



Ruinas de Macchu Pucchu (Peru)



"Y el cuerpo del señor Túpac Amari se partió en el aire como una araña". Era o suplicio de Túpac Amaru, nobre inca que se rebelou no final do Século XVIII

A Fé e os Índios

Texto de Nilson Lage (1980)

Quem quer que caminhe pelos estreitos corredores que dão acesso à Fortaleza de Sacsahuamán, antiga guardiã do Império do Arco-íris, nos Andes peruanos; ou, mais adiante, contemple o vale, tendo a América a seus pés, do ponto mais alto da cidade incaica de Macchu-Picchu, naquele lugar em que a secura das montanhas marrons com capuchos de neve se converte num rio que escorre e despenca para depois se chamar Amazonas — quem quer que faça tais experiências maravilhosas, respirando a custo em altitudes acima de quatro mil metros, lembrará o evangelista João, Capítulo 16:

Vem mesmo a hora em que qualquer um que vos matar cuidará de fazer um serviço a Deus. E isto vos farão porque não conheceram ao Pai nem a Mim.

Matar os índios, arrancar de cada um seu nome e funções na sociedade, tomar da cultura das tribos os frutos do ventre das mulheres, tudo se fez em nome do Cristianismo e com a desculpa da conversão. Houve religiosos que colaboraram, outros que se revoltaram, terceiros que deram testemunho. Relata o Padre Antônio Vieira, na sua *Informação Sobre as Coisas do Maranhão*, editada em Lisboa, em julho de 1678, sobre o funcionamento de um matadouro do imenso açougue em que as Américas se transformaram, sob o jugo dos senhores coloniais e de seus herdeiros:

Com a mesma certeza se deve supor que os mesmos índios, que tão necessários são, já os não há, por estarem todos os sertões açoitados e despovoados em distância de trezentas e quatrocentas léguas, e os poucos que se poderão ainda descobrir estão tão escandalizados do mau tratamento aos portugueses e tão desenganados de se lhes não guardar o que se lhes promete e das tiranias que com eles se tem usado, que será muito dificultoso arrancá-los de suas terras. . . Pois sendo o Maranhão conquistado no ano de 1615, havendo achado os portugueses desta cidade de São Luís até o Gurupá mais de quinhentas povoações de índios, todas muito numerosas e algumas delas tanto que deitavam quatro e cinco mil arcos, quando eu cheguei ao Maranhão, que foi no ano de 1652, tudo isto estava despovoado, consumido e reduzido a mui poucas aldeolas, e toda aquela imensidade de gente se acabou, ou nós a acabamos em pouco mais de trinta anos, sendo constante estimação dos mesmos conquistadores que depois de sua entrada até aquele tempo eram mortos dos ditos índios mais de dois milhões de almas. Seja a última, máxima e causa única e original de toda esta destruição e miséria, a qual não foi, nem é outra que a 'insaciável cobiça e impiedade daqueles moradores, e dos que lá os vão governar, e ainda de muitos eclesiásticos que sem ciência nem consciência ou julgavam licitas essas tiranias ou as executavam.

O relato do famoso pregador, para quem “um Estado fundado em tanto sangue só pode produzir miséria”, não é documento isolado. Conta o missionário jesuíta Luís Figueira:

No temporal também os pobres índios padecem grandes injustiças dos portugueses, como são muitos cativeiros injustos. Outros oprimem os pobres com grande violência, obrigando-os a serviços muito pesados como é jazer tabaco, em que se trabalha sete e oito meses contínuos, de dia e de noite; dando-lhes por isso quatro varas de pano, ou três ou duas somente. E se faltam nestes serviços os portugueses os metem no tronco e os açoitam algumas vezes. Por isso fogem para os matos, despovoando suas aldeias; outros morrem de desgosto no mesmo serviço sem remédio algum. De todas estas coisas ha muitos exemplos que aqui não se põem por evitar prolixidade.

Qual o sentido da palavra paz sob o peso da opressão? Padre João Filipe Bettendorff, em sua *Crônica da Missão no Maranhão*, responde à pergunta, relatando episódio ocorrido num dia qualquer, sempre iguais têm sido eles por esse aspecto, do século XVII:

Ora, Bento Maciel tomou uma heróica satisfação de todos eles (os indígenas) e pôs tudo em paz, como soube por uma pessoa de sua confiança que todo o gentio havia passado palavra entre si e de se levantar na Semana Santa na noite de quinta-feira das Endoenças para sexta, contra os portugueses, para mata-los e não deixarem vestígio deles; antecipou seus atraíoados vizinhos jazendo chamar todos os principais e, recolhidos em casa forte, em um dia justicou vinte e quatro, pondo uns em boca das peças e jazendo-os voar pelos ares e castigando todos os demais com suplicios de mortes, com que se desanimaram seus parentes todos e ficou tudo em bela paz.

Além da tortura, do assassinio e do trabalho até a morte, os índios morreram de doenças. Todo homem recebe de sua mãe, no período da gestação, anticorpos de infecções para as quais ela mesma está defendida. Esta defesa se adquire pelo contágio com antígenos que existem na natureza ou se transmitem de outras criaturas. As comunidades indígenas americanas viviam há muitos séculos isoladas quando aqui chegaram os colonizadores. Doenças deles, como os resfriados e gripes, encontraram os índios sem defesas orgânicas: o massacre provocado por essas moléstias motivou a crença de que os homens da América eram frágeis. Quando, no entanto, os europeus foram dizimados por doenças tropicais, desde a malária até as disenterias, não lhes ocorreu atribuir a gravidade do mal a sua própria fraqueza. E daí resultou outra lenda: de que os trópicos são menos próprios para a vida humana do que as regiões frias, onde cai neve por meses e meses, as árvores desfolham no outono para se revestir na primavera, os ursos hibernam em cavernas, os pássaros migram em bandos e os homens, tiritando junto a suas lareiras, cobrem-se com a lã dos bichos ou pretendem sustentar precariamente a temperatura com bebidas fortes.

Essa dupla visão - quando os índios morrem, é porque são fracos; quando os europeus morrem, é porque os trópicos não são bons para viver - encerra todo o erro de perspectiva que deformou os fatos da história da América até os dias presentes.

Fator suplementar do extermínio dos índios foi a introdução de vícios europeus em seus hábitos. E não é menor, aí, a culpa dos colonizadores. Afora a escravidão, que despertava imensa resistência nos indígenas e os levava rapidamente à morte, a única maneira de obter mercadorias dos nativos era oferecer-lhes alguma coisa em troca. A questão se colocou, no caso do Brasil, desde os primeiros empreendimentos extrativos, ou seja, desde que se começou a extrair o pau-brasil, matéria-prima de uma tinta vermelha. A princípio, os índios trocavam grandes quantidades de madeira por instrumentos de ferro, panelas ou quinquilharias, como espelhos e colares. Mas logo dispunham de quantidades suficientes dessas coisas e não se interessavam por elas. Repetindo a experiência na submissão de outros *selvagens* pelo mundo afora, os colonizadores cuidaram de viciar seus parceiros comerciais em bebidas fortes da Europa e, depois, ao iniciar-se aqui o ciclo da cana-de-açúcar, com esse subproduto que jamais deixou de ser produzido em larga escala, a aguardente de cana, a *cachaça* (a palavra é de origem africana). A embriagues representou um instrumento valioso não só para o estabelecimento de uma dependência física do dominado com relação ao dominador, mas também para o aniquilamento cultural dos indígenas, alienando-os e derrubando suas resistências interiores à exploração. Os documentos do período colonial referem-se freqüentemente à distribuição de bebidas toda vez que se ensaiavam motins de negros ou de índios; marinheiros e galés tinham sua quota de rum, acrescida nos passos difíceis das longas viagens. A lenda do bandeirante que se passou por feiticeiro ateando fogo na aguardente límpida como água é uma alegoria dessa tática colonial.

Os catequistas trabalharam em geral sobre a terra arrasada da cultura indígena. Sua mensagem continha valores de fácil assimilação pelos explorados, pelos submetidos, pelos sem esperança. As formas de religião que mais interessaram ao empreendimento colonial foram aquelas que sugeriam o conformismo; a religião resistente e motivadora, que alimenta a vontade combatente dos exércitos e os grandes movimentos civis de rebeldia —

desde a conquista de Roma até as greves de fome dos militantes do Exército Republicano Irlandês — esta os europeus reservaram para eles mesmos.

O episódio da expulsão dos jesuítas tem que ver com exigências de tal ordem do poder sobre a fé, com base no *padroado*, a aliança Estado-Igreja. Foram os padres simplesmente acusados de subversão por terem assumido, sem disso demonstrarem plena consciência, o papel de liderança dos índios, buscando consolidar formas sociais e até uma língua que tivesse algo que ver com seu passado. Pouco importa, aqui, considerar se faziam isso buscando alternativas para a violência colonial, como decorrência da própria atividade missionária ou movidos por ambições próprias de poder e dinheiro, coisa de que foram acusados pelo Marquês de Pombal ao determinar que a Companhia de Jesus deixasse terras da América Portuguesa: o que interessa é a evidência de que o cristianismo jesuítico já não mais servia ao Reino. O que se pretendia, nos 70 anos de desespero que precederam a Independência, era manter no Brasil um clima de submissão, de medo — horror até mesmo de proferir palavras na *língua geral*, o tupi-guarani, cuja gramática os padres haviam elaborado sobre os resíduos das línguas indígenas originais.

No Brasil independente, já no Segundo Império, a figura do índio seria promovida através do movimento literário chamado de indigenismo e que se relaciona com o romantismo europeu. Mas isto chegou a ocorrer no plano da cultura das elites, quando os índios de verdade já nada representavam nas capitais brasileiras. Pelo interior, os processos de eliminação e remoção das tribos remanescentes continuaram os mesmos até que o Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon (1865-1958) tentasse medidas menos brutais no trato das questões indígenas. Apesar de seus esforços e da sistemática de intervenção do Governo que ele iniciou, a fronteira da colonização brasileira é ainda povoada por alguns senhores ambiciosos (ou gerentes e prepostos de sociedades), muitos colonos miseráveis e índios que tentam resistir como podem à marcha de um processo econômico que não entendem e é incapaz de absorvê-los sem os eliminar ou reduzir à marginalidade. O índio dos indigenistas — como em *O Guarani* e *Iracema*, de José de Alencar — aparece idealizado, com um comportamento similar ao dos cavaleiros de novelas capa-e-espada, vestindo, além da tanga composta pela moral dos leitores, a roupagem heróica dos mitos europeus despertados pela revolução burguesa. Alencar, político conservador, pretendeu romper as relações literárias e lingüísticas do Brasil com Portugal; seu indigenismo é uma forma de nacionalismo, que ele procurou completar no plano estético com a criação de uma personalidade literária para o Brasil. Mas a inspiração vem ainda de um modelo europeu, Walter Scott, saudosista de uma situação social irremediavelmente ultrapassada, cujos romances históricos encontraram eco na obra de James Fenimore Cooper (1789-1851), nos Estados Unidos, e de Gertrudis Gómez de Avellaneda (1814-1873), poetisa cubana, autora de *Guatimorzin, Último Imperador do México*.

Nada é mais representativo desta encenação alienada e simbolizada do índio (ou, como diriam os franceses, desta *recuperação* do índio) do que a figura do personagem *Peri*, do romance de Alencar escrito em 1857, tal como aparece na ópera *O Guarani*, de Carlos Gomes, vivido no palco por um tenor desses barrigudinhos, solfejando seu amor por *Ceei*, já não mais na *língua geral* ou mesmo em português, mas no italiano de Milão.

A IDEOLOGIA COLONIAL, DE QUE OS PADRES NÃO PODIAM ESCAPAR

Os sacerdotes, como os demais agentes do expansionismo europeu, estavam imersos na ideologia da superioridade européia, fundada numa avaliação técnica do avanço das forças produtivas em diferentes sociedades. Por uma espécie de lapso mental comum ao processo ideológico, esta superioridade buscava justificar toda sorte de violências contra mouros, negros, índios, indianos, chineses. Era uma brutalidade necessária ao aumento da riqueza dos impérios e por isso justificada com uma infinidade de argumentos curiosos.

Uma evidência disso é o diálogo que se travou, na Igreja da época, em torno das vocações sacerdotais de nativos e, por extensão, de filhos de europeus nascidos no Brasil. O Padre José de Anchieta não confia nos mestiços nem nos índios como candidatos ao sacerdócio. "Mestiços devem ser tratados como índios", escreve ele em carta de 1554. "Não são para a vida religiosa, numa terra em que as mulheres são as primeiras a provocá-los". O Padre Luís de Grã, doze anos depois, expõe a mesma opinião, lastreada em experiência que diz ter feito:

Os mamelucos em geral não têm talento para a Companhia, fizera-se uma experiência com os mais aptos, tratados em casa como irmãos. Não correspondiam à expectativa, sendo necessário expulsá-los, para não desacreditarem os outros.

Embora Manuel da Nóbrega, por motivos práticos, defendesse as vocações do Brasil (referindo-se provavelmente aos portugueses aqui nascidos) porque, "se se esperam da Europa, muito devagar irá a conversão", o Superior Geral dos Jesuítas, Everardo Mercuriano, proibiu, em 1579, a recepção na Companhia de Jesus dos nascidos no Brasil. Em 1584, o visitador dos jesuítas, Cristóvão de Gouveia, ampliou a argumentação de Nóbrega:

Os sujeitos nascidos no Brasil que agora há (...) posso afirmar a Vossa Paternidade que eles são os que levam a maior parte do peso e trabalho de conversão, doutrina e aumento da nova cristandade, que, se não fossem eles, mal se poderia conseguir o fim que cá se pretende: porque como a língua brasilica lhes é quase natural, têm muita graça e eficácia e autoridade com os índios para fazer-lhes práticas das coisas da fé, e lhes persuadem tudo o que é mister para tê-los quietos e contentes. E, como são nascidos cá, sofrem mais facilmente os trabalhos que cá ha para viver; (...) e embora esses portugueses, naturais de cá, não sejam para reger colégios, especialmente os cargos de reitores e provinciais, não tenho por coisa de menos peso e importância isto de atender à conversão e doutrina dos índios, como eles fazem de continuo e com muita edificação.

Apesar desses argumentos, reforçados em 1594 pelo provincial Pero Rodrigues, o novo Superior Geral, Cláudio Aquaviva, reforçou, em 1596, a proibição, deixando claro que ela se estendia aos portugueses com muitos anos de permanência na Colônia. Idêntico era o comportamento de outras ordens, como carmelitas e beneditinos.

"A terra é quente e a língua dela não tem palavra que provoque a virtude, senão todos os vícios", escrevia em 1569 Padre António Rocha, em carta ao Superior-Geral da Companhia de Jesus. E na mesma linha estão as "oito causas que dificultam no Brasil a vida religiosa", apontadas por outros jesuítas, perto de um século depois, e assim sintetizadas pelo historiador Serafim Leite, em seus *Monumento Brasiliae*, editados em Roma em 1956:

1. Influência do clima: *os homens concebidos sob o céu da Europa eram brancos; os homens concebidos no Brasil, mesmo quando brancos, nasciam num clima que produzira, o índio selvagem, e não o melhor da América;*
2. Primeira nutrição: *em vez de leite da mãe ou da mulher branca, os meninos criavam-se em geral no peito da mulher negra ou da mulata, cujo leite, dizia-se, era pior que o da negra;*
3. Educação familiar: *em lugar da austeridade e correção paterna com que na Europa se criam os meninos, raro era o pai no Brasil que não deixasse os filhos ao sabor da natureza. Com isto acostumavam-se a fazer o que queriam, sem possibilidade de adaptar-se posteriormente a uma vida disciplinada;*
4. Mestiçagem: *notava-se que os mestiços davam sinais de inteligência aguda, mas uniam a ela um temperamento irrequieto, pouco apto para a abnegação estável da vida religiosa;*

5. Origem social: *muitos candidatos provinham das classes das artes mecânicas, ou do que no Recife se chamou a classe dos mascates em oposição à nobreza de Olinda. Considerava-se inconveniente a situação de um filho elevado pelos estudos tendo um pai de condição humilde;*

6. Temperamento afetivo: *a presença da mãe e mais ainda das irmãs na mesma cidade criava laços afetivos que impediam a liberdade e firmeza pessoal do religioso, quando se requeria a sua presença e atividade longe, noutra colégio ou aldeia. Às vezes a dificuldade chegava à tentação de deixar a vida religiosa;*

7. Costumes desregrados: *os adolescentes das escolas, a pretexto de evitar a sífilis, se entregavam a vícios ocultos, sendo necessário impedir que entrassem com eles dentro das casas religiosas;*

8. Preconceito contra o trabalho: *notava-se que os nascidos na terra eram menos fortes para agüentar com constância os trabalhos pesados. Exceto um ou outro, todos os irmãos leigos eram portugueses do reino. E os próprios filhos da terra vangloriavam-se de que eram de condição mais nobre, nem tinham nascido para servir.*

O documento evidencia o impacto do moralismo ibérico, fortemente repressivo no plano da sexualidade e autoritário na essência, com as culturas indígena e africana, menos rígidas quanto a esses aspectos. A avaliação é feita de uma perspectiva que coloca o homem europeu e branco no centro do universo — o que se chama de *etnocentrismo*.

A tendência etnocêntrica persistiu na Europa, está incluída nas teorias evolucionistas do século XIX e nem Karl Marx a refuta expressamente. A crítica do etnocentrismo teve de esperar tempos mais recentes. Claude Levi-Strauss, que estudou os povos nativos de lugares tão distantes quanto o Brasil e a Nova Zelândia, descobriu incrível complexidade em sistemas tais como as relações de parentesco e os cultos religiosos. Observa Levi-Strauss que o Ocidente moderno desenvolveu as técnicas mecânicas fundadas no consumo de energia com uma intensidade incomparável. No entanto,

... se o critério conservado fosse o grau de capacidade de vencer os meios geográficos mais hostis, não ha dúvida de que, de um lado, os esquimós e, de outro, os beduínos levariam a palma. A Índia soube, melhor do que qualquer outra civilização, elaborar um sistema filosófico-religioso e a China um gênero de vida, capazes de reduzir as conseqüências psicológicas de um desequilíbrio demográfico. Há já treze séculos, o Islã formulou uma teoria da solidariedade de todas as formas da vida humana: técnica, econômica, social, espiritual, que o Ocidente só iria encontrar muito recentemente (...). Em tudo o que toca a organização de família e à harmonização das relações entre grupos familiares e sociais, os australianos, atrasados no plano econômico, ocupam um lugar tão adiantado com relação ao resto da humanidade, que é necessário, para compreender os sistemas de regras que eles elaboraram de maneira consciente e refletida, recorrer às formas mais refinadas da matemática moderna (...). Os grandes sistemas políticos da África antiga, suas construções jurídicas, suas doutrinas filosóficas (...), suas artes plásticas e sua música (...) são outros tantos indícios de um passado extraordinariamente fértil.

A CATEQUESE NO BRASIL: UM BRAÇO INSEGURO DO PODER REAL

Os historiadores distinguem quatro movimentos principais no processo missionário da América portuguesa. O primeiro, acompanhando, a princípio, os comerciantes de pau-brasil, fixou-se ao longo da zona da mata litorânea que foi sendo desbastada para o plantio da cana-de-açúcar, desde o Rio Grande do Norte até São Vicente (São Paulo). Os jesuitas se destacaram, então, em número e pela importância de sua influência.

A Companhia de Jesus se instalara em Portugal a convite de D. João III para colaborar com a colonização ultramarina: seu primeiro provincial, Simão Rodrigues, foi quem enviou ao Brasil, em 1549, o Padre Manuel da Nóbrega e mais cinco jesuítas; outros sacerdotes seriam posteriormente mandados para Macau, na China, e Goa, na Índia. Em

1574, havia 110 jesuítas nessa extensa faixa litorânea brasileira; no final do século XVI, seriam 304 e, em 1757, 474, dos quais mais de 200 brasileiros.

A aliança entre os jesuítas e os colonizadores, com a aceitação implícita de seus métodos brutais, consolidou-se com um acordo celebrado por Nóbrega com o Governador Geral Mem de Sá, nomeado em 1556 e que permaneceu no Brasil até morrer, em 1572, enriquecido pelo trabalho dos seus escravos nos engenhos do Recôncavo baiano. A fortuna foi tanta que sua filha, nobilitada como Condessa de Linhares, tornou-se uma das mais opulentas damas da corte lisboeta. Acordos similares celebraram-se no Rio de Janeiro (entre jesuítas e Estácio de Sá) e, em diversas partes, entre representantes do poder português e sacerdotes de outras ordens.

O apoio à tarefa de dizimar os indígenas, de que se ocupou inicialmente Mem de Sá, efetivou-se através da omissão diante do espetáculo dos sucessivos massacres. Os padres que se indignaram foram imediatamente devolvidos a Portugal, o que conta ponto em favor dos que permaneceram em sua tarefa missionária: não havia outra saída senão calar e conceder - ou desistir da missão e resolver o conflito pessoal suscitado pela continuada violência.

A participação efetiva na repressão coube, nos primeiros tempos, a Jesus de Pêro Correia, um rico português, e Antônio Rodrigues, ex-soldado espanhol, ambos incorporados à Ordem no Brasil: conhecedores das línguas da terra, ocupavam-se eles de negociar com as tribos até que houvesse condições militares de exterminá-las ou capturá-las. O próprio Mem de Sá o declara, ao referir-se à *guerra do Paraguçu*:

Dei na aldeia e destruí e matei todos os que quiseram resistir, e à vinda vim queimando e destruindo todas as aldeias que ficavam atrás.

Escreve a respeito o historiador católico Eduardo Hoornaert, em sua *História da Igreja no Brasil*, editada sob o patrocínio da Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina:

Os jesuítas não podiam fugir à lógica interna do sistema colonial: se D. João III quis "povoar" o Brasil era para tirar proveito dele, e o proveito só podia provir da cana-de-açúcar e de seu cultivo. Ora, para plantar cana era necessário eliminar os índios. Eis o sentido da nomeação do terceiro governador geral do Brasil, Mem de Sá, que foi nomeado por um triênio em 1556, mas continuou na Bahia até a sua morte em 1572, eliminando grande quantidade de índios e instalando no Brasil o rigor do sistema escravocrata; ora, o sucesso da empresa de Mem de Sá só foi possível graças à sua aliança com os jesuítas na pessoa de Manuel da Nóbrega. Esta aliança, exaltada num poema de 2.947 versos em latim intitulado De Gestis Mendi Sua, atribuído a Anchieta, é o protótipo de diversas alianças entre missão e poder colonizador que estão na origem das cidades brasileiras.

Para a catequese dos sobreviventes, os jesuítas desenvolveram um sistema baseado nos aldeamentos, que agrupavam os índios segundo seus valores comunitários de propriedade do solo, e nos colégios, que a princípio atuaram junto a esses aldeamentos, e numa etapa posterior, desligando-se da tarefa missionária, iriam cuidar sobretudo da educação dos filhos dos colonizadores.

Do ponto de vista da administração, esta "função de retaguarda" representava uma etapa necessária do processo destinado a conjurar o *perigo indígena*: tratava-se de impedir que os índios se reagrupassem e, instruídos pela experiência dos contatos iniciais com os invasores, definissem uma estratégia qualquer que compensasse sua deficiência em armamentos.

O Governo dos Estados Unidos, no século passado, utilizou instrumentos semelhantes, com maior apuro técnico, após constatar que a simples utilização de unidades militares se mostrava insuficiente para conter os remanescentes das nações indígenas do Oeste. Com o passar dos anos, os índios iam-se aprimorando na arte da cavalaria, adquirindo armas de contrabandistas, descrendo dos sempre descumpridos *tratados de paz* e, até por lhes faltarem búfalos para a caça (o governo americano pagava para exterminar esses animais, única fonte e proteína animal disponível para os indígenas), tendiam a novamente pintar o corpo com as tinturas de guerra.

Além do emprego de religiosos, os norte-americanos financiaram estudos lingüísticos, para o que contrataram o antropólogo alemão Franz Boas. Mas, como o contato com uma cultura humana, qualquer que ela seja, termina despertando simpatias - como acontecera, aqui e ali, ao longo do processo colonial - tais lingüistas preveniram-se adotando um método pragmático para o estudo: trabalharam em profundidade na descrição das cadeias de sons que formam as palavras e frases, na morfologia e na sintaxe de cada idioma indígena, simplificaram notavelmente a semântica, que trata dos significados. O conceito de "verdadeiro", para eles, aplicava-se a entres ações existentes na natureza objetiva; as idéias abstratas e expressões da subjetividade, que dão sentido à cultura, eram desprezadas como inverídicas. Conseguiram, assim, fazer-se entender pelos índios, não se deixando fascinar pela cultura deles e, pelo contrário, impondo os conceitos dos colonizadores para justiça, dignidade, liberdade, amor e propriedade, entre outros. Instituiu-se, com aparato científico, o diálogo de uma só mão, expressão máxima do ideal de dominação.

Embora armados d os preconceitos de seu tempo, os jesuítas não escaparam inteiramente desse *contágio* dos valores da cultura mesma que pretendiam exterminar. Luís de Grã, sucessor de Nóbrega como provincial, em 1559, promoveu os estudos da língua dos índios nos colégios e estimulou aldeamentos tanto no Recôncavo baiano quanto em Piratininga, São Paulo; Luís da Fonseca, outro missionário, redigiu em 1584, dez anos antes de morrer, uma *Informação do Brasil e do discurso das aldeias e mau tratamento que os índios receberam sempre dos portugueses e ordem de El-Rei sobre isso*, documento de franca oposição ao Governador Manuel Teles Barreto.

Já se vê que não é fácil simplificar a dialética do contato índios-jesuítas. Enquanto as missões prosseguiram envolvidas nestes problemas, o progressivo distanciamento entre os colégios e as comunidades indígenas resultaria na aparição de um novo tipo de servo de Jesus, ao mesmo tempo culto pelo padrão europeu, entusiasta das coisas do Brasil e alienado da realidade do País. Simão de Vasconcelos (1596-1671) colocou o Éden em solo brasileiro, no seu *O Paraíso na América*, e se tornou o mais remoto predecessor do Conde Afonso Celso, que escreveria, séculos depois, o *Por Que me Ufano do Meu País*, com similar - e igualmente absurda - proposição.

Alexandre de Gusmão, negociador do Tratado de Madri, é figura do mesmo estilo, ocupada ora em exaltar os resultados da colonização, ora em estender as fronteiras até onde as haviam levado, a ferro e fogo, os bandeirantes caçadores de índios. João António Andreoni, italiano de nascimento que escrevia sob o pseudônimo de Antonil, deixou a mensagem ufanista em sua *Opulência e Cultura do Brasil por Suas Drogas e Minas*, ao mesmo tempo que, por sua atividade política, começava a estabelecer relações diretas entre a Igreja do Brasil e Roma, germe do conflito com o Estado que conduziria à crise da Questão Religiosa, no Segundo Império, e ao fim do padroado, isto é, o sistema tradicional que, desde o Século XIII, outorgava aos reis de Espanha e Portugal poderes na gestão da Igreja em seus países.

Nada mais revelador da ambigüidade dos primeiros missionários frente a seu rebanho moreno do que a vida e obra do beato José de Anchieta, considerado o principal deles. Em seu trabalho, aprendeu o idioma dos índios, chegou a escrever uma *Arte de Gramática* da chamada *língua geral*, ou tupi-guarani, em 1595. Serviu aos indígenas:

Neste tempo que estive em Piratininga servi de médico e barbeiro, curando e sangrando a muitos daqueles índios dos quais não se esperava vida, por serem mortos muitos daquelas enfermidades.

Ancheta chegou mesmo a compreender alguns valores essenciais dos nativos da terra, tocando a questão da pureza com que recebiam os portugueses e do deslumbramento que estes provocavam antes de serem descobertos como mensageiros da tragédia:

Todas estas coisas por um vocábulo chamam "caraíba", que quer dizer coisa santa ou sobrenatural; e por esta causa puseram este nome aos portugueses, logo que vieram, tendo-os por coisa grande, como do outro mundo, por virem de tão longe por cima das águas.

No entanto, o jovem nascido na Ilha das Canárias e que entrou na Companhia de Jesus aos 17 anos, para aportar dois anos depois em Salvador, não conseguiu libertar-se do ponto de vista próprio dos colonizadores. Escreve o historiador Riolando Azzi:

A sujeição dos índios, ou seja, reduzi-los a um regime de servidão e obriga-los assim a aceitar a fé cristã, foi a grande tese defendida pelos jesuítas, sustentada por Nóbrega e Anchieta, como claramente emerge à leitura de suas cartas.

Não é distinta a visão do jesuíta Herbert Ewaldo Wetzel, em seu livro *Mem de Sá, Terceiro Governador Geral*:

Mem de Sá valeu-se dos jesuítas, principais fatores da catequese indígena no Brasil do século XVI, para impor sua autoridade e salvaguardar a unidade nacional. Aos índios impunha o império e a civilização crista, intimamente ligados como ligados estavam o trono e o altar. Era a concepção colonialista de então. Historicamente foi esse o caminho da cristandade.

Sob tal perspectiva, um aldeamento indígena poderia ser descrito como o triste gueto de um povo condenado à extinção. Sua eficiência como instrumento do assassinio cultural foi tão reconhecida que o Marquês de Pombal, ao expulsar os jesuítas, em 3 de setembro de 1759 (o decreto de D. José I mandava "exterminar, proscrever e mandar expulsar dos seus Reinos e domínios os religiosos da Companhia de Jesus"), manteve os aldeamentos, que só foram dissolvidos em 1798, quando a população de índios se estimava em meio milhão de pessoas, num total de quatro milhões de habitantes.

Mas as aldeias eram, ao mesmo tempo, o local de um encontro tenso de duas culturas, cada qual cuidando de incorporar características da outra em seu próprio benefício. Durante os séculos em que foram mantidas, o extermínio militar não se interrompeu: o que se fizera em 1562 com a *guerra justa* contra os Caetés (acusados do assassinio do Bispo Pêro de Fernandes Sardinha) repetiu-se monotonamente até a guerra dos botocudos, declarada a 13 de maio de 1808.

Foi notável a repressão de um levante de índios da região do São Francisco, em 1680, objeto das cartas do jesuíta Alexandre de Gusmão ao Padre Geral Noyelle, em 1692, e ao Governador Geral de Alencastro, em 1697, reunidas na *História da Violência dos Curraleiros do Rio de São Francisco Contra as Missões dos Índios Tapuiás*.

SÃO FRANCISCO, MARANHÃO E AS MINAS GERAIS

O segundo ciclo da história missionária do período colonial acompanhou a ocupação das margens e do sertão do Rio São Francisco, antecedendo e tentando conviver com as fazendas de gado. Além dos jesuítas lá atuaram capuchinhos franceses, italianos e padres oratorianos. A presença de uns e outros marcou-se por uma peculiaridade: dependendo da Congregação de Propagação da Fé, es se relacionavam diretamente com o papa, não com o rei.

Os capuchinhos franceses estiveram no Maranhão durante o período da ocupação de São Luís por uma expedição da França; foram expulsos em 1617. Frades dessa mesma ordem e nacionalidade aportaram em Pernambuco em 1641 e, tendo colaborado com a expulsão dos holandeses, aqui ficaram e começaram a penetrar pelo sertão do São Francisco, aldeando indígenas cariris nas ilhas fluviais do percurso. Sua atividade interrompeu-se com a ruptura de relações entre Portugal e a França, em 1698.

Os capuchinhos chegaram à Bahia em 1705 e atuaram intensamente até sua expulsão, já com o Brasil independente e no período da Regência, em 25 de agosto de 1831. Elementos da ordem retornaram em 1840, mas já aí contratados pelo Governo, obedecendo ao projeto geral de submissão e *pacificação* das tribos indígenas remanescentes.

Em toda parte em que atuaram, os capuchinhos fundaram *hospícios* (que eram estabelecimentos de apoio às missões): em 1760, o hospício da Bahia sustentava dez aldeias e o de Pernambuco, sete, com perfeita integração entre os frades residentes na cidade e os dos aldeamentos. No período francês, destacaram-se Maninho de Nantes e Bernardo de Nantes; no período italiano, Apolônio de Todi, Clemente de Adorno, Carlos José de Spezia e Aníbal de Gênova. Entre a saída dos franceses e o estabelecimento dos italianos, os hospícios estiveram entregues aos carmelitas descalços; no século XVIII, fundaram-se prefeituras apostólicas dos capuchinhos na Bahia (1712), em Pernambuco (1723) e Rio de Janeiro (1737).

Os efeitos do trabalho desses missionários fizeram-se sentir no São Francisco particularmente a partir de 1730, quando foram criadas as missões de Barbalha, Miranda (Crato), Missão Velha, Missão Nova. Os aldeamentos experimentaram grande expansão por um breve período, mantendo-se independentes do poder real; em meados do século XVIII - tal como em outras regiões brasileiras em que se tentaram organizar aldeias sob controle exclusivo de religiosos - os frades foram acusados de desobediência ao rei e submetidos ao clero regular, fortemente solidário ao Estado. Em 1758, as aldeias foram convertidas em vilas, as missões em paróquias e os missionários em párocos; com esta simples medida, a experiência findou-se.

Daí em diante, o trabalho dos capuchinhos prosseguiu sob outra forma: a das longas peregrinações, dentro do ciclo dos eremitas, a que também se aplicariam os padres oratorianos. Os capuchinhos, partindo do hospício do Rio de Janeiro, percorreram a pé caminhos pioneiros do Centro-Sul do País, fundando aldeias modestas, como as que deram origem a São Fidélis e Itaocara, no Estado do Rio de Janeiro. Mas foi no sertão nordestino, da Bahia ao Ceará, que os reflexos desse trabalho foram surpreendentes.

A presença pelas trilhas sertanejas dos sacerdotes estrangeiros, "quase nus e cheios de remendos" , como os descreveu o Governador do Rio de Janeiro em 1729, deixou marcas profundas no imaginário da população dispersa de vaqueiros que ocupava o interior sujeito às secas e culturalmente isolado. Breviário e bordão foram símbolos preservados a ponto de identificarem, em tempos mais recentes, o famoso Padre Cícero Romão Batista, no Cariri Novo.

Aí está, também, o modelo a que procuravam obedecer taumaturgos como o Antônio Conselheiro que, no final do século XIX, resistiu às armas da República na cidadela de Canudos. E os historiadores descobrem na experiência eremítica a

origem da religiosidade penitente que marca até os dias atuais a região do São Francisco.

O terceiro grande ciclo missionário é o do Maranhão, a que se atribui o grande desafio lançado ao poder real e de que resultou a expulsão dos jesuítas. As primeiras penetrações religiosas na Amazônia foram feitas pelos franciscanos, que estabeleceram seu primeiro convento em São Luís em 1616, e pela mesma época se instalaram em Belém do Pará. Em 1693, o Rei de Portugal, D. Pedro II, repartiu as tarefas catequéticas da região, atribuindo a região ao Sul do Amazonas aos jesuítas e a região ao Norte aos mercedários; a região próxima à confluência do Rio Negro com o Amazonas coube aos carmelitas.

O interesse do Governo residia principalmente na ocupação dos territórios e na fundação de aldeias sujeitas a Portugal. Já em 1693, um jesuíta, o desenhista Aloísio Conrado Pfeil, ocupava-se de traçar mapas “dos limites entre Castela e Portugal”; antes, mapeara o vale do Amazonas e a missão do Maranhão, fornecendo subsídios que o Barão do Rio Branco iria utilizar ao defender os interesses brasileiros na fixação definitiva da fronteira com a Guiana Francesa.

O trabalho jesuítico no Maranhão repete a experiência realizada no Paraguai. Ela é fruto da consciência de que, do ponto de vista religioso, os aldeamentos próximos das vilas falhavam como modo de conversão dos índios.

Numa época em que o Maranhão relacionava-se diretamente com Portugal, é possível que a atuação da Companhia de Jesus, tenha refletido a experiência do contato com os guaranis, no Paraguai, através de um elo europeu. De qualquer forma, o trabalho dos jesuítas foi inspirado e iniciado por um homem de grande inteligência e capacidade de mobilização, Luís Figueira (1575-1643). Em 1636, entusiasmado com as perspectivas das missões no Rio Amazonas, viajou a Portugal onde, em um gênero diverso de catequese, atraiu novos missionários e provavelmente impressionou o Padre António Vieira (1608-1697), levando-o a deixar a Corte e viajar para a América, numa reviravolta que ficou na história e no idioma português com o nome de “estalo de Vieira”.

A expedição preparada por Figueira falhou: o líder e outros 16 padres foram mortos pelos índios Aruás, na Ilha de Marajó. Mas suas idéias deram frutos, de modo que muitos dos jesuítas que se estabeleceram em Belém em 1652 e nos anos seguintes dispunham-se a fundar uma “nova Igreja”. Francisco Veloso fez a primeira entrada no Rio Negro em 1657; em 1659, chegaram novos missionários, como Gonçalo de Veras e o italiano João Maria Gorzoni, que usava a música para encantar os índios, sobretudo na região do Xingu; em 1660, vieram Felipe Bettendorff e Gaspar Misch, ambos luxemburgueses.

O Padre António Vieira foi expulso do Maranhão em 1661, mas o movimento jesuítico prosseguiu, de modo que, em 1760, havia 155 jesuítas, oito dos quais brasileiros, ocupados na Amazônia. A cultura indígena era extraordinariamente valorizada por eles, o que resultou em várias obras sobre línguas e costumes dos nativos. Mas a questão política essencial foi colocada com a decisão de tornar as aldeias auto-suficientes, ensinando às comunidades indígenas as artes e técnicas européias; os padres se incumbiam de comerciar os produtos do trabalho dos índios, eliminando a intermediação dos poderes e instituições coloniais.

Nos três últimos anos de sua estada no Brasil, Vieira ocupou o cargo de superior e visitador das missões maranhenses. Neste ofício, redigiu o regulamento das *Visitas*, onde o novo modelo econômico, que significava a ruptura de fato com a aliança entre jesuítas e colonos firmada por Manuel da Nóbrega, é claramente prognosticado:

Por quanto as igrejas dos índios não têm, pela maior parte, mais do que nós lhes damos nem ha renda alguma de El-Rei para elas, e aos fregueses corre obrigação de contribuir com o necessário para o seu sustento e ornato, como em todas as partes fazem os índios, e neste estado

particularmente careçam de todo o socorro -para as suas enfermidades, em que também não têm outro remédio (...) exortarão os padres aos índios que se valham de algumas indústrias, de que eles e a terra em que estiverem for capaz; e porque os ditos índios não têm talentos para venderem o que fizeram, nem comprar o que lhes for necessário, cada um dos padres das residências procurara ter na cidade (de Belém, de São Luís) uma pessoa que queira fazer esta caridade aos índios.

Em breve, as aldeias passariam a constituir um circuito econômico praticamente autônomo, diverso na essência daquele instituído pelo poder real e com abrangência de toda a vasta região amazônica. O Regimento das Missões de 1686 formalizou essa entrega do território aos missionários, precipitando o inevitável conflito entre religiosos e colonos - em torno do qual, na expressão do historiador João Lúcio de Azevedo, gravitaram todos os demais acontecimentos da história do Pará até a expulsão dos jesuítas, em meados do século XVIII.

Ao enfrentar os missionários, os colonos lutavam pela sobrevivência. Se vingasse o modelo dos aldeamentos sob controle religioso, e se fosse realmente cumprido o alvará de 15 de maio de 1624, que proibia a escravidão negra no Maranhão e Grão-Pará, estariam condenados à desapareição. Sem dúvida, o projeto colonial em si, extrativo ou agrícola, exigia o monopólio do comércio pelo enclave, bem como a mobilização de contingentes de mão-de-obra não disponíveis entre os homens brancos - não mais que 800 pessoas, no Maranhão, em 1650. Não havia onde recrutar trabalhadores livres, nem estes se submeteriam a varar a selva ou lavrar a terra pôr tão pouco. Ademais, na hipótese absurda de uma colonização com criaturas libertas, de que maneira competir com outros empreendimentos coloniais baseados no escravismo?

Em quase um século de confrontação - tornando-se por referência a data do motim de Belém, em 1661, e a decisão de expulsar os jesuítas do Maranhão, tomada no contexto da política pombalina - o impasse foi mantido, num clima de tensão. Os colonos afrontavam não apenas a disposição dos missionários, mas as decisões reais que estes obtinham em Lisboa; em contrapartida, jamais deixaram de acusar os padres de "explorarem os índios", acumulando fortuna.

O quarto e último ciclo missionário do período colonial registrou-se em Minas Gerais; foi um movimento paralelo e em muitos aspectos oposto à ocupação religiosa do território das minas de ouro por sacerdotes regulares, obedientes aos interesses da Coroa - e, posteriormente, solidários com o ressentimento dos colonos agravados pelos impostos.

Ao mesmo tempo que se construíam igrejas forradas de ouro e se fixava o estilo do barroco mineiro nos entalhes da madeira e da pedra-sabão, os caminhos das Minas Gerais eram percorridos por pregadores leigos, os *eremitas*, que refletiam o movimento de renovação espiritual deflagrado em Portugal do século XVII, sob o lema "padecer e amar".

O fenômeno da corrida do ouro, com a exposição de contrastes e o desmedido luxo, estimulou o prolongamento brasileiro da religiosidade penitente e desprendida que nascera em Lisboa das confrarias e ordens terceiras. Sobre a aparência dos eremitas mineiros, escreve o historiador Ferreira Carrato:

...geralmente revestidos de uma espécie de samarra preta, marrom ou azul, de grosso e rústico burel, atada com uma corda à cintura, à franciscana, calçados de sandálias de couro ou simplesmente descalços.. Cobrem-se com rústicos chapéus desabados e se arrimam em bordões robustos para as longas caminhadas no sertão.

Com longas barbas, descabelados, esses penitentes levavam pendurados ao pescoço relicários com a imagem de santos de sua devoção, que os fiéis beijavam. Para o povo,

eram homens pios; para as autoridades e o clero regular, criaturas exóticas, perturbadoras da ordem, estimuladoras da quebra da disciplina religiosa (a serviço do Reino). Organizavam-se em confrarias, que resultavam ser representativas de classe social, bastante realistas quanto às distinções de fortuna e de raça. Em Ouro Preto, são de brancos e se assimilam à classe dirigente as confrarias do Santíssimo Sacramento, de Nossa Senhora da Conceição, de Bom Jesus dos Passos, das Almas Santas e de São Miguel e Almas; são de mulatos, negros nascidos na terra e alforriados as de Cordão, Amparo e Mercês; são de escravos as de São Benedito, do Rosário e de Santa Ifigênia.

A Coroa buscava preservar Minas Gerais — fonte da principal riqueza de Portugal na época — da subversão missionária que se manifestara em Pernambuco, no Maranhão e no Sul do Brasil, com as reduções guaranis. Por isso, proibira, em 1711, o acesso de religiosos não ordinários à região; via-se, no entanto, impotente para conter o agressivo apelo dos eremitas e sua influência sobre a religiosidade do povo. Ao lado das paróquias, erguiam-se as igrejas das confrarias, como aquela que Chico Rei, africano liberto, fez construir e dedicou a N. Sa. do Rosário de Santa Ifigênia; o poder real buscava conviver com o movimento espontâneo e inevitável, desconfiando sempre e incentivando ao máximo as iniciativas substitutivas do padroado.

Pertencesse a quem pertencesse o templo, é popular a raiz de sua arquitetura e a arte dos objetos religiosos, nesta época, em Minas Gerais. A existência de dois catolicismos paralelos pode ser melhor contemplada se se confrontam documentos como o *Triunfo Eucarístico*, que relata a procissão das confrarias em Ouro Preto (1733) e o *Áureo Trono Episcopal*, que celebra a posse do primeiro bispo de Mariana, em 1748.

Qual dos dois modelos de culto prosperou no espírito dos fiéis e deu frutos mais duradouros? Aparentemente, a proposta redutora e repressiva do padroado se impôs, a partir da criação do bispado de Mariana. Mas, para quem estuda o assunto com maior profundidade, foi a mensagem das confrarias que melhor refletiu as esperanças do povo, de modo que sobrevive onde sobrevivem essas esperanças. Aprende-se, então que, por mais concessivas que sejam as instituições e por justas que pareçam as leis, não conseguem substituir criações nascidas da comunidade, de seu realismo e de sua desconfiança nas artimanhas do poder.

O poder, enfim, por mais forças de que disponha, tem limitações evidentes quando confronta interesses objetivos. Os reis de Portugal ordenaram várias vezes que cessasse a escravidão dos índios e, no Maranhão, dos negros. Mas uns e outros continuaram a ser escravizados ou, no caso dos indígenas, exterminados. Essa constatação brutal explica porque de pouco valeram letra e o espírito da Primeira Carta aos Romanos Cristãos das Índias Ocidentais, a bula *Sublimis Deus*, escrita pelo Papa Paulo III em 1537:

Pelas presentes letras decretamos e declaráramos, com nossa autoridade apostólica, que os referidos índios e todos os demais povos que daqui por diante venham ao conhecimento dos cristãos, embora se encontrem fora da fé de Cristo, são dotados de liberdade e não devem ser privados dela, nem do domínio de suas coisas; e, ainda mais, que podem usar, possuir e gozar livremente desta liberdade e deste domínio, nem devem ser reduzido à escravidão; e que é irritado, nulo e de nenhum valor tudo quanto se fizer em qualquer tempo de outra forma.

O IMPÉRIO INDÍGENA DILACERADO E SUAS NOBRES INSTITUIÇÕES

O domínio político da Espanha e de Portugal sobre suas imensas colônias americanas aproximava-se do fim. Já adiantado o Século das Luzes na Europa e, em Vila Rica, apertava-se a trama de frustrações políticas e angústia econômica que desembocaria na Inconfidência Mineira. Ao iniciar-se a década de 1780, quem fosse muito e muito

ouvido notaria o rumor da conspiração por toda parte na América; certamente o escutavam as cortes de Madri e de Lisboa.

Foi então que, no Vice-Reino do Peru, entre o Oceano Pacífico e a Amazônia portuguesa, a noroeste do Vice-Reino do Rio da Prata e ao sul do Vice-Reino de Nova Granada, um nobre senhor foi atado por braços e pernas a quatro cavalos fortes que, subitamente espancados com brutalidade, partiram na direção dos pontos cardiais; e, como registrou o escrivão que relatava a cerimônia, *su cuerpo se partía en el aire como una gran araña*. Pelo menos essa é uma das versões, devida a Daniel Valcácer, para tal evento.

Durante dez anos, o cavalheiro de tão tirs destino aterrorizara as autoridades coloniais espanholas liderando, do alto dos Andes, uma estranha revolução que pretendia, recuando alguns séculos na História, empurrá-la para um milênio adiante.

Túpac Amaru era seu nome, que em quíchua quer dizer *a sublime serpente*; ele o herdara, remotamente, do último Inça, filho de Sayre Túpac, neto de Manco Segundo, bisneto de Huaina Capac. Os motivos que levaram o *Señor* Túpac Amaru a rebelar-se foram, em linhas gerais, os mesmos que alimentavam a rebeldia em outras partes do dilacerado Novo Mundo dos europeus ibéricos: o incremento da exploração, a fúria tributária, a pressão exercida sobre os colonos que acelerava o extermínio dos nativos. Originais, neste caso, não eram os motivos, mas as intenções.

Até então, pode-se dizer que o Império Inça fora batido, porém não suprimido. Perpetuava-se como um culto remanescente, um poder simbólico e não político, sobrevivendo e convivendo com o Estado colonial da mesma forma que a atual hierarquia iorubá-nagô africana sobrevive e convive com o regime militar da Nigéria, estendendo sua influência até os renascentes terreiros e comunidades da Bahia.

Quando o facinora Francisco Pizarro, um aventureiro analfabeto, chegou a Tumbez, no extremo norte do Império, à frente de 32 mil homens, em sua terceira tentativa de submeter a nação inca (na segunda, fora derrotado fragorosamente e agora voltava, às vcaça de ouro, com pelo apoio do rei de Espanha), uma guerra civil dividia a pátria dos índios peruanos, o *Tahuantisyu*, Nação do Arco-Íris, país da Lua e, sobretudo, do Sol. Lutavam pelo poder dois irmãos, filhos do falecido inça Huaina Capac: Atahualpa, um militar, que estabelecera sua capital em Quito, ao norte, no território futuramente incluído no Vice-Reino de Nova Granada e onde atualmente está o Equador; e Huáscar, líder religioso que se fortificara em Cuzco, onde, no interior dos templos dos deuses, se recobriam as pedras com placas de ouro ou de prata.

A notícia do desembarque espanhol, em 1532, e da primeira vitória importante, na Planície de Cajamarca, a 3.000 metros de altitude, teve grande impacto em Cuzco. Antiquíssimas lendas previam a chegada de seres fantásticos que surgiriam das águas, senhores dos raios e de poderes sobrenaturais — os justiceiros Viracochas. Os correios imperiais traziam a Huáscar a mensagem transcrita numa crônica de Titu Cusi Yupanqui, filho de Manco Primeiro:

É uma gente que sem dúvida não pode ser menos que Viracochas, porque dizem que viajam pelo vento e são barbudos e muito bonitos e muito brancos, comem em pratos de prata e até as ovelhas (os cavalos) que os trazem às costas calçam sapatos de prata; lançam coriscos como os do céu. Verifica se semelhante gente, que de tal maneira se comporta e se governa, é de fato Viracocha. Vimos, com nossos olhos, que falam a sós com panos brancos e chamam a alguns de nós por nossos nomes, sem lhes dizermos nada, senão por contemplar o pano (o papel) que têm à frente. E mais que é gente da qual só aparecem as mãos e o rosto; e as roupas que trazem, Inça, são melhores que as tuas, porque têm ouro e prata; gente de tal sorte e maneira, que podem ser senão Viracochas?

Pobre espião de Huáscar! E pobres dos habitantes de Cuzco, que viam nisso tudo a intervenção divina de Trau Viracocha, o todo-poderoso, em favor da devolução do trono a

seu supremo sacerdote! E logo fizeram partir mensageiros ao Centro e Sul do Império, sua área de domínio, levando a boa nova. Era como se, após a notícia repetida da aparição fugaz de tripulantes de discos voadores, um grande número de seres interplanetários chegasse à Terra no exato momento de um conflito mundial e, num primeiro embate, matasse um dos dois chefes de Estado empenhados na luta - e justamente o líder do Estado inimigo. Nos últimos anos, homens barbudos eventualmente davam às praias do Peru - os descobridores - e se ausentavam tão logo as unidades do Exército imperial e seus diplomatas tentavam o *contato de terceiro grau*.

O que de fato aconteceu em Cajamarca é revelador das intenções espanholas, num sentido diametralmente oposto ao que os súditos de Huáscar acreditavam ver. Na planície, Atahualpa, ignorando a cupidez de Pizarro e seus asseclas, deixou-se surpreender na inferioridade numérica de 200 homens por um; estava acompanhado apenas de uma pequena guarda pessoal. Os espanhóis - *zungasapa*, barbudos - deram-lhe de surpresa uma bíblia, que o inca, por desconhecer o objeto livro, por inabilidade ou por malícia de quem a estendeu, deixou cair no chão. Era o necessário para convencer a tropa, composta em maioria por indígenas convertidos, de que se tratava de um herege, que deveria ser capturado. A luta foi rápida e o resgate pedido, de 971.125 pesos em ouro e 40.860 em prata, correspondia em valor a meio século da produção européia.

Prisioneiro, incomunicável pela barreira da língua, impressionado pela demonstração das montarias e armas de fogo, Atahualpa deve ter mergulhado numa atmosfera psicológica de espanto e deslumbramento, mais do que terror. Afinal, tinha seu pequeno objetivo de poder posto diante dos olhos. Pensou usar a força dos espanhóis contra o irmão inimigo e ordenou, à frente dos súditos, que se aliassem aos invasores para vencê-lo e matá-lo. Deixou-se batizar e prosseguiu vivendo de suas esperanças até que Francisco Pizarro, tendo tirado dele todo o proveito, mandou estrangulá-lo, em 29 de agosto de 1533.

A 15 de novembro, Pizarro entrou em Cuzco e, percebendo a complicada situação política, fez coroar como inça Manco Segundo, meio-irmão do finado Atahualpa. O saque fantástico de Cuzco seria o segundo bote espanhol.

O Império perdera o seu território do Norte e o Vale do Rímac, no litoral, onde os invasores fundaram a cidade de Lima, hoje capital da República peruana. Mas não estava ainda vencido. Parte do exército invasor seguiu, sob o comando de Almagro, para enfrentar os araucanos, que ocupavam a estreita faixa do território chileno, protegidos pela Cordilheira dos Andes, a leste, e pelo deserto vermelho de Atacama, ao norte. A expedição de Diego de Almagro tentou o acesso pelo Lago Titicaca e os desfiladeiros andinos, mas só encontrou aldeias modestas, e logo retornou, moralmente derrotada, pelos secos caminhos da planície cujo solo mistura a sílica e o cobre. Só em 1541 uma expedição comandada por Pedro Valdívía conseguiria penetrar fundo o território da nação araucana, fundar Santiago, La Serena, Talcahuano e Concepción, antes de seu chefe tombar em combate, em Tucapel. Os araucanos só se deixaram bater por uma terceira expedição, comandada por Furtado de Mendonça, que atingiu as ilhas do Sul após enfrentar a resistência indígena liderada pelo *toqui* Caupolican.

Em Cuzco, Manco descobrira há muito o que havia nos espanhóis por debaixo dos capacetes em forma de glândula e para além do mito dos Viracochas. Em 1534, rebelou-se no comando do Exército imperial, com todas as suas limitações estratégicas e técnicas, e chega a acuar as forças coloniais. A luta termina - pelo menos no que se refere à possibilidade de êxito global - em 1537, com o retorno de Almagro.

Era uma luta desesperada a dos generais incaicos. As necessidades estratégicas haviam concentrado o treinamento militar no Tahuantisuyu na infantaria ligeira e na defesa de ampla linha de fortificações, voltadas sobretudo para conter as freqüentes invasões de tribos amazônicas que escalavam o vale cavado pelo grande rio. As fortalezas de pedracom

suas entradas por corredors estreitos – um homem atrás de outro como animais para o abate – pareciam inexpugnáveis; os deslocamentos de infantes surgiam como recurso eficiente, considerando-se a estratégia tanto dos araucanos, ao Sul, quanto dos índios amazônicos; ela assegurara a constante expansão do território imperial que, há menos de 50 anos, em 1487, anexara o país quitênio, o espaço cultural kara, na Colômbia contemporânea. Mas nada funcionava contra os espanhóis.

A começar pelos cavalos. Os corcéis de Hicsos estabeleceram no Egito prolongada dominação. Os assírios se impuseram no Médio Oriente com carros e cavalos. Pirro venceu, embora fugazmente, Roma, graças à utilização de elefantes, aos quais se deve, em boa parte, a catástrofe dos exércitos de Alexandre, o Grande, na Índia. Cães de guerra, camelos, dromedários decidiram combates. A cavalaria nômada e celtibera de Aníbal pôs de joelhos e quase destruiu a Roma Republicana. Mais do que a pólvora, animais e carros de combate tiveram papel decisivo em toda a história militar da Europa, pelo menos desde a batalha de Cannas, entre romanos e cartagineses (216 a.C.) até o esmagamento dos poloneses pelos tanques alemães em 1939.

Os incas não conheciam animais de montaria, que reduziam a eficiência das rápidas *blitzen* de seus infantes, partindo e retornando às fortalezas. Tratava-se de uma cavalaria a ser enfrentada por homens a pé e mais que isso: de uma cavalaria semipesada, com estribos, esporas, freio, selas e lanças. Nas praças das cidades coloniais, os vencedores montam cavalos, como centauros de rostos distintos mas os mesmos quartos e crinas.

Por isso, nas lutas de 1536, Manco fez o impossível para dispor ele também de uma cavalaria de guerra. Era pequena, porque não havia como capturar vivos muitos animais e criá-los, na urgência da guerra, estava fora de questão: não havia tempo. A elite do Exército armou-se à espanhola e obteve vitórias cavalgando, o que revela formidável capacidade de adaptação. Já no final, em Vilcabamba, cercado pelos 80 nobres - os remanescentes de seu antigo exército - o inça desfechou uma carga sobre as tropas a pé de Illan Suarez de Carbahal e escapou do cerco, na Batalha de Oripa, com tal eficiência que apenas seis espanhóis sobraram vivos dentre os sitiados. Lamentavelmente, havia milhares de *zungasapas*, cavalos, arreios, mosquetes e canhões chegando na ambição de saquear os tesouros imperiais. Ao impacto da novidade, das promessas e alianças enganosas, as províncias resistiam às ordens do Inça; a unidade nacional se desfazia.

Pode-se dizer que muitas das fortalezas incas não foram tomadas, portanto; elas atestam a vulnerabilidade de qualquer estratégia militar exclusivamente defensiva, por mais fortes e dissuasórias que sejam as defesas. Em 1537, Diego de Almagro e Pizarro lutaram entre si, sacrificando na aventura mais alguns milhares de índios; ao final, vitorioso, Pizarro mandou desmontar a principal fortaleza, Sacsahuamán, da qual resta apenas a tríplice muralha de pedra que força humana alguma foi capaz de desfazer. Sobre a terceira muralha havia um castelo com muros fortes, portas resistentes, janelas espaçosas, dois andares de compartimentos e torres. Sancho de La Hoz, secretário do comandante espanhol, a descreve:

Tem tantos aposentos e torres que uma pessoa não poderá percorrê-la em um dia; muitos espanhóis que a viram e já andaram pela Lombardia e outros reinos estrangeiros, dizem que não encontraram outro edifício como esta fortaleza, nem castelo mais forte. Poderiam caber dentro dela cinco mil espanhóis (...). A mais linda coisa que se pode ver naquela terra em matéria de edificações são suas muralhas, de pedras tão grandes que ninguém que as veja dirá que foram postas ali por seres humanos, pois são tão grandes quanto pedaços de montanhas e penhascos, e as ha da altura de 30 palmos.

Exatamente em Sacsahuamán, Manco Segundo foi derrotado; retirou-se então para o vale do Vilcanota, de onde resistiu por algum tempo, na fortaleza de Ollantaytambo. Mais

tarde, refugiou-se em outro vale, de Vilcabamba, de onde controlava a região compreendida entre os rios Apurímac e Urubamba. A documentação existente cobre o período que vai até 1572 e deve-se em parte a partidários de Diego de Almagro, que se refugiaram no interior após a derrota de seu chefe. Sabe-se, por exemplo, que Manco Segundo foi assassinado pelos espanhóis Gomez e Perez, e que seu filho Sayre Túpac o sucedeu no cargo. A capital era então Vitcos, na qual reinaria ainda Titu Cusi Yupanqui, como uma espécie de regente: o filho de Sayre, que era menor quando da morte do pai, retirou-se para outra cidade, chamada Vilcabamba Antiga, na qual recebeu a instrução necessária ao exercício do poder incaico. De volta a Vitcos, este rapaz, Túpac Amam (de onde provém o nome do revolucionário do final do século XVIII) terminaria sendo o último inca. Foi executado na praça principal de Cuzco, na presença do quinto Vice-rei do Peru, Francisco de Toledo.

A cidade de Vilcabamba Antiga, da qual não há maior registro histórico, será provavelmente a mesma que o Professor Hiram Bingham estudou de 1911 em diante, e que compõe o conjunto de ruínas de Macchu-Picchu: perto de cinco quilômetros quadrados de edificações plantadas a 2.090 metros sobre o profundo vale do Urubamba, hoje local de turismo. Mas os aparelhos de Estado da civilização incaica e sua cultura não foram destruídos com a execução do primeiro Túpac Amam e a eliminação do poder temporal da dinastia.

A própria língua quíchua mantém-se até hoje - sujeita a modificações que dão idéia da violência do processo de absorção e confinamento. Os estudiosos da história do idioma, por exemplo, observam que, por ocasião da conquista, havia mais de vinte palavras em quíchua para significar atividades do pensamento, correspondentes às nossas *conceber, criar, pensar, meditar, acreditar, raciocinar* etc. Mas a ocupação estrangeira fez com que todas fossem esquecidas, menos duas: lembrar e esperar. Assim, não se pode dizer a um índio do altiplano que *pense* ou *acredite*, coisas que eles aprenderam a não mais fazer; apenas que *lembre* ou *espere*.

Lembrar e esperar são palavras-chaves para se compreender a rebelião de Túpac Amam, no século XVIII, e até desenhar o perfil da psicologia contemporânea da população dos Andes peruanos.

O ÓCIO ERA GRANDE CRIME NUM PAÍS DE SENHORES SEM ESCRAVOS

Mas o que, afinal, torna tão notável a rebeldia de Túpac Amam, de cujo nome os guerrilheiros uruguaios *tupamaros* (décadas de 1960 e 1970) fizeram derivar seu próprio apelido? O que a diferencia das lutas de independência comuns na segunda metade do século XVIII?

Em primeiro lugar, Túpac Amaru não estava preocupado exatamente com a independência política. Descendente da nobreza inca, cujo *status* era tolerado pelos colonizadores, Túpac liderou um movimento de intenção mais social e cultural do que exatamente política, no sentido de luta pelo poder. Uma de suas primeiras providências, logo ao rebelar-se, foi sugerir ao Rei de Espanha, através do vice-rei, reformas que abrandassem o peso dos tributos sobre a população do altiplano e lhe permitissem viver segundo os próprios valores.

Não sendo atendido, só então Túpac Amaru fez executar o governador de Cuzco, indivíduo de comportamento tirânico; para a função de carrasco, convocou um negro. Por quê? Porque, no sistema de valores da cultura incaica, a ociosidade é crime e a escravidão francamente inadmissível. O método de colonização implantado pelos espanhóis previa não só a agricultura extensiva de mercadorias para exportação como a implantação de grandes propriedades; jamais os índios se conformaram com isso, e Túpac Amaru reclamou

justamente o retorno à propriedade comunitária, bem como a ênfase na agricultura destinada à subsistência.

Em suma, mais do que fazer tremular a bandeira do arco-íris novamente sobre o terreno sagrado de Cuzco, o batizado e católico *señor* Túpac Amaru queria retornar ao *socialismo severo* do império inca, o que significava, ao mesmo tempo, avançar de um século sobre o pensamento europeu e de muitos séculos sobre a realidade do mundo, proclamando a posse comunitária dos meios de produção— ou, como diz a máxima, tomar “de cada um segundo suas possibilidades e dar a cada um segundo suas necessidades”.

É um projeto que sempre retorna na vida política peruana. O país se divide em três unidades geopolíticas distintas: o litoral de *plantations* (canaviais, principalmente), o altiplano de fechadas tradições quíchuas, a Amazônia ainda pouco povoada. Quarenta por cento dos peruanos descendem de espanhóis, índios e negros; mas 60 por cento são populações interioranas. No altiplano se encontram comunidades resistentes, que falam entre si o quíchua e relutam em mandar os filhos às escolas para aprender o espanhol, língua oficial do país.

A partir de 1920, setores da intelectualidade peruana – revolucionários, religiosos ou ambas as qualificações – buscaram recuperar essa maioria que lembra e espera, fechada na sua rejeição do circuito alucinado de produção e consumo em que se empenha a humanidade em redor. O historiador Luís Valcárcel consagrou sua vida a esta obra; ela aparece na mística populista de Haya de la Torre e de sua Aliança Popular Revolucionária Americana - APRA - de mistura com demagogia e certos tons de fascismo; surge como proposta de instrumentalização revolucionária dos guerrilheiros trotskistas como Hector Bejar que, no começo da década de 60, comandavam a ocupação de fazendas no altiplano; depois, na busca de um caminho intermediário entre o capitalismo e o socialismo, tentada pelos militares no Governo do General Juan Velasco Alvarado.

Velasco Alvarado chegou a desapropriar jornais, controlados pelas *cem familias* oligárquicas, e transferir sua posse para entidades de classe; começou um plano de desapropriação de terras nos Andes peruanos; pretendeu mobilizar a população para um programa de reformas profundas. O que o conduziu ao fracasso? A conjuntura internacional pouco propícia, o forte anticomunismo de setores da oficialidade peruana (como em toda a América Latina), afalta de quadros técnicos confiáveis, a conspiração interna das elites deslocadas, a fragilidade da organização popular e o carreirismo das camadas intermediárias da sociedade são os motivos mais comumente apontados.

No entanto, poucos que o viram poderão esquecer o espetáculo oferecido pelas comunidades indígenas quando o Governo Velasco desapropriou imensa fazenda pertencente à família Alencastre. Era um local de tensão histórica: os índios retiravam sistematicamente à noite as cercas que se fincavam durante o dia, recusavam-se a cuidar a troco de muito pouco dos rebanhos do patrão e a pagar com alpacas as ovelhas perdidas do rebanho do senhor. Por isso, quando a autoridade desapropriadora chegou à casa da fazenda, a fachada fora substituída por um grande painel representando Túpac Amaru, o rebelde de 1770, em dimensões ampliadas e no estilo da arte cuzquenha, desenvolvida por pintores nativos sob a orientação de padres espanhóis, no tempo da colônia. O acesso rodoviário estava coberto de flores; indígenas vestindo trajes rituais do império inca tocavam seus instrumentos, os *potutos*. Por toda parte, ao lado da bandeira peruana, o velho pavilhão do Tahuantisuyu, com as cores do arco-íris. O jornal *El Sol*, de Cuzco, ofereceu um relato do espetáculo difícil de compreender por um estrangeiro: havia frases em espanhol, mas trechos inteiros, e em particular as transcrições dos discursos, estavam em quíchua.

OS IMENSOS AVANÇOS SOCIAIS DA CIVILIZAÇÃO INCAICA

Não se pode evidentemente desprezar uma civilização que deixou marcas tão profundas em seu povo. E não nos devemos satisfazer com os verbetes simplórios que descrevem o império inca como "um estado autocrático que desconhecia a roda, o ferro e os animais de montaria". Em lugar de interrogarmos o que os incas não conheciam, será bom que perguntemos o que conheciam, para então se desvelar o motivo dessa influência duradoura.

Do ponto de vista técnico, os incas eram notáveis construtores de edifícios. O tamanho das pedras de Sacsahuamán e a grandeza de outras obras levaram especuladores tais como o suíço Erich von Däniken a sugerir uma origem extraterrena para a cultura do altiplano. Igualmente impressionante é a habilidade que essas obras revelam quanto ao tratamento da pedra e à precisão do cálculo matemático das obras.

As grandes peças de granito eram simplesmente justapostas, sem qualquer entremeio que parecesse cimento ou lacre. No entanto, pelo interior das lajes corriam tubulações de água quente e fria e de esgotos de tal maneira bem calculadas que se justapunham em continuidade de uma pedra à outra e formavam *joelhas* perfeitos no interior da mesma peça. A aderência era tão completa que os líquidos jamais transbordavam pelas frestas, como aconteceria caso se adotassem as técnicas de cantaria utilizadas em nossos dias.

Se desconheciam o ferro, os artistas do Tahuantisuyu trabalhavam com perícia o ouro e a prata - fato que apressou, afinal, a liquidação de seu império. Os cirurgiões do império chegaram a realizar trepanações do crânio para operar tumores no cérebro, cometimento ousado até para a medicina contemporânea.

No setor da agricultura, as civilizações ameríndias realizaram feitos admiráveis. A elas se atribuem os cruzamentos genéticos que obtiveram, a partir das miniespigas do milho selvagem, as espigas douradas que conhecemos hoje, e outras maiores ainda, cuja linhagem se perdeu. Os índios conheciam mais de dez variedades de amendoim; os estoques de cereais nos depósitos do império inca correspondiam aproximadamente ao consumo de cinco ou seis anos.

O trato das terras oferecia dificuldades imensas no planalto peruano: as montanhas, ali, são inteiramente nuas de vegetação porque chove apenas um mês por ano. Para contornar esse obstáculo, a civilização incaica desenvolveu um sistema de plantio em curvas de nível delimitadas por muralhas de pedra; a base das muralhas era impermeável, de modo que nela se depositava a água que, por capilaridade, chegaria à raiz das plantas, permitindo sua sobrevivência por todo o longo período de seca.

O gigantismo das obras - palácios, fortalezas, moradias, estradas, quilômetros e quilômetros de muralhas de sustentação costeando as montanhas plantadas - exigia grande mobilização de mão-de-obra. E é neste particular que o Tahuantisuyu encontrou as soluções mais criativas, estabelecendo critérios de justiça social que a opressão espanhola só fez valorizar.

Em primeiro lugar, o império respeitou as comunidades em todos os territórios que incorporou. Nestas células produtivas, a terra era de propriedade comum e seus frutos se repartiam entre os produtores, os armazéns de reserva e o Inca, a quem incumbia alimentar sacerdotes, agrônomos, artesãos e outros profissionais concentrados nas cidades. Artigos que não eram essenciais eram comercializados diretamente nessas cidades.

O sistema compreendia a assistência à velhice. Os homens idosos, que já não mais podiam trabalhar nos campos, recebiam a honrosa incumbência de catar as pulgas do rebanho; de tempos em tempos, deveriam entregar ao fiscal do império o seu saquinho de pulgas, que lhe valia a pensão alimentícia.

Como o plantio do milho e sua colheita se realizam em prazo relativamente curto - cinco meses - dispunha-se de mais de meio ano para o serviço militar, as grandes obras e a abertura de frentes agrícolas através da edificação de plataformas. O império desconhecia a fome, os tipos de exploração do trabalho comuns no regime da propriedade privada da terra, a indigência e a escravidão. A moral severa, condenando a ociosidade, fornecia a base para uma representação ideológica em que as criaturas não se sentiam exploradas; a religião e as vantagens de segurança e armazenamento proporcionadas pelo sistema completavam a tarefa de manter solidárias as comunidades.

Quanto aos sacerdotes, médicos, artifices e à nobreza, deveriam ocupar as cidades, que eram construídas planejadamente e jamais podiam crescer além de certo limite. As casas, todas de pedra, dividiam-se em bairros, segundo o ofício dos moradores; havia sempre novas cidades em construção. A arte era de consumo coletivo e fortemente marcada pela intenção religiosa.

Os comentaristas contemporâneos costumam ressaltar que o exercício dos ofícios não era livre; os incas desconheciam o conceito de liberdade desenvolvido na sociedade européia após o Século das Luzes e a revolução industrial; mas também é certo que tal liberdade escamoteia formas de coação bem identificadas pelos cientistas sociais. De qualquer forma, é inegável que, entre o *socialismo severo* dos incas e a violência escravagista dos espanhóis, a perda foi imensa, do ponto de vista dos índios.

UM SÓ CONTINENTE, COM PROBLEMAS QUE SE REPETEM

O leitor, a esta altura, estará se perguntando o que esta longa digressão sobre o império dos incas tem que ver com a História brasileira. Fomos levados a crer, pelo que está nos livros escolares, que o Brasil teve desenvolvimento à parte da América espanhola. Sugerem-nos, ao contrário das maravilhas do Tahuantisuyu, que a cultura dos índios brasileiros era absolutamente desprezível.

Entre meia verdade e mentira inteira.

No caso, foi a experiência do contato com os remanescentes do império inca que informou mais seguramente a política da catequese religiosa desenvolvida em todas as demais regiões americanas. Se considerarmos, em particular, o que aconteceu no Sul brasileiro, bem como em partes do território atual da Argentina, do Uruguai e do Paraguai nas quais se instalou a República Guarani, as relações são mais notáveis ainda.

É que, nas reduções guaranis, os jesuítas, tal como os incas, souberam respeitar o princípio da comunidade tão caro à cultura indígena, e sobre ela introduziram monitoração religiosa e política, arquitetura e artesanato de inspiração européia. Em certo momento, a Companhia de Jesus, um poder supranacional independente das coroas de Portugal e Espanha, relacionou-se com as populações indígenas quase da mesma forma que os nobres incas com as muitas nações de seu vasto domínio. A diferença reside no universo das intenções e preconceitos: o intento de criar uma nação católica para a Companhia de Jesus ocupando áreas da América do Sul levava os sacerdotes a ver nos índios suposta incapacidade de autogestão.

Dia chegará, afinal, em que os povos da América deverão consultar a História não para buscar o registro de suas guerras e rivalidades, mas para encontrar o que têm em comum: e então não se escreverá uma História do Brasil na suposição de que as vagas fronteiras orientais são e sempre foram muralhas invencíveis – coisa que não faz sentido. E os *bandeirantes* foram os delimitadores de nosso território, isso não os inocenta de terem cometido vários dos crimes pelos quais, há algumas páginas, chamamos o conquistador do império inca por um adjetivo impiedoso – facinora.