

# Jesuitismo e catequização católica do Brasil cabloco: Considerações com base na epistême da similitude



Dirceu Ribeiro Nogueira da Gama\*

## Resumo

O presente artigo objetiva fazer uma reflexão sobre o papel desempenhado pelas missões jesuíticas no processo de conversão das populações indígenas amazônicas ao catolicismo, a partir de uma matriz conceitual histórico-filosófica. Revisitados os preceitos epistemológicos, éticos teológicos e imaginários norteadores das representações jesuíticas sobre as populações indígenas, percebemos que os índios eram entendidos como monstros, fato que os colocava na condição de símiles de Satã.

**Palavras-chave:** Amazônia. Catolicismo. Jesuítas. Índios.

## Abstract

The present paper has the purpose to develop a reflection concerning the role developed by the jesuit missions in the process of driving the indians populations of the Amazon region to the catholic religion, using a historical and philosophical approach. Revisited the epistemological, ethical, theological and imaginary grounds of the jesuit representations of indian people, we perceives that indians were understood while monsters; by this fact, they were put in the condition of descendants of Satan.

**Keywords:** Amazon. Catholicism. Jesuits. Indians.

---

\*Doutor em Filosofia. Professor do Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia/ Universidade Federal do Amazonas. e-mail: paula.dirceu@hotmail.com

## Introdução

Na introdução ao seu livro *O povo brasileiro: evolução e sentido do Brasil*, Darcy Ribeiro admite que a sua vasta obra antropológica também pode ser vista como teoria da história, porquanto fundamenta-se na ideia de que os comportamentos sociais verificados nos grupos humanos ao longo dos tempos são condicionados pelo estado da arte das tecnologias vigentes. No entanto, o autor faz questão de lembrar que mesmo nos momentos do processo civilizatório onde as dinâmicas sociais mostraram-se intensamente dependentes do rumo das descobertas técnicas (o século XVIII, com a invenção da máquina a vapor, e o XIX, onde deu-se a produção das primeiras resistências elétricas, são exemplos inquestionáveis dessa constatação), nem por isso acontecimentos históricos dotados de uma racionalidade divergente, em grande medida determinada por valores, imaginários e costumes locais, deixaram de ser verificados com uma certa frequência. Colocado esse ponto de vista, Ribeiro (1995) assume a seguinte postura epistêmica:

É [...] indispensável [...] uma teoria [...] que [...] na verdade das coisas, se passa nos quadros locais, como eventos que o povo recorda [...] dentro das linhas de crenças participadas, de vontades coletivas abruptamente ericadas. (RIBEIRO, 1995, p. 269).

Nesse sentido, Ribeiro (Ibid.) reitera ser necessário pensar a formação cultural brasileira a partir da estruturação de micro e meso cenários regionais, pois uma copiosa documentação histórica nos mostra que, poucas décadas depois da chegada dos primeiros contingentes de colonizadores europeus, já havia aparecido no Brasil do século XVI uma protocélula étnica dotada de características próprias, diferenciadas tanto do estilo de vida português quanto do indígena.

Essa etnia embrionária, multiplicada e difundida em vários núcleos – primeiro, ao longo da costa atlântica, depois transladando-se para os sertões interiores ou subindo pelos afluentes dos grandes rios –, é que iria modelar a vida social e cultural das ilhas-Brasil. Cada uma delas singularizada pelo ajustamento às condições locais, tanto ecológicas quanto de



tipos de produção, mas permanecendo sempre como um renovo genésico da mesma matriz. (Ibid. p. 270).

No que tange à noção de “ilhas-Brasil”, presente no excerto acima, o autor utiliza-a para referir-se à existência de cinco grandes áreas do território brasileiro cujas especificidades humanas, geográficas e físicas confere a cada uma aspectos únicos. Elas são: a) o Brasil crioulo; b) o Brasil sertanejo; c) o Brasil caipira; d) o Brasil sulino; e) o Brasil caboclo.

Em se tratando do Brasil caboclo, segue Ribeiro (1995), os primórdios de seu povoamento pelos portugueses deram-se com a ocupação progressiva das terras banhadas pela calha mestra do rio Amazonas, à vista do propósito de expulsar os franceses, holandeses e ingleses deserdados do Tratado de Tordesilhas que instalaram-se em torno de sua desembocadura. A necessidade da construção de fortificações e obtenção crescente de víveres para comércio levou à escravização de incontáveis contingentes de indígenas. Dada a violência empregada pelas tropas de captura, que quase sempre matava mais índios do que propriamente escravizava, alternativas menos custosas foram buscadas.

Uma solução melhor seria encontrada com a instalação de núcleos missionários, principalmente jesuíticos [...]. Mas estes tiveram que lutar muito com os próprios colonizadores para a impor como a mais racional e proveitosa. [...] Para os índios condenados a uma escravidão ainda mais dura em mãos dos colonizadores, o regime das missões, se não representava uma amenidade, era todavia, mais suportável. [...] A disciplina imposta [...] e as condições de convívio impuseram a homogeneização lingüística e o enquadramento cultural compulsório [...] no corpo de crenças e nos modos de vida dos seus cativadores. Sob essas compulsões é que [...] as populações aborígenes da Amazônia [...] passaram a falar a língua geral [...] da civilização, como ocorria então com quase toda a população brasileira. (Ibid. p. 313).

Nota-se que, se de um lado as missões jesuíticas serviram como instrumentos de proteção da vida dos indígenas, ainda que na qualidade de cativos, do outro foi igualmente através da implementação delas que um modo de vida estranho às suas visões de mundo acabou sendo imposto aos mesmos.



Portanto, as missões também atuaram como unidades gestoras da disseminação no novo mundo, incluindo aí o Brasil, de preceitos morais originados no âmago da velha Europa. Mas quais os fundamentos estruturadores dessa moralidade? A partir de quais corpos de saberes ela erigiu-se? Que tipo de representação acerca das populações residentes no novo mundo esses saberes alimentavam? Isto posto, o objetivo do presente texto consiste de uma reflexão sobre o teor dessas questões. Como estratégia, primeiro apresentaremos as bases filosóficas da moralidade jesuita para, em seguida, com base nelas, discutirmos a visão que comportam da alteridade humana consubstanciada na figura do indígena ameríndio.

### **Cristianismo, Renascença, Reforma e Jesuitismo**

Na leitura de Ernst Cassirer (2003) as contribuições trazidas pelos movimentos da Renascença e Reforma à história da civilização ocidental vão muito além dos grandes e inegáveis progressos que desencadearam para as ciências, artes e filosofia. Ambos impactaram definitivamente os preceitos lógicos, metafísicos e teológicos sobre os quais se edificava a cultura do Medievo. “A cadeia hierárquica do ser que dava a todas as coisas o seu justo, firme, inquestionável lugar na ordem geral das coisas foi destruída. O sistema heliocêntrico roubava ao homem a sua posição privilegiada. Tornou-se como que um exilado no universo infinito”. (CASSIRER, 2003, p. 203).

A força e a extensão de tais abalos fizeram com que a Igreja reconhecesse a impossibilidade de restaurar a “catolicidade” nas premissas sobre as quais esta se amparava até o século XVI. A instituição de um novo sistema universal de normas religiosas condizente com as expectativas dos tempos pós-Renascença e pós-Reforma só seria bem-sucedida caso o clero católico abrisse seus horizontes ao diálogo com as reivindicações de outros credos e seitas. De certa maneira, a pressão exercida por esse contexto reiterava a urgente necessidade de revisão moral e teológica do dogma cristão, que teve na corrente religiosa dos jesuítas o seu primeiro e fundamental promotor.

De acordo com Cassirer (2001), as renovações teológicas capitaneadas pelos jesuítas tiveram um certo ingrediente revolucionário, pois ultrapassaram o campo da especulação abstrata: elas desdobraram-se na defesa de atitudes que dificilmente teriam sido aceitas no bojo da ética religiosa medieval. Por mais

que realistas, nominalistas, racionalistas e místicos divergissem filosoficamente do poder da doutrina escolástica para explicar com segurança a natureza dos fenômenos empíricos passíveis de observação, nenhuma delas jamais ousou pôr em xeque a severidade e a austeridade dos ideais cristãos. Todavia, como muito bem detectou Blaise Pascal (citado por Cassirer, 2003), os jesuitas e seu fundador, Santo Inácio de Loyola, foram os primeiros a perceber as insuficiências do teor das respostas oferecidas pela tradição teológica medieval diante das novas aspirações sociais maturadas no conturbado século XVI. Os acontecimentos dos novos tempos convenceram-lhes de que a conservação da autoridade papal e da Igreja dependeria de um contínuo diálogo com as problemáticas seculares. Assim, movidos por essa percepção, criaram e advogaram eles a flexibilização do dogma e o investimento político na militância religiosa como principais mecanismos de recuperação da abalada credibilidade do cristianismo. Isso fica patente no seguinte parecer de Pascal:

O seu objeto não é corromper a moral, [...] não é esse o desígnio deles. [...] A intenção deles é esta: têm uma tão elevada opinião de si próprios que acreditam ser útil, e em certa medida essencialmente necessário ao bem da religião, que a sua reputação se estenda por todos os lados, e que eles governem todas as consciências. E como as [...] máximas dos Evangelhos são aptas para governar certas pessoas, eles utilizam-nas sempre que a ocasião se apresenta. Mas como essas máximas não se encontram de acordo com as opiniões da grande maioria das pessoas, abandonam-nas em consideração a essas pessoas, a fim de obterem a satisfação geral. Nessas circunstâncias, tendo de lidar com pessoas de todas as condições sociais e de todos os países, é necessário possuírem casuísticas preparadas para lidar com toda essa diversidade. [...] Dessa maneira, espalharam-se pelo mundo graças à *doutrina das opiniões prováveis* [...] e disso não fazem segredo [...], com esta diferença somente, que eles velam a sua prudência política e humana com o pretexto de uma prudência divina e cristã, como se a fé, apoiada na tradição, não fosse sempre uma e a mesma invariável para todas as épocas e todos os lugares; como se fosse parte da regra submeter-se a quem a ela se tem de submeter. (PASCAL apud CASSIRER, 2003, p. 204-205).

Pelo diagnóstico de Pascal, o jesuitismo adaptava sem parcimônia o teor da mensagem cristã ao perfil material de quem desejava atingir. Para fazer isso, virava e revirava as possibilidades das linguagens sobre elas mesmas com precisão cirúrgica. Assim procedendo, conseguiam diluir o real fim político de suas intenções. Em outras palavras, a comunidade jesuíta agia na ordem da formulação discursiva a fim de instituir o seu poder de convencimento, e foi no plano do discurso que construíram e veicularam uma determinada imagem do indígena ameríndio cujas peculiaridades serviram simultaneamente de princípio e fim da decisão político-teológica de catequizá-los.

### A alteridade indígena: Uma digressão do humano

As superstições medievais diziam que na outra margem do oceano Atlântico, além de reinos fantásticos repletos de riquezas e misteriosos costumes, havia uma proto-humanidade vivendo ainda em estado semianimal, coberta de pelos e com aspecto monstruoso. Mas, no relato *Viagem à terra do Brasil*, o explorador francês Jean de Léry (1980) desmente com veemência essa antiga crença, ratificando que os corpos dos autóctones eram quase que na íntegra desprovidos de pelos. Além do mais, nada havia de diferente neles que permitisse chamá-los de monstros. Léry (Ibid.) justificava sua constatação com base num fato muito simples: os índios não usavam roupas, passando a maior parte do tempo nus. Em verdade alegavam, para justificar sua nudez, que não podiam dispensar os banhos e lhes era difícil despír-se tão amiúde, pois [...] metiam-se n'água [...] não raro mais de doze vezes por dia. (LÉRY, 1980, p. 112).

Muito embora inúmeros outros viajantes que para cá vieram, além de Léry, mencionem o estado de perplexidade que a nudez indígena lhes causou, como Anchieta, Nóbrega, Vasconcellos, Cardim, etc., todos são unânimes em reiterar a justeza de proporções dos corpos dos indígenas, sem olvidarem da surpreendente constatação de que entre eles não transitavam cegos, surdos e deficientes físicos.

Sobre os cuidados dos índios com o corpo, Boxer (1969) tece um comentário não apenas interessante, mas também esclarecedor:

Esse ameríndios [...] em limpeza e higiene pessoal mostravam-se muitíssimo superiores aos recém-chegados.

Banhavam-se com frequência [...] enquanto a maior parte dos melhores cristãos temia a água do banho [...]. Na verdade, o europeu era [...] sujo, a comparar-se com o ameríndio [...] e é divertido registrar a reação do branco quando colocado diante da ideia de uma lavagem metódica [...]. (BOXER, 1969, p. 41-42).

Apesar da pouca propensão à higiene pessoal via banhos, urge rememorar que muitos hábitos indígenas terminaram incorporados pelo colonizador lusitano, como o uso da rede de dormir, a substituição da farinha de trigo pela mandioca e união sexual livre com as fêmeas indígenas. Mesmo assim, isso não impediu que a maior parte dos colonizadores lusitanos nutrisse desprezo pelos ameríndios. De acordo com Lobo (2008), Nóbrega foi um deles, pois se no início da colonização supunha fácil converter os “gentios” em servos da Coroa de Portugal, depois abandonou essa ideia ao constatar que muitos deles, entrando na puberdade, fugiam das fazendas e núcleos colonizadores a fim de voltarem a viver como bárbaros. Fazendo coro a Nóbrega, numa carta de 1555, o padre José de Anchieta descreve a sua atuação como enfermeiro de alguns indígenas acometidos por doenças chamando-se de “veterinário”, visto que precisava “... deitar emplastos, alevantar espinhelas, e outros ofícios de abeitar, que eram necessários para [...] cavalos, isto é, [...] índios.” (HOLANDA, 1959, p. 349).

Ao contrário de Anchieta, nem todos os religiosos que para o Brasil encaminhavam-se tinham nessa conta os povos indígenas. Alguns padres da Companhia de Jesus, dentre eles os que fundaram e mantiveram as missões distribuídas ao longo da calha do rio Amazonas, apregoavam que realmente existiam similitudes entre os ameríndios e os europeus, destarte as inegáveis incompatibilidades entre esses povos. Jean de Léry (1980) e outro viajante francês, Thevet (citado por LOBO, 2008), haviam especulado sobre até que ponto a suavidade das desinências e inflexões das palavras indígenas não denunciava a afiliação das suas linguagens ao idioma grego. Consoante esse viés, havia um elemento em comum que potencialmente aproximava os indígenas do novo mundo e a civilização europeia: o passado das duas parecia encontrar-se na Grécia antiga, a inegável raiz do pensamento e da cultura clássica, cujos filósofos mais importantes (Platão e Aristóteles) influenciaram os escritos de três dos maiores nomes da teologia cristã-medieval (Santo Agostinho, Santo Anselmo de Cantuária e Santo Tomás de Aquino).



Em contrapartida, os fatos empíricos pareciam comprovar o desvio ameríndio dessa magistral origem na direção de uma forma de vida pré-humana. A irrefutável prova desse retrocesso estava também na sonoridade de sua língua falada, onde a dificuldade de pronúncia do F, do L e do R era um fato inegável. O primeiro a verificar esse fenômeno e a torná-lo público foi Pero Magalhães Gandavo, enviado da Coroa portuguesa ao Brasil. *A língua de que usam (...) carece de tres letras [...] nam se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna despanto porque assi nam têm Fé, nem Lei, nem Rei, e desta maneira vivem desordenadamente.* (GANDAVO, 1980, p. 122-124). Sem ser explícita, a colocação de Gandavo insinuava a impossibilidade das coletividades indígenas apresentarem o mínimo necessário para garantir moralmente a vida humana. Como consequência, não se podia esperar que o conjunto de seus hábitos escapasse à tal conjuntura. *Sam mui desbonestos e dados à sensualidade, e assi se entregam aos vícios como se nelles nam houvera razão de homens.* (Ibid. p. 122). *Além disso ... criam seus filbos viciosamente, sem nenhuma maneira de castigo, e mamam até a idade de sete, oito annos, se as mães té então não acertam de parir outros que os tirem das vezes.* (Ibid. p. 128).

Gandavo, e também Anchieta, inúmeras vezes relataram os surtos de melancolia que acometiam os indígenas, muitas vezes levando-os ao envenenamento que fatalmente redundava na morte. Também reconheceram o seu despojamento em relação ao acúmulo de bens materiais e riquezas. Sobre esse assunto em particular, Gandavo acreditava que os índios não cobiçavam porque não acumulavam, e não acumulavam porque eram indolentes.

Entretanto, o aspecto mais condenável do suposto comportamento social indígena para os colonizadores e jesuitas era o canibalismo, por mais que os dados confirmem que ele foi infinitamente menos cometido do que se afirmava (Lobo, 2008). Diversas descrições de fontes duvidosas detalham em minúcias as técnicas de separação da carne, da pele, das vísceras, das gorduras, dos ossos e dos nervos, bem quanto os métodos de extração e conservação do sangue. Não custa lembrar que a Santa Inquisição considerava a simples suspeita da prática de dissecar corpos um argumento suficiente para condenar qualquer pessoa à morte na fogueira. No mais, Gandavo declara que o primitivo ato de canibalismo compreendia a irracionalidade de um ódio sem explicação:

Algun braço, ou perna, ou outro qualquer pedaço de carne costumam assar no fumo, e te-lo guardado alguns mezes, para depois quando o quizerem comer, fazerem novas festas, e com as mesmas cerimonias tornarem a renovar outra vez

o gosto desta vingança, como no dia em que o mataram, e depois que assi chegam a comera carne de seus contrarios, ficam os odios confirmados perpetuamente. (Gandavo, 1980, p. 139).

A bem da verdade, a invocação do canibalismo dos povos indígenas quase sempre padecia de provas consistentes que atestassem a frequência com que o senso comum acreditava que acontecia. A repetitividade de tais menções fazia parte de um quadro mais amplo de denúncia da fraqueza moral dos seus valores e costumes, onde o caráter de suposto barbarismo das vidas que levavam constituía o elemento a ser realçado e posteriormente condenado. Uma curiosa história que, de maneira subliminar, explora essa conotação, remonta ao depoimento de um certo frei jesuíta de nome Antônio de Santa Maria Jaboatão, no qual é exposto em minúcias o diálogo de um velha índia moribunda com o sacerdote da Companhia de Jesus chamado para dar-lhe o sacramento da extrema-unção. Após rezá-la, este último pergunta-lhe se desejaria ingerir um punhado de açúcar para “adocicar” os seus últimos suspiros, de quem recebe a seguinte resposta: *Se eu tivera agora uma mãozinha de um rapaz tapuia, de pouca idade, e tenrinha, e lhe chupara aqueles ossinhos, então me parece tomará algum alento; porém eu, coitada de mim, já não tenbo quem me vá frechar um destes.* (JABOATÃO apud LOBO, 1995).

Em suma, o que aduzir das entrelinhas da meticulosa combinação de dizeres, credices e representações que compõem esse complexo cenário? De fato, havia hábitos positivos entre os ameríndios, como o banhar-se sistematicamente, além da inegável conformação atlética dos seus corpos e a existência de desinências vocabulares que muito lembravam a língua falada na Grécia antiga, a nação dos maiores sábios da humanidade. Mas a outra face de sua cultura linguística traía esses pontos positivos, pois a ausência da clara sonoridade do F, L e R denunciava a incompletude profana que habitava o interior da mesma. Portanto, conclui-se que:

1. Nunca os indígenas poderiam por si sós invocar as sagradas Leis que Javé comunicou à Moisés para regrarem as vidas dos homens de todas as localidades;
2. não lhes cabia ter fé no criador ou em seus profetas;
3. citar os reis das sacrossantas dinastias europeias, cujo direito ao poder provinha de desígnios divinos, figurava-lhes impossível.

Então, pela *doutrina das opiniões prováveis* (conferir a citação de Blaise Pascal na seção anterior), parecia salutar o pertencimento genealógico dos



ameríndios a uma raça de homens bestializados, inacabados e desviados do destino esperado para todos os homens, em grande medida atingido apenas pelos povos da Europa cristã. Logo, para o modo de pensar jesuíta, ocupavam eles na escala geral dos seres vivos um lugar *sui generis*, a meio caminho da animalidade (a antropofagia comprovava isso) e da humanidade.

## Origem e similitude

A ideia de uma natureza intermediária dos autóctones ameríndios guarda pontos em comum com a antiga noção de monstruosidade legada pela Idade Média aos séculos XVI, XVII e XVIII. Os europeus tinham por monstro tudo aquilo que fosse deles desconhecido ou então possuísse proximidade física com formas mitológicas intermediárias. Assim, os peixes-voadores e os grandes macacos antropóides da África enquadravam-se com perfeição na categoria dos monstros, como também as supostas serpentes marinhas que existiam nas profundezas do oceano, os demônios que Dante vira nos caminhos subterrâneos de acesso ao inferno, os ogros que habitavam os recônditos das florestas etc.

Paré (1971) nos mostra que, para o homem medieval, renascentista e pré-moderno, as bestas ou monstros sempre tiveram como origem a glória ou a ira de Deus – um Deus que nunca transgride as leis da criação, mas que se vale delas em suas manifestações. Essa visão medieval é observável em todos os seus matizes na proposta teológica de Santo Isidro, que chegou ao extremo de criar um sistema classificatório da monstruosidade, composto de quatro ramos distintos: os portentos, os ostentos, os monstros e os prodígios, conforme parecessem anunciar, manifestar, mostrar ou predizer alguma mensagem futura. Junto com a divulgação dessa classificação no meio teológico da Santa Igreja medieval, Isidro ficou também famoso pela veemência com que professou contra o credo de que os monstros nasciam de desobediências à lei da Natureza. Seu argumento pautava-se na máxima de que toda coisa criada exprime a vontade do verbo do criador sobre a matéria; logo, não se pode negar que os mesmos foram esculpido por vontade divina.

Portanto, as formas das bestas e monstros correspondem ao estigma que Deus lhes deu para singularizar suas vidas. Ora, segundo Foucault (s.d.)

[Não] há semelhanças sem marcas. O mundo do similar não pode deixar de ser um mundo marcado. “Não é da

vontade de Deus”, diz Paracelso, “que o que ele cria para benefício do homem permaneça oculto...” E mesmo se ele ocultou certas coisas, não deixou, no entanto, coisa alguma sem sinais exteriores ou visíveis, sem marcas especiais – tal como um homem que enterrou um tesouro assinala o sítio a fim de o poder encontrar. “O saber das similitudes funda-se no levantamento dessas marcas e na sua decifração”. (FOUCAULT, s.d., p. 46).

Deus criou e espalhou no céu, terra, ar, águas e entidades vivas todo um conjunto de marcas denotadoras de sua vontade. *Mas, assim como Deus engendrou um mundo de semelhanças, o Diabo, como mau servidor de Deus por querer igualar-se a ele, produziu um simulacro derrisório da criação divina.* (LOBO, 2009, p. 39). Assim, para os medievais tornava-se uma necessidade a exegese dos significados que aquelas marcas distribuídas ao longo do mundo portavam, pois somente assim se descobriria o que de fato alinhava-se com as pretensões do Criador ou as mentiras do Diabo. No entanto, mais nefastos do que as bestas, monstros ou demônios “reais” eram as chamadas “monstruosidades artificiais”. Seus principais agentes pertenciam à classe dos indivíduos pouco propensos ao trabalho e enganadores em geral. Assim como os demônios vagavam pelo planeta apropriando-se das imagens da vida para fabricar ilusões e enganar os homens, os preguiçosos e falsários não hesitavam em simular a monstruosidade de um sinal divino (doenças, deficiências físicas, surdez, mudez etc.) para obterem conquistas privadas. *São impostores que devem ser banidos e castigados a chicotadas.* (LOBO, 2008, p. 39).

Uma outra teoria dos monstros e bestas muito propalada no século XVI remonta a Santo Agostinho. Distinguindo as espécies monstruosas dos monstros individuais, o filósofo insistia que as primeiras produziam a diferença no mundo, pois, na qualidade de aberrações normais, equilibravam as formas e a harmonia da natureza por materializarem a instituição da alteridade entre os seres. *Trata-se de uma continuidade que não transcurre no tempo, [...] uma continuidade das formas. Entre os anjos, os demônios e os animais, Deus colocou o homem; entre a pedra e a terra, existe a argila; entre a planta e a pedra, há o coral [...]. Os monstros são [...] para garantir a harmonia entre as coisas.* (Ibid. p. 39). Já os monstros individuais, continua Agostinho, eram exemplos da cólera de Deus. Frutos da depravação, das cópulas indevidas e das orgias que misturavam sementes incompatíveis,

simbolizavam as desordens irreparáveis no curso das coisas. Sua degeneração era fruto da ira do dedo de Deus. Apesar da transgressão, aduz Agostinho, ainda assim Deus mostrou-se piedoso, porque mesmo degenerados, filhos monstruosos continham alguma semelhança com o casal que lhes gerou.

Pouco a pouco, a teoria dos monstros individuais de Santo Agostinho extrapolou a sua dimensão eminentemente biológica e incorporou a si o conceito de monstruosidade artificial. Com isso, acabou sofrendo uma metamorfose epistemológica, adquirindo conotações morais que até então não haviam na versão agostiniana original. A simples desconfiança de alguém comportando-se em desobediência ao imperativo do Antigo Testamento *Ganharás o pão com o suor do teu rosto* tornou-se suficiente para denunciar a presença de bestialidade no seu *modus vivendi*. Foi apenas questão de tempo a incorporação do selvagem ameríndio dos séculos XVI e XVII à galeria das bestas do imaginário europeu medieval. O perfil dos povos indígenas distribuídos ao longo da calha do rio Amazonas condizia com essa tendência: afinal, como as serpentes do fundo do mar ou os ogros do interior das florestas, residiam em longínqua paragem geográfica (as selvas localizadas no interior de um continente localizado na outra margem do oceano); viviam em aldeias, mas estas em nada lembravam as tribos do povo de Abraão, o primeiro dos grandes profetas de Javé (portanto, um simulacro arquitetado por Satã, o anjo caído); idolatravam vários deuses, como os pagãos da Babilônia; demonstravam pouca afeição ao trabalho, pois dispendiam poucas horas do dia a ele, concentrando-se apenas na realização do necessário para a subsistência (assim, punham-se na contramão de Javé, que trabalhou durante seis dias para criar o mundo e descansou apenas no sétimo). Sumarizando, estavam eles muito mais desviados do perfeito tempo das origens decantado no Livro do Gênesis do que os europeus, conhecedores da Santa Igreja e educados na regra do Direito Divino dos Reis.

Por fim, como classificar esse povo? A nosso ver, o diagnóstico mais preciso remete a um certo padre jesuíta de nome Luiz da Grã, fornecido em pessoa a Santo Inácio de Loyola, o fundador da Companhia de Jesus: *Os índios são povo do diabo [...] Nem sei de outra melhor traça do inferno que ver uma multidão deles.* (GRÃ apud SOUZA, 1986, p. 53). Portanto, parafraseando Merquior (1969), nas palavras de Luiz da Grã endereçadas à Santo Inácio, é latente a certeza de que os indígenas e seus hábitos, valores e noções são um *speculum mundi* do inferno. Em decorrência, o combate incansável contra os demônios de

Dante, que até pouco tempo acontecia no universo dos colóquios teológicos medievais e nos tribunais da Santa Inquisição, mudara de estratégia; o essencial agora era converter ao cristianismo uma raça comprovadamente símile de Satã por intermédio da sagrada palavra. Ninguém melhor do que os militantes jesuítas para efetuar essa tarefa.

### Considerações finais

Os argumentos expostos demonstram por si mesmos que a empreitada jesuítica de salvaguarda das vidas dos indígenas nas missões construídas ao longo do rio Amazonas dificilmente poderia divergir da usual representação de monstrosidade exposta nas linhas anteriores. Afinal, todo um imaginário e uma consolidada tradição filosófica forneciam aparatos conceituais que, desviados do sentido original que gozavam na Idade Média e reapropriados conforme as novas demandas que se configuravam no mundo pós-Renascença, explicavam o porquê de sua débil situação existencial e a ulterior necessidade de emendá-la.

Cumprir realçar que o modelo de racionalidade inerente a esse contexto epistemológico não via a fantasia e o exagero como entraves da razão. Muito ao contrário, a legitimidade da efetiva dominação do outro consubstanciado no indígena encontrava seus pontos de apoio na sacralidade do dogma cristão, cuja linguagem nunca abriu mão das alegorias e parábolas para anunciar suas mensagens. Tornava-se assim difícil desacreditar seus argumentos.

Para finalizarmos, fazendo um trocadilho, podemos afirmar que o jesuitismo contribuiu para a estruturação de um “mito do selvagem ruim”, oposto ao “bom selvagem” propalado por Montaigne e Rousseau. Assim, trazendo para essa discussão uma problemática deveras atual nos dias contemporâneos da Amazônia legal, reiterando que as produções imaginárias são atemporais pelo fato de suas raízes fincarem-se no fluido solo do inconsciente coletivo, convém indagar: seria possível, em tempos onde a declarada defesa de uma educação de qualidade para os povos indígenas adquire o “status” de questão de Estado no Brasil, haja vista a proliferação de cursos de capacitação para professores e mesmo de licenciatura para índios, as propostas pedagógicas visando atingir esse público ainda manterem reminiscências desse imaginário jesuítico? Encontraria ainda a educação direcionada para a população indígena resquícios de valores subliminarmente arraigados na *doutrina das opiniões prováveis*?



## Referências

BOXER, Charles. *A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. São Paulo: Ed. Nacional, 1969.

CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *O mito do estado*. São Paulo: Códex, 2003

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Lisboa: Portugália [ s. d.]

GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil; História da província Santa Cruz*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.

LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.

LOBO, Lília Ferreira. *Os infames da história: pobres, escravos e deficientes do Brasil*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2008.

MERQUIOR, José Guilherme. *Arte e sociedade em Adorno, Marcuse e Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

PARÉ, Ambroise. *Des monstres et prodiges*. Genève: Droz, 1971.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: evolução e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.