

A DISPERSÃO DO SABER MISSIONÁRIO SOBRE AS AMÉRICAS DE 1549 A 1610: O EXEMPLO JESUÍTA*

Jean-Claude Laborie

Professor de Literatura Comparada - Universidade de Lyon

Resumo

Neste artigo, procuramos reconstruir a homogeneidade de um vasto espaço missionário americano que se estende do Brasil ao Canadá, nos séculos XVI e XVII, a partir da aproximação entre fontes primárias e secundárias oriundas da Companhia de Jesus. Longe de qualquer realidade, emerge assim uma representação espantosamente estável do índio, construída unicamente tendo em vista as necessidades políticas. A persistência dessa ficção justificou contudo uma parte significativa da estratégia missionária jesuítica, para em seguida estender sua influência além das fronteiras desta ordem religiosa.

Palavras-Chave

Jesuítas séculos XVI e XVII • Missões • Américas

Abstract

By drawing together primary and secondary sources produced by the Society of Jesus, this article seeks to reconstitute the homogeneous character of a vast missionary space in the Americas, ranging from Brazil to Canada, from the sixteenth to the eighteenth centuries. Although distant from reality, an astonishingly stable image of the Indian emerges, developed strictly from the standpoint of political needs. Nevertheless, the persistence of this fiction bolstered a significant part of Jesuit missionary strategies and its influence extended well beyond the boundaries of the Society.

Keywords

Jesuits XVIth - XVIIth centuries • Missions • Americas

* Tradução: Prof. Dr. Carlos Alberto Zeron - Depto. de História-FFLCH/USP

Entre 1500 e 1700, as viagens de descoberta inundam a velha Europa com uma infinidade de informações novas, que a obrigam a uma reestruturação profunda de seus saberes. Esse movimento geral não é, contudo, linear, apresentando-se antes sob a forma de um caos absoluto.

Existe uma vasta literatura sobre o tema, obcecada pela reconstituição de filiações e heranças. Mas o maior problema destas tentativas reside no fato de que elas se fundam geralmente apenas sobre os textos de idéias, sobre fontes secundárias que tratam de fazer funcionar umas em relação às outras, como se elas não tivessem que se preocupar mais do que com uma análise de discursos cujas referências e modelos seriam autônomos. Analisam-se então apenas as sínteses elaboradas nas universidades ou nos círculos intelectuais europeus, supondo um diálogo e controvérsias fechadas sobre eles mesmos. Ora, freqüentemente esses debates possuíam interesses bastante concretos como, por exemplo, o que concernia à natureza dos homens descobertos no Novo Mundo, um tema que mobilizou a maior parte dos eruditos durante dois séculos e que determinou o destino de milhões de seres humanos. De fato, as empresas coloniais dos Estados europeus, mas também os dogmas religiosos e filosóficos, encontravam-se violentamente confrontados a essa nova humanidade. A discussão era permanentemente alimentada por fontes primárias, como cartas, narrativas e relações de viagens que drenavam as informações diretas e os testemunhos oculares, fornecendo outras tantas armas aos discursos eruditos. Mas não basta separar os dois tipos de fontes, primárias e secundárias, para apreendermos suas relações.

É necessário acrescentarmos três evidências sem as quais qualquer análise permanece lacunar. Em primeiro lugar, o espaço no qual circulam os escritos é planetário e irredutível ao simples vai e vem entre a Europa e suas colônias. Novas rotas unem, por exemplo, a América e a África ou a Ásia, e os textos e imagens vão freqüentemente do México ao Japão, da Bahia a Goa, sem passar por Madri ou Lisboa. Em segundo lugar, seria bastante ingênuo supor uma transparência das informações veiculadas nas fontes primárias, sempre orientadas e construídas em função de situações singulares que motivaram suas escritas. A relação de uma viagem ou de uma estadia longínqua funciona sempre como uma moeda com a qual se busca comprar notoriedade, reconhecimento, privilégios ou, às vezes simplesmente, a vida. Não é apenas o contexto histórico da redação que importa, mas a situação de enunciação, na medida em que o vínculo suscitado com o destinatário funda a estratégia

da escrita. Dessa constatação simples, podemos inferir que é absurdo falarmos, no que diz respeito a estas fontes, de etnografia ou antropologia nas acepções modernas desses termos, já que ambos pressupõem uma preocupação de dar conta do objeto descrito. Isso não corresponde absolutamente à posição dos textos que nós evocamos aqui, os quais não fazem nada mais do que instrumentalizar os novos mundos e seus habitantes dentro de projetos coloniais ou evangelizadores. Desse modo, o objeto encontra-se sempre fragmentado e, então, singularmente ausente.

Enfim, não podemos nos esquecer totalmente da cronologia, pois convém discernir um certo número de fases no percurso dos textos e das idéias. Assim, os textos do primeiro encontro – os de Colombo, Cartier, Caminha ou Vespúcio –, os quais podemos situar entre 1492 e 1510, não se estruturam como os dos viajantes do século XVII, que leram aqueles textos dos primeiros e frequentemente os reescreveram. Da mesma forma, os homens também mudam; Colombo é um homem cuja cultura volta-se para a Idade Média. Os missionários que deixaram a Europa antes do Concílio de Trento não portam exatamente as mesmas idéias que aqueles que partiram após 1568. Os textos europeus que utilizaram esses materiais sem se preocuparem com as situações de enunciação modificaram sensivelmente a posição e o uso com relação aos originais. Não há, contudo, uma evolução linear, pois constatamos numerosas retomadas ou antecipações, conforme os territórios ou os países colonizadores; assim, os textos sobre a Nova Espanha acumulam-se rapidamente no início do século XVI; a América portuguesa emerge apenas por volta de 1550, e a Nova França (apesar de Cartier) apenas bem mais tarde.

Neste imenso movimento de textos e de homens que caracteriza os séculos XVI e XVII, os missionários ocuparam um lugar excepcional. Eles foram, de longe, os escritores mais prolixos e, sobretudo, deslocaram-se por todas as terras ofertadas ao seu proselitismo. Sua contribuição foi frequentemente mal avaliada, porque foi prisioneira da hagiografia de suas respectivas ordens que, ao celebrá-las de maneira excessiva, acabaram por desqualificá-las aos olhos da ciência laica. O jesuíta François de Dainville, sem romper francamente com a hagiografia foi, no entanto, um dos primeiros a iniciar o trabalho científico de recuperação do significado da dívida contraída pela Europa letrada com

¹ Dainville, François de, *La géographie des Humanistes*, Genève, Slatkine, 1969. Todo o livro é importante para o nosso argumento.

os missionários. Muitas de suas análises¹ lançaram luzes sobre a estreita colaboração que existia entre os escritos das missões e os saberes científicos. O termo “missiologia”, cujo nascimento ele situa nos últimos anos do século XVI, permite tornar mais precisa sua perspectiva. A emergência de um discurso (*logos*) sobre a missão unificava efetivamente a prática e o saber missionários, sem que se possa discernir uma hierarquia entre os termos. O fato de que a evangelização do século XVI fundava-se no domínio de um saber sobre os pagãos, e que inversamente os missionários alimentavam ou produziam saberes novos, constitui uma das perspectivas mais sugestivas do conjunto da obra deste padre jesuíta. Textos e contextos entravam assim em relações dinâmicas. Procedendo dessa forma, o padre Dainville organizava novas seqüências na história cultural dos séculos XVI e XVII, relacionando elementos que habitualmente eram considerados disjuntos. Entretanto, ele deslocava seu objetivo de especialista da questão escolar para a passagem – fundamental, é verdade – entre os dois séculos, construindo um eixo que implicitamente ia do arrolamento de dados brutos a uma estruturação progressiva de um saber autônomo, suscetível de ser ensinado nos colégios que eram fundados. A sua perspectiva era fundamentalmente jesuítica e francesa, excessivamente dependente da história dos colégios da Província jesuítica da França e da elaboração definitiva da *Ratio studiorum*.²

A concentração na literatura jesuítica corresponde, no entanto, a uma escolha consciente na medida em que é esse o *corpus* que oferece as séries de fontes mais consistentes e longas. Os discípulos de Inácio de Loyola permanecem os mais interessantes, espalhando-se sobre todas as terras e, sobretudo, organizando paralelamente aos seus deslocamentos físicos um sistema de correspondência único e extremamente sofisticado, que se estendia à escala do mundo conhecido. Cada estabelecimento missionário tinha a obrigação de redigir regularmente um relatório de atividades circunstanciado, a fim de elaborar, à escala da província, uma carta quadrimestral e, a partir de 1570, uma carta anual. Esse “dever de escrita” obedecia a três necessidades conjuntas, as quais devemos relacionar aos circuitos de difusão: os escritos missionários

² A *Ratio studiorum* torna-se operacional em torno de 1595 e os primeiros colégios da França se constituem entre 1602 e 1610, cinquenta anos após os primeiros estabelecimentos das penínsulas ibérica e itálica.

os, que circulam no interior da ordem segundo uma via hierárquica, permitindo o controle e a gestão das práticas e dos missionários; as publicações organizadas pela Companhia de Jesus a fim de fornecer a um público curioso as informações sobre os mundos longínquos; enfim, os textos, traduzidos em língua vernácula e cuidadosamente censurados, que seguem igualmente uma terceira via, no interior dos colégios, onde eles edificam e suscitam vocações para as Índias.

O escrito missionário – e *a fortiori* o escrito jesuíta – deve, portanto, ser considerado em função de seu estatuto singular. Ele não é legível a não ser em relação com a estratégia evangelizadora e com suas variações, na medida em que cada palavra é concebida, desde a sua redação, como uma peça do dossiê das missões. Em julho de 1547, o novo secretário de Inácio de Loyola, Juan Alfonso de Polanco, redige o que pode ser considerada como a carta fundadora³ da estratégia de escrita jesuítica. Nesta circular, ele precisa as estratificações dos conteúdos segundo os diferentes destinatários, separando as cartas de edificação e as *hijuelas*, as “pequenas filhas” destinadas às informações internas. Essas precauções são necessárias porque as missões encontram-se invariavelmente em situações de conflito, de uma parte no interior das sociedades coloniais das quais elas participam e, de outra parte, com as autoridades de tutela, laicas ou religiosas. As cartas e os tratados que chegam a Lisboa, a Madri ou à Paris são concebidos como atos jurídicos, suscetíveis de serem lidos e utilizados por todos. O mais ínfimo texto sobre os índios que nós tenderíamos a qualificar como antropológico é, antes de tudo, uma prudente justificação da ação em curso: ele pode ser publicado ou inserido numa síntese, ou ele pode ser esquecido, e às vezes mesmo destruído, se ele não entra nas preocupações do destinatário. Assim, o que conhecemos afinal da literatura missionária, a não ser o que os destinatários selecionaram?

A fim de evitar a tautologia, é necessário estabelecer a configuração de um elemento identificado nas fontes primárias através dos seus usos ulteriores, para seguir as suas transformações e questionar sua perenidade e os sentidos diversos que ele incorporou num período suficientemente longo, e em terrenos aparentemente diferentes. A maneira como os escritos jesuítas apreendem o ameríndio

³ Carta de 27 de julho de 1547, endereçada a toda a Companhia, in *Écrits*, sob a direção de Maurice Giuliani, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. 707-711, que traduz a carta 179 do vol. I da *Monumenta Ignatiana*, p. 536-541.

constitui um ponto de estudo pertinente na medida em que, falando do “gentio”, o missionário exprime implicitamente a necessidade e a forma de sua ação como uma exigência exterior a ele. Assim, convém ler todas as descrições dos indígenas como definições em negativo da missão, já que a estratégia missionária é sempre o único tema deste tipo de texto, e o índio não mais do que o instrumento de medida do trabalho evangélico.

Sobre esse assunto, o ponto de síntese incontornável da constelação jesuíta é a obra do padre José de Acosta, *De procuranda indorum salute* que, publicada em 1588, recolhe o essencial dos saberes acumulados durante cinquenta anos de apostolado na América e propõe um programa de ação que permanecerá válido até o século XVIII. Assim, afirma-se imediatamente a existência de um discurso especificamente jesuíta sobre os povos a serem convertidos, que atravessa todas as divisões culturais. Se considerarmos apenas o que diz respeito diretamente aos povos “bárbaros”, o discurso de Acosta, sobre o qual voltaremos adiante, expõe o diagnóstico e o tratamento que os jesuítas adotarão automaticamente com relação a essas populações. Ora, as fontes de Acosta sobre este tipo de população provêm de apenas duas experiências. Trata-se em primeiro lugar da América portuguesa, onde desde 1549 a Companhia tem a responsabilidade exclusiva da conversão das tribos tupis antropófagas. Acosta pode evocar igualmente sua experiência pessoal entre os moxos, tribos semi-nômades que vivem no leste do Peru, as quais ele freqüentou durante alguns anos. Acrescentemos que os textos deste padre informarão as estratégias que encontraremos no século XVII no Maranhão, no Paraguai, na Nova França e mesmo no Oceano Índico. A permanência, durante dois séculos, de uma mesma visão do ameríndio é o sinal de um posicionamento estável da Companhia de Jesus no interior de dispositivos colonizadores de mesma natureza, sejam eles portugueses, espanhóis ou franceses. No terreno da história das idéias, a consequência é a total neutralização da continuidade histórica e de seu corolário, o progresso. A breve viagem que propomos realizar aqui começa naturalmente na América portuguesa, que constitui o alfa e o ômega da estratégia jesuíta de evangelização dos “selvagens”.

O jesuíta e o selvagem, primeiro encontro

A América portuguesa é o primeiro terreno de encontro entre os missionários jesuítas e os “bárbaros”. Os textos que nascem dessa experiência são o primeiro confronto das idéias com as realidades. Eles darão forma àquilo que ainda não possuía ao se exporem ao paradoxo de confirmar os pressupostos

dos missionários e, ao mesmo tempo, indicar as adaptações necessárias à boa instrumentação dos indígenas.

Quando, em março de 1549, o primeiro contingente de seis jesuítas desembarca na América portuguesa, ele abre o primeiro capítulo da longa história dos discípulos de Inácio na América. Estes últimos encontram ali uma humanidade desconcertante, irreduzível aos povos com os quais eles já haviam tido alguma experiência. Os indígenas “sem fé, sem lei, sem rei”⁴ são dificilmente vinculados ao resto da humanidade, como o provará a vasta controvérsia desencadeada na Europa sobre as origens do povoamento americano. Os jesuítas são os únicos missionários nessa região até 1580, data a partir da qual os beneditinos (1580), os carmelitas (1584) e os franciscanos (1585) juntar-se-ão a eles. A situação é exatamente inversa àquela que encontramos na Nova Espanha, aonde os franciscanos chegam desde 1524 e os jesuítas somente em 1572⁵. Os índios brasileiros eram estranhos pelo fato de que o apostolado jesuíta não tinha tido nenhum encontro desse tipo até então. A Índia, o Japão ou a Europa não apresentam os mesmos traços. Trata-se, portanto, de um começo.

Os missionários portugueses devem, contudo, enfrentar essa realidade com a pequena bagagem de que dispõem. É impossível descrever exatamente os conhecimentos por eles adquiridos antes de partirem. Podemos apenas supor que a expedição preparada em Portugal podia contar com os principais dados geográficos dos quais a coroa dispunha. No Colégio de Coimbra, onde haviam sido formados os primeiros missionários, foram aparentemente centralizadas todas as informações provenientes das fontes jesuíticas, dos documentos de viajantes ou de colonos, ou dos grandes textos espanhóis vindos da Nova Espanha. Desde a famosa carta de Pero Vaz de Caminha, companheiro de Cabral em 1500⁶, até as raras cartas dos colonos que aportavam em Lisboa, a representação dos indígenas oscilava entre o selvagem de boa vontade e o feroz

⁴ Essa fórmula já é um lugar comum, em 1549, nas descrições dos ameríndios.

⁵ Essa diferença deve-se a que os jesuítas encontram-se sob o padroado português e as duas ordens mendicantes sob o da Espanha; a reunião das duas coroas modificou essa repartição a partir de 1580.

⁶ Utilizamos Caminha, Pêro Vaz de, “Lettre au Roi Dom Manuel”, in *La découverte du Brésil (1500-1530)*, textos escolhidos e apresentados por Ilda dos Santos, Paris, Chandeigne, 2000.

antropófago. O que equivale a dizer que nada, ou quase nada, permitia conceber *a priori* uma estratégia de evangelização. O único dado estável era indireto, constituído pela total entrega dos indígenas à Companhia, conforme o documento oficial que fixa desde 1548 a tarefa dos jesuítas⁷. Dessa constatação simples, podemos concluir que não é surpreendente encontrar sob a pluma dos missionários que, desde a chegada ao Novo Mundo, ainda nem puseram os pés fora da vila recém-fundada, a afirmação da capacidade indiscutível dos indígenas para a salvação.

“Todos estes que tratam comnosco, dizem que querem ser como nos, senão que nom tem com que se cubrão como nos, e este soo inconveniente tem. Se ouvem tanger à missa, ja acodem, e quanto nos vem fazer, tudo fazem: assentão-se de gíolhos, batem nos peitos, alevantão as mãos ao ceo; e ja hum dos principaes delles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado, e em dous dias soube ho ABC.”⁸

Mas a base teológica dessa atitude deve ser buscada de maneira mais fundamental nos textos de são Tomás de Aquino e de santo Agostinho, mais essenciais que qualquer informação direta. Esses dois autores são, com efeito, as referências de todos os primeiros jesuítas e orientam sua visão de mundo. As três faculdades da alma que determinam a capacidade de redenção, expostas no *De Trinitate* agostiniano – a vontade, o entendimento e a memória, fornecerão desde a origem o quadro de todas as descrições do indígena. O texto que acabamos de citar mostra que o entendimento e a boa vontade dos índios são indiscutíveis. A memória virá rapidamente completar essa primei-

⁷ O documento é o *Regimento* dado pelo rei d. João III àquele que ele nomeou primeiro Governador geral do Brasil, Tomé de Sousa. Foi este alto funcionário que trouxe consigo a primeira missão jesuíta. No documento, os jesuítas têm a responsabilidade dos indígenas, que eles devem trazer à civilização, a fim de fazê-los participar do desenvolvimento racional da nova colônia. O clero secular tem o encargo das almas portuguesas. A única justificativa da presença dos jesuítas é, portanto, a conversão dos indígenas. Podemos medir a importância desta tarefa quando consideramos igualmente que a coroa é quem financia a missão, que em princípio não sobrevive a não ser das esmolas dadas pelo rei.

⁸ Carta de Manuel da Nobrega ao P. Simão Rodrigues, 10 de abril de 1549, in *Monumenta Brasiliae* (MB), vol. 1, p. 111.

ra descrição quando os jesuítas, como a maior parte dos outros missionários no resto do mundo, aproximarão os mitos indígenas do Gênesis, descobrindo ali os traços de uma lembrança do Dilúvio⁹. Na América portuguesa, acrescentar-se-á a suposta lembrança dos índios de uma primeira revelação pelo apóstolo são Tomás. Os missionários aproximaram-no a um herói indígena nomeado Zumé (pronunciando-se Zomé, assimila-se por contigüidade a Tomé), que teria instruído os índios e depois partido prometendo voltar. Impressões de passos sobre rochas fornecerão a prova tangível dessa primeira evangelização.

Assim, a primeira metáfora que vem ao espírito dos missionários é a da “cera virgem”, sobre a qual seria fácil imprimir a revelação de Cristo. Essa humanidade encontrar-se-ia na infância, vivendo em conformidade com a lei natural porque ela não conhecia outra. Mas essa aparente confirmação não se sustentará por muito tempo face às dificuldades concretas. Na medida em que a boa vontade dos “selvagens” revela-se inconstante, o discurso mudará de natureza, ainda que se mantendo dentro do quadro original. O discurso flexionar-se-á em seguida, para se concentrar na descrição das causas e dos remédios para tal situação. Para lutar contra a versatilidade dos índios, os jesuítas evocam o *compelle eos intrare* de são Paulo e admitem o uso da força para a conversão. Desde 1554, o apelo à sujeição forçada como atitude prévia à conversão e ao batismo dos gentios aparece de maneira insistente na correspondência dos padres da Província do Brasil. Com efeito, a missão conheceu em quatro anos uma evolução radical. Os primeiros fracassos são imputados imediatamente à ação nefasta dos colonos portugueses que encorajam os vícios dos índios a fim de subtraí-los à influência dos religiosos e de reservá-los ao trabalho escravo. Sob o impulso do provincial do Brasil, Manuel da Nóbrega, alguns irmãos irão à direção aos índios para fundar, no lugar onde hoje se encontra a cidade de São Paulo, um aldeamento distante da colônia portuguesa. Rapidamente, eles constatarão que os obstáculos à conversão são mais complexos e que o confronto direto com os indígenas não é mais eficaz que as

⁹ Em uma carta de agosto de 1549, Manuel da Nóbrega escreve: “Tienen memoria del Diluvio, empero falsamente, porque dicen que cubriéndose la tierra de agua, una muger con su marido, subieron en un pino, e después de menguadas las aguas descendieron, y de aquéstos procedieron todos los hombres y mugeres.” in MB, vol. 1, p. 153, § 7. Note-se que essa constatação será confirmada e interpretada no mesmo sentido por todos os primeiros cronistas.

soluções precedentes. Entre 1556 e 1558, dois textos escritos por Nóbrega definirão as principais invariantes da visão jesuíta do selvagem. Um diálogo imaginário entre dois missionários e uma carta programática, que todos os comentadores interpretam hoje como um verdadeiro plano de colonização da América portuguesa, formalizam o modo de inserção do indígena na empresa cristã do Novo Mundo, ao mesmo tempo em que dão corpo à sua representação.

No *Diálogo sobre a conversão do gentio*¹⁰, em 1556, os dois interlocutores são modestos operários da vinha do Senhor, um ferreiro e um intérprete. De maneira progressiva, eles acumulam os elementos que desenham a imagem do gentio, tal como ele é percebido nesse momento. O diálogo começa por um bestiário depreciativo onde se misturam porcos, cães, corvos e serpentes¹¹. Mas este é apenas um ponto de partida tradicional do diálogo escolástico, fundado sobre um equilíbrio pontual que justifica o fato que os dois protagonistas falam sobre a mesma coisa. Mateus Nogueira, o ferreiro que dominará a seqüência da disputa, reitera em seguida o ponto fundamental, a natureza humana dos índios que receberam a graça de Deus¹². Ele conduz então a conversação para o tema da insuficiência dos próprios missionários, colocando-os como responsáveis pelo fracasso da catequese. A partir desse momento, a demonstração adota a forma de um silogismo. Em primeiro lugar, a conversão deve ser uma questão de entusiasmo e de paixão, sem recurso ao constrangimento ou à obra da razão. Em segundo lugar, os índios não possuem um entendimento menor que os judeus ou os maometanos. Não lhes falta mais do que a polícia, isto é a educação. Em conclusão, isso os torna mais simples e mais acessíveis, pelas vias da caridade e do amor, porque não haverá necessi-

¹⁰ “Diálogo sobre a conversão do gentio”, in MB, vol. 2, p. 317-345.

¹¹ “*Não deis o Sancto aos cães, nem deiteis as pedras preciosas aos porcos*”, citando *Mat. 7, 6*, e continuando assim “...vemos que são cães em se comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem.” E uma pagina depois “*nem sei se hé bem chamar-lhe corvo, pois vemos que os corvos, tomados nos ninhos, se crião e amañão e ensinão, e estes, mais esquecidos da criação que os brutos animais, e mais ingratos que os filhos das biboras que comem suas mãis, nenhum respecto tem ao amor e criação que nelles se faz.*” in MB, vol. 2, p. 321 e 322.

¹² “*Todo o homem hé huma mesma natureza, e todo pode conhecer a Deus e salvar sua alma, e este ouvi eu dizer que era proximo. Prova-se no Evangelho do Samaritano, onde diz Christo N.S. que aquelle hé proximo que usa de misericordia.*” in MB, vol. 2, p. 326.

dade de extirpar ou de combater pelo raciocínio a raiz do erro. Contudo, para fazê-los respeitar a nova religião, será conveniente educá-los e formá-los.

Rapidamente, a constatação do fracasso é transformada em programa. O diálogo marca de maneira clara o fim de um período de decifração da sociedade indígena. As contradições que a realidade apresentava aos missionários resolvem-se na reunificação dos postulados e das constatações. As boas disposições prévias e a persistência da selvageria são apenas uma questão de tempo. O índio convertido está se formando e a tarefa dos jesuítas consistirá em transformar os maus em bons a partir de um dispositivo de transição em direção à civilização, fundado na educação e no trabalho. O último movimento do diálogo fornece-nos algumas indicações do que seria o índio ideal através das figuras exemplares dos convertidos, que caucionam a proposição¹³.

Dois anos mais tarde, em maio de 1558, Nóbrega encontra-se numa situação bastante diferente. A chegada de um novo governador geral, Mem de Sá, favorável à ação dos jesuítas, permite-lhe esperar a intervenção rápida e eficaz dos soldados da coroa para pacificar e agrupar os índios a fim de coloca-los sob a tutela dos missionários. O texto que ele redige nesse momento¹⁴ é antes tudo uma promoção da ação desse governador, então contestado em Portugal, onde os moradores da América portuguesa¹⁵ fazem ouvir seus reclamos. O diagnóstico do provincial jesuíta é um pouco diferente. Ele reforça o traço da selvageria dos índios e insiste na sua insubmissão, imputada essencialmente à incúria dos portugueses que encorajam os seus vícios. A boa natureza dos índios não é contestada, mas a pacificação e a sedentarização sob as leis portuguesas são colocadas como condições prévias para a conversão. É notável que as leis impostas por Mem de Sá obedecem às sugestões do jesuíta concernentes à pros-

¹³ Três nomes são citados, Pêro Lopes e Fernão Correia, dois tupiniquins convertidos na região de São Vicente, et Cayubi, um grande chefe indígena que, com seu irmão Tibiriçá, foram os melhores aliados dos portugueses entre as tribos tupiniquins do sul. Cf. *La mission jésuite du Brésil: lettres et autres documents*, edição e tradução de Jean-Claude Laborie, Paris, Chandeigne, 1998, p. 214.

¹⁴ Carta de Manuel da Nóbrega ao padre Miguel Torres, da Bahia a Lisboa, 8 de maio de 1558, MB, vol. 2, p. 445-459.

¹⁵ Os colonos suportam mal as conseqüências da instalação dos poderes metropolitanos na colônia. Os regulamentos alfandegários, as taxas e o controle administrativo ameaçam diretamente os lucros em curto prazo que eles esperavam. Eles serão os opositores de sempre dos jesuítas e dos governadores que não partilham seus pontos de vista.

crição das festas indígenas, os famosos *cauim*, e os rituais antropofágicos, tidos desde então como práticas repreensíveis. Desenha-se assim uma divisão, perceptível desde as primeiras cartas, entre os fatos de natureza e os comportamentos sociais: a lei natural é respeitada pelos índios, a quem não falta senão a polícia, ou seja, um controle social efetivo. É sobre este último aspecto, portanto, que os jesuítas intervirão, criando os aldeamentos indígenas e tornando-se os únicos mediadores entre a colônia e os indígenas. O que podemos tomar como uma forma ainda imperfeita de “redução” nasce, portanto, de uma análise que não há em si nada de antropológico. As informações sobre os indígenas possuem nos textos jesuítas duas virtudes: primeiramente, elas servem para justificar e confirmar as posições estratégicas da missão e, em seguida, afinar o trabalho de catequese, transpondo de maneira decisiva uma posição dogmática para uma avaliação política. Sob esse aspecto, o tema da antropofagia é interessante na medida em que ele ocupa um lugar menor nas cartas dos primeiros jesuítas ao mesmo tempo em que se torna um motivo de escândalo e de curiosidade para todos os outros cronistas. Os poucos textos de jesuítas que se preocupam em descrever o ritual insistem sempre sobre os pontos fracos dos quais os missionários se servem para desconstruí-lo a partir de dentro¹⁶.

Assim se confirma, desde o início, uma imagem coerente e estável do selvagem e da sua sociedade. Eles não possuem religião, nem organização social elaborada, mas eles são fiéis à lei natural. A metáfora da cera virgem que já havíamos encontrado sob a pluma dos missionários induz a estratégia a ser aplicada para trazê-los à civilização. Os costumes detestáveis, sobretudo a antropofagia, a sensualidade e o gosto imoderado pelo álcool, são desregramentos os quais o enquadramento social nos aldeamentos bastaria para solucionar. O problema primordial permanece o do estatuto dos aldeamentos, sua separação do resto da sociedade colonial e sua subsistência material. É o único elemento que variará segundo as situações políticas e as relações de força.

O tempo das avaliações. José de Acosta

¹⁶ O tema do canibalismo, no conjunto das epístolas dos jesuítas, é descrito integralmente apenas duas vezes, em 1549 e em 1551. Depois disso, ele só retorna (sete a oito vezes) de maneira fragmentar. Mas o essencial aqui é que o personagem central é... o jesuíta, que assiste e intervém no ritual para desviá-lo, seja batizando a vítima, o que do ponto de vista indígena tornava a carne imprópria para o consumo, seja roubando o instrumento ritual que servia ao sacrifício, seja confiscando o prisioneiro.

Os textos dos jesuítas da Província do Brasil circularão no interior da Companhia de maneira caótica. Algumas cartas edificantes serão publicadas, mas o essencial permanecerá nos arquivos da Ordem. A informação de 1549 será publicada em 1551 e não cessará de ser reimpressa nas diversas antologias italianas durante todo o século XVI. O diálogo será integrado a um dossiê, *As coisas do Brasil*, que se encontra nos arquivos de Évora, em Portugal¹⁷. Se for provável que esse dossiê constitui um resumo do conhecimento sobre a América portuguesa, podemos dizer o mesmo com relação ao circuito dos colégios: as cartas das missões longínquas são lidas nos refeitórios e frequentemente fornecem a matéria para os estudos dos casos de consciência. Os grandes colégios constituem, portanto, cruzamentos essenciais, particularmente os que têm a vocação de formar os missionários, como o de Coimbra (Portugal) ou o de La Flèche (Le Mans, França). Traduzidas em francês, espanhol ou alemão, as informações das Índias orientais e ocidentais circulam sem que possamos precisar seus trajetos.

A Companhia promove essa transmissão interna e encoraja o esforço de síntese a partir de 1580, a fim de unificar as práticas missionárias às vezes desconstruídas. O padre José de Acosta, um espanhol formado em Salamanca¹⁸ cuja maior parte da carreira será traçada no Peru e no México, redige entre

¹⁷ Esse dossiê, que resume o essencial do saber acumulado sobre os índios do Brasil, é um conjunto de cadernos costurados que agrupam os manuscritos mais úteis para o conhecimento dos indígenas. Ele só foi publicado no século XX, mas sua existência, assim como o de um dossiê semelhante para as Índias orientais, é um indício de seu uso interno. Ali encontramos, além do diálogo de Nóbrega, algumas cartas do mesmo e o essencial dos documentos constituídos quando da visita do padre Christovão de Gouveia, em 1584-1585, que deu lugar a uma avaliação sobre a evangelização dos índios.

¹⁸ José de Acosta nasceu em 1540 em Medina del Campo. Ele entra no noviciado da Companhia em 1552, em Salamanca, e pronuncia em 1554 os três votos. Sua carreira universitária, em Salamanca e Alcalá, será marcada pelo ensino de Domingo de Soto e de Melchior Cano, que retomam as teorias de Francisco de Vitoria. Acosta é, portanto, crítico com relação ao modelo colonial espanhol e será sempre um defensor de uma colonização mais suave, que respeite os direitos dos índios. Chegando a Lima em abril de 1572, ele visita a província peruana em 1573-1574. Ele torna-se um especialista dos índios, fala quechúa, e será nomeado provincial do Peru em 1576 (até 1581). Ele participa ativamente da primeira congregação provincial e do 3º Concílio de Lima, em 1582, quando se decidem as formas futuras da evangelização. Em 1586, ele volta ao México, que ele abandona em 1587 para ir à Espanha, já com o *De procuranda indorum salute* redigido, que ele submeterá à apreciação do rei.

¹⁹ Acosta, José de, *De procuranda indorum salute* (1ª ed. 1588), Luciano Pereña (dir.), *Corpus hispanorum de pace*, vol. XXIII, Madrid, C.S.I.C., 1984.

1575 e 1595 um manual que se tornará referência para a catequese no Novo Mundo¹⁹. Trabalhando na América, ele acrescenta aos materiais disponíveis os frutos de sua experiência pessoal nas missões realizadas entre os moxos e os chiriguanos, povos comparáveis aos tupis de Nóbrega.

O texto de Acosta é frequentemente citado por causa do seu prólogo, onde o padre apresenta uma tipologia dos “bárbaros”, hierarquizados segundo três categorias: dos que possuem uma organização política e uma religião (os chineses, os japoneses...), àqueles desprovidos de tudo, “sem fé, sem lei, sem rei” (os tupis, os caribes), passando pelo estágio intermediário dos índios do Peru e do México, que têm uma organização política e uma religião sem serem, contudo, razoáveis. Os selvagens desprovidos de tudo, os únicos que nos interessam aqui, são descritos segundo os mesmos princípios que os da América portuguesa.

“Finalmente, a la tercera clase de bárbaros no es fácil decir las muchas gentes y naciones del Nuevo Mundo que pertenecen. En ella entran los selvajes semejantes a fieras, que apenas tienen sentimiento humano; sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni república, mudan la habitación, o si la tienen fija, mas se asemeja a cuevas de fieras o cercas de animales. Tales son primeramente los que los nuestros llaman Caribes, siempre sedientos de sangre, crueles con los extraños, que devoran carne humana, andan desnudos o cubien apenas sus vergüenzas. De este genero de bárbaros trato Aristóteles, cuando dijo que podian su cazados como bestias y domados por la fuerza. Y en el Nuevo Mundo hay de ellos infinitas manadas: asi son los Chunchos, los Chiriguanas, los Mojos, los Yscaycingas, que hemos conocido por vivir proximos a nuestras fronteras; asi también la major parte de los del Brasil y la casi totalidad de las parcialidades de la Flórida. Pertenecen también a esta clase otros bárbaros, que, aunque no son sanguinarios como tigres o panteras, sin embargo se diferencian poco de los animales.”²⁰

Constatamos que a descrição atém-se a sua falta de organização social e política. A comparação com os animais selvagens aparece igualmente como um *leitmotiv*. A antropofagia alimentar indica uma regressão da sua percepção dos indígenas, comparada com o caráter ritualístico atribuído a ela pelos

²⁰ Acosta, José de, “Proêmio”, *De Procuranda*, *op. cit.*, p. 67.

jesuítas em atividade na América portuguesa. Esse quadro da selvageria não é, no entanto, referencial. Devemos lê-lo antes como uma hipérbole na retórica do horror. Esse aspecto é atestado pelas proposições seguintes, que se aproximariam do paradoxo numa exposição analítica.

“A todos éstos que apenas son hombres, o son hombres a medias, conviene enseñarles que aprendan a ser hombres, e instruirles como a niños. Y si atrayendolos con halagos se dejan voluntariamente enseñar, mejor seria; mas si resisten, no por eso hay que abandonarlos, sino que si se rebelan contra su bien y salvación, y se enfurecen contra los médicos y maestros, hay que contenerlos con fuerza y poder convenientes, y obligarles a que dejen la selva y se reúnan en poblaciones y, contra su voluntad en cierto modo, hacerles fuerza para que entren en el reino de los cielos.”²¹

O movimento reproduz aquilo que já havíamos identificado em Nóbrega, ou seja, a idéia de que os defeitos dos bárbaros induzem a atitude a ser adotada com relação a eles. Nós não sabemos nada além do que é necessário ao diagnóstico e ao estabelecimento da ordenação. A seqüência do primeiro livro, que leva o título “Esperança de salvação dos índios”, é a declinação das soluções experimentadas na Província do Brasil. O capítulo V intitula-se “Por mais bárbaros que sejam os povos das Índias, eles não estão privados da ajuda da Graça para se salvarem”. Eis aqui a base agostiniana já mencionada. O capítulo VIII, “A incapacidade dos bárbaros nasce não da sua natureza, mas da educação e dos costumes”, relembra a distinção entre natureza e cultura, que aparece a partir de então como uma das invariantes da maneira jesuítica de ver os índios.

A redação, mais ampla que a do seu predecessor, coloca a lembrança da brutalidade dos indígenas no prólogo e se desdobra em torno desse vazio central. O índio não é apreendido, portanto, a não ser sob a forma de uma silhueta que necessitaria do jesuíta para ser preenchida. Os espanhóis são, a exemplo dos moradores portugueses, os agentes do demônio, como lembra o capítulo XI, “Os principais obstáculos para a pregação do Evangelho aos índios vêm dos espanhóis”, eles que fornecem os piores exemplos de iniquidade e de barbárie.

²¹ Acosta, José de, “Proêmio”, *De Procuranda*, *op. cit.*, p.69.

A obra de Acosta, retomando exatamente os termos de Nóbrega, confirma o modelo de descrição jesuíta dos índios. O provincial do Brasil afirmava posições que a Companhia aceitava, a contragosto, como um estado de fato numa província longínqua. A obra do jesuíta espanhol, cuja publicação foi aceita pelo geral Aquaviva e pelo rei da Espanha, impõe uma estratégia e uma retórica indiscutíveis. É inútil perguntar-se se, opondo descrições positivas a negativas, os jesuítas foram favoráveis aos índios ou não, já que essas descrições fazem parte, na verdade, de um dispositivo unificado. O selvagem bestial é o índio encontrado quando chegaram; o índio tranqüilo é aquele que os missionários fabricam. A pintura das sociedades indígenas é frequentemente um elemento que organiza a representação do modelo colonial pelos jesuítas. Ela permite o posicionamento de todos os atores em torno de uma forma vazia e de uma questão essencial que, tanto os missionários quanto as autoridades laicas, colocaram-se continuamente: o lugar dos índios no dispositivo colonial.

A dispersão do modelo

No século XVII, abrir-se-ão três grandes frentes de evangelização nas quais os jesuítas serão levados a entrar em contato com populações semelhantes à terceira categoria da classificação de Acosta. No Maranhão, no norte da América portuguesa, os portugueses tentam tomar o controle de uma região que lhes estava fechada desde há um século, a fim de fazer face às investidas coloniais francesas e holandesas. Após a vitória sobre os franceses da “França equinocial”, em 1615, e sobre os holandeses de Recife, em 1642, a coroa portuguesa compreende que sua segurança dependia de uma presença forte no norte do país. Os jesuítas da Assistência portuguesa, e particularmente o mais célebre dentre eles, Antônio Vieira, tornar-se-ão naturalmente as pontas de lança do império. No extremo sul, no Paraguai, os jesuítas ver-se-ão encarregados da mesma missão, qual seja aprisionar as populações insubmissas nas fronteiras dos impérios espanhol e português, os guaranis. Conhecemos também a história das famosas reduções que se estruturarão como uma república autônoma antes de serem destruídas pela força entre 1760 e 1770, após a interdição da ordem dos jesuítas. No outro extremo das terras americanas, no Canadá, os jesuítas franceses serão confrontados a indígenas comparáveis, ao substituírem os recoletos e ao se engajarem ao lado da coroa francesa no Québec.

Temos então missionários portugueses, italianos, espanhóis, belgas e franceses, formados pelas mesmas fontes, que conhecem ao mesmo tempo Acos-

ta e os empreendimentos de seus contemporâneos. Eles empregarão sem nenhuma hesitação os mesmos métodos nas terras de missão e produzirão textos que seguirão os mesmos modelos estratégicos e retóricos.

As situações são comparáveis na medida em que, nos três casos, os missionários encontram-se nas fronteiras de impérios coloniais, diante de “selvagens”. Eles devem assegurar a passagem à civilização das tribos insubmissas, sabendo que devem, contudo, protegê-las do contato, abrupto e destrutor, com as sociedades coloniais. Todos os textos começam, assim, por pintar a selvageria e a bestialidade dos índios; logo vêm as acusações contra os soldados portugueses ou espanhóis, contra os franceses mercadores de peles ou contra os colonos traficantes e escravagistas; paralelamente, vêm os exemplos edificantes de sucessos missionários, com suas legiões de convertidos e de arrependidos. A sociedade indígena não aparece, nesses textos, a não ser em relação com a sociedade européia, como a medida do sucesso jesuíta.

Ao narrar a missão de Ibiapaba, Vieira começa por estigmatizar a barbárie dos índios nos seguintes termos:

“(…) saindo da praia ao rolo do mar outros trinta índios, forçosos para os tirarem às costas, assim atados consigo se meteram pelo mato dentro e os mataram e cozinham com grande festa, e os comeram a todos, não vendo os que ficaram na nau mais que o fumo dos companheiros, que não cheirava ao âmbar por que esperavam. Esta era a vida dos Tobajaras de Ibiapaba, estas as feras que se criavam e se escondiam naquelas serras (...)”²²

Na primeira relação do Canadá, de 1632, o padre Paul le Jeune acentua também a crueldade dos montanhese e dos iroqueses descrevendo com detalhes os suplícios que os vencedores infligiam aos vencidos. Unhas arrancadas, queimaduras repetidas, escalpos, mordidas, nervos arrancados, tudo serve para alimentar a visão de um selvagem de uma crueldade incomensurável. No entanto, algumas linhas adiante desse mesmo texto, o índio é assim evocado:

²² Vieira, António, “Relação da missão da Serra de Ibiapaba”, in *Obras escolhidas*, prefácio e notas de António Sérgio e Hernâni Cidade, vol. V, *Obras várias* (III) Em defeza dos índios, Lisboa, Livraria Sá da Costa editora, 1951, p. 79-80.

“Pleût à Dieu que ceux qui peuvent conférer quelque chose à une si sainte entreprise vissent trois heures durant ce que nous voions tous les jours. Ils auroient à mon advis le cœur touché, fut-il de bronze. Il est vray, les sauvages sont barbares ; mais quelle barbarie n’a point esté en Allemagne, en Espagne, en Angleterre, et mesme dans les Gaules, avant que la foy y fût receue ? Quelle manie dans l’Aegypte d’adorer des oignons, des crocodils, etc. Et cependant, on y a veu par après tant d’âmes saintes. Faut-il que tant de personnes rachaptées du sang de Jésus-Christ meurent misérables, sans recoignoistre leur vray et légitime Seigneur, et que ce sang adorable ne leur puisse estre appliqué, faute d’un petit secours temporel ? Je pensois que les sauvages fussent à demy brutes, mais ils ont un assés bon sens. Il ne leur manque que l’instruction. Le fond est fort bon ; il ne faut qu’i jetter une bonne semence.”²³

Nessa passagem admirável, encontramos integralmente a articulação que Nóbrega usara no seu *Diálogo*. O bom senso deve ser compreendido como a inteligência, e a instrução é um sinônimo de “polícia”. O “fundo” é o respeito à lei natural, que Le Jeune desenvolve na seqüência de sua relação, notando que “a idolatria e a poligamia” são desconhecidas dos índios. Os selvagens tornam-se objeto da piedade porque seu abandono é sinal da sua virgindade. A exaltação do padre é um efeito da caridade, quer dizer, a melhor prova do sucesso da própria missão. A única diferença é que, em Le Jeune, o movimento é resumido em algumas poucas linhas. As situações inicial e final não estão disjuntas no tempo porque tudo está preparado para a realização imediata do programa jesuíta.

Assim, em algumas décadas, a repetição de um discurso imutável acelerou-se a ponto de se tornar uma evidência.

A emergência do índio

Desde a relação de 1634, Le Jeune modifica ligeiramente o dispositivo retórico que lhe permitia fazer entrar o indígena no projeto colonial. Na medida em que a conquista encontra uma forma mais estável e que as missões se enraízam mais profundamente, o índio cristianizado que os primeiros textos tentam forjar em detrimento de uma realidade de fracassos e de sofrimentos,

²³ “Relation briesve, du milieu du bois” du P. Paul Le Jeune, *Monumenta Novae Franciae*, vol. 2, p. 289.

começa a existir efetivamente. Já não basta mais ao jesuíta apresentar-se como um homem pronto para sofrer, pois esse sofrimento tornar-se-ia revelador do fracasso da evangelização. Assim, logo emergirá a figura do missionário especialista dos índios, que transformará a descrição em prova de saber e de conhecimento direto. Convém notar, contudo, que a descrição dos indígenas aparece sempre sob a forma da anedota que explicita a presença do observador jesuíta. A onipresença desse olhar transforma o que poderia ter sido um esforço etnográfico em cena vivida. A descrição não pode mais aparecer senão como uma garantia da qualidade e da pertinência do observador. Vemos claramente aqui o nascimento de um empreendimento editorial como o das *Cartas edificantes e curiosas da Nova França*, que fornece ao público europeu a prova do *savoir faire* dos jesuítas.

O caso do Paraguai é ligeiramente diferente, já que os jesuítas finalizarão o modelo concebido na América portuguesa. O sucesso deve-se essencialmente às condições políticas locais, que permitem aos jesuítas afastarem as coroas e os colonos das reduções, enquanto que em qualquer outra parte foi-lhes necessário confrontar-se com sociedades coloniais, que interditavam a segregação dos índios. Mas esse sucesso apresenta-se da mesma maneira em todos os textos, à diferença de que nesse caso, o índio cristianizado, submisso e ator do desenvolvimento econômico, é mais real que alhures. Desde meados do século XVII, a carta do Paraguai torna-se ela também edificante e curiosa.

Podemos concluir que as descrições dos ameríndios nos textos jesuíticos são praticamente semelhantes durante um século, enquanto que as experiências das quais eles se originam são diversas. Iroqueses, tupis e guaranis assemelham-se na medida em que servem de justificativa à ação missionária daqueles que os descrevem. De resto, o sucesso da conversão, tantas vezes prometida e narrada nas cartas, é em boa medida ilusória; será, na verdade, o desenvolvimento violento e predador das sociedades coloniais, a provocar o extermínio dos índios, o responsável pelo desaparecimento efetivo do “bárbaro”.