

Resumo: A segunda metade do século XVIII foi um século de grandes mudanças na política indigenista, tanto na América espanhola quanto na América Portuguesa. Foi um período também de reformulações na atuação missionária, com o processo de expulsão da Companhia de Jesus dos impérios ibéricos. Nosso propósito é comparar as teorias acerca dos indígenas nas obras de dois jesuítas expulsos que trabalharam na Amazônia, mas em lados opostos: Felipe Salvador Gilij, na zona espanhola, e João Daniel, na região lusitana. O ideário iluminista e a política de demarcação das fronteiras coloniais formam o cenário das intervenções de ambos.

Palavras-chave: Amazônia, Jesuítas, Iluminismo, Missões

Os jesuítas foram expulsos porque eram ricos e o Estado queria romper com a “autonomia” que a Ordem possuía. Esta explicação antiga (cf. D’Azevedo, 1901) é próxima dos argumentos dados pelas monarquias ibéricas, quando assinaram o ato de extradição da Companhia de Jesus. Mas a suposta riqueza não foi encontrada e a independência de que foram acusados não parece ter sido uma prática comum.

Uma via mais global para entender o conflito surgido no século XVIII constitui em tomar os projetos civilizatórios para análise. Havia uma divergência profunda no modo de conceber o trabalho de *conversão* dos povos nativos. Os núcleos representacionais que circulavam na época passaram a gravitar cada vez mais separadamente. A política monárquica assumia a crença iluminista na força da educação, enquanto os missionários vivenciavam a utopia de sua aplicação. Uma redistribuição topológica da arte de *fazer crer* passou a opor essas duas importantes instituições de significação: a Igreja e o Estado.

João Daniel e Salvador Gilij foram missionários que sofreram com as novas regras *teopolíticas*<sup>2</sup> aplicadas pelos governos. O primeiro acabou falecendo numa prisão em Portugal. O segundo, teve de deixar a Companhia e o continente americano, indo morrer na Itália. Estudaremos aqui como as obras desses dois autores apreenderam a “natureza” dos nativos e quais pontos de encontro e divergência tiveram com as novas práticas adotadas pelo regime iluminista para a ação missionária.

### O verdadeiro tesouro

O *Tesouro Descoberto no Rio Amazonas* foi uma resposta às mudanças provocadas pelo *Diretório* pombalino. O irmão do Marquês de Pombal, Francisco Xavier de Mendonça Furtado,

---

<sup>1</sup> Doutor em História pela UnB. Professor do departamento de História da Universidade Estadual de Goiás.

<sup>2</sup> Com este conceito, queremos apontar para o espaço de intercessão entre os campos religioso e político, mas mantidos tensionalmente com a lógica específica de cada um. Para aprofundamentos, ver o segundo capítulo de nossa tese (Quadros, 2005).

veio pessoalmente para a Amazônia portuguesa implementar as novas regras que marcariam a política indigenista do reinado de D.José I. Seus ideais norteadores foram a ênfase na racionalidade de todos os povos e no potencial civilizatório-libertário da ação pedagógica. A *utilidade* dos súditos visada pelo Estado era o terceiro pólo orientador deste código legislativo (Almeida, 1997).

Padre Daniel discordava das leis implementadas por Mendonça Furtado, apesar de muitos desses princípios estarem presentes em sua obra. Acabou por ser preso e extraditado, em 1757, antes da Carta Régia que expulsou todos os jesuítas da América Portuguesa. Ficou aprisionado até sua morte, ocorrida em 1776, na Fortaleza de São Julião. A obra redigida durante este período de cadeia<sup>3</sup>, além de uma reação às acusações contra a Companhia de Jesus, trás um projeto de exploração da Amazônia alternativo àquele articulado pela Coroa.

A ênfase do livro está no desenvolvimento econômico da região. A economia não prescinde da “alma” dos nativos, apesar de ser encontrada propriamente na abundância de recursos naturais. O texto é claro: “São as riquezas do Rio Amazonas e o tesouro de que falo, a grande fertilidade das suas terras, as preciosas especiarias de suas matas e as copiosas colheitas dos seus frutos” (1976-II:97).

Os missionários, na ótica do autor, seriam intermediários nesse processo de exploração. Eles cuidavam da população aborígine, “amansando-a”, “pacificando-a”, “domesticando-a”, enfim, produzindo a “vassalagem útil” que se desejava. A vinda de mais padres, portanto, estimularia a colonização da região. Sem a catequese, continuariam a serem perdidos “os estimados cacaus (sic), cravos, relvas, preciosos bálsamos, prata, ouro, diamantes e todas as mais riquezas de que abunda o Amazonas” (1976-I:202).

Talvez se considere estranho esta ênfase econômica na pena de um religioso jesuíta. Na época, isso não era tão incomum, bastando lembrar a obra de Antonil (1976). A esfera econômica não estava ainda separada de outras na ordem social, como ocorreria depois com a doutrina liberal (cf. Polanyi, 2000). Além disso, este aspecto é importantíssimo na vida das missões, totalmente imbricado na vida espiritual. O lado “empresarial” das instituições religiosas, como chama Bourdieu (1996:183), costuma ser disfarçado, mas de nenhuma maneira pode ser negado.

Esperando a vinda de novos “irmãos”, encontramos no texto uma série de conselhos destinados aos padres recém chegados. Eles revelam um pouco da vida nas aldeias, o modo de se portar do clero, de relacionar-se com os indígenas, ressaltando que a memória do padre João Daniel foi sendo reelaborada com as perseguições e o combate ao pombalismo. O livro, por conseguinte, incorpora no “como era” o “como deveria ser”, ou, a prescrição na descrição.

“É necessária uma especial indústria para viver com os índios” (1976-I:222). Os

---

<sup>3</sup> Padre Serafim Leite heroíza a redação dessa obra, escrita nas condições inóspitas da prisão e utilizando até papéis de embrulho (1938-49-IV:326). Acreditamos na hipótese de que ele tenha redigido parte do *Tesouro descoberto*

missionários precisam ter clareza das diferenças, pois os povos americanos possuem suas peculiaridades. No *Novo Mundo* as coisas são distintas das do Antigo. Padre Daniel preocupa-se em tratar com detalhe dos animais, plantas, pragas, venenos, minérios, entre outros, de forma a facilitar a sobrevivência. Nas aldeias, ela dependeria substancialmente do trato com os naturais da terra.

O modo correto de agir com eles é assemelhando-se a um “mestre de meninos”. O caráter infantil dos indígenas – que perdurou tanto tempo na legislação brasileira<sup>4</sup> – funciona como a metáfora mestra para as práticas pedagógico-catequéticas. Daí os métodos dolorosos de ensino recomendados pelo jesuíta: ‘É mais útil o rigor do que a brandura, por obrar mais neles o medo que o respeito, o pau que a retórica, o castigo que o disfarce’ (id.:ibid.). Tais castigos eram comuns no cotidiano das missões, servindo tanto de punição quanto de reforço à aprendizagem da catequese<sup>5</sup>. Daniel diz que “a melhor persuasão para chegarem à doutrina é a palmatória nos menores e a prática mais eficaz para irem à missa os adultos é o castigo...” (id.:ibid).

As aldeias são um ambiente coercitivo. O nativo “solto” não é um bom índio. Conforme o autor, aliás, nos matos eles “vivem como feras”. É mister os religiosos irem buscá-los para colocá-los “nas leis evangélicas” e “nas regras da polícia”, tópicos interconectados (1976-II:41). Os trâmites dos *descimentos* estão descritos de forma relativamente simples: busca-se um primeiro contato com um índio da tribo ou um branco “comerciante”; presentes são enviados ao “principal” do grupo; se este aceitar o convite, vem encontrar-se com o padre e é recebido com honras; acertados os detalhes, a época da migração é decidida e inicia-se o plantio das roças para alimentar os recém-chegados nos meses iniciais (id.:42).

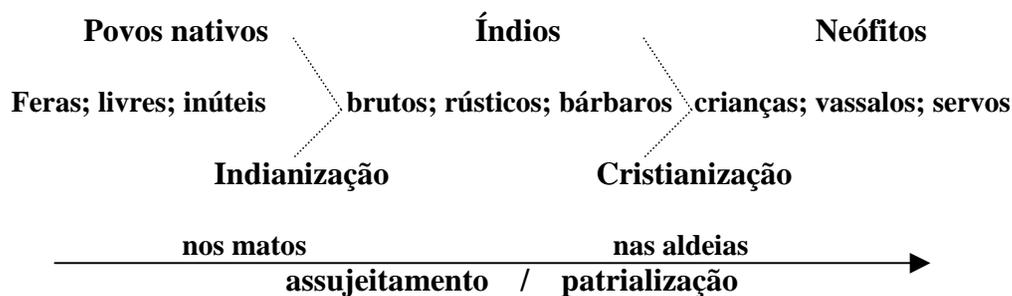
As razões dadas para este acordo devem ser bastante concretas, instrui o padre Daniel. Os nativos são pouco racionais para compreenderem de imediato as vantagens “espirituais” que podem conseguir. Por isso, são prometidas ao grupo aldeado ferramentas de ferro, proteção contra as investidas dos brancos, amparo nas guerras com as tribos inimigas e outros “motivos temporais” para compensar o abandono da liberdade desfrutada em suas terras (id.:ibid.). Noutra parte da obra, ele acrescenta como motivações temporais a posse de roupa, comida e “aguardentes para se regalarem...” (1976-II:255).

Podemos encontrar nesta abordagem a *performance* da cristianização. Ela ocorre em três fases de transformação identitária, num *crescendum* de assujeitamento, patriarização e utilização da força de trabalho. O processo é sintetizado pelo esquema abaixo:

---

antes da expulsão, complementando e reescrevendo trechos em Portugal (Quadros, 2000:928).

<sup>4</sup> Essa imagem de eternas crianças só foi ultrapassada na Constituição Brasileira de 1988.



O primeiro passo da *redução*, denominado indianização, consiste na unificação das diferenças, dos diversos povos e culturas, sob o significante *genérico* de índio (cf. Ribeiro, 1996). Imagens pré-concebidas (ou pré-conceitos) são acionadas neste ato interpretativo que condiciona a representação e seus sentidos<sup>6</sup>. Traços são escolhidos para caracterizá-los, atribuir-lhes uma “natureza” mais ou menos fixa. A ativa participação da memória induz o outro ao formato, usando uma expressão do próprio Daniel, de uma “reliquia”(1976-I:258).

Dela a *máquina missionária* antecipa um procedimento, um modo de fazer. O conceito de índio formado insere no pré-conceito o desejo de modificar. Seu aspecto “brutal” necessita ser lapidado, polido culturalmente, visando a nova função a ser assumida no projeto colonizador. Na visão de padre Daniel, podíamos até dizer que os naturais estariam sendo humanizados<sup>7</sup>.

O grande impulso na potencialidade da “alma” indígena dá-se com a cristianização. Este termo complexo envolve desde a administração dos sacramentos à experiência devocional, passando pela reprodução de doutrinas e pela frequência a rituais. Seria, então, algo englobante como um estilo de vida construído a partir da transformação dos alvos do querer.

De forma geral, uma existência cristã plena não seria viável para os povos nativos. Eles nunca deixam de agir como crianças. Nas aldeias, inclusive, o missionário chama-os de “filhos”, enquanto eles dirigem-se a ele como “pai” (1976-II:46). A obrigação deste bom “pai” é “igualmente repartir-lhes o pão e o pau, porque se falta qualquer destes requisitos, todo o trabalho sai baldado...” (id.:47).

Os “filhos” servem aos padres que, por sua vez, servem ao Reino. Os religiosos representam o Rei, celeste e terreno, diante dos índios. Aldeados, eles passariam a ser vassalos. Temos, neste ponto, um aspecto de delicada compreensão: “os índios das missões (...) são tão livres vassalos de Sua Majestade como os mesmos brancos...” (id.:262). Essa idéia de vassalo livre não se chocaria com a liberdade que os nativos possuíam nas selvas e perderam? A cristianização

<sup>5</sup> Padre Gumilla, numa difundida obra da época, também falou na importância dos castigos (1999:34).

<sup>6</sup> A relação entre representação, memória e sentido é exposta por Ricoeur no terceiro tomo de *Tempo e Narrativa* (1997:175-200;242-255).

<sup>7</sup> Ressaltamos que na obra, os indígenas são considerados humanos e racionais (v.g.1976-II:255). Tais aspectos,

levaria à libertação ou à servidão? A autonomia da vida selvagem não é a liberdade desejada e defendida pelos missionários. Nos “matos” eles vivem escravizados pelas paixões, pela concupiscência e pelo demônio (1976-I:209;212;226;238). Seria, por conseguinte, uma liberdade enganosa. Já na vida ordenada das missões, eles *aprenderiam* a ser realmente livres.

A palavra utilizada para os dois estádios é a mesma, mas seus significados são diferentes. No primeiro uso, a idéia de liberdade traz um sentido negativo, e no segundo, um positivo. Certa contradição no processo de cristianização, entretanto, não provém exatamente desses usos distintos, é exterior. Os “brancos” costumam pensar, acusa João Daniel, que as aldeias possuem índios para servirem aos seus propósitos. Quando precisam de trabalhadores, cativos ou não, é para lá que se dirigem, exigindo dos religiosos uma cota de índios descidos (id.:42).

Este comportamento recorrente seria o maior obstáculo para o crescimento dos aldeamentos da América Portuguesa. Nesses espaços, cristianizar é praticamente o mesmo que preparar os índios para serem servos da elite branca: “sendo a dignidade (de) cristão a que os devia proteger e privilegiar para serem isentos das vexações, no estado lusitano do Amazonas é pelo contrário (id.:41). O sacerdote jesuíta defende, então, a “liberdade” dos naturais, em particular, os que estão reduzidos nas aldeias. Eles são extremamente úteis ao crescimento do Reino. O modelo ideal para ele estaria no isolamento realizado pelos *pueblos* espanhóis, já que “não entram lá brancos europeus que obriguem e perturbem os índios católicos...” (id.:ibid.).

### Ficções missionárias

A utilidade das missões estaria na vassalagem, o que deve resultar na *patrialização*<sup>8</sup>. Destarte, os missionários são identificados com os “conquistadores” e, para o autor jesuíta, eles seriam “os melhores” (1976:I:276). O modo de atingir esse objetivo, todavia, é transverso. Defende-se, como vimos, o isolamento espacial para que os indígenas sejam partícipes do Reino. Esta proposta de *atopia* representa, curiosamente, a própria situação missionária.

Tal aspecto é comum a outros autores, mas no *Tesouro descoberto* ele manifesta-se bastante nítido. Os missionários eram *sacerdotes*. Como esse título indica, eles são pessoas especiais, próximas do sagrado – em latim, *sacer* – que recebem via ordenação algo do carisma divino. Ora, essa dimensão sagrada, no pensamento teológico da época, está além da história, fora do tempo e do espaço. Deus seria um “transcendente eterno”<sup>9</sup>. As pessoas ordenadas, portanto,

---

porém, estariam pouquíssimo desenvolvidos na vida selvagem.

<sup>8</sup> Por *patrialização* entendemos o processo de incorporação dos povos nativos em uma pátria, numa comunidade imaginada, na época colonial. Evitamos o termo nacionalização, muito mais apropriado ao século XIX, quando pátria e nação se confundirão semanticamente. Elaboramos o conceito para entender as práticas propostas por Alexandre Rodrigues Ferreira e Alexander von Humboldt em relação aos índios (Quadros, 2003).

<sup>9</sup> Conforme definição da teologia tomista, base de muitos catecismos escritos (cf. Heres, 2000).

incorporariam tal postura transcendental inventando um *terceiro lugar*, ou melhor, um não-lugar impossível.

Ao emitir juízos de valor sobre a sociedade colonial, padre Daniel protesta contra o comportamento do que ele chama de “brancos”. As demandas desse grupo, como vimos, seriam o maior estorvo da catequese. Por outro lado, é óbvio que o jesuíta não pertence ao grupo dos indígenas, apesar de, pretensamente, os defender. Os missionários, afirma, não procuram os nativos “para os fazer escravos, mas para os tratar como filhos; não para interesses próprios como os *brancos*, mas só para o bem deles” (1976-II:44) (grifo nosso). O gesto altruísta de deixar a Europa, e de tentar sair de si, não modifica seu *status* de colonizador. Entretanto, ele é negado na ordem do discurso quando o padre fala a partir da missão. O isolamento do mundo, característico da vida regular, surge subrepticamente no funcionamento da *máquina missionária*.

Como as populações nativas receberam este “bem”? A realização dos “descimentos” significa a aceitação da dádiva? Implicaria a concomitante incorporação da dívida? É interessante pensar essas questões relacionando-as com a divulgada “inconstância” e “ingratidão” dos índios americanos (Daniel, 1976-I:220). Era difícil para os padres compreender os motivos de tantas rebeliões, constantes fugas e recorrente indiferença perante seus esforços evangelizadores. Os missionários presenteavam os catecúmenos, os vestiam, ensinavam, “acariciavam” como a filhos. Serviam ainda de “médico para os curar nas suas enfermidades; medianoiro para os compor nas suas controvérsias; benfeitor para lhes repartir o que pedem; enfermeiro para os servir doentes; e finalmente deve ser tudo para todos...” (Daniel, 1976-I:257). Após tanto trabalho, ele pode simplesmente acordar pela manhã e encontrar a aldeia vazia (id.:45). Essa resistência cotidiana indica um modo de subjetivação específico entre as diversas culturas existentes na região amazônico-caribenha<sup>10</sup>. Ao contrário da imagem montada pelos colonialistas, os povos nativos possuem vontade própria e terem aceitado reunir-se numa aldeia não significa abandonar sua liberdade. Esta, porém, terá de ser cada vez mais negociada, gestada no confronto. Exemplifiquemos tais *táticas* através das práticas religiosas.

### A curvatura interpretativa

Encontramos na literatura missionária um esforço dos padres para identificar os ritos e crenças indígenas. Há uma tentativa sempre renovada de classificá-las, descrevê-las, sistematizá-las, mesmo quando são desfiguradas enquanto religião. Esse é o caso da aplicação do conceito de *ateísmo* aplicado diversas vezes aos povos americanos (Bernard, C. e Gruzinski, S, 1992:127ss). João Daniel diz que a “lei” dos índios no Amazonas “é a de Epicuro e dos ateus, que só

reconhecem e adoram os seus apetites” (id.:236). Essa referência ao filósofo grego remete à falta de transcendência, o apego ao imediato, aos prazeres corporais. Assim, não haveria propriamente uma religião, já que entre os índios inexistiriam os deuses.

Tal “ateísmo” também é deduzido da comparação entre os próprios povos americanos. Os Astecas possuíam claramente ídolos, os adoravam, realizavam sacrifícios. Nos povos da Amazônia é diferente. Em seu vasto “sertão”, afirma o jesuíta, “não consta que alguma das suas diferentes nações adorasse algum ídolo” (id.:237). O conceito de idolatria, por conseguinte, tão importante na interpretação das religiões não cristãs<sup>11</sup>, não poderia ser aplicado aos silvícolas americanos. Pelo menos, a princípio. Padre Daniel demonstra-se confuso, consciente de que seu instrumental teológico pouco contribui para o entendimento da experiência missionária naquelas terras. Opta, então, por narrar alguns casos. O primeiro, vivido por ele, trata de “algumas adorações” que muitos povos prestam ao sol e à lua. Ao assistir às festas feitas pelos índios, diz: “cheguei a desconfiar de que estavam idolatrando”. A reticência em rotular esses rituais como idolatria assinala uma certa sensibilidade com a diferença. Padre Daniel reconhece que não sabe, que os conceitos trazidos da Europa estão fora de lugar.

O segundo caso aborda o culto aos antepassados. Sua descrição aproxima-se mais dos modelos pré-concebidos. Um amigo missionário descobrira no rio Tapajós uma “casa no meio dos matos” mantida em rigoroso segredo pelos seus neófitos. Dentro dela ele encontrara “sete corpos mirrados dos seus avoengos e umas cinco pedras que também adoravam”. A existência de imagens e objetos coadunou-se com a utilidade mágica dos ritos, pois uma delas servia para abençoar os casamentos, outra para o bom sucesso nos partos. Portanto, tais “ídolos” foram logo destruídos e lançados ao rio.

João Daniel modifica sua opinião diante desse caso. Os dados e o modelo parecem se encaixar. Deixando de lado as dúvidas, ele escreve então, com todas as letras, “que o gentilismo da América era idólatra como o do mais do mundo”. O *disfarce* que impediu muitos autores de enxergar a idolatria provém da natureza bruta dos índios. O conceito fora construído a partir de nações muito mais polidas e cultas que os “Tapuias”. Estes, por serem tão selvagens, idolatravam “mais brutalmente e com as poucas ou nenhuma cerimônias que permitem a sua inata rusticidade e barbaridade...” (id.:238). A possibilidade atingida de classificar, rotular, conformar a aparência a uma essência traz importantes conseqüências. O missionário, agora, tem mais clareza sobre o que deve extirpar para tornar aquela vinha uma seara de Cristo. O que extirpar ou quem. Porque se incorporar ao Reino cristão é a meta maior, o grande inimigo da fé também está presente.

---

<sup>10</sup> A região amazônica nessa época estava integrada às rotas caribenhas pela bacia do Orinoco.

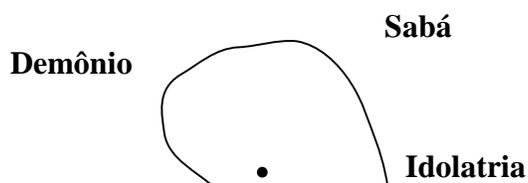
<sup>11</sup> O combate à idolatria acompanha a história do cristianismo, englobando este conceito basicamente as religiões rivais. Os ídolos seriam falsos deuses, geralmente representados por imagens, a quem é rendido culto. Sendo enganosas, tais imagens seriam utilizadas pelos poderes demoníacos para afastar os povos do verdadeiro Deus

A frase citada acima termina com a dedução de que “todos caminham para o inferno e(ngana)dos pelo demônio por meio daquelas insensíveis estátuas, que são o imã da sua eterna perdição” (id.:ibid.). Os corpos mumificados e as pedras foram transformados em estátuas! A rede teórica aceita pelo religioso lança-se encobrendo os dados. A confirmação idolátrica incumbe a Satanás, “pai da mentira”, a ação de desviar as criaturas divinas de sua verdadeira imagem. E na Amazônia as manifestações diabólicas são claramente conhecidas nas histórias de *Iunepari* e *Curupira*, “demônios” temidos e cultuados entre os aborígenes (id.:239-240).

A conservação da nomenclatura indígena chama a atenção para o trabalho de tradução inerente à catequese. O religioso transpõe para seu acervo categorial a realidade americana tornando-a pensável. Consegue assim inserir as *divindades* dos nativos em seu sistema, obviamente de forma subalterna e negativizada. Por isso, não se deve romantizar as operações tradutórias, elas são congenitamente parciais, deficitárias, discriminatórias. Na prática, não apagam o *status* das populações aldeadas, ou seja, a tradução teológica realizada, ao invés de equiparar, de buscar “sinônimos”, resulta numa relação dominadora. A parcialidade apontada não evita que João Daniel atinja uma certeza: a idolatria remete à atuação demoníaca. Da “lei” dos índios descrita, o missionário “infere”, conforme o verbo que usa, a existência de pactos com o diabo. O inimigo de Deus transita entre os selvagens, comunica-se com eles, “de cuja comunicação nasce o não acreditarem aos seus missionários quando lhes propõe os mistérios da fé e as obrigações de católicos, porque o demônio lhes ensina o contrário” (id.:240).

Curioso que a existência de tais pactos e de lugares onde o diabo ministra seus ensinamentos colocaria os indígenas sob a alçada da instituição inquisitorial. O Tribunal do Santo Ofício, todavia, mesmo na visitação feita à Capitania do Pará (1763-1769), fora condescendente com a “credulidade” daquelas pessoas simples e desconsiderou suas supostas relações diabólicas (Souza, 1986:323-325).

A certeza conseguida foi provisória. Permanece no texto do padre João Daniel a instabilidade teórica engendrando novos tateamentos. A *corrente* conceitual já passou pelo ateísmo, pelo epicurismo, pela idolatria e pela “sabatização” das crenças dos nativos, margeado o curso por sua “natureza brutal”. Óbvio que a verdadeira rusticidade reside no instrumental hermenêutico missionário, dando voltas sem atingir qualquer ponto exato:



**Religião indígena**     **Ateísmo**  
                                  ?  
                                  **Epicurismo...**

● **Missionário**

A *curvatura interpretativa* circula o alvo. Ela forma “ganchos” para puxar a situação vivida nas aldeias às teorias teológicas européias, porém eles são insuficientes. Ou seja, são “fracos” no suporte da estranha realidade amazônica. Essa fraqueza manifesta-se no texto do autor jesuíta, que *confessa* a perenidade da dúvida. No capítulo posterior, ele já passa a incluir a palavra “religião” (!) no título<sup>12</sup>.

Este capítulo da obra trata especificamente dos índios aldeados. A inclusão do conceito de religião em referência ao grupo estaria, por conseguinte, justificada por eles estarem relativamente cristianizados. Cristianização bem superficial, ressalta padre Daniel, chamando de “fé morta” a dos índios (id.:241). O catecismo podia estar bem decorado, as respostas certas, contudo, não convenciam ninguém. “Perguntando se há Deus, se há inferno, paraíso, etc. respondem que sim, mas é um sim tão frívolo e tão frio que parecem o dizem violentos”. A atitude contrariada dos nativos parece irritá-lo, afinal era a tais temas que ele consagrara sua vida.

Pior ainda era a usual resposta: “Aipô”. O convite para adentrar na maviosa vida celestial era feito, os castigos infernais apresentados, a salvação oferecida através da Igreja, e os índios lhe respondiam: “Talvez, pode ser” (id.:ibid.). A dúvida se os nativos possuem alguma religião valeria, portanto, também para os catequizados. Essa *religião do aipô*, do talvez, neutraliza os fundamentos da fé. Daí a necessidade dos exercícios espirituais para que os missionários pudessem enfrentar essa desafiadora *inconstância* da alma indígena.

O jardim das novas almas

A teoria da inconstância dos índios indica seu inverso: a insistente conservação de suas tradições e costumes. Ela é a contraparte, após três séculos de colonização, da inicial impressão de uma fácil conversão<sup>13</sup>. Muitas das metáforas colocadas pelos missionários retomam a idéia –

---

<sup>12</sup> O décimo capítulo da segunda parte do *Tesouro descoberto* intitula-se “Da lei dos índios do Rio Amazonas”, o décimo-primeiro “Continua-se a mesma matéria de sua Religião”.

<sup>13</sup> Dentre outros, podemos citar o segundo parágrafo da Bula *Inter Cetera*: “... os mesmos povos que habitam nas sobreditas ilhas e terras, crêem que existe no céu um Deus criador e parecem bastante aptos para abraçar a Fé Católica e se ensinar nos bons costumes; e se tem esperança de que se fossem instruídos, seria confessado nas sobreditas terras e ilhas o nome de Nosso Senhor Jesus Cristo...” (In: Ribeiro, D. e Moreira Neto, C., 1992:67).

“vinha”, “campo”, “seara” – quando os autores pretendem demonstrar a possibilidade do “cultivo”. Contudo, vimos que os percalços da tarefa eram enormes. Até nos escritos feitos para o despertar evangelizador, a representação da rusticidade e brutalidade dos silvícolas predominava, como vimos. A esperança existia apenas entrevista além da montanha de dificuldades.

O ponto de partida da política indigenista era a equiparação dos indígenas à matéria-bruta. Daí para frente, leigos e clérigos divergirão, em particular, no século XVIII. Os problemas eram: até que ponto tal “matéria” poderia ser moldada? Que forma dar a ela? Os missionários abordados não acreditavam numa transformação plena. Já as novas leis advindas dos governos metropolitanos pressupunham um grande poder de adequação<sup>14</sup>. Todavia, quanto ao segundo quesito, a diferenciação nos parece ser menor. Os projetos de cristianização e civilização possuíam uma ampla área de intercessão<sup>15</sup>. É nos meios para efetivá-los que as distinções apareceriam mais nitidamente, atingindo um nível conflitivo no caso da Companhia de Jesus.

Existem obviamente visões intermediárias. Uma época de mudanças drásticas as favorece, especialmente naqueles que não pertencem diretamente às *instituições de referência significativa* da época: a Igreja e o Estado. As concepções expostas por Felipe Salvador Gilij, e sua própria trajetória pessoal, são sintomáticas desse período.

Ele foi um missionário jesuíta, trabalhando nas missões da Orenoquia de 1749 até a expulsão da Companhia da América Hispânica, em 1763. Depois que sua Ordem religiosa foi extinta, Gilij permaneceu vivendo na Itália, onde pôde contribuir no debate sobre a natureza da América (cf. Gerbi,1996:177) com seu *Ensayo de Historia Americana*, publicada em 1780. A grande experiência *in loco* confere uma autoridade especial à sua argumentação, elaborada “à luz justa e sincera da Razão” (Gilij, 1992:XLIV).

Ele adere, portanto, a certas posturas racionalistas da época, bem como ao sentimento de ruptura com o passado. Já no prólogo, critica os escritores anteriores, afirmando que dos diversos livros editados pelos espanhóis pouca coisa seria aproveitável. Tais autores teriam transformado a América num “espaço de maravilhas” (id.:ibid.). Por outro lado, os pensadores “modernos” exageraram com seus lisonjeio as virtudes dos selvagens. Ambos mais imaginariam o continente do que o conheceriam (id.:XLIII).

O ex-jesuíta busca percorrer uma via intermédia. A mediação racional da experiência afirmada corresponde à busca do “equilíbrio” entre as posições existentes. Pode-se exemplificar com a idéia de que a América seria simultaneamente selvagem e civilizada. A selvagem estaria representada pelos “americanos”, ou seja, os naturais dispersos pelas florestas. Já a civilizada seria

---

<sup>14</sup> Os missionários em atuação reconhecem a fraqueza da instituição eclesiástica, enquanto as autoridades da corte conservam a auto-imagem estatal elevada.

<sup>15</sup> Não aceitamos a afirmação de Luís Filipe Alencastro (2002:1332) de que o projeto civilizador pombalino renegou a evangelização dos índios.

manifesta através dos índios reduzidos e pelos espanhóis que lá habitavam (id.:XLVI). Note-se que ao igualar a população branca aos índios catequizados, Gilij acaba ressaltando o papel utilitário dos *pueblos*. As missões realmente estariam contribuindo para a expansão da civilização cristã e os nativos estariam sendo capacitados para vivenciarem-na adequadamente. Com essas idéias, ele também está rebatendo a crítica dos autores que classifica sob o título de “simpatizantes do ateísmo” (id.:XVIII).

Parece-nos que Gilij continuou apegado ao ideário jesuítico. Contrariando a tendência jurisdicional do período, ele defende, por exemplo, a importância de os missionários possuírem o poder temporal. É por esta via que os povos nativos poderiam ser incorporados ao domínio régio (id.:41). Na sua obra, por conseguinte, as *reduções* permaneceriam como a ponta-de-lança do império. Mas Gilij não quer somente repetir idéias antigas. Como ele mesmo afirma, a análise feita reavalia a experiência missionária com uma nova ótica, o que pode ser visto no segundo tomo da obra, quando avalia os “americanos”.

A descrição feita segue um jogo de afirmativas e negativas. Os traços divulgados pelos religiosos acerca da natureza indígena vão sendo seguidamente reconsiderados. Os índios seriam ingratos? Nem sempre. Às vezes, eles podiam igualmente fazer gestos de gratidão (1992-II:82). São glutões, entregues aos apetites? Nem todos (id.:84). Eles não são mais cruéis que os outros humanos, nem sua natureza mais difícil que a do povo rude da Europa. Aí está uma comparação que comum nos autores do período: “os índios são universalmente o que são os camponeses entre nós” (id.:ibid.). As missões pelo interior europeu, intensas no século XVII e na primeira metade do XVIII, haviam já caracterizado os camponeses de “selvagens” (Chatellier, 1995:77-108). O Concílio de Trento trouxe a difusão dos catecismos, relacionando a vida cristã com o saber doutrinário. Esta ênfase na “doutrina” – um dos nomes possíveis para as missões, *pueblos*, *reduções* ou aldeias – pressupõe a separação entre clero e leigo, padre e povo, sábios e ignorantes (Chatellier, id.:227). Aproximando os nativos da América ao povo “rústico” da Europa, Gilij executou, portanto, uma dupla operação intelectual: estabeleceu serem os índios humanos plenos e normais; conservou o *status* de carentes subalternos, como os camponeses pobres.

E qual seria a principal carência dos aborígenes americanos? Aquilo que a Igreja e o Estado ofereciam: a educação. Gilij reforça, assim, o sistema pedagógico-catequético praticado. São os indígenas supersticiosos? Sim, o são, porém isso é resultado da “ignorância” em que vivem (id.:90). A preguiça seria um vício geral dos nativos, mas é possível rompê-la com paciência, gravidade e firmeza nas ordens dadas (id.:101). Em resumo, a redução das populações nativas é possível; eles poderiam ser corrigidos e viver de forma policiada (id.:124). Na obra, só um aspecto do caráter indígena fica sem solução: a luxúria. Mas Gilij invoca uma explicação “científica” para esse problema: seria efeito do clima (id.:88). No livro do ex-jesuíta, o *horizonte de expectativas*

quanto à ação teo-política dos missionários é ampliado. Conseqüentemente, a experiência das reduções acaba sendo reinterpretada e reavaliada. Os índios descritos permanecem sendo rústicos, mas os resultados positivos do trabalho catequético adequam-se relativamente bem às exigências do governo ilustrado. Se nem sempre eram visualizados tais efeitos, isso é decorrente do que não se pode mudar, ou seja, o clima doentio do Orenoco<sup>16</sup>.

### A civilização das imagens

A maioria dos leitores do livro nunca poderiam verificar as informações dadas. Para reforçá-las, Salvador Gilij inseriu ilustrações em sua obra<sup>17</sup>. Podemos perceber nelas a nova imagem intentada. De modo a percebermos melhor a transformação figurativa, vejamos primeiramente a gravura do ritual antropofágico, de 1684, editada na Inglaterra:



Fig.1 (In: Raleigh, 1986:137)

<sup>16</sup> Invertendo a edenização dos primórdios da colonização, Salvador Gilij reclama dos “ares” e do clima da Orenoquia, causadores de muitas doenças. Na região, poucos índios atingiriam os cinquenta anos, somente vivendo melhor os que habitam nas zonas frias dos montes (1992-II:19-20).

<sup>17</sup> São atribuídas ao ilustrador Liberio Guerrini.

Os índios, representados como demônios, parecem bem alegres com o festim. Comem vorazmente - até os ossos! - avançando sobre os membros humanos assados. À frente, um personagem olha para trás mostrando um osso, como se estivesse a convidar outros participantes para o repasto. No canto esquerdo, uma mãe alimenta a criança que participa do rito. As orelhas de cão ou demoníacas conferem um aspecto satânico à imagem. Eles se confraternizam perante o saboroso cardápio, enquanto (ao fundo) um novo fornecimento de carne está a caminho.

Na obra de Gilij a modificação é grande:

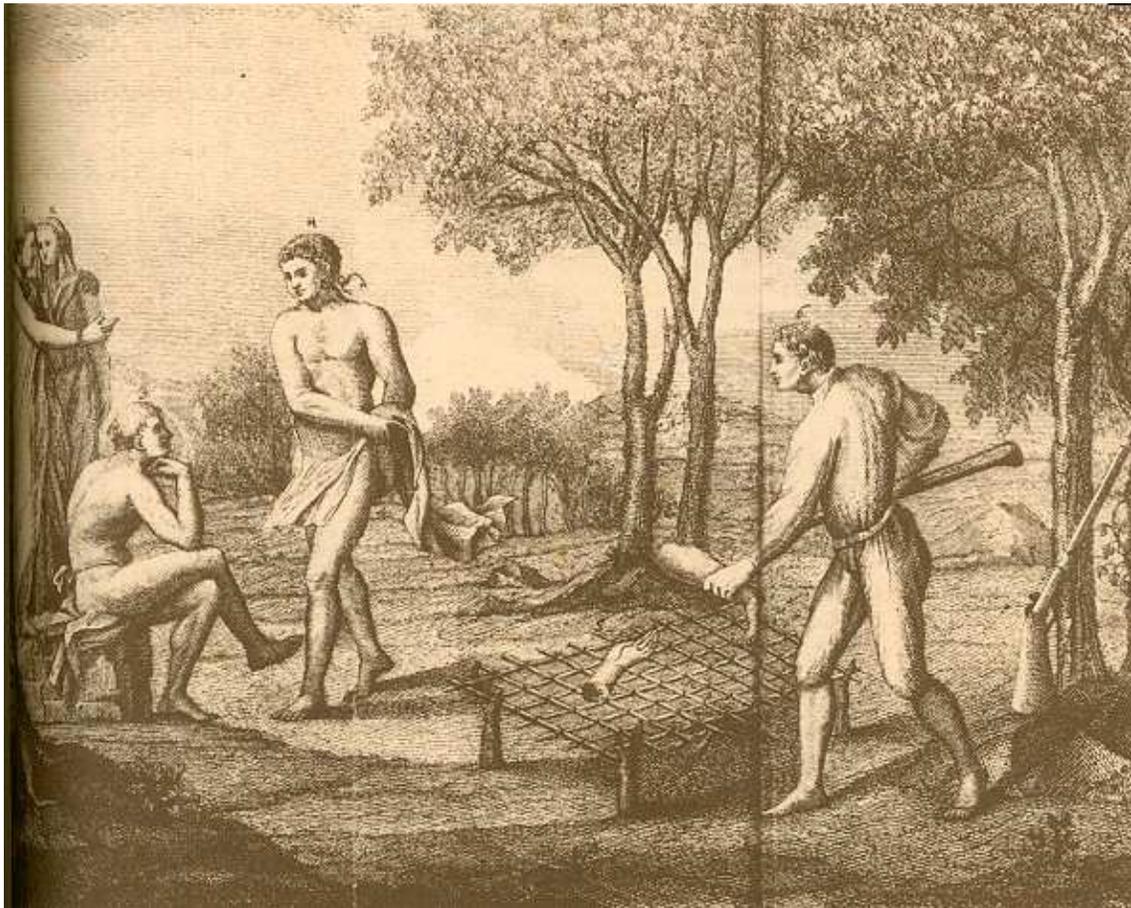


Fig.2 (in: Raleigh, id.:109)

Não fossem os pedaços claramente humanos sendo assados, a gravura poderia ser a representação de um piquenique na Europa. Os índios, como em outras gravuras do livro, apresentam-se vestidos, destacando-se o conjunto calça-camisa do “cozinheiro” e os longos vestidos das mulheres. A estranheza do ritual é neutralizada ainda pela incomum ausência da flora americana. Nenhum elemento fornece indicações do lugar onde ocorre a curiosa refeição.

Aliás, esta nem parece ocorrer. Ao contrário da gravura anterior, os personagens estão dispersos, distraídos, com as bocas fechadas. O “cozinheiro” oferece uma perna, mas ninguém lhe presta atenção. O índio que está sentado assemelha-se a um filósofo refletindo. O ar helênico da figura é ainda reforçado pelo ramo de oliveira na orelha de dois homens. Estaria sendo sugerida a idéia de que os índios seriam parecidos aos povos da antiguidade?

A civilidade do ato dos selvagens é impressionante. Tratar-se-iam de índios já reduzidos? É provável, pois assim eles estariam próximos da descrição feita por Gilij. Talvez por isso a atitude de rejeição ilustrada. O homem que aponta para o repasto caminha afastando-se dele... Vitória da civilização? Não exatamente. Uma direção da mudança pretendida.

### Considerações finais

A *conversão* completa seria possível? A documentação indica que não se acreditava nisso, pois o prometido produto “indígena converso” pouco condizia com os resultados atingidos. Predominavam nas missões as trocas, as negociações identitárias, que iniciavam *reduzindo* a população descida ao modelo genérico de índio. Seguiam-se as *estratégias* dos religiosos para imprimir certas atitudes e ações, enquanto os nativos elaboravam suas *táticas*<sup>18</sup> para assegurar práticas, valores, tradições e crenças. A *missão* era o lugar privilegiado dessas intermediações coloniais.

Os dispositivos para controle dos aldeados sempre foram frágeis. O religioso precisava adaptar-se à nova realidade, onde ele estava enfraquecido e seus conceitos europeus nem sempre funcionavam. Os escritos analisados forneciam “pistas” para atuar com os índios, trazendo ainda diversos alertas com o intuito de evitar fugas ou rebeliões. Mas na cosmovisão missionária o problema não era somente de técnicas; a santidade de vida seria o veículo para o florescimento daquele campo eivado de espinhos.

A “moeda” que circulava por todas as mãos era a representação dos indígenas. A caracterização dos povos nativos, as teorias sobre sua “natureza”, formava a base sobre a qual se constituíam as políticas religiosas e civilizatórias. O debate sobre as diversas concepções, iniciado desde os primórdios da colonização, prosseguiu agitado na época do iluminismo.

Contudo, ao contrário do que geralmente se pensa, o *bom selvagem* não aportou no continente americano. Ao menos, no período abordado. As divergências entre a política secular e a

---

<sup>18</sup> Utilizamos os conceitos de táticas e estratégias conforme os define Michel de Certeau. A estratégia compreende “o cálculo das relações de força que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um ‘ambiente’. Ela postula um lugar capaz de ser circunscrito como um próprio e portanto capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta”. Táticas remetem ao cálculo “que não pode contar com um próprio, nem portanto com uma fronteira que distingue o outro como totalidade visível” (1996:46).

religiosa relacionavam-se muito mais à potencialidade dos povos silvícolas, à capacidade de terem uma vida diferente da *selvagem independência* a que estavam acostumados (cf. Quadros, 2003). As imagens elaboradas, por conseguinte, incluíam uma dialética do ser com o devir pretendido. As modalidades do querer e do agir decorriam deste saber.

## BIBLIOGRAFIA

- ∞ BERNARD, Carmen y GRUZINSKI, Serge. *De la idolatría: Una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura, 1992.
- ∞ ALENCASTRO, Luís Felipe. L'Histoire des amerindiens au Brésil. *Annales*, 57, no.5, 2002, pp.1323-1335.
- ∞ ALMEIDA, Rita Heloísa. *O diretório dos índios - um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Ed.UnB, 1997.
- ∞ ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos, 1976
- ∞ BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas - sobre a teoria da ação*. São Paulo: Papirus, 1996.
- ∞ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Trad. Ephraim F. Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.
- ∞ CHATELLIER, Louis. *A religião dos pobres*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- ∞ D'AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará- Suas missões e a colonização*. Lisboa: Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1901.
- ∞ DANIEL, João. *O tesouro Descoberto no máximo Rio Amazonas (2 vol.)*. Anais da Biblioteca Nacional, vol.95, 1976.
- ∞ GERBI, Antonello. *O Novo Mundo - História de uma polêmica*. Trad. Bernardo Joffily. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- ∞ GILIJ, Felipe Salvador. *Ensayo de Historia americana (2 vol.) (1780)*. Trad. Antonio Tovar. Caracas: Petroleos de Venezuela, 1992.
- ∞ GUMILLA, José. *El Orinoco ilustrado* Venezuela: Caracas, 1999.
- ∞ GUMILLA, José. *Escritos varios*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1970.
- ∞ HERES, Rafael Fernández (copil.) *Catecismos católicos de la Venezuela hispana (3 vol.)*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 2000.
- ∞ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil (10 vol.)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938-1949.
- ∞ MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia (vol. 2)*. Trad. Mauro W.B. de Almeida. São Paulo: Edusp, 1974.

- ∞ POLANY, Karl. *A grande transformação: as origens de nossa época*. Trad. Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- ∞ QUADROS, Eduardo G. de . *Os batinas e os brutos: povos indígenas na obra do pe.João Daniel*. Fragmentos de Cultura, Goiânia, vol.10, num.5, 2000, pp.927-942.
- ∞ QUADROS, Eduardo Gusmão. *A 'selvagem independência': razão, pátria e colonização em dois viajantes da Amazônia*. História Social, Campinas, 10, 2003, pp.35-54.
- ∞ QUADROS, Eduardo Gusmão de. *Embaixadores de dois reinos: missionários e fronteiras na região amazônico-caribenha*. Tese de Doutorado. Brasília: UnB, 2005.
- ∞ RALEIGH, Walter. *El descubrimiento del grande, rico y bello imperio de Guayana (1596)*. Trad.Antonio Requena. Caracas: Ediciones Juvenal Herrera, 1986.
- ∞ RIBEIRO, Darci e Moreira Neto, Carlos A (org.). *A invenção do Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.
- ∞ RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa (vol.1)*. Trad. Constança M. César. Campinas,SP: Papirus, 1994.
- ∞ RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa (vol.3)*. Trad.Roberto L. Ferreira. Campinas,SP: Papirus, 1997.
- ∞ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de santa cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.