

ANTONIO COLBACCHINI E A ETNOGRAFIA SALESIANA*

Paula Montero

O vasto problema das relações histórico-políticas entre índios e missionários cristãos tem como pano de fundo uma questão antropológica

* Este texto é parte de uma pesquisa maior, ainda em andamento, na qual se pretende analisar as etnografias salesianas sobre os Bororo, Xavante e os povos do Uapés. O quadro teórico geral que lhe dá sustentação vem sendo elaborado no grupo de pesquisa sobre missões, coordenado por mim e sediado no Cebrap e na USP. Trata-se de compreender o trabalho missionário no contexto de processos de mediação políticos e simbólicos. Os principais resultados serão publicados no volume *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural* (Globo, 2006).

*Artigo recebido em março/2006
Aprovado em dezembro/2006*

de fôlego – a produção material e simbólica da alteridade cultural. Se toda cultura formula um modo de pensar o outro – seja como inimigo, selvagem, bárbaro, seja como igual – refletir sobre a atividade missionária é compreender o modo como ela construiu, historicamente, uma perspectiva antropológica particular da diversidade cultural. Com efeito, em todos os continentes em que ela se desenvolveu, e em todas as épocas, essa atividade foi constantemente pautada pelo objetivo de produzir passagens materiais e simbólicas entre um “outro” irreduzível em suas diferenças para um “outro” pensável e universalizável. Neste esforço produziu uma obra etnográfica considerável, fonte de inspiração para historiadores, lingüistas e antropólogos.

Neste trabalho tomarei como objeto de minha reflexão as etnografias missionárias dos padres salesianos, em particular do Padre Antonio Colbacchini, produzida entre os anos de 1920 e 1930 no Brasil, sobre os índios Bororo do Mato

Grosso.¹ A questão principal que move o exame desta literatura etnográfica é compreender a especificidade e a particularidade de sua construção textual. Para tanto, será preciso revelar também seus interlocutores intrínsecos no contexto histórico particular em que foi produzida. Se o empreendimento for bem-sucedido, compreenderemos os mecanismos simbólicos e políticos que são postos em ação em um determinado momento para produzir uma determinada imagem do índio e construir – para a sociedade brasileira – uma visão convincente e assimilável sobre seu modo de vida e sobre o que poderia ser entendido como sua “cultura”.

Como base desta análise, proponho, em primeiro lugar, um breve esboço do contexto sociopolítico da época em que se inicia a atividade missionária salesiana no Brasil.

O projeto salesiano no Brasil

Os Congregados de Dom Bosco chegaram ao Brasil no final do Império de D. Pedro II, em 1883, com o beneplácito do Imperador.² Embora ainda prevalecesse o trabalho escravo, idéias progressistas começavam a mover-se em torno dos grandes plantadores de café. O impacto na imprensa da primeira exposição industrial, inaugurada na corte em 1881, indica que as idéias de progresso e modernidade, que vinham associadas à introdução de máquinas industriais na manufatura têxtil e cafeeira, já começavam a sensibilizar as elites proprietárias. As idéias liberais e republicanas enfraqueciam o regime; ainda assim, alguns dos objetivos que o imperador tinha em mente quando pediu ao Vaticano a vinda dos salesianos não perderam sua premência com a República: 1) oferecer uma boa educação para os filhos dessa elite modernizadora e uma profissão para os jovens migrantes urbanos; 2) assegurar, com a ajuda dos missionários, a “pacificação” dos “selvagens” para permitir a introdução de atividades econômicas produtivas nos territórios do interior do país.

Mas quem eram os salesianos e por que essa congregação foi escolhida pelo governo brasileiro para realizar esse empreendimento naquele momento?

A Congregação Salesiana tinha, naquela época, uma história recente. Criada em 1859 por Dom Bosco em um contexto europeu de crescente secularização, escolheu uma forma de piedade laica e especializou-se em educar jovens operários de origem rural e dar assistência aos enfermos. Nesse período, a industriosa cidade de Turim sofria a pressão social da população pobre de imigrantes rurais recentes, atraídos pelo seu dinamismo industrial. Essas massas de desempregados urbanos que viviam em condições violentas eram percebidas como uma ameaça à ordem social. Como em tantas outras experiências desse tipo ao longo do século XIX, protestantes e católicos contribuíram para desenvolver um interesse humanitário que, em casos como o dos metodistas analisados por Jean e John Comaroff (1991), concorreu para a construção de uma visão não conformista das relações instauradas pelo industrialismo. No caso particular da vocação reformista salesiana, ela voltou seus esforços filantrópicos para o cuidado dos jovens, sobretudo os mais pobres, percebidos como abandonados e em situação de risco. Seu objetivo maior era o de integrá-los às novas formas de civilidade urbana. Trabalhando segundo um método oratório, no qual se promoviam diversões variadas para meninos de todas as idades nos dias santos e aos domingos, os padres procuravam progressivamente retirá-los das ruas, orientando seus relacionamentos sociais. A esse estilo pedagógico, voltado inteiramente para a gestão do cotidiano mediante atividades continuadas – recreio, música, ginástica, teatro –, Dom Bosco dera o nome de “sistema preventivo”. Assim, ao lado dos internatos e das escolas profissionalizantes, os oratórios pretendiam gerenciar de maneira mais completa e sistemática possível o tempo do aluno, fazendo-o abandonar a vagabundagem e o perigo das más companhias. Com os internatos suprimia-se a promiscuidade doméstica dos mais pobres; com as escolas de artes e ofícios garantia-se uma profissão; com os oratórios festivos ofereciam-se atividades para o tempo livre.

Foi, portanto, com esse modelo de civilidade urbana moderna e de formação integral da juventude que a congregação chegou ao Brasil. Encontrou aqui uma classe burguesa liberal em fase de afirmação, para a qual os liceus pareciam um

instrumento importante na tarefa de suprimir os hábitos ainda rústicos da juventude, inculcar-lhes boas maneiras e desenvolver neles os valores urbanos. Para o trato com esta camada jovem, os salesianos desenvolveram um estilo cordial que se desenvolvia longe do púlpito, do confessional e da igreja, abandonando o padrão estilizado do clérigo tradicional. Assim, apesar da resistência inicial dos liberais, que percebiam na chegada dos salesianos – caracterizados como versão atualizada do jesuitismo – um fortalecimento do clericalismo no país, os colégios e os institutos multiplicavam-se nos principais pólos políticos e econômicos. No mesmo ano de sua chegada, 1883, fundam o Colégio Santa Rosa em Niterói, Rio de Janeiro, e nos anos seguintes quatro novos liceus no estado de São Paulo. Em 1895, o presidente da República Prudente de Moraes, em carta endereçada a Dom Lasagna, então responsável pela obra de Dom Bosco no Brasil, expressa seu apreço pelos institutos, vendo neles um instrumento para a transformação dos filhos das classes pobres “em cidadãos úteis à pátria”, uma vez que a “escola do trabalho é uma das importantes virtudes civis” (*Apud* Azzi, 2000).

O propósito salesiano de educação de jovens, por meio de uma formação integral, compartilhava a mentalidade então corrente que tinha como auto-evidente a universalidade da *civilização* como condição humana. Nesse sentido, estender o mesmo método pedagógico construído a partir de uma experiência urbana para populações ainda “selvagens”, isto é, habitantes das florestas e, portanto, privados de cultura e de *civis*, parecia não oferecer maiores dificuldades, ao menos no plano das idéias. Como se sabe, o fundamento clássico da missão é a construção de uma *civitas Dei* neste mundo. A “selva” constituiu-se no imaginário cristão moderno o contraponto à cidade/civilização cristã (Gasbarro, 2006). Nos séculos XIX e XX, essa grade de leitura ainda está em operação na obra missionária: os salesianos descrevem suas missões como “cidades luxuosas [...] obra definitiva, que não envergonha as realizações futuras dos tempos próximos [...] obra de conforto e bem-estar para os povos a catequizar e atrair” (*Nas fronteiras do Brasil*, 1950). O elemento novo nessa gramática é a introdução do cientificismo no plano das relações

homens/natureza que, por meio do valor atribuído à técnica e ao trabalho humano, estendeu o plano da história (isto é, as relações propriamente humanas) para o mundo natural. Assim, a obra missionária desse período teve que enfrentar um novo dilema: em contraposição ao positivismo, deveria ressacralizar a natureza (e a razão), recuperando no selvagem a “razão natural” que compreende o mundo natural como obra divina; em contraposição à “religião natural” dos indígenas que adoram a natureza, deveria civilizá-la, de modo a torná-la parte da ordem social.

A rápida expansão da congregação salesiana na Europa e os bons resultados que obtiveram em sua primeira incursão na Patagônia argentina indicam que, pelo menos aos olhos das autoridades de alguns países da América Latina, tal como o Brasil, o Equador, o Chile e a própria Argentina, ela parecia ter resolvido adequadamente esse dilema ao associar os princípios do catolicismo aos benefícios do cientificismo representados, então, pelo “vapor e a eletricidade” (Botasso, 1991, p. 82).

Mas a obra missionária com as populações indígenas do território brasileiro, por circunstâncias políticas, esperou quase uma década. No plano da geopolítica mundial e sob influência do Papa Pio IX, a Igreja Católica estimulava a centralização do comando da Igreja em Roma. No Brasil, parte expressiva do episcopado percebia nessa reafirmação da autoridade romana um reforço de sua própria autoridade contra as peias impostas pelo regime do Padroado ainda vigente, que submetia a condução da vida da Igreja aos desígnios do Imperador. Com o apoio da Cúria, bispos brasileiros começam a solicitar a vinda de congregações religiosas fiéis a Roma. Tal é o caso, por exemplo, do bispo Dom Macedo Costa do Pará,³ que formaliza um pedido a Dom Bosco em 1881, de envio de salesianos aptos a formar o clero local para o preenchimento de “quarenta paróquias vacantes e centenas de tribos selvagens a converter”, e do bispo de Cuiabá, Dom Carlos D’Amour, interessado na reforma do clero local (Azzi, 2000, p. 69).

Embora obedientes ao Papa, que em 1882 autoriza oficialmente sua entrada no Brasil, os salesianos têm um cálculo próprio com relação a seu projeto de expansão. Já instalados na Ar-

gentina e no Uruguai, preferiam criar no Brasil uma base menos isolada do que as dioceses do Pará e Cuiabá e que, embora submetida à autoridade episcopal como exigia Leão XIII, lhes garantisse autonomia de ação e decidido apoio econômico e político. Começaram, pois, pelo colégio Santa Rosa na diocese do Rio de Janeiro, Niterói.

Quando Dom Lasagna é sagrado bispo em 1893, com a característica de prelado missionário, a questão indígena começa a se tornar uma prioridade para a congregação no Brasil. Já tendo o lastro de uma década de atuação bem-sucedida no Rio de Janeiro e em São Paulo, ela se instala em Cuiabá, capital do estado de Mato Grosso, para tornar-se um ponto de apoio da atividade missionária com os índios do sertão. Tendo como modelo os liceus de artes e ofícios, a missão projetava reunir os índios em torno de uma escola agrícola bem equipada, que fizesse do trabalho com a terra o centro de sua autonomia e prosperidade, bem como o meio de adestramento do corpo e do espírito dos nativos.

Com esse projeto em mente, para a fundação da colônia em Tachos, em 1902, o instituto conseguiu do governo provincial 4 mil ha de terra e uma verba anual. Assim, desde o princípio o trabalho catequético foi pensado em termos de “colônias agrícolas” (nome que as missões recebiam) voltadas para uma agricultura moderna, racionalizada, apoiada em princípios científicos de produtividade e na mais sofisticada tecnologia disponível. Podemos, pois, perceber claramente que a relação de interculturalidade que então se inicia tem como condições sociológicas um complexo sistema de produção e circulação de bens e alimentos, no qual o nativo é considerado parte integrante, como aprendiz e produtor, e que entra em relações de conflito e aliança com sistemas fundados na caça e na coleta. Nesta produção de vínculos recíprocos está em jogo um entendimento sobre a forma de apropriação dos bens, do uso do tempo e do território. O relato de uma irmã desta colônia de 1903 expressa bem a natureza dessa disputa. Anota a irmã em sua crônica:

O cacique e o Bari Emanuel, com sua família de sete pessoas, e alguns índios que estavam sob sua dependência, ausentaram-se desta colônia.

Aproveitando a escuridão da noite, levaram consigo as ferramentas que haviam recebido para trabalhar. Roubaram também, no campo dos reverendos salesianos, grande quantidades de milho (*Apud Azzi*, p. 278).

Fica aqui evidente que a irmã aceita as relações de autoridade do chefe sobre sua família e dependentes e trata sua “deserção” como uma decisão com a qual deve consentir. Para descrevê-la prefere o verbo “ausentaram-se” em vez de “fugiram”. Suas críticas recaem sobre o entendimento da propriedade das ferramentas e do milho. Usa a imagem da “escuridão da noite” para marcar o que ela percebe como ilicitudes indicadas pelos verbos de negatividade crescente: “levar” e, em seguida, “roubar”. As ferramentas são em parte do índio – portanto não foram roubadas –, mas o são apenas na medida em que ele aceita trabalhar: foram-lhes doadas apenas nessa condição, portanto o que houve aqui foi o rompimento de um acordo. Já a apropriação individual do trabalho coletivo é claramente qualificada como roubo – o milho é dos salesianos responsáveis no que diz respeito às regras de sua distribuição e troca. A falta neste caso é mais grave porque indica uma confusão de códigos: o índio tratara como objeto de coleta, dom divino, o que fora produzido pelo trabalho humano.

Mas vejamos a seguir qual o contexto político mais amplo, dentro do qual procura se desenvolver esse tipo de projeto missionário.

A missão salesiana no contexto político governamental

Com a guerra contra o Paraguai (1865-1870) ficou patente para o governo a vulnerabilidade das fronteiras do Mato Grosso. Em 1888, o governo imperial criou a “Comissão Construtora de Linhas Telegráficas” de modo a unir, pelo telegrafo, o centro político da nação às fronteiras do Paraguai e da Bolívia. Dois anos mais tarde, uma comissão chefiada pelo major Antonio Ernesto Gomes Carneiro, secundado pelo então alferes-aluno Cândido Mariano da Silva Rondon, iniciava uma linha que atravessava 600km no sertão habitado pelos Bororo. Durante dois anos a

comissão realizou seu trabalho observado de perto pelos índios. Os trabalhos posteriores de conservação e expansão de novas linhas ficaram a cargo de Rondon que, ao longo de dez anos de atividade, estabeleceu uma relação amistosa e de colaboração com os índios, aprendendo sua língua e tornando-se seu defensor (Gagliardi, 1989, pp. 140-148). Veremos adiante que Rondon acabou por representar um modelo militar de pacificação secular e positivista que, de certo modo, se contrapunha ao projeto salesiano.

Da parte do governo provincial de Mato Grosso, a premência era integrar em um sistema econômico estável a extensa região que separa a capital do estado, Cuiabá, à capital do estado vizinho, Goiânia (Vangelista, 1996). Para tanto, era necessário liberar o território do vale do rio São Lourenço da presença dos índios Bororo que, ainda na década de 1880, estavam em permanente conflito com fazendeiros e colonos. Em 1887, o capitão Antonio José Duarte conseguira estabelecer relações pacíficas com alguns chefes de diversas aldeias Bororo do rio São Lourenço, os quais, guiados pelo famoso cacique Mugúio Kúri, ingressam solenemente na cidade de Cuiabá e entregam as armas ao capitão (Bordignon, 1986). Inspirado nos ideais de integração dos índios ao sistema econômico nacional de José Bonifácio, o governo funda, então, duas colônias militares: Teresa Cristina, na confluência dos rios Prata e São Lourenço e Santa Isabel, entre o São Lourenço e Piqueri (Viertler, 1972, 1982). A experiência não foi bem-sucedida. De uma população geral de cerca de 3 mil índios, a vila militar Teresa Cristina abrigava em 1888 uma aldeia de trezentos bororo que viviam de modo semi-independente (Castilho, 2000, p. 44). Mais trinta aldeamentos instalaram-se nos seus arredores. Prevalencia apenas o princípio militar da “pacificação”, que redundava, na prática, em não estimular conflitos com os índios (Viertler, 1982, p. 64). Faltava ainda à ação militar um modelo de integração. Em razão disso, a convivência na colônia torna-se progressivamente insuportável: os soldados deviam prover a alimentação desses índios, o que significava que recaía sobre eles todo o esforço agrícola. A cachaça era distribuída gratuitamente (enquanto os soldados tinham que pagá-la) e os “roubos”, brigas e “homicídios” cometidos pelos índios não

eram punidos. Rapidamente, a convivência degenerou para bebedeiras, sexo e violência entre índios e soldados.⁴ Para controlar a situação, o governo cede a colônia aos salesianos em 1895. Mas ao procurarem adequá-la ao seu modelo de colônia agrícola, enfrentaram a resistência dos Bororo, então pouco dispostos a abrir mão do álcool, a trabalhar nos campos e a abandonar seus ritos funerários. Em menos de quatro anos, os Bororo despovoaram a colônia; o novo presidente da província Antonio Correa da Costa, dispensou os serviços dos salesianos e realocou a administração da colônia a seus aliados políticos (Marcigaglia, 1955).

Diante do fracasso dessa primeira tentativa missionária apoiada pelo governo, Dom Antonio Malan encarrega padre Balzola a procurar um novo campo de trabalho independente, que sai em expedição, em 1901, pelo norte do estado de Mato Grosso, entre o rio Araguaia e o rio das Mortes, região muito freqüentada pelos índios, onde funda no ano seguinte a sua primeira colônia: Sagrado Coração. Em 1905, padre Malan funda uma nova colônia no rio das Garças – Colônia Imaculada (fechada em 1918) e, no ano seguinte, funda uma terceira colônia, Sangradouro, pensada para ser ponto de apoio na comunicação entre a capital, Cuiabá, e a colônia do Sagrado Coração. Em 1907, com a finalidade de formação de noviços, inclusive indígenas, ele também funda a casa de Palmeira que, no início, contava com oitenta índios⁵ (Turuzzi, 1985). De um modo geral, é possível afirmar que o processo de implantação do sistema missionário salesiano no Mato Grosso, apesar de uma grave crise de meios e pessoal entre 1918 e 1932, concluiu e consolidou-se nos anos de 1950 (Corazza, s.d.). Na década de 1930, eles já recebiam do governo brasileiro a metade de todas as subvenções destinadas às instituições missionárias católicas. O formato de sua institucionalização, inspirado no modelo das antigas reduções jesuíticas, não se modificou até o Concílio Vaticano II, quando começa a perder grande parte de seu vigor e influência. O impacto da crise ideológica dos anos de 1970, que colocou em xeque mate o paradigma tridentino de missão, os obrigou a repensar inteiramente suas relações com a política brasileira e com os índios. Mas nesse processo, que recebeu o nome de “teologia

da inculturação”, o saber etnológico acumulado no passado foi importante, diria mesmo estratégico, para a construção dos direitos políticos e territoriais dos índios neste período mais recente.

Vimos, pois, que o encontro entre missionários salesianos e índios Bororo se deu em um contexto determinado, de um lado, pelo projeto do Estado de ocupar política e economicamente o território em nome de sua soberania e, de outro, pelo projeto missionário de conversão da juventude indígena por meio da virtude do trabalho,⁶ do controle do tempo e dos corpos em uma obra que vai muito além da exploração puramente econômica. Mas como os índios Bororo entraram nessa equação? Quais as estratégias possíveis nesse contexto? Vejamos se é possível, com os poucos dados de que dispomos, avançar um pouco no esclarecimento dos subterfúgios por eles utilizados para responder a essas determinações.

As estratégias bororo

Grande parte da literatura sobre o contato, por não incluir na sua perspectiva de análise as estruturas de significado que intermedeiam as relações e seu papel na construção do mundo indígena, tende a avaliar a ação missionária com base em parâmetros ideológicos construídos na segunda metade do século XX. Essa grade de leitura não é capaz de apreender a densidade histórica das categorias antropológicas de “bárbaro” e “selvagem”, atribuindo-lhes o sentido depreciativo do senso comum contemporâneo. Ao não ter em conta o caráter construtivista de códigos de interculturalidade, tais como o demônio – que como bem o demonstra Gasbarro (2006) é um instrumento de reflexão sobre a diferença e de construção de novas civilizações –, imputa aos salesianos o uso dessas imagens com o intuito reducionista de apenas legitimar seu domínio e tutela dos índios. Ao não compreender o valor heurístico da oposição civilização *versus* barbárie, percebe o horizonte civilizatório da missão como uma imposição arbitrária e ilusória, porque *de fato* apenas anula a cultura indígena.

Parafraseando Octavio Paz, poderíamos dizer que o termo evangelização se converteu, nesses casos, em um projétil. Ora, “com projéteis

se pode ferir adversários, não compreender uma situação histórica” (Paz, 1989, p. 26). Assim, a análise das estruturas de significado que intermedeiam as relações depende da historicização das categorias teológico-antropológicas utilizadas pelos missionários e, também, não pode prescindir de uma atenção particular para o modo como “a cultura Bororo” foi construída nessa relação por quase meio século. Veremos adiante que as etnografias salesianas foram um poderoso instrumento dessa edificação. Mas, tendo em vista que ela se fez *em relação*, seria preciso visualizar minimamente *com quem* foi produzida e a partir de *que tipo* de vínculos.

Pode-se afirmar, em linhas gerais, que os diversos grupos indígenas em suas relações com o mundo colonial tiveram, historicamente, três grandes alternativas: tentar uma vida independente, o mais longe possível do contato; tentar uma aliança militar ou uma aliança com os colonos; tentar um aldeamento no sistema missionário. Diferentes grupos domésticos Bororo ensaiaram, em momentos distintos, cada uma dessas três alternativas. É importante ressaltar também que, se levarmos em conta os dados disponíveis na literatura, embora muito fragmentados e muitas vezes contraditórios, os variados agrupamentos indígenas não mantinham relações sociais estáveis e recorrentes; no mais das vezes viviam vidas independentes, segundo os nichos ecológicos em que habitavam, e apresentavam características diferenciadas no que diz respeito à pintura corporal, ao uso de matérias primas e a padrões de aldeamento e de enterro (Viertler, 1982, p. 20). Além disso, grande parte da população Bororo – aquela que depois de décadas de conflito armado buscou uma vida independente, longe do contato com os colonos e atravessou ainda no século XVIII o rio Paraguai em direção a atual Bolívia – parece ter desaparecido, misturando-se a outras populações tribais. A parte dos Bororo que pode ser reconhecida foi aquela que, de um modo ou de outro, estabeleceu um *modus vivendi* com o mundo colonial do século XIX. Esta porção também estava dividida em inúmeros grupos independentes entre si.⁷

A colonização desse imenso território de cerca de 350 mil km se fez em duas grandes etapas:

- a) Ao longo do século XIX ocorre a expansão das grandes fazendas de gado sobre o oeste do território Bororo na região do norte do Pantanal São Lourenço, entre os rios Paraguai e São Lourenço, ao sul da cidade de São Luiz de Cáceres. Após anos de conflitos, os grupos Bororo remanescentes que a elas foram incorporados mantiveram com os proprietários relações de troca semi-independentes: viviam em suas aldeias, caçavam durante as chuvas, recebiam aguardente ou dinheiro pelo trabalho e presente em troca de suas mulheres. Ao final do século, eles estavam dispersos e miscigenados à população local (Viertler, 1982, pp. 48-55).
- b) A região leste, entre Cuiabá e Goiás, começa a ser penetrada já em meados do século, e permanece um cenário de contínuas batalhas, perseguições e emboscadas com grande perda de vidas de parte a parte até a década de 1880, quando se dá, em 1885, a deposição de armas de uma aldeia de quatrocentos Bororo do rio São Lourenço ao alferes Antonio José Duarte. Logo depois, uma segunda aldeia de 68 pessoas também aderiu à aliança. A intenção era manter com eles um estado de contínua abundância de meios de subsistência a fim de entabular relações amistosas e duradouras que permitissem o avanço do trabalho dos colonos. Mas o principal problema então era manter a regularidade deste provimento para uma população de “selvagens” estimada em 10 mil pessoas, contando apenas com os meios escassos enviados pelo governo (*Idem*, pp. 62-63). Na verdade, a colônia militar não foi capaz de impedir a eclosão de novos conflitos: em 1890 os Bororo assassinam a família de Manuel Inácio em vingança pelo envenenamento de duzentos dos seus; no ano seguinte, matam três soldados do destacamento da recém-inaugurada linha telegráfica; em 1897 o chefe Bororo Clemente Jirie E-kurêú⁸ assalta a fazenda Tatu, matando os familiares do fazendeiro Clarismundo em vingança pela morte de cem índios. Constantemente o telégrafo acordava a cidade com notícias de novos e ferozes assaltos e

terríveis vinganças (Viertler, 1982, p. 67; Bordignon, 1986, p. 28; Albisetti, 1962, p. 14).

Ao final do século XIX, o decréscimo populacional, o aumento da pressão ocupacional sobre seus territórios e o desequilíbrio das armas estimulam alguns chefes a arriscar novas tentativas de aliança. Ela foi empreendida a partir da iniciativa de chefes de clãs que, neste tipo de sociedade, gozam de grande autonomia decisória.⁹ Alguns deles conviveram nas colônias militares, experiência esta que, como vimos, foi rapidamente abortada. Entre 1892 e 1898, outros Bororo entram em contatos esporádicos com o tenente Cândido Mariano da Silva Rondon, responsável pelo distrito telegráfico de Mato Grosso. Em 1901, o grande chefe Cadete começa a frequentar em pequenas turmas os acampamentos de Rondon. A mando de Cadete, outros dois chefes clânicos, acompanhados de seu grupo doméstico, incorporaram-se à comissão, fazendo a derrubada e a limpeza da área em troca de alimentos por mais de um ano. Esse tipo de relacionamento, que supunha troca de trabalho por presentes e reconhecimento legal do direito de propriedade dos índios sobre a terra, constituiu não só as bases de um humanismo positivista muito influente na ideologia civilizatória republicana, mas também o fundamento do Sistema de Proteção do Índio (SPI), criado pelo governo federal em 1910.

Quando o primeiro grupo de 140 índios Bororo, chefiado por sete chefes clânicos e dois Bari (xamãs), se arrancham nas instalações da Colônia Salesiana de Tachos, a aldeia estava fracionada:¹⁰ apenas uma metade (Tugarege), ainda assim sem a adesão de um de seus clãs (Páiowe), aceitou viver na missão. A outra metade (Ecerae) reuniu-se com uma aldeia do alto Araguaia. A metade Tugarege instalou-se na missão à maneira de um território clânico, colocando em operação o mesmo código utilizado na ocupação de seus espaços de caça, onde edificaram uma aldeia provisória. Assim, também no caso dos salesianos, sua relação com os Bororo se dava com uma fração bastante reduzida da população geral. A maior parte dos grupos vivia fora das missões e estabelecia com elas relações políticas e estraté-

gicas que os missionários não eram capazes de controlar inteiramente. Em suas cartas ao ministro da congregação em Roma, por exemplo, Padre Balzola, primeiro diretor de Tachos, queixava-se que os Bororo, quando recebiam visitas de outros índios, davam de presente tudo o que haviam recebido dos missionários, depois pediam insistentemente aos missionários novos bens, deixando a missão em estado permanente de carência (Castilho, 2000, p. 78).

Esse rápido panorama das diferentes estratégias de aproximação entre chefes Bororo e agentes coloniais permite perceber que a história do contato, se é possível fazê-la, é constituída de pequenas histórias parciais e fragmentadas que dependem do encontro de clãs particulares, ou mesmo grupos domésticos, com setores coloniais particulares. Esse dado é determinante das condições de observação implícitas nas descrições etnográficas salesianas. Ainda que empreendessem viagens para conhecer outras aldeias, os Bororo com os quais os missionários salesianos conviveram, e os que descreveram, foram aqueles grupos domésticos que, em função de cálculos estratégicos diversos, decidiram estabelecer com eles relações de aliança. E, na maior parte das vezes, essa “redução” dizia respeito a grupos numericamente pequenos em relação à população geral, que podiam variar de cinquenta a quatrocentas pessoas, embora este seja um contingente elevado para uma aldeia Bororo. Muito provavelmente o núcleo urbano das missões com seus equipamentos – internatos, enfermarias, campos e igreja – nunca reproduziu o funcionamento desta unidade social que a aldeia representava no mundo indígena, uma vez que, frequentemente, abrigou partes de vários grupos distintos.

Assim, pode-se dizer que este artefato econômico, social e simbólico que a colônia agrícola missionária constituiu já representava, desde o primeiro momento de sua existência, um arranjo novo de relações que, diferentemente da experiência na colônia militar ou nas relações esporádicas de grupos domésticos com Rondon, articulou unidades do sistema indígena a unidades do sistema colonial em uma convivência continuada e produtora de novas relações. A aldeia como unidade básica da organização social

Bororo viabiliza-se, segundo Viertler, em função dos meios de caça; ora, a produção constante e o armazenamento de víveres na missão introduzem um dado novo nesta equação: ser beneficiário regular do abastecimento missionário permite, de um lado, a reprodução material de unidades sociais menores do que a aldeia, sem necessariamente interromper, de outro, sua unidade funcional, que pode sempre se valer de uma rede de relações mais ampla, externa ao universo físico da missão. Dito de outro modo, a organização produtiva da colônia agrícola possibilitou uma dissociação entre a função econômica da aldeia e sua função social e simbólica, introduzindo chefes e xamãs em um novo sistema de relações.

Essas considerações tornam bem evidente que a etnologia salesiana, ao reconstruir a cultura indígena, não descreveu a vida indígena na missão (que permanece invisível nesse tipo de narrativa), nem fundou sua observação na vida de uma aldeia “em funcionamento”. Veremos adiante quais os suportes ideológicos que dão forma a essa narrativa. O que nos interessa sublinhar neste momento é o modo como, ao suprimir o relato da fragmentação das relações que embasavam o conhecimento da vida indígena a descrição projeta uma imagem de *sociedade* sobre a vida indígena que generaliza para um todo hipotético relações com grupos domésticos específicos. Na verdade, a literatura sobre os Bororo evidencia a autonomia de seus grupos domésticos, potencialmente auto-suficientes, ressaltando o fato de que qualquer esforço coletivo só se exercia em contextos rituais (Novaes, 1986, pp. 119-129). Isso indica a fluidez de qualquer ordem social mais abrangente, como, por exemplo, a solidariedade clânica, que só emerge em momentos formais, como nos funerais. Foi preciso que forças externas se encarregassem do comando das atividades coletivas econômicas e/ou políticas para que ordens sociais supradomésticas, tais como “comunidade”, “tribo” ou “sociedade”, pudessem emergir de modo mais estável. Assim, como já havia feito os missionários protestantes na África, como Henri Junod para os Ba-ronga em Lourenço Marques, as etnografias missionárias constroem imaginariamente uma *sociedade* Bororo cuja experiência social os indígenas, na verdade, não poderiam ter tido, mas que foram progressivamente adquirindo.

Bem assentado o contexto de interlocução ideológico e político da atuação salesiana, assim como o quadro das relações sobre o qual ela produziu seu ponto de vista sobre o mundo indígena, detenho-me agora num dos produtos essenciais dessa construção: as etnografias salesianas sobre os Bororo e um de seus principais autores, Padre Antonio Colbacchini.

Antonio Colbacchini e a etnografia salesiana

Em 1938, o presidente Getúlio Vargas oferece a Colbacchini a mais alta condecoração nacional conferida a um estrangeiro em reconhecimento à sua obra de pacificação. Tinha, então, 57 anos. Formado em filosofia e teologia, transformou-se a partir de 1906 em pioneiro e explorador do Mato Grosso. Sua primeira obra sobre os Bororo foi publicada em Turim em 1925. Foi diretor da colônia agrícola de Tachos a partir de 1907.

Missionário e etnógrafo, Colbacchini foi um personagem da transição do século XIX para o século XX – ao mesmo tempo explorador e homem de ciência, em um momento em que a antropologia não estava ainda consolidada como disciplina acadêmica. Ele escreveu para uma elite intelectual e para os homens políticos de seu tempo.

O modo como apresenta sua posição de autor é também interessante: ele se quer o resultado de uma síntese entre a vida selvagem e o conhecimento do homem que não é outra coisa senão uma tradução para a linguagem humana da experiência inefável e indizível do paraíso. Colbacchini seria, pois, a ponte entre dois mundos aparentemente inarticuláveis entre si: o mundo da selvageria, que não pode ser dito nem pensado, e o mundo humano, que deve ser conhecido. Em sua conferência de agradecimento à condecoração que recebera, ele assim se apresenta:

Missionário sertanejo que, já há mais de trinta anos, vive em constante consórcio com os filhos da selva, que, na aspereza da vida selvagem, revestem e refletem as belezas e os suaves encantos das virgens florestas, parecia-me que entre mim e vós, Exmos. Srs, ou melhor, entre mim e a

culta sociedade, um profundo abismo tivesse sido aberto que, talvez, nunca tivesse podido transpor (1939, s.p.).

Para expressar essa idéia de homem-ponte, de tradutor, Colbacchini lança mão de personagens históricos disponíveis no imaginário político brasileiro. Tal como o antigo deus romano das Portas, Janus, o missionário possui duas faces opostas –apresenta-se ao mesmo tempo como *sertanejo* e *bandeirante*. Por paradoxal que possa parecer, esta combinação, que associa a imagem do índio-vaqueiro a do caçador de índio, realiza duplamente a passagem entre opostos, reduzindo-a por meio da produção de um termo intermediário. Vejamos rapidamente qual o repertório que essas duas imagens mobilizam.

O sertanejo é o homem dos planaltos agrestes do interior do país (o sertão). Vive uma vida rústica e isolada acompanhando o gado selvagem. A vida sertaneja entre o século XVII e boa parte do XIX dependia da espingarda, elemento vital na defesa contra o índio e condição do assentamento das fazendas. O heroísmo era reconhecido na valentia e nas qualidades do vaqueiro. Nesta parte do Novo Mundo, cada homem podia ser o rei de si mesmo, chefe de bando, administrador autônomo da justiça através da vingança. Em muitas ocasiões, pode formar o exército privado de um proprietário de terra. Assim, o homem do sertão construiu-se em nossa história como irredento que carrega, contra o colonizador, a vida primordial absoluta: homem da terra e livre, conhecedor da paisagem e a ela integrado, freqüentemente mestiço de índio. Esse personagem foi imortalizado no imaginário brasileiro em meados do século XX na figura do cangaceiro e seu personagem maior, o caboclo *Lampião*.¹¹ “Quando a ordem pública começa a deitar seu longo braço no sertão”, observa o historiador Frederico de Mello, “o que se vê é a paulatina condenação do viver pelas armas [...] e o emprego da expressão *cangaceiro* para arcaizar esse modo de vida” (2005, pp. 18-24).

O bandeirante é o pioneiro paulista que, a partir do final do século XVI até meados do século XVIII, se lança em expedições de resgate de índios e de riquezas. Nessa faina terrível desbravaram territórios e desbarataram as reduções

jesuíticas do Uruguai. A metrópole muitas vezes recorreu a esses bandos aguerridos de mamelucos e reinóis para se defender do gentio revoltado, para policiar fronteiras e conquistar novas terras para a colônia. Permaneceu no imaginário brasileiro como o conquistador intrépido, independente, que empurrou as linhas da fronteira portuguesa para o interior e que, sem o apoio do governo, conseguiu subtrair porções do território às invasões espanholas do sertão meridional.

Esse personagem foi redesenhado pelos intelectuais paulistas no contexto republicano do século XIX. O problema do índio estava, então, no centro do debate sobre as relações entre raça e nacionalidade. Embora a oposição Tupi/Tapuia, expressão de nacionalidade mestiça do Império, tivesse se fragilizado em face das novas teorias raciais antimiscigenadoras, interessava aos paulistas resgatar e idealizar suas origens Tupi – retratados como guerreiros aliados dos colonos e dos missionários para caçar os Tapuias ferozes do sertão. Para amenizar a fama do bandeirante sanguinário reaparece a imagem do herói mestiço. Paulo Prado, em 1923, assim o retrata:

[...] o cruzamento com o indígena corrigiu de modo feliz a excessiva rigidez, a dureza inteiriça e fagueira do colonizador europeu do século XVI; o índio, nesse amálgama, trouxe o elemento mais afinado, a agilidade física, os sentidos mais apurados, a intensa observação da natureza quase milagrosa para o homem branco (2000, p. 148).

Nessa apropriação interessada do passado indígena paulista, produziu-se a representação do mestiço luso-indígena vulgarizado na forma do bandeirante. No contexto dos regionalismos dos anos de 1930, que buscavam particularizar a nação em seus tipos humanos e suas paisagens, as habilidades indígenas nutriram reiteradamente a descrição do caboclo. O presidente Getúlio Vargas retoma as representações caboclas do bandeirante e o enaltece como símbolo de soberania territorial e, portanto, de nacionalidade.

Colbacchini apresenta-se, pois, como *sertanejo* e *bandeirante*. Na aproximação dessas duas imagens opostas e intermediárias, ele reduz a distância que separa a polaridade índio *versus* colonizador. O sertanejo é a primeira categoria

mediadora: como o índio, ele é da terra e está em luta contra o governo em sua vida de cangaceiro. Mas, imediatamente, aparece seu contraponto: o bandeirante. Quando se toma como referência o poder político, temos que o *sertanejo* está para *índio* assim como o *bandeirante*, para o *colonizador*: o primeiro tem por inimigo o governo em seu irredentismo, o segundo tem por presa o índio. Contudo, quando se assume o ponto de vista da territorialidade, *sertanejos* e *bandeirantes* pertencem à mesma categoria dos homens livres, independentes, porque conhecedores do território; como herdeiros das habilidades indígenas, estão igualmente distantes do índio bravo e do colonizador estrangeiro. São eles os verdadeiros homens de uma terra que deixa de ser natural e se torna histórica (nacional) pela ação desses novos guerreiros. São os verdadeiros filhos da terra, o que de novo caracteriza a nação em formação. Tal como esses homens mestiços, independentes dos poderes políticos e autônomos porque conhecedores do território, Colbacchini apresenta-se como expressão legítima da voz dos gentios. Não foram os próprios Bororo que lhe deram o nome de *Boe Imegera*, chefe dos Bororo?

A produção do discurso etnográfico de Colbacchini constrói-se, portanto, como uma forma de conhecimento que expressa uma confluência de interesses contraditórios – o desejo de eliminar o índio e tomar-lhes o território e a necessidade de conservá-lo como mão-de-obra, guerreiro, conhecedor da paisagem e agente de povoamento pela mestiçagem e aldeamento; o desejo de domesticar os índios e a necessidade de conservá-los naturais, donos da terra contra a ocupação metropolitana. De qualquer modo, as imagens mobilizadoras do sertanejo e do bandeirante caracterizam um processo de construção de uma sociedade que não se percebe como diretamente nascida das sociedades indígenas nem em continuidade histórica com a metrópole. A catequese, e não a corte como no caso da Nova Espanha, representou nesse contexto ideológico e político o instrumento da civilização, oferecendo um modelo de sociabilidade que não tinha ainda contraparte laica tendo em vista a brevidade da corte portuguesa no Império e a inexistência de instituições universitárias. E civilização era antes de tudo urbanidade, isto é, produção de relações

sociais, *de civis*, para homens pensados como naturais. As edificações missionárias representavam o modelo empírico dessa visão de mundo ou, como diria Octávio Paz, “dessa visão dos homens *no* mundo e dos homens *como* mundo” (1989, p. 52).¹² Ao contrário do indigenismo militar republicano, baseado na idéia de “pacificação” que vai se consolidando ao longo do século XX, para a qual civilizar era principalmente controlar o território e a população, base da soberania do Estado, Colbacchini supõe a existência de uma “nação clandestina” que só pode ser conhecida quando se toma o ponto de vista do sertão. Esta proto-nação edifica-se com os valores da liberdade, da fraternidade e da inocência primordial.

Assim, compreender a obra etnológica de Colbacchini é analisar como sua descrição mobiliza a imaginação para responder às contradições aparentemente sem solução que a incorporação dos índios, com suas diferenças, se impõe à consciência do homem de seu tempo.

* * *

Se do ponto de vista de sua perspectiva a obra de Colbacchini olha para o mundo indígena na confluência das idéias de seu tempo, como procurei demonstrar, também do ponto de vista da construção interna sua narrativa etnológica tem um estilo bastante particular. Em texto ainda em elaboração, pretendo mostrar o modo como a cosmologia cristã produz uma grade de leitura para a observação etnográfica de Colbacchini, e como essa configuração se rearticula na versão registrada na *Enciclopédia Bororo*. Veremos, então, como o totemismo, o dilúvio e as almas operam como códigos de mediação entre o universo indígena e o cristão. Mas em virtude dos limites que um artigo desta natureza impõe, concentrar-me-ei, por ora, menos no conteúdo da narrativa do que nas suas formas de estruturação.

Dissemos que a descrição etnográfica de Colbacchini não estava apoiada na observação cotidiana e sistemática da vida nas aldeias, uma vez que a organização social que a colônia agrícola engendrava colocava em relação unidades culturais em um novo sistema de relações. Com efeito, se observarmos sua construção textual com mais cuidado, perceberemos que ela é o resulta-

do dessas relações privilegiadas com certos personagens indígenas tomados como informantes – xamãs ou chefes, que estabeleceram relações de troca com os missionários. E mais, personagens que, como Akírio Bororo Kejéwu que escapou de um infanticídio ordenado pelo chefe e foi educado na Missão do Sagrado Coração, são capazes de um certo distanciamento em relação ao seu próprio mundo, tornando-o comunicável.

A narrativa etnográfica, no entanto, torna invisível este ponto de vista e apresenta o relato da cultura indígena como produto de uma vida em comum com o nativo em geral, abstração esta expressa com toda clareza nas legendas das fotos de apoio: “índios Bororo com o pariko”; “jovens Bororo”; “índio Bororo na pesca com flecha” etc. Lévi-Strauss já havia observado esse efeito de discurso quando afirma em *Cru e o cozido* que as descrições salesianas eliminam as divergências nos testemunhos de seus informantes. “Educadamente”, conta Lévi-Strauss, mas com decisão, “pedia-se que os índios formassem um concílio e se pusessem de acordo sobre o que deveria se tornar a unicidade do dogma” (1971, p. 48). Esta padronização da cultura em termos de doxa apresenta-se como uma tradução literal da narrativa de um “sábio” nativo. Assim, ainda que o próprio informante algumas vezes modifique o mito para ajustá-lo ao que, na sua opinião, seria a realidade etnográfica, “liberdade deplorável em relação a um texto mítico” segundo Lévi-Strauss (*Idem*, p. 50), esse discurso adquire uma tripla natureza de verdade: é verdadeiro porque se constrói fora das relações de contato – o nativo fala diretamente ao leitor; é verdadeiro porque é a expressão original, primordial, da voz desse povo, para a qual o missionário é apenas o tradutor invisível e silencioso; e, finalmente, porque constitui a transmissão de um saber tradicional que corre o risco de desaparecer para sempre – o chefe ou o xamã contam como se ensinassem. O registro aqui se torna um ritual iniciático. O esforço e o tempo que esses índios dedicaram para ensinar sua língua, seus mitos e ritos aos missionários foram extraordinários. Muitas vezes a tarefa lhes custou toda uma vida de lealdade e dedicação. Por que aceitaram fazê-lo?

Talvez nunca tenhamos resposta satisfatória para essa questão. É certo, no entanto, que du-

rante muito tempo os Bororo se recusaram a fazê-lo. Os missionários queixam-se que, por um longo período, os chefes guardaram seu segredo e os enganaram quanto aos sentidos de sua língua. No entanto, também os índios queriam dominar a língua do branco. Na medida em que para eles a palavra é criadora (e não a técnica e o trabalho como pensavam os salesianos), possuir sua língua é possuir os segredos de sua riqueza em bens culturais, é domesticar o branco. Estabeleceu-se, assim, um acordo no plano da troca de conhecimentos, que tornou a acumulação, a organização e a distribuição de saberes o *topos* privilegiado dos processos de tradução.

A questão que se impõe agora é a de saber como esse quadro intercultural determinou o tipo de conhecimento produzido pelos salesianos sobre os Bororo.

Dissemos que o missionário escolhia como “mestre” os indivíduos que, a seu ver, tinham o conhecimento o mais completo possível de tradições, mitos e ritos. Para eles, a maior parte dos índios, salvo alguns chefes e determinados xamãs, tinha apenas um conhecimento parcial e aproximado de sua cultura. Nesse sentido, pode-se perceber que a “cultura nativa” não é aquela vivida e conhecida de todos os índios e que eles não estão todos imersos nessas relações de troca de conhecimentos que a inscrição etnográfica inaugura. Nesse processo de organização da memória e de classificação de ritos e costumes por comparação àqueles conhecidos dos missionários, a cultura Bororo vai ganhando sistematicidade e coerência. Sua inscrição monográfica confere-lhe uma forma que se cristaliza na história e se torna parâmetro do “ser” Bororo. Assim, quando os mais velhos hesitam sobre a correção de certos passos ou gestos rituais, a etnografia, o registro, está ali para dar a ver a cultura verdadeira. Temos, pois, que o registro e a reprodução da memória por meio da etnografia constroem um saber tradicional que se perpetua no tempo e se generaliza na forma, no qual se inscreve uma significação coletiva de perda a cada vez que esse patrimônio assim imortalizado muda seu curso.

O paradoxo implícito na produção da etnografia missionária reside no fato de que, para criar a imagem da cultura nativa, o etnógrafo provoca

uma mutação nas formas tradicionais de produção da memória. Essas narrativas mobilizam-se pela necessidade de ao mesmo tempo preservar a memória nativa e interromper seus processos de transmissão. As etnografias salesianas, como parte integral e fundadora do projeto de conversão, universalizam o conhecimento do que é “ser Bororo” de uma forma até então desconhecida para os próprios nativos, e, nesse mesmo movimento, produzem uma espécie de “conversão” do Bororo à cultura Bororo.

Notas

- 1 A literatura salesiana de cunho etnográfico sobre as culturas indígenas, embora volumosa em número de páginas e muito rica em detalhes de observação, não é vasta nem variada no enfoque. Avaliada em seu conjunto, essa produção que se estende por mais de meio século – de 1919, quando surge a primeira edição de Antonio Colbacchini sobre os Bororo, até a recente publicação de Bartolomeu Giaccaria e Cosma Salvatore sobre os Xavante em 2001 – é obra de poucos autores e se completa com a publicação de um ou no máximo dois títulos de caráter quase sempre enciclopédico. Com efeito, pode-se dizer que o “estilo” missionário da escrita salesiana se singulariza pelo fato de que o trabalho de tradução e inscrição que o move resulta em uma só obra tecida ao longo de toda uma vida. *Os Bororo orientais* de Colbacchini e Albisetti ([1925] 1942), *Os Xavante* de Giaccaria e Heide (1952) e *Os indígenas do Uaupés* de Alcionílio Bruzzi (1977) são três títulos capitais, três povos e três momentos distintos que resumem a trajetória de décadas de observação, convívio, tradução e registro dos salesianos nos pontos de encontro com os povos que se propuseram civilizar. Sobre os Bororo, em particular, cabe acrescentar a obra pioneira de A. Tonelli de 1927 e as notas biográficas e testemunhais de Dom Balzola recolhidos por A. Cojazzi, *Fra gli indi del Brasile-Matto Grosso* e publicados em 1932, o resumo de Colbacchini da obra supracitada, quando recebeu a condecoração “Cruzeiro do Sul” em 1938, e, evidentemente, a obra de fôlego que constituiu a *Enciclopédia Bororo*, cujo primeiro volume foi

- publicado em 1962. Embora pouco extensa em número de títulos, esta obra é, no entanto, muito rica e complexa em sua construção narrativa.
- 2 Em carta a Dom Bosco em 1882, Dom Lasagna diz: “O próprio imperador D. Pedro II, monarca sábio e ativíssimo como nenhum, dignou-se a admitir-me em audiência particular em seu palácio de Petrópolis, no dia de Pentecostes, e se entreteve comigo por muito tempo em familiar conversação [...]. Depois de bem informado [...] sumamente satisfeito, exprimiu seu desejo de ver brevemente transplantada a nossa instituição para seu vasto Império prometendo-nos a sua augusta proteção e despedindo-me com a maior benevolência e cortesia” (*Apud* Marcigaglia, 1955, p. 18).
 - 3 Desde que fora designado para a diocese do Pará em 1886, Dom Macedo Costa tornara-se um defensor intransigente do catolicismo romanizado. Em 1872, desencadeou, ao lado de Dom Vital de Oliveira, uma crise política ao enfrentar o Regime do Padroado, que ficou conhecida como a “Questão Religiosa”.
 - 4 Em 1888, Steinen assim descreve a situação: “bebedeiras confraternizando soldados, mulheres e chefes Bororo presenteados com roupas e cobertores; rapazes robustos mimados com pinga e roupas pelos cuiabanos; homens Bororo que se negavam a plantar, embora de posse dos machados de ferro, que lhes haviam sido dados pela colônia; o consumo de cana e mandioca pilhados fora da época das plantações da colônia; [...] relações sexuais entre dirigentes da colônia e algumas mulheres Bororo; brigas de Bororo embriagados com pinga distribuída gratuitamente para estes, enquanto tinha de ser comprada pelos soldados que ainda mais se irritavam por terem que cultivar para os Bororo e poderem ser presos em casos de delito enquanto nada acontecia a seus ofensores Bororo” (*Apud* Viertler, 1990, p. 66).
 - 5 Esse noviciado fechou em agosto de 1920 em função do assassinato de seu diretor José Thanuber pelos índios Bororo (Turuzzi, 1985).
 - 6 “Os missionários trabalham muito e rezam pouco porque eles vêem no trabalho a melhor oração que possam fazer a Deus” (*Nas fronteiras do Brasil*, 1950, p. 40).
 - 7 Para esta porção, Albisetti e Venturelli sugerem a existência de pelo menos seis grupos diferentes: os habitantes dos cerrados (*Boku mogorege*); os habitantes da floresta (*Itura mogorege*); os habitantes das margens do peixe pintado (*Orari mogorege*); os habitantes da bacia inferior do rio São Lourenço; os habitantes da montanha (*Tori Okwa mogorege*); os que usam longas flechas (*Utugo kuridoge*), habitantes do curso médio do rio Taquari (*Enciclopédia Bororo*, 1962, pp. 281-283).
 - 8 Jiríe Ekuréu acompanhou com relutância o chefe Meriri Otodúia, que decidira entrar na missão salesiana Tachos em 1902. Sempre foi tratado pelos missionários como inimigo, pois manteve ao longo de toda sua vida uma atitude hostil. Ainda assim, permaneceu muitos anos na missão para se proteger contra a vingança de Clarismundo. Sua morte em 13 de agosto de 1913 teria sido provocada por um feitiço de um dos mais célebres feiticeiros Bororo – Kiége Etóre (Albisetti e Venturelli, 1969, p. 1221).
 - 9 Segundo Viertler, a aldeia é a unidade mínima de aglutinação dos indivíduos. Para seu funcionamento, ela deve garantir um número populacional mínimo necessário ao preenchimento dos cargos ligados a rituais de iniciação e ao funeral (1990, pp. 5 e 206). Segundo Chiara Vangelista, a aldeia é uma “‘estrutura aberta’ que pode, por razões internas ou externas, desagregar-se e suas partes juntar-se a outras” (1996, p. 171).
 - 10 Embora os próprios salesianos tenham redefinido várias vezes os seus esquemas da aldeia Bororo, ela é tradicionalmente descrita como um círculo dividido em duas metades no eixo leste-oeste: os Tugarege, ao norte, e os Ecerae, ao sul. Cada metade é subdividida em quatro clãs, cada um deles, dono de um patrimônio de cantos, danças, enfeites, armas, nomes pessoais e detentores da primazia sobre certas matérias-primas (Viertler, 1972, p. 8). Croker enfatiza a hierarquia interna a cada clã, determinada pelos grupos de ascendência, em detrimento das relações interclânicas, cujos arranjos seriam mais fluidos e flexíveis (*idem*, p. 17). Segundo Viertler, a aldeia empírica frequentemente não acompanha o modelo, pois depende do contingente de moradores em determinado momento, sobras das transformações

acarretadas por brigas, mortes e nascimentos (*Idem*, p. 208).

- 11 Virgulino Ferreira da Silva – o Lampião – representa a figura máxima do personagem do cangaço. Nascido em 1898, em Pernambuco, filho de pequeno proprietário rural, lutou contra grandes fazendeiros e contra as forças militares entre 1919 e 1938, quando foi derrotado. Dominou porções rurais de sete estados durante mais de vinte anos, formando bandos armados que chegavam a 120 homens. Sua astúcia militar residia na capacidade de confederar bandos existentes sob seu comando, ampliando, assim, sua influência. Foi imortalizado pela literatura e pelo cinema como o símbolo do sertão nordestino (Mello, 2005, pp. 18-24).
- 12 Octavio Paz distingue *civilidade*, palavra de origem cortesã que define o aristocrata que vive na corte, de *civilizado*, palavra burguesa que caracteriza o homem ilustrado e progressista. Segundo ele, a noção de *civilidade* na Espanha tinha o sentido cristão de *evangelização*.

BIBLIOGRAFIA

- AZZI, Riolando. (2000), *A obra de Dom Bosco no Brasil*. Barbacena, MG, Centro Salesiano de Documentação e Pesquisa.
- COMAROFF, Jean & COMAROFF, John. (1991), *Of revelation & revolution*. Chicago, The University of Chicago Press. 1991.
- GAGLIARDI, José Mauro. (1989), *O índio e a República*. São Paulo, Hucitec.
- GASBARRO, Nicola. (2006), “Missões: a civilização cristã em ação”, in Paula Montero (org.), *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, São Paulo, Globo.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1971), *O cru e o cozido*. São Paulo, Brasiliense.
- MELLO, Frederico Pernambucano de. (2005), “O guerreiro do sol”. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, 1 (3), set.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. (1986), *Mulbers, homens e heróis: dinâmica e permanência através do cotidiano da vida Bororo*. Dissertação de mestrado, São Paulo, USP, FFLCH.
- _____. (1993), *Jogo de espelhos*. São Paulo, Edusp.
- PAZ, Octavio. (1989), *Sor Juana Inês de la Cruz, o las trampas de la fé*. Barcelona, Seix Barral.
- PRADO, Paulo. (2000), *Paulística, etc.* (org. Carlos Augusto Calil). São Paulo, Companhia das Letras.
- VANGELISTA, Chiara. (1996), “Missões católicas e políticas tribais na frente de expansão: os Bororo entre o século XIX e XXI”. *Revista de Antropologia*, 2.
- VIERTLER, Renate Brigitte. (1972), *As aldeias Bororo e alguns aspectos e sua organização social*. Tese de doutorado, São Paulo, USP, FFLCH.
- _____. (1982), *A duras penas: um histórico das relações entre índios Bororo e “civilizados” no Mato Grosso*. Tese de livre-docência, São Paulo, USP, FFLCH.
- Fontes Salesianas*
- ALBISETTI, César & VENTURELLI, Ângelo J. (1962), *Motogeba, uma flor da floresta com quadros da vida Bororo*. Niterói, Escola Industrial Dom Bosco (opúsculo).
- ALBISETTI, César & VENTURELLI, Angelo J. (1962), *Enciclopédia Bororo*. Campo Grande, Faculdade Dom Aquino de Filosofia, Ciências e Letras/Instituto de Pesquisas Etnográficas, vol 1.
- _____. (1969), *Enciclopédia Bororo*. Campo Grande, Faculdade Dom Aquino de Filosofia, Ciências e Letras/Instituto de Pesquisas Etnográficas, vol 2.
- BRUZZI, Alcionílio. (1977), *Os indígenas do Uaupés*. Roma, Libreria Ateneo Salesiano.

- BORDIGNON, Mário. (1986), *As fronteiras do centro-oeste brasileiro: 1717-1986*. Missão Salesiana de Mato Grosso.
- BOTASSO, Juan. (1991), "Les missions salésiennes et le peuple Shuar". *Recherches Amerindiennes au Québec*, XXI (4).
- CASTILHO, M. Augusta de. (2000), *Os índios Bororo e os salesianos na Missão dos Tachos*. Campo Grande, Editora UCDB.
- COLBACCHINI, Antonio. (1936), "A grande pátria brasileira". Homenagem salesiana à Colbacchini. São Paulo, Gráfica Salesiana.
- COLBACCHINI, Antonio & ALBISETTI, César. ([1925] 1942), *Os Bororo orientais*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- CORAZZA, José. (s. d.), *Cenas históricas*.
- COJAZZI, A. (1932), *Fra gli indi del Brasile-Matto Grosso*. Turim, Società Editrice Internazionale.
- GIACCARIA, Bartolomeu & HEIDE, Aldaberto. ([1952] 1984), *Os Xavante*. São Paulo, Editora Salesiana Dom Bosco.
- MARCIGAGLIA, Luiz. (1955), *Os salesianos no Brasil: ensaio de crônicas dos primeiros vinte anos da obra de Dom Bosco no Brasil (1883-1900)*. São Paulo, Escolas Profissionais Salesianas.
- NAS FRONTEIRAS DO BRASIL. Missões salesianas no Amazonas*. (1950). Rio de Janeiro, documento.
- TURUZZI, Osvaldo Van. (1985), *Dom Antonio Malan*.

**ANTONIO COLBACCHINI E A
ETNOGRAFIA SALESIANA**

Paula Montero

Palavras-chave

Missão; Identidade; Cultura

Este trabalho tem como objeto as etnografias dos padres salesianos, em particular a do Padre Antonio Colbacchini, produzida entre os anos de 1920 e 1930 no Brasil, sobre os índios Bororo do Mato Grosso. Trata-se de examinar esta literatura para compreender a especificidade de sua construção textual e revelar seus interlocutores intrínsecos. Nossa análise privilegiará os mecanismos simbólicos e políticos que são postos em ação em um determinado momento para produzir uma determinada imagem do índio e construir – para a sociedade brasileira – uma visão convincente e assimilável sobre seu modo de vida e sobre o que poderia ser entendido como sua “cultura”.

**ANTONIO COLBACCHINI AND
THE SALESIAN ETHNOGRA-
PHY**

Paula Montero

Keywords

Mission; Identity; Culture.

This paper studies the ethnographies of Salesian priests, particularly the ones of Father Antonio Colbacchini, produced between the years of 1920 and 1930 in Brazil, about the Bororo Indians in Mato Grosso. It is an examination of this literature to understand the specificity of its textual construction as well as to reveal its intrinsic interlocutors. Our analysis will favor both symbolic and political mechanisms which are used at a given moment to produce a certain image of the Indian and construct – for the Brazilian society – a convincing and absorbing view on their way of life and on what could be understood as their “culture.”

**ANTONIO COLBACCHINI ET
L'ETHNOGRAPHIE SALESI-
ENNE**

Paula Montero

Mots-clés

Mission; Identité; Culture.

L'objet de ce travail sont les ethnographies des prêtres salésiens, en particulier celle de Père Antonio Colbacchini, produite entre les années 1920 et 1930 au Brésil, sur les indiens Bororo du Mato Grosso. Il s'agit d'examiner cette littérature pour comprendre la spécificité de sa construction textuelle et révéler ses interlocuteurs intrinsèques. Notre analyse privilégiera les mécanismes symboliques et politiques qui sont mis en action à un moment déterminé pour produire une certaine image de l'indien et construire – pour la société brésilienne – un point de vue convainquant et assimilable sur leur mode de vie et sur ce qui pourrait être compris comme leur “culture”.