atividade agrícola.

Outro episódio interessante e manifesto da resistência dos Munduruku em contato/convivência com os missionários, diz respeito às práticas de xamanismo, e que Leopoldi (1979, p. 120) disserta:

Apesar dos **esforços dos missionários para banir o shamanismo entre os índios (mundurucu)** cururu, ele ainda permanecia a única prática tradicional ligada a mais antiga religião mundurucu. Embora os índios aceitassem remédios do ocidente (branco) acreditavam que eles eram menos eficazes para curar os danos físicos causados pelos propósitos maléficos dos bruxos, somente os shaman eram suficientemente poderosos para tirá-los do corpo das vítimas e neutralizar as consequências da bruxaria. (Grifos meus)

Em meio a um projeto religioso de crenças trazido pelas Missões e estabelecido nos aldeamentos, os missionários ainda sentiram dificuldades de implantar a fé cristã entre os Munduruku no que se refere, principalmente, ao tratamento de doenças. Como podemos verificar, os indígenas até estiveram abertos a receber os remédios dos brancos, mas não chegavam a acreditar tanto na eficácia que estes remédios poderiam

trazer para a cura de seus corpos, e que “somente os shaman eram suficientemente poderosos” para livrá-los dos danos/doenças e promoverem o tratamento dos indígenas.

Mais uma vez a perspectiva dos Munduruku se fazia presente, pois estes atribuíam a cura não aos remédios, mas a atuação dos xamãs sobre suas doenças e outras aflições. O que poderemos constatar mais aprimoradamente é que há uma perspectiva xamânica Munduruku do coletivo/cosmo e que não incluem e nem pensam apenas a saúde dos indígenas, mas todo o ambiente, sustentando-se, entre outras agências, na capacidade dos xamãs de lhes dar com as ameaças em termos sobrenaturais as quais as doenças, acidentes e mortes são comumente concebidos.

O antropólogo americano Robert Murphy (1958, p. 35), em seu estudo sobre religião Munduruku, alerta para o fato de que

[...] the Mundurucu do not feel broken and powerless before the onslaughts of ailments to which they have little natural immunity. Mystical in nature through the evil may be, it is not mysterious, for it can be explained and controlled. The threat is no less concrete for existing on a level of reality beyond the sensory powers of ordinary mortals, but the protection of the society must, therefore, rest in the hands of persons who are able to see and act in this sphere<sup>3</sup>.

Não se pode ficar tanto admirado acerca dos esforços dos missionários com o objetivo de “banir” o xamanismo entre os Munduruku, uma vez que tais práticas implicavam num profundo sentimento de confiança (“crença”, pra ser mais combatível) que norteia os costumes/ cultura destes indígenas e que tanto ameaçam a perspectiva das Missões. Neste aspecto além das práticas xamânicas dos Munduruku, os missionários também buscavam banir de seus registros – aqueles pertencentes a categoria de “crenças religiosas” – os termos ligados ao xamanismo. A Missão procurava associar mais como sinônimo da “religião Munduruku” aquilo que se referia mais à mitologia desta etnia. Sendo assim, as crenças em práticas xamânicas situam-se entre as atribuições de sentido para os Munduruku enquanto resistências às tentativas de estabelecimentos de outras ordens de aspectos religiosos.

---

<sup>3</sup> [...] os Mundurucu não se sentem abatidos e impotentes diante dos ataques de doenças às quais têm pouca imunidade natural. A natureza mística por meio do mal pode ser, não é misteriosa, pois pode ser explicada e controlada. A ameaça não é menos concreta por existir em um nível de realidade além dos poderes sensoriais dos mortais comuns, mas a proteção da sociedade deve, portanto, estar nas mãos de pessoas que são capazes de ver e agir nesta esfera. [tradução minha]



Ainda que parte desta “religião Munduruku” tenha se perdido em razão do contato/relações com os religiosos das Missões, para Murphy [1958, p. 07] conclui-se que “they have maintained a considerable part of their native culture despite more than one and a half centuries of contact with Brazilian society”<sup>4</sup>.

### **Maturucú & Munduruku: metamorfoses de resistências orais**

Em meio a documentação e aos registros produzidos por estes religiosos a partir dos contatos/relações entre os Munduruku e os missionários, encontramos diversas narrativas munduruku, que foram coletadas e organizadas num estudo feito pelo frei Valter G. Kempf, e batizadas com o título de “Estudo sobre a mitologia dos índios mundurucus: à guisa de introdução” (com publicação em 1945). Algumas destas narrativas – tratadas como “lendas” ou “mitos” por este religioso – contaram com a participação dos relatos e depoimentos parciais de alguns viajantes (Agassiz, Coutinho, Barbosa Rodrigues, Gonçalves Tocantins, este último com suas viagens em 1875 às aldeias centrais de munduruku do Canumã) e outros exploradores/ aventureiros nesta extensa bacia do Tapajós.

Se por um lado, o frei Kempf classificou estas narrativas como “mitologia” – selecionando aqueles traços de uma cultura indígena que melhor poderiam corresponder à visão cristã (e assim silenciava outros aspectos desta etnia) –, por outro os Munduruku vivenciaram estas narrativas como verdadeiros saberes carregados através da tradição oral com um apanhado de significados|sentidos, e que revelam um horizonte cosmológico desta etnia.

As narrativas munduruku foram agrupadas por Kempf em duas séries míticas: “Mitos entorno do Civilizador ou Herói de Cultura” e “Mitos em torno de personagens independentes do Herói de cultura”, tendo como protagonista o ser supremo ou entidade: Karu-sakaibê<sup>5</sup>. É bem verdade que o esforço missionário de compreender e dialogar com a cultura munduruku tinha um projeto de ação de catequese e de civilização, e para tal puderam focar, respectivamente, em dois aspectos: a mitologia e a

---

<sup>4</sup> “eles mantiveram parte considerável de sua cultura nativa, apesar de mais um século e meio de contato com a sociedade brasileira”. (tradução minha)

<sup>5</sup> Karosakaybu, nome do ancestral munduruku reverenciado, que era dotado de poderes sobrenaturais e criou o Rio Tapajós .

organização social, localizando e introduzindo “Deus” num aspecto e a “família cristã” no outro.

Mas sejam para os “maturucú” sejam para os “munduruku” estas narrativas eram a sua verdade, eram fatos... eram|são uma realidade inscrita no tempo e na memória, ainda que silenciadas ou modificadas uma semântica religiosa – como percebemos na introdução do estudo do frei Kempf, que aponta possíveis “infiltrações de elementos” linguísticos não-indígenas presentes nestas narrativas –, mas que permanecem|resistem enquanto discurso de uma realidade.

As intervenções missionárias na vida|cultura dos munduruku, em razão de uma visão de mundo religiosa sobre a necessidade de expansão da fé cristã, também encontraram resistências num forte traço desta etnia: os rituais de morte. Quando ocorria de um munduruku morrer, havia todo um ritual a seguir. Segundo Coudreau (1897, p. 184) sobre os relatos de Tocantins em torno destes rituais fúnebres entre os munduruku, afirma que

Quando um Mundurucú morre, seus parentes cavam sua sepultura debaixo da sua própria rêde. O buraco tem a forma dum poço e o cadáver aí é depositado de cócoras. Armas, adornos de penas e alguns pequenos objetos acompanham o defunto. (grifos meus)

Para os casos de morte nas batalhas em que, porventura, guerreavam com outras etnias, frei Mense *apud* Collevatti (2000, [1927] p. 360) observou que o guerreiro morto tinha sua cabeça, pernas e braços cortados e, após tudo cozido em panelas de barro, eram colocados em cestos e enterrados no interior das “malocas”, pelos seus parentes. Certamente este ritual Munduruku impedia que se formasse nas aldeias com Missão um “cemitério cristão”, conforme os relatos em diário do próprio Mense:

(...) 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. (DMSF, 1919, p. 76) (grifos meus)

Para o missionário restava, às vezes, um descontentamento diante do considerado “descaso” por parte dos Munduruku. Note-se que além de uma relação de poder de uma ordem espiritual sobre as crenças dos nativos, havia também intenção de domínio das práticas sobre o corpo. Porém, algo de resistência é perceptível nesta atitude dos

indígenas, pois o que está nas entrelinhas deste “descaso” é o sentimento de suas práticas identitárias (tradições), fazendo-se valer seu modo de ser Munduruku.

### **Considerações finais**

Narrar suas histórias/ memórias dos feitos de seus ancestrais era resistir ao tempo, e manter-se a tradição de sua cultura, e os Munduruku retrataram estes feitos aos missionários (como já havia feito para os viajantes e os pesquisadores), e assim estavam “imprimindo” seus valores religiosos, morais, políticos etc. Ali estas narrativas presentificavam um passado, ali os Munduruku estavam atualizando suas memórias, e ainda que estas narrativas tivessem a interferência da perspectiva missionária e de viajantes – classificando-as como “mitos” e “lendas” – mantinham-se os territórios de suas histórias e resistiam quando falavam de si.

Ainda que imersos nas relações interétnicas, fazendo parecer/ transparecer uma passividade (e até certo ponto, uma vitimização) dos Munduruku, eis que podemos compreender outros conceitos ali silenciados, como o de enfrentamento e de resistência.

Outra perspectiva a se considerar era o fato de os Munduruku atribuírem “outros significados” para o aldeamento, revelando sua autoafirmação de sentidos, pois não estavam ali pelas mesmas razões dos missionários (a cristianização e a civilização dos nativos), mas por seus interesses próprios.

Se havia um livro sagrado (a Bíblia) para guiar os missionários na longa jornada de catequização dos nativos, os Munduruku tinham suas narrativas [palavras vivas] para orientar seus hábitos, seus costumes, suas crenças... os Munduruku sabiam em quem crê/ acredita: *Karusakaibê*, seu verdadeiro “herói civilizador”, e não o Deus dos cristãos.

### **REFERÊNCIAS**

COLLEVATTI, Jayne Hunger. **A invenção (franciscana) da cultura Munduruku:** sobre a produção escrita dos missionários da Província de Santo Antônio. *Revista de Antropologia* 52(2), 2009. pp. 633-676.  
COUDREAU, Henri. **Viagem ao Tapajós.** Disponível em: <https://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/292>.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão; tradução de Raquel Ramallete. 42 ed. Petrópolis, RJ: Vozes. 2014. 302 p.

HENRIQUE, Márcio Couto. **Sem Vieira nem Pombal**: índios na Amazônia no século XIX. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018. 216 p.

KEMPF, Valter. “**Estudo sobre a mitologia dos índios mundurucus**: à guisa de introdução”. Empreza Gráfica Paranaense, Universidade de Indiana: 1945, 290 p.

LEOPOLDI, José Sávio. **O contato do índio brasileiro**: o caso mundurucu. Tradução Alice e Henriqueta Barbosa Spínola. Dissertação de Mestrado (1979). Universidade de Oxford. United Kingdom. Itapiranga – AM. CIMI, 1984.

MURPHY, Robert. **Mundurukú Religion**, University of California, 1958.

NORONHA, José Monteiro de. **Roteiro da viagem da cidade do Pará até as últimas colônias do sertão da província** (1768). Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, v. 150, n. 364, p. 475-513, jul.-set. 1989.