

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

CINTHIA NAKATA

**Civilizar e educar: o projeto escolar indígena da missão  
salesiana entre os Bororo do Mato Grosso**

São Paulo

2008

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA  
SOCIAL

**Civilizar e educar: o projeto escolar indígena da missão  
salesiana entre os Bororo do Mato Grosso**

Cinthia Nakata

Dissertação apresentada ao Programa de  
Pós-Graduação em Antropologia Social da  
Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, para  
a obtenção do  
título de mestre em Antropologia

Orientadora: Profa. Dra. Paula Montero

São Paulo

2008

## **Resumo**

A pesquisa que ora apresento toma como objeto de análise muitos sujeitos: os sujeitos indígenas que, a despeito do estabelecimento dos salesianos ter ocorrido em 1902, a partir de 17 de junho de 1903 vieram a se fixar nos limites da aldeia missionária e passaram aos livros e compêndios etnológicos, não apenas salesianos, como os Bororo; os sujeitos missionários salesianos que foram obrigados a se relacionar com aqueles indígenas no momento em que se lançavam no Brasil Central para tornarem a universalidade potencial da mensagem cristã uma universalidade atual e histórica. Todos esses objetos da pesquisa são sujeitos da criação de novos universos simbólicos a partir do compartilhamento das mesmas condições de vida. Mas, igualmente, sujeitos e objetos, uns em relação aos outros, da observação mútua.

A proposta é uma etnografia histórica que compreenda a especificidade das práticas pedagógicas desenvolvidas nesse contexto.

## **Abstract**

The work presented takes as object of analysis many subjects: the indigenous people that from 17th June 1903 on have decided to live among the priests and have been recorded in the ethnological compendiums and books as the Bororo, the Salesian missionaries who have dealt with those Indians. All these objects are active subjects playing that part in the making of new symbolic universes by sharing the same living conditions. But they are equally, subjects and objects, in relation to each other, of the mutual observation.

The proposal is a historical ethnography to understand the specificity of teaching practices developed in that context.

Palavras-chave: interculturalidade, missão católica, Bororo, salesianos, antropologia histórica.

## **Agradecimentos**

Uma dissertação de mestrado, embora represente a consolidação de um número de conclusões que se pode sustentar no momento final da pesquisa, é resultado sobretudo de um processo de vida. Citarei algumas pessoas e instituições que entendo participantes deste meu processo que se encerra agora. Algumas delas participaram involuntariamente durante todo ele; outras participaram tão intensamente de períodos comparativamente menores que a impressão que se tem é que continuam a participar mesmo em sua ausência...

Agradeço aos colegas do projeto temático FAPESP sobre as missões. Eles estimularam o nascimento do interesse que geraria o projeto de mestrado não porque me apresentavam as respostas, mas porque pareciam não estar satisfeitos com as disponíveis: Paula Montero, Marta Amoroso, Adone Agnolin, Ronaldo de Almeida, Cristina Pompa, Marcos Pereira Rufino, José Maurício Arruti, Melvina Afra Mendes de Araújo, Aramis Luis Silva, Jayne Hunger Collevatti, Fabio Oliveira Nogueira da Silva, Renato Adura Martins, Daniela Quirino Medalla, David Forlenza Turek e Rafael Neves Santiago de Souza. À Melvina e à Jayne, um agradecimento afetuoso. Ao Aramis, ao Rafael e à Daniela, um agradecimento de quem não se esquecerá de nossas aventuras juntos.

Aos funcionários do arquivo da Inspetoria Salesiana de São Paulo, da biblioteca Félix Zavattaro da Universidade Dom Bosco (UCDB) de Campo Grande, do Centro Salesiano de Documentação de Barbacena e ao padre Casimiro Beksta da Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia por terem aberto seus arquivos.

Aos meus professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (PPGAS/FFLCH/USP), principalmente àqueles com que tive oportunidade de conviver durante a intensa rotina de créditos-aula: Lilia Moritz Schwarcz, Ana Claudia Duarte Rocha Marques, Vagner Gonçalves da Silva, Melvina Afra Mendes de Araújo e Júlio de Assis Simões. Um agradecimento especial a Marta Amoroso e a Júlio Simões pela participação na banca de qualificação. À orientadora, Paula Montero agradeço carinhosa e respeitosamente.

A Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pela bolsa de mestrado e de iniciação científica. O mestrado seguramente foi uma continuação e um refinamento da pesquisa iniciada ainda na graduação.

Aos Nakata o agradecimento que se deve à família. À Verônica Cavalcante de Siqueira, à Marcia Cavalcante de Siqueira, ao Marcio Grassi Salvatti, à Bia, à Cris e ao Marcos, ao Luis Costa, à Maria Denise Pereira Pinto de Carvalho agradeço pelos últimos quinze anos, pelos últimos encontros, pelo ontem, pelo hoje e, espero, pelo amanhã e pelo depois...

## Introdução

“Conhecer um índio ou uma tribo, uma coletividade de silvícolas, não é conhecer a todos, porque, embora as semelhanças fisionômicas sejam bem aparentes, as afinidades étnicas são múltiplas, o índio não é um só, não é uma só tribo, não forma uma só nação, de uma só língua, nem de uma só tradição.”

Padre Antonio Colbacchini

A pesquisa ora apresentada busca inserção no debate antropológico travado em torno de um núcleo de preocupações clássico da Antropologia, nomeadamente os problemas de interculturalidade.

Sabemos que os problemas de interculturalidade são fundamentais em nossa disciplina. Ao longo do desenvolvimento da Antropologia, o estudo de contextos etnográficos específicos acumulou um repertório extenso e heterogêneo de abordagens que pretenderam dar conta de processos historicamente situados de produção da alteridade.

Contudo, mais do que um núcleo de questões fundamentais que recebeu tratamento exaustivo, podemos afirmar que os problemas de interculturalidade são mesmo fundantes de toda a Antropologia. Isso porque, especialmente se se considerar o período formativo e de institucionalização da disciplina, a epistemologia e as metodologias que compuseram o que poderíamos chamar de “olhar” caracteristicamente antropológico constituíram-

se primordialmente na tentativa de problematizar a alteridade em termos de uma cultura ou de uma sociedade estrangeiras.

Se, pois, o plano disciplinar e o plano teórico apresentam-se imbricados de partida, essa ligação não se torna menos decisiva na medida em que se acumulam as contribuições teóricas. O que se convencionou denominar teorias do contato, precisamente por se lançar à análise de processos efetivamente observáveis, colocava questões no plano teórico que reverberavam no plano disciplinar. É evidente que no escopo deste trabalho não pode caber um exame completo de todas as implicações das proposições teóricas sobre as reflexões auto-referidas gerais da disciplina. Basta que indiquemos as mais determinantes dessas implicações para que se esclareça a escolha de nossa abordagem aqui.

As primeiras antropologias do contato, inspiradas pelo próprio processo de descolonização, foram atuantes na denúncia do sistema colonial. Esse tipo de abordagem teórica resultava em uma compreensão apenas instrumental das práticas culturais. O suposto teórico era de que a dominação colonial exigia mudanças nas práticas culturais na direção de torná-las funcionais ao sistema que se impunha. A desestruturação do todo cultural nativo era, portanto, a contrapartida da dominação. Por via de consequência, a manutenção de práticas culturais que antecederam o à instalação do poder colonial representavam ações de resistência. O próprio Bronislaw Malinowski propôs um esquema analítico para dar conta da realidade colonial africana que opera o binômio conceitual colonizador-colonizado, rebatendo no domínio cultural a relação de dominação que europeus exerceriam sobre africanos. Duas realidades culturais independentes, a africana e a européia, seriam suprimidas

em favor de uma terceira, a realidade cultural da colonização. Embora por hipótese essa realidade cultural fosse diferente das duas que lhe antecederiam, justamente porque resultava do contato entre colonizador e colonizado, consistia mais na integração da colonizada pela colonizadora. O que se entendia como a realidade cultural nativa sobreviveria apenas residualmente (Malinowski, 1945).

Ao colocar à frente um horizonte teórico crítico ao sistema colonial, essa primeira onda de estudos do contato dobrou toda a Antropologia sob o peso da reflexão de sua própria relação com o sistema colonial. A atividade missionária ou a antropológica eram percebidas como prolongamentos indistintos do poder colonial ou como simples subprodutos do colonialismo. No caso da antropologia brasileira que se desenvolveu nessa vaga de denúncia, o problema da interculturalidade foi formulado nos termos do contato entre índios e sociedade nacional. Os trabalhos de Darcy Ribeiro, de Eduardo Galvão e de Roberto Cardoso de Oliveira são os mais representativos. De maneira geral, segundo esses autores, o contato fora intensificado pelo avanço das frentes de expansão da década de cinquenta e teria levado as sociedades indígenas à descaracterização e à dependência em relação à sociedade nacional, obedecendo a uma espécie de colonialismo interno. O processo de integração daquelas a essa era inescapável. Na terminologia de D. Ribeiro, os índios estariam dispersos ao longo de um gradiente que sinalizaria o seu “grau de integração”: isolamento, contato intermitente, contato permanente, integração. O percurso em direção única de uma ponta a outra foi conceitualmente assinalada “processo de transfiguração étnica”. Embora a integração à sociedade envolvente fosse obrigatória, a análise de Ribeiro admite espaço



para a consideração de que o processo poderia ser mais ou menos traumático tendo em vista com qual das “faces da civilização” os índios estivessem mais intensivamente envolvidos: agentes da economia extrativa, da economia agrícola, da economia pastoril, representantes da política indigenista oficial e missionários (Ribeiro, 1970).

Mas essa autocrítica disciplinar que sobreveio esses estudos críticos ao impacto do colonialismo acabou desautorizando a produção de saber antropológico, até então considerada legítima, de membros do Estado e da Igreja. Esse movimento disciplinar mais amplo torna disponíveis novas questões no plano teórico: a partir desse momento a atuação de viajantes, de funcionários do governo e de missionários ganha estatuto de problema antropológico próprio; não se trata mais de artífices do conhecimento antropológico sobre os problemas da interculturalidade, mas artífices da própria interculturalidade. Com efeito, sem esse movimento são impensáveis as condições de possibilidade de estudos recentes como aqueles reunidos por Robin Wright, que nos mostram sob que formas a mensagem universal do cristianismo transforma-se em um vertiginoso caleidoscópio de compreensões indígenas (Wright, 1999). O que aparece com clareza é a idéia de que o cristianismo é re-significado a partir da cosmologia indígena. Assim, embora não problematize a questão das relações entre missionários e indígenas, ela permanece contudo no horizonte teórico de todos esses estudos. O conteúdo cosmológico que significa os produtos das relações históricas e por vezes prolongadas entre grupos indígenas e não-indígenas é tornado preocupação de outro projeto conjunto de estudos (Albert & Ramos, 2000). A circulação de objetos e a disseminação da doença, a tomada de posição nos movimentos

ambientalistas, o surgimento de religiões indígenas, de novos elementos estéticos e de neologismos formam conjuntos temáticos que sinalizam quais produtos estão em jogo e os dissolve na construção das formas pelas quais as cosmologias de grupos indígenas do Norte amazônico deram conta deles. Embora, uma vez mais, o foco não estivesse centrado na particularidade implicada pelas configurações bastante específicas das relações que sustentam cada um desses produtos, a própria distribuição deles segundo distinções categoriais temáticas coloca no horizonte teórico a matização da oposição entre brancos e índios como blocos monolíticos em interação, que tradicionalmente informa os estudos de interculturalidade. Uma solução teórica promissora recentemente aplicada no equacionamento dos produtos interculturais cujos artífices são ameríndios é apresentada na coletânea organizada por Dominique Tilkin Gallois, na noção de rede. A circulação de objetos e de saberes por redes sociológicas que abrangem grupos sociais indígenas sem respeitar as fronteiras dos etnônimos contribui para romper definitivamente com a noção de unidades culturais puras que demarcariam clara e inapelavelmente pertencimentos identitários (Gallois, 2005).

Se essa abordagem previne o erro etnocêntrico de tomar os grupos indígenas como totalidades indiferenciadas já sinalizado pela designação através de etnônimos, o debate que emerge do campo da literatura de língua inglesa e desemboca no paradigma pós-colonial de cuja força argumentativa a Antropologia se apropria principalmente pelas reflexões de Stuart Hall e de Homi K. Bhabha propõe que também os significados identitários e culturais daquela que outrora fora identificada como o todo-abrangente sociedade

colonizadora da metrópole estão igualmente fragmentados em séries de posições relativas.

É verdade que o paradigma teórico anuncia-se para dar conta dos “novos tempos”, o “pós-colonial”, que “certamente não é uma dessas periodizações baseadas em ‘estágios’ epocais, em que tudo é revertido ao mesmo tempo, todas as antigas relações desaparecem definitivamente e outras, inteiramente novas, vêm substituí-las (...) a transição para o ‘pós-colonial’ é caracterizada pela independência do controle colonial direto, pela formação de novos Estados-nação, por formas de desenvolvimento econômico dominadas pelo crescimento do capital local e suas relações de dependência neocolonial com o mundo desenvolvido capitalista, bem como pela política que advém da emergência de poderosas elites locais que administram os efeitos contraditórios do subdesenvolvimento (...) É igualmente significativo o fato de ser caracterizada pela persistência dos muitos efeitos da colonização e, internalização na própria sociedade descolonizada. (...) Nesse cenário, o ‘colonial’ não está morto, já que sobrevive através de seis ‘efeitos secundários’. Contudo, não se pode mais mapear completamente sua política, nem considerá-la, no momento pós-colonial, idêntica àquela que vigorou durante o ‘alto’ período colonial” (Hall, 2003: 103-4).

Portanto, tratava-se de propor uma abordagem para uma conjuntura histórica de poder em que a administração direta, o controle ou o protetorado de um poder imperial foram extintos. Todavia, a dependência, o subdesenvolvimento e a marginalização persistiam e a eles somavam-se o ressurgimento de antigos nacionalismos étnicos e religiosos mal-resolvidos. Então, ainda que aparentemente o escopo dos estudos pós-coloniais restrinja-

se a um período limitado de crise da luta ainda inconclusa pela descolonização e de crise do estado pós-independência, o que me parece particularmente interessante na formulação desse paradigma é o esforço de investigação sobre “a íntima relação entre o ressurgimento da ‘questão multicultural’ e o fenômeno do ‘pós-colonial’ ” (Hall, 2003: 54). Isso porque, conforme constata os autores, se a colonização inscrevera efeitos persistentes, embora os problemas sociais aparecessem sob a forma de reivindicações culturais de origens não-contaminadas e de pretensões de retorno a todo-abrangentes culturais puros, todas as formas identitárias e culturais são, em verdade, inescapavelmente marcadas por nexos e conexões interculturais.

E mais ainda, se o suposto de que sociedades colonizadas não-ocidentais e sociedades das metrópoles imperiais estão inseparavelmente imbricadas, a experiência colonizadora não deixara infensas nem umas e nem outras. É evidente que os efeitos marcaram de maneiras bastante distintas cada uma e que a transição das antigas disposições e relações de poder para a emergente conjuntura pós-colonização e pós-independência obedeceu a lógicas e a ritmos próprios. Mas o que importa precisar é que esses efeitos nunca foram externos às sociedades colonizadoras da metrópole. Ao eliminar assim as linhas claras e inapeláveis que fixavam o dentro e o fora das conseqüências do sistema colonial, o pós-colonialismo dissolve as oposições binárias em uma “multiplicidade vertiginosa de posições” (Shohat apud Hall, 2003: 96). O valor dessas posições só poderia ser determinado, caso a caso, em termos relacionais. Trata-se, portanto, de um processo sem origem e nem destino final e a presença positiva de qualquer conteúdo cultural é insuficiente para definir pertencimentos absolutos. Sem dúvida é possível observar na

empíria pretensões de identidades essenciais e de culturas puras, mobilizadas em um jogo aparentemente polarizado em torno de uma lógica de confronto binária. Mas no tratamento analítico pós-colonial, essas reivindicações só podem ter o estatuto de representações políticas construídas.

A ênfase antiessencialista de configurações culturais e de pertencimentos políticos consiste, sem dúvida, um ganho teórico importante. E acertadamente estender essa proposição de que “[diferenças entre culturas colonizadora e colonizada] *nunca* operaram de forma absolutamente binária, nem certamente o fazem mais” (Hall, 2003: 102 grifos meus) para outros estudos não exclusivamente abrangidos no tipo de eventos do que os pós-coloniais chamaram de “novos tempos” pode proporcionar rendimentos. Por fim, se se assume que o processo colonial provoca efeitos em todas as partes envolvidas, a questão de qual seria o *locus* privilegiado para a análise, o ponto de vista das sociedades das metrópoles imperiais ou o das sociedades colonizadas não-ocidentais, pode ser respondida no desafio de enfrentar os problemas da interculturalidade a partir do ponto de vista global. Isso aparece manifesto na noção mesma de uma era pós-colonial, que era uma tentativa de sinalizar que essa marcação de tempo analiticamente se referia às formas locais de inscrição e de sujeição à colonização sem, entretanto, descuidar dos efeitos mais gerais da imposição desse sistema em escala global que justamente o tornam um acontecimento de significância mundial. O esforço é, pois, produzir uma análise que dê conta da articulação entre processos globais e locais que progressivamente tornam uma certa esfera de relações mais ou menos pontuais incorporada a uma ordem ampliada de relações. Essa inspiração é igualmente estimulante, porque a dificuldade de diversos estudos

antropológicos, e não falo aqui apenas dos estudos de interculturalidade, de mobilizar ao mesmo tempo na análise o foco na agência dos produtores dos quadros materiais e simbólicos das relações interculturais em tela de análise e individualmente considerados e as contingências que dizem respeito à constituição do equilíbrio de poderes em escala que ultrapassa o local. Em geral, ou esse equilíbrio surge na análise apenas como um pano de fundo contra o qual toda a ação se desenvolve ou como um contexto histórico que subordina todas as iniciativas dos atores a uma lógica de antemão determinada pela disposição daquelas forças contextuais.

Partamos, pois, da preocupação pós-colonial de articular equilibradamente na análise o enquadramento de forças locais e globais para produzir um ponto de vista não restrito a apenas uma dimensão – local ou global, de uns ou de outros lados – das relações interculturais em minha formulação desses problemas. Sabemos que a atividade missionária é um empreendimento de longa duração. A polêmica entre Sepúlveda e Las Casas sobre a unidade da humanidade tendo em vista as experiências missionárias na recém descoberta América, encerrada pela bula papal de 1537 que a confirmava, ou a famosa anedota que descreve o descompasso entre as discussões teológicas sobre a existência de alma nos corpos indígenas e o mergulho dos europeus nas águas pelas mãos indígenas que conferiam se os corpos apodreciam demonstravam que a atividade missionária fundou-se historicamente no confronto com a diferença. Por outro lado, a classificação dessas diferenças em sistemas, especialmente se levamos em linha de conta a representativa tipologia de Acosta que pretendia ordenar toda a diferença humana, de chineses a ameríndios, passando por europeus, foi ao mesmo

templo elaborada e elaboradora dos instrumentos teóricos e operacionais da catequização. Se a capacidade presumida de ter fé era atribuída a todos os homens, garantindo tanto a igualdade estrutural entre todos quanto a universalidade potencial, a propaganda da mensagem cristã constituiu-se historicamente como um esforço de tornar essa universalidade potencial universalidade atual. As diferenças constituem, no projeto missionário, as condições de possibilidade e também os limites operacionais e práticos. A necessidade de se fazerem entender exigia que os missionários tornassem comunicável a mensagem cristã através e apesar das diferenças culturais. E, complementarmente, os quadros cristãos que servem de referência à tradução da diferença são eles mesmos constituídos na sua própria operacionalização. Conforme sintetiza Nicola Gasbarro, a necessidade de comunicar é precisamente o condicionamento que obriga a Igreja a um movimento constante no qual “reinventa sua direção, reconstrói seu sentido, repensa suas regras, redesenha sua cosmologia, dando origem a uma nova história e a uma nova geografia do mundo” (Gasbarro, 2006: 85). Para o autor, o próprio desenho conceitual da salvação universal é traçado na aventura diacrônica da Igreja pelas diferenças: “Esse conceito universalizado de religião, base necessária para receber a luz da fé, não é outra coisa senão o resultado de um processo antropológico (os selvagens) e histórico (as civilizações do passado) de generalizações do cristianismo; essa religião não é apenas o sujeito forte da prática missionária, mas sobretudo o objeto da elaboração intercultural das categorias que essa prática usa” (Gasbarro, 2006: 85)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>. Em belíssimo texto, Adone Agnolin (Agnolin, 2006 mimeo) procura demonstrar como o homem selvagem americano constitui-se pela mediação da leitura que a Europa Moderna fazia do homem clássico. A hipótese do autor é que a modernidade surge a partir do cruzamento

Formular as relações interculturais a partir da atividade missionária coloca-nos, de entrada, o problema da incorporação de relações etnograficamente observadas no nível local a universos mais gerais. De acordo com o argumentado anteriormente, o empreendimento missionário constitui-se historicamente como operadora do encontro entre lógicas e estratégias universalizantes e locais. É preciso que não se perca de vista ainda que o trabalho missionário em tela de análise realizava-se na vaga do novo impulso que as missões, como parte de um processo mais abrangente de reestruturação apostólica da Igreja Católica, recebiam na segunda metade do século XIX. Sem pretender entrar em detalhes, o chamado “renascimento missionário”, na feliz expressão do casal Comaroff, estava intimamente associado à conquista da África. Em um contexto político que combinava dois fatores sócio-políticos em estrita e imediata relação de mão-dupla, quais sejam, a disputa entre os principais países europeus pela posse de territórios africanos e a intensificação dos nacionalismos, a Igreja precisava dirigir as novas levadas missionárias a partir da consideração dos objetivos geopolíticos das nacionalidades dos quadros de religiosos de que dispunha. Restou à Itália, alijada das maiores e mais ricas porções da divisão, que couberam, invariavelmente, a britânicos e a franceses, voltar-se à América.

Embora a redação do texto regulamentador da Sociedade Salesiana e seu posterior envio para apreciação do então papa Pio IX tenha ocorrido entre 1858 e 1859, esse texto estatutário sofreu ajustes até que recebesse a

---

entre dois eixos comparativos, a saber, Europa Moderna-Antigüidade Clássica e Europa Moderna-selvageria americana. O esforço de A. Agnolin nesse ensaio aponta para a possibilidade de se produzirem análises mais refinadas do processo histórico de formulação da alteridade se se constituir um lugar teórico que permita apreender a coexistência de lógicas e de temporalidades diferentes.



chancela da autoridade secular e pudesse efetivamente fundada, no ano de 1869. O contexto de formação do Estado liberal italiano subsumia as iniciativas de Roma àquela autoridade, expedindo uma série de prescrições às congregações que pretendiam se instituir e fazendo exigências de adaptação às já existentes. Os salesianos reputam os inícios de seus trabalhos ao ano de 1841, entretanto, na atuação de seu fundador padre João Bosco junto às crianças pobres errantes pelas ruas de Turim.

De fato, se se pode afirmar que a inspiração fundacional da congregação era buscada na figura de seu criador, padre João Bosco, a inspiração modelar estava referida a uma que lhe antecedeu na atenção à educação. Trata-se de São Francisco de Sales, cujo ensino paciente do catecismo estava na base de seu método de conversão religiosa. A própria escolha do nome da congregação transparece a orientação primordial de que se torna tributária. É verdade que o duplo processo de expansão urbano-industrial e de reestruturação política do Estado italiano fazia convergir na obrigação das casas religiosas de se especializarem na instrução educacional ou na assistência de enfermos, simplesmente revogando o reconhecimento oficial àquelas que não se dedicassem prioritariamente a uma ou outra dessas atividades, obrigou o texto regulamentador a sofrer ajustes para aproximar a proposta puramente religiosa das exigências oficiais.

Mais especificamente com relação ao processo de instalação da congregação salesiana no Brasil, dom Bosco explicitava as tratativas com o papa Leão XIII que parecia direcionar as fundações da congregação italiana em território estrangeiro para a América: “Existe porém uma dificuldade por parte do Santo Padre. Ele [papa Leão XIII] nos mandou abrir quanto antes uma

casa em Roma, e uma outra na cidade de Spezia, perto de Gênova. Agora nos manda que ajudemos Dom Cocchia, bispo de Santo Domingo... Depois destas ordens e outras semelhantes, declarou-me que se deve ir mais devagar, e não abrir tantas casas” (Azzi, 2000: 58)<sup>2</sup>. Somente em 1881, chegava o aval romano para a vinda ao Brasil. A congregação deveria atender às demandas de duas dioceses, a fluminense e uma no Norte do país, a paraense. Mas os salesianos deram preferência à primeira.

A maneira como os salesianos representavam sua vinda à América era, sem dúvida, tributária da tradicional imagem dos católicos de missionários encarregados da propaganda da mensagem cristã universal. No entanto, ela parecia adaptada à condição periférica que o país de origem da congregação sustentava no panorama geopolítico europeu: apartada da partilha da África no plano secular, era-lhe confiada a tarefa da conquista espiritual dos americanos. As descrições das cerimônias que antecederiam o embarque de salesianos são bastante representativas da idéia de missionário que justificava sua atuação na América: “(...) nossos irmãos que abandonavam as delícias da pátria para irem a América a levar uns a luz do Evangelho a tantos pobres selvagens, a trabalhar outros na educação dos meninos recolhidos nos nossos colégios e missões” (Boletim Salesiano, 1903: 111).

Se, em um momento anterior à consolidação da atividade salesiana no Brasil, sua atividade pedagógica era já bem conhecida na Europa<sup>3</sup>, aqui as notícias sobre ela chegavam em sua maior parte via imprensa francesa.

---

<sup>2</sup>. Carta de Dom Bosco a Dom Lacerda, bispo do Rio de Janeiro, datada de 1º de agosto de 1878.

<sup>3</sup>. O Boletim Salesiano (ano II/janeiro 1903) no 1, no artigo, “Uma sessão do Congresso Legislativo de São Paulo” reproduz o discurso do Conselheiro Duarte de Azevedo em 13 de agosto de 1902 no qual o parlamentar lembra o prêmio que os salesianos receberam em uma exposição universal anos atrás.

Portanto, parece razoável supor que as famílias tradicionais pertencentes à antiga aristocracia rural, leitoras desses jornais, desejassem matricular seus filhos nas escolas salesianas que começavam a se instalar<sup>4</sup>, contribuindo financeiramente para a melhoria das instalações.

Em parte, esses auxílios financeiros e as mensalidades arrecadadas auxiliavam a custear o pensionato de órfãos nos internatos. Os estudos de outra parcela de crianças pobres eram subvencionados pelo governo. Mantinha-se, pois, em sua essência, o modelo pedagógico trazido pelos salesianos em sua bagagem para a América: o atendimento a jovens de extratos sociais diferentes segundo programas de aprendizagem distintos, da formação humanista às escolas profissionais de treinamento para diversos ofícios. Ao lado do ensino de línguas, além do português, o latim e o grego, de literatura luso-brasileira e de ciências, havia cursos de formação técnica (Azzi, 2000: 46, 145). O Liceu Coração de Jesus de São Paulo, por exemplo, contava com oficinas de padaria e de tipografia (idem: 93-4, 140). Estabeleceram-se, ainda, na zona rural, escolas agrícolas para o aperfeiçoamento da formação técnica do homem do campo. No Sudeste, área que concentrou a maior parte das fundações salesianas, destacaram-se a Escola Agrícola de Batatais (SP) e as Escolas Dom Bosco de Cachoeira do Campo (MG).

A possibilidade de trabalhar com os indígenas, embora não supusesse uma metodologia diferenciada daquela que rotinizaram com o trabalho junto aos demais brasileiros, tinha um fundamento mítico: os sonhos do fundador da

---

<sup>4</sup>. Primeiramente em Niterói (1883) e, em seguida, na cidade de São Paulo (1885). Embora tenham sido fundadas casas salesianas também na região Nordeste e na região Sul do Brasil, há poucas informações sobre elas. Em parte, porque esses lugares ocupavam uma posição marginal na estratégia de atuação da congregação, o que acabou se refletindo em menores quadros e menor número de fundações.

congregação com o êxito da atuação de seus religiosos entre tribos de homens aparentemente selvagens. Diversas fontes narram esse sonho, com maior ou menor detalhamento, quando fazem referência à justificação do empenho dos salesianos em trabalhar entre os indígenas brasileiros (Azzi, 2000; Castilho, 2000). Todavia, se por um lado Dom Lasagna valorizava as perspectivas missionárias junto às tribos do vale do Amazonas quando se manifestava sobre a possibilidade de uma fundação na diocese do Pará em período tão adiantado quanto 1882, por outro, a efetivação da atividade entre os índios não se efetivou antes de 1894, com a concessão da direção da Colônia Militar Teresa Cristina aos salesianos<sup>5</sup>. Riolando Azzi refere-se a uma tentativa fracassada de negociação para a instalação da congregação na região de Botucatu<sup>6</sup>, após a fundação do Liceu Coração de Jesus em São Paulo no ano de 1885 (Azzi, 2000: 200).

Nos relatos salesianos não são incomuns as referências à ignorância e ao desconhecimento indígenas, que precisam ser combatidos pela via da educação. A disposição vingativa dos indígenas mato-grossenses no revide às animosidades com fazendeiros locais, por exemplo, é paradoxalmente designada como de uma naturalidade imanente e ao mesmo tempo como de uma transitoriedade cuja superação dependia exclusivamente da instrução religiosa que, evidentemente, seria provida em sua chegada ao registro do Araguaia:

---

<sup>5</sup>. O presidente do Estado do Mato Grosso oficializava a concessão da direção da Colônia Militar Teresa Cristina em documento oficial no 63 de 19 de dezembro de 1892 do presidente do Estado do Mato Grosso (Castilho, 2000: 29).

<sup>6</sup>. Local em que se observavam conflitos entre fazendeiros e índios em razão da expansão da cafeicultura para o Oeste paulista.

“A vingança! ah! ella é a alma do tapuya , a ella, como já deixei dicto, elle se entrega de corpo e alma, pois desconhece as sublimes maximas que Christo veio trazer ao mundo” (Mallan, 1903: 71 grifos meus).

É notável que a categoria colonial do índio “tapuia” seja ativada nas referências dos salesianos a propósito dos indígenas com que pretendiam iniciar seu primeiro empreendimento missionário independente da iniciativa governamental brasileira. Seguramente os códigos ativados para construir a imagem contrastiva do “tapuia” do XVIII não estavam presentes na íntegra nessa utilização do termo por parte dos salesianos. No entanto, a principal, o fato de morarem nas brenhas do sertão, ainda que o sentido desse sertão busque equivalência no da floresta, também intransponível e esfíngica, encontra-se marcado e indexa o valor significativo da alteridade radical à sua indianidade. Na medida em que a construção da alteridade é apresentada nos relatos através da manifestação dos códigos ativados para indicar o que seriam os antigos costumes e o que seriam os usos do novo índio civilizado, e a evidenciação do que necessita ser trabalhado para a mediação entre os pólos dessa dicotomia, temos as dimensões categoriais que compõem o arranjo de sentidos do termo civilização. E, portanto, de que maneira sua utilização foi funcional ao projeto salesiano mato-grossense.

O que aparece com bastante clareza e generalidade é a paridade entre a idéia de civilizar e a idéia de educar. Vários trechos colocam a selvageria no plano da ignorância: o desconhecimento das sublimes máximas que Cristo veio trazer ao mundo, a escuridão moral e intelectual (“vel-os tão anciosos de se approximarem dos nucleos civilizados, de fazerem parte da nossa civilização (...) de socorrel-os e desvial-os definitivamente da escuridão moral e intellectual

das florestas”). Conforme o primeiro capítulo, as chaves de percepção e as estratégias específicas de inscrição mobilizadas pelos salesianos na construção da alteridade mato-grossense não se constituem apenas a partir da articulação de dois universos de símbolos e de práticas distintos. Ao contrário, a construção daquela alteridade dependeu não apenas da oposição evidente à identidade europeia dos salesianos, mas também a outras indianidades e até mesmo a uma codificação anterior daqueles mesmos indígenas. Além da circulação dos relatos missionários da congregação entre as casas, a atenção etnográfica aos costumes indígenas era exercitada no trânsito de salesianos encarregados de uma determinada missão por outras. Retomaremos o argumento novamente, mas está claro que os indígenas mato-grossenses que chegaram à Colonia Sagrado Coração de Jesus no Barreiro foram construídos por algumas histórias que continuaram apesar deles e por outras das quais eram continuações, sob outras formas, em outros lugares e com outros indígenas. Especialmente nos casos das missões americanas, as referências mútuas são constantes, ligando firmemente o sentido da diferença de um ao dos outros. O que sobressai, todavia, é precisamente a invariabilidade na imagem da selvageria como incultura:

“[d]o que elles [pobres selvagens] têm necessidade é de uma mão amiga que os erga das espessas trevas da ignorancia em que se acham, e lhes aponte para o sol da civilização, que irradia de todos os cantos da terra. Essa mão amorosa e benefica é a do missionário catholico, que pacientemente os ajuda a sahir do chaos em que jaziam” (Beauvoir, 1903: 293 grifos meus).

As trevas como a ausência de luz, o caos como a ausência de ordem. Portanto, os códigos ativados prioritariamente pelos salesianos para a construção generalizada da selvageria giram em torno do eixo epistemológico da ausência de cultura sobre uma pretensa natureza, que colocam os indígenas num plano de naturalidade selvagem. Os códigos variavam entre o desconhecimento religioso, o moral e o intelectual, de acordo com os exemplos anteriores; o lingüístico (“uns 300 metros adiante sentimos um palrar selvagem: eram outros tantos meninos indigenos, que vinham saudar-nos” , “um idioma radicalmente apposto ao deles [missionários]” , “um guacamayo faz ouvir os seus grasnidos” ), o espacial (“habito arraigado de vagar errante pelos campos”, “cada cacique não deixa por nada os homens da sua tribu, mas quere-os todos perto de si”, “Quantas vezes temos nós andado pelas florestas á busca de alimento, como fazem os indios!”), o militar (“Os Coroados loucos pela victoria voltaram em seguida, mostrando com orgulho as suas feridas”, “16 homens da sua [cacique dos Coroados] tribu, carregados de arcos e flechas”, “[filhos das florestas] possuem força herculea; ai de nós se o demonio conseguisse açulal-os contra os missionarios”, “queimando os cadaveres”, “levando suspensas sobre as suas lanças as seis cabeças a escorrer sangue”), o alimentar (“deram-me a beber um licôr de feito com miolo de bacaiuva”, “dando-me ellas [todas as familias que fizeram-me visitar] a mão, e offerecendo-me alguma coisa [côcos, pedacinho de anta assada e outras miudezas] que, para não desagradar-lhes, acceitei”, “indio Pedro, doentio e muito fraco, pelo costume que tem de comer terra”, comer sem talheres e com as mãos) e os rituais (“para [capitão Lulú, talvez o indio mais velho da colonia] festejar-me quis cantar o Bacururú. Acceitei. Elle então aproximou-se de mim,

poz sua mão direita debaixo da minha cabeça, abraçou-me com a esquerda e começou o canto. (...) As suas caretas, porém, eram ainda mais estrambóticas. Para festejar-me mais, de vez em quando tocava-me no rosto com a bocca, sem deixar de cantar, e eu por um pouco não tive medo!”, “firmam-na [shanza] sobre um pau no meio da choupana e os homens, mulheres e creanças, bebendo e dançando ao som do pingiú, fazem ao redor della orgias infernaes”).

Veremos no próximo capítulo de que maneira esses códigos são ativados na construção dos principais sentidos contrastivos de cada um dos “typos” de indígenas americanos e como cada um desses conjuntos de sentidos contrastivos compõe-se, igualmente, de fragmentos de sentido atribuídos da diferença de outro “typo”. O que importa reter presentemente é que, ainda que se jogue a origem dos usos indígenas na oscilação entre uma natureza de fundo inescapável e entre uma série de costumes modificáveis, os salesianos estabelecem a dinâmica própria da relação discípulo-mestre e a atenção etnográfica como o duplo instrumento analítico para a compreensão e para a representação de suas atividades missionárias. Assim, “infinitas graças tem que dar a deus porque a nós salesianos coube tão honroso quão benefico encargo de ajudar a estes pobres irmãos a sahirem do selvagismo em que viviam, para poderem participar da luz increada que lhes deu o ser, e agora chamando-os para a liberdade de filhos de deus com direito à gloria eterna. (...) porque todos descendemos do mesmo pae, creados directamente por deus, e dahi a obrigação que a elles [missionarios] tambem lhes incumbe de respeitar e amar os individuos de sua mesma especie, qualquer que seja a parte de onde elles venham, o idioma que falem, o habito que vistam, fazendo-se, por este meio, capazes dos beneficios da civilização” (Beauvoir, 1903: 293). E sem “ella



[docilidade entre o discípulo e o mestre] torna-se materialmente impossível a instrução do indígena por causa da sua natureza selvagem e rudes costumes que deve vencer, e pelas dificuldades que traz consigo o estudo de um idioma, radicalmente apposto ao delles” (Beauvoir, 1903: 40).

Como se sabe, a primeira missão salesiana para os indígenas brasileiros foi a colônia Sagrado Coração de Tachos (MT), fundada em 1902. Todavia, os salesianos já haviam tido uma breve experiência com estes índios na colônia militar Teresa Cristina, cuja direção havia sido cedida pelo governo do Estado à congregação entre os anos de 1895 e 1898. Fora empossado como diretor daquele empreendimento conjunto o padre João Balzola que, posteriormente, também se fez o primeiro diretor da missão dos Tachos. De acordo com a crônica salesiana, tendo em vista a responsabilidade do padre-diretor na condução da missão, o fato do trabalho de João Balzola à frente da colônia militar Teresa Cristina ter sido considerado bem sucedido e de “conhecer a língua, os costumes e a cultura dos Bororo” foi decisivo para que o mesmo missionário encabeçasse também o primeiro empreendimento indígena independente da congregação (Duroure, 1977: 195)<sup>7</sup>.

A essa primeira fundação seguiram-se outras e, de acordo com afirmações contidas na documentação, as missões tomadas em conjunto, constituiriam um complexo de formação educacional dirigido. Assim, uma vez que a maioria dos índios aldeados na missão dos Tachos era originária do rio

---

<sup>7</sup>. É preciso pontuar, no entanto, que anterior às fundações das missões indígenas, os salesianos já haviam consolidado uma estrutura burocrático-administrativa estável que deu suporte à expansão da na esfera de atuação da congregação em direção aos indígenas da região. O Colégio São Gonçalo, fundado em Cuiabá em 1892, além de funcionar como um externato atendendo à população urbana do local, era utilizado como base da qual partiam as expedições rumo às missões entre os indígenas do leste do Estado. A inspetoria, enquanto unidade administrativa, foi constituída em 1896.

das Mortes, planejou-se uma nova missão que atendesse ao segmento populacional que vivia nas imediações do rio Garças. Para eles, foi fundada a colônia Imaculada Conceição do rio das Garças em 1905. Até a data do encerramento de suas atividades, em 1923, há referências a uma constante circulação entre os indígenas dessa colônia e os alojados em Tachos. A última fundação, um ano depois desta, foi a colônia São José na margem do rio Sangradouro. Conforme o projeto inicial da inspetoria, a ela deveriam ser encaminhadas apenas as famílias que melhor tivessem correspondido aos ensinamentos missionários nas duas outras colônias: índios já batizados que dominassem satisfatoriamente a escrita, afeitos aos trabalhos agrícolas. Ali receberiam a formação complementar em língua portuguesa, letras clássicas e latim, além do aprimoramento nos conhecimentos da religião com a crisma. Seriam também instruídos nos rudimentos de ofícios tais quais a marcenaria, a carpintaria e a lida com o gado. Para gerir estes trabalhos assumiu a direção o padre João Balzola. O coroamento da formação do bororo que cumprisse todas estas etapas era prosseguir os estudos no magistério com o objetivo de servir de mestre aos demais Bororo no colégio salesiano de Cuiabá ou na colônia Gratidão Nacional em Palmares<sup>8</sup>. Um dos epígonos desta formação foi o bororo Tiago Marques que, recolhido pelos missionários ainda criança, foi percebido como aluno brilhante, finalizando seus estudos na Europa<sup>9</sup>.

Também o deslocamento dos missionários no interior do circuito de instituições da inspetoria salesiana mato-grossense é especialmente

---

<sup>8</sup>. Esta colônia não vingou. Fundada em 1907 por dom Malan, inspetor geral da comarca de Mato Grosso, poucos anos antes do encerramento das atividades na colônia do Garças.

<sup>9</sup>. Florestan Fernandes, em "Tiago Marques: um Bororo marginal", um estudo que problematiza a condição de marginalidade social como apanágio da marginalidade racial, o tornou conhecido das ciências sociais.

significativa na condução dos trabalhos da escola indígena. Há um dispositivo regulamentar que impede o padre-diretor de permanecer no cargo por um período maior do que seis anos. Além de cuidar da administração geral do empreendimento, o padre-diretor é o encarregado da orientação pedagógica da escola. O deslocamento dos padres-diretores se deu, pois, no limite das próprias missões, encerrando um pequeno circuito.

No nosso caso, essa rotatividade de missionários no âmbito das aldeias é notável. Padre João Balzola, após assumir a direção da colônia Teresa Cristina pelo período de 1895 e 1898, é nomeado padre-diretor da missão São José de Sangradouro em 1906, além de participar na fundação da missão Sagrado Coração de Tachos (1902), da missão Imaculada Conceição de Garças (1905) e da própria missão São José de Sangradouro. Padre Antonio Colbacchini, igualmente, foi padre-diretor da missão de Tachos a partir de 1907, da de Garças durante o período 1920-1922 e participou das frentes salesianas de aproximação dos Xavante na década de 1930. Trata-se, em verdade, de biografias que se entrelaçam à história das missões.

Para completar a descrição dos aspectos estruturais da escola, resta pontuar a organização do quadro docente. Conforme já adiantamos, o regimento prevê que o padre-diretor é responsável pela definição da orientação pedagógica da escola. Além dessa tarefa, ainda está previsto que o padre-diretor lecionasse. Ele é encarregado das aulas referentes às disciplinas regulares. Quanto às aulas de catecismo e de noções profissionais e agricultura, elas eram atribuições dos coadjutores.

Segundo o regimento, os coadjutores pertenceriam a três categorias distintas de acordo com a atividade que viessem a exercer. Assim, haveria o factotum, que trabalharia nos colégios realizando toda a sorte de serviços necessários para a organização do estabelecimento: serventes, bedéis e encarregados de serviços gerais, por exemplo, comporiam esta categoria de coadjutores. Os homens encarregados da direção das oficinas profissionais nos colégios dos centros urbanos e das atividades agrícolas nas escolas rurais seriam conhecidos como mestres de ofício. E, por fim, a última categoria de coadjutores, os assistentes de professores e professores. Nela eram alocados homens que tivessem ingressado na congregação tendo em vista o sacerdócio mas que, no entanto, não tivessem conseguido concluir sua formação (Azzi, 2000).

Das quatro colônias missionárias, a maior parte das fontes diz respeito às atividades desenvolvidas no Sagrado Coração de Tachos/Meruri. Com relação a ela, é possível especificar alguns impasses enfrentados no exercício de alguma prática pedagógica e, ao mesmo tempo, compreender a progressiva rotinização de outras práticas, transcrever os horários das aulas, discriminar as disciplinas que compunham o programa. Portanto, as observações que se seguem decorrem basicamente desse material.

Com relação às colônias missionárias Imaculada Conceição de Garças e Gratidão Nacional de Palmares, as referências, além de pouco numerosas, são gerais. Elas são referidas apenas a propósito do lugar que cada uma delas ocuparia no plano etapista de formação indígena, mas não se podem encontrar relatos sobre as atividades que efetivamente foram desenvolvidas ali. Talvez porque tenham encerrado as atividades em intervalo de tempo razoavelmente

breve, não tenham acumulado registros que valessem a pena compilar após os desfazimentos dos empreendimentos. O que se sabe sobre Imaculada Conceição de Garças, por exemplo, havia trânsito intenso de alunos entre esta missão e a de Tachos. Além disso, por certo, havia ensino religioso, pois há apontamentos da realização de batismos coletivos (Azzi, 2000). Quando foi fechada essa missão, todos os alunos foram transferidos para Tachos.

A missão de Sangradouro abriu as portas também para a população local, além de receber os indígenas que se entendesse já houvessem passado pela primeira etapa de educação. Com o progressivo afluxo de migrantes atraídos pelas frentes de expansão agrícolas da região, a missão abandonou temporariamente a feição de empreendimento indígena. Por volta do início da década de 1980, ela tornou a recuperá-la, em decorrência das mudanças na orientação pastoral da Igreja Católica e das novas resoluções políticas brasileiras em torno das questões indígenas que tiveram nelas importante força motriz. De toda maneira, no entanto, não se têm muitas informações sobre o dia-a-dia das aulas e das atividades recreativas daquele público “misto”, se bem que dispomos de dados gerais que indicam a proximidade daquela grade de ensino à praticada nas salas de das escolas públicas regulares do país, com aulas inteiramente em português.

As disciplinas que compunham o currículo da escola, história, geografia, educação cívica, alfabetização em português e em bororo e matemática, embora fossem ensinadas em sala de aula, dentro do esquema geral de atuação educativa padrão, não prescindiram de técnicas que se adequassem a uma compreensão mais acurada por parte dos índios. O bilingüismo da alfabetização, por exemplo, opera em uma primeira fase e só depois que as

crianças estão familiarizadas com a sonoridade e com o aspecto grafado dos fonemas das palavras de sua língua-materna é que se passa ao ensino do português. A idéia é aproveitar este conhecimento como trampolim para a apresentação de novas palavras da língua portuguesa e de novas noções. Também a noção numérica nativa era instrumentalizada. Reproduzo trecho:

“Os números desta língua [bororo] são: mitto = 1, pobbe = 2. Dada a tamanha pobreza de numerais, os Orarimogo [etnônimo pelo qual os Bororo Orientais se reconheciam] não se preocupam em indicar o número preciso dos objetos, salvo se for muito pequeno. Ordinariamente mostram os dedos da mão ou das mãos dizendo: inno, ainna = assim ou ainó-tugé = assim somente. Para indicar 5, mostram a mão esquerda aberta dizendo i kera auboddure = a minha mão toda. Para contar 10, mostram as duas mãos dizendo i kera puddguiddu = as minhas mãos juntas. Para os outros números de 1 a 10, usam o sistema binário: 2 mais 1, 2 mais 2, 2 mais 2 mais 2, 2 + 2 + 2 + 1 etc. (...) Passando de 10, fazem intervir os dedos de um pé; além de 15, também os dedos de outro pé. Quando os objetos a serem contados superam o número que eles conseguem exprimir com facilidade, dizem: makaguraga = muitos, ou makaaguraga muitíssimos” (Colbacchini, s/d b: 382-3).

Portanto, a recreação estava prevista, e sob que forma de atividade ela se realizaria, no cronograma de atividades diárias, entre os trabalhos e as aulas na escola. Há alguma discordância<sup>10</sup> quanto à ordem das atividades no cronograma de atividades diárias. Mas, em linhas gerais, pode-se afirmar que a

---

<sup>10</sup>. Comparar, por exemplo, o cronograma que resulta da pesquisa de Sílvia Caiuby Novaes (Novaes, 1994) com aquele publicado em *Os índios Bororo e os salesianos na Missão dos Tachos* (Castilho, 2002).

proposta estabelecia um dia rigidamente escalonado, que começava cedo, com as primeiras orações, e se encerrava com trabalhos no oratório festivo. Desta maneira, no plano ideal, entre 5h e 6h15min, meninos, meninas e adolescentes deveriam levantar-se, orar e fazer o desjejum; em seguida, iniciavam-se os trabalhos na lavoura para os rapazes e as atividades de prendas domésticas para as moças; por volta das 10h30min, tomariam conta da higiene pessoal, almoçando às 11h; as aulas regulares na escola teriam início previsto para o começo da tarde; entre 15h e 15h15min, a merenda, que marcaria o término das atividades escolares e o início das atividades no oratório festivo, com ensaios de canto e de declamação.

Por fim, para completar o catálogo de atividades educativas, resta apenas mencionar a rotina das atividades litúrgicas. Além das missas dominicais e dos ensinamentos no espaço do oratório festivo, existiriam três momentos de oração programados no dia: um logo ao acordar e os demais antecedendo as principais refeições. Haveria ainda uma missa suplementar na primeira sexta-feira do mês de que se esperaria que os alunos participassem. Além disso, a cada dia 24 seria realizada uma homenagem à virgem Maria.

O projeto de pesquisa propunha-se investigar os produtos das relações interculturais engendrados a partir dos investimentos salesianos na escola missionária. Contudo, ao longo da pesquisa, o próprio material determinou uma mudança na direção das observações. Embora seja evidente que a eficiência de seu trabalho era publicamente atestada nas demonstrações de que os indígenas estavam familiarizados com os saberes mais tradicionalmente ligados à educação formal, a atividade pedagógica salesiana, ao invés de se concentrar na escola missionária, atuou de maneira menos programática. Ao

contrário do que se poderia supor a princípio, os missionários exerceram sua pedagogia em diversas práticas não cobertas pelo ensino previsto na educação formal. Tornou-se emblemática a banda de vinte e um índios que excursionou pelo Brasil ao longo do ano de 1908 apresentando-se em diversos colégios salesianos da zona urbana e a autoridades de todo o país. O número era composto por trechos de “O Guarani”, por canto gregoriano e pelo hino nacional (Aguilera, 2001; Azzi, 2000; Castilho, 2002). Todavia, era sobretudo no acompanhamento dos indígenas durante a construção das condições materiais de subsistência e ao longo da rotina diária e cotidiana que se dava o exercício pedagógico.

Veremos nos capítulos que se seguem que esse exercício pedagógico concentrou esforços privilegiadamente sobre aspectos culturais indígenas que os salesianos apreendiam como civis e religiosos. No primeiro capítulo, apresentam-se os sentidos do civil que os missionários trabalham para instaurar entre os selvagens. É interessante observar que os sentidos que significam a categoria civilização não permanecem constantes, definindo-se sempre em oposição ao que era localizado, entre hábitos e saberes indígenas, como os “costumes selvagens”. A alteridade era definida, pois, em termos de selvageria e no trabalho tornava-se assimilável. A selvageria convertia-se em civilização através do sacrifício missionário, portanto. Mas, se a alteridade aparentemente era localizada apenas para ser superada posteriormente, o contrário também era verdadeiro: a selvageria era absorvida pela civilização apenas para ser repostada adiante. A natureza inóspita do sertão mato-grossense era transformada em civilização a partir da inauguração da aldeia missionária, mas a precariedade do material utilizado nas construções continuava a



sinalizar que a civilização completa ainda estava adiada. Analogamente, a própria decisão dos indígenas de fixarem moradia nos limites do aldeamento representava uma vitória momentânea da civilização sobre a barbárie. Mas restava ainda muito trabalho a fazer, porque o que entendiam como a etiqueta, o gosto estético e os conhecimentos indígenas pareciam-lhes requerer educação. Cada mudança na direção do que compreendiam como um rompimento com a vida pregressa de selvageria era comemorada efusivamente. Por outro lado, práticas não abandonadas ou atitudes que caíssem no registro da selvageria consistiam lembranças visuais de que a civilização ainda não vencera.

No segundo capítulo, apresento a constituição de uma religião bororo na medida em que os salesianos buscam ensinar aos indígenas as noções do cristianismo. A partir da escansão das esferas sociais da vida cotidiana e do que era comunicado por figuras reconhecidas como detentoras de saber privilegiado, os missionários localizavam o que percebiam como rituais e símbolos religiosos. A catequização, no processo mesmo de apontamento dos elementos religiosos sobre os quais trabalhar, criava uma religião e crenças tipicamente indígenas.

\* \* \*

A pesquisa que ora apresento toma como objeto de análise muitos sujeitos: os sujeitos indígenas que, a despeito do estabelecimento dos salesianos ter ocorrido em 1902, a partir de 17 de junho de 1903 vieram a se fixar nos limites da aldeia missionária e passaram aos livros e compêndios etnológicos, não apenas salesianos, como os Bororo; os sujeitos missionários

salesianos que foram obrigados a se relacionar com aqueles indígenas no momento em que se lançavam no Brasil Central para tornarem a universalidade potencial da mensagem cristã uma universalidade atual e histórica. Todos esses objetos da pesquisa são sujeitos da criação de novos universos simbólicos a partir do compartilhamento das mesmas condições de vida. Mas, igualmente, sujeitos e objetos, uns em relação aos outros, da observação mútua.

A proposta é uma etnografia histórica no pleno sentido do termo histórico. Isso inclui os riscos de se trabalhar com fontes históricas. Evidentemente, o aspecto menos problemático desse material é a possibilidade de apreender as imagens e os discursos construídos a respeito dos indígenas. Desde que se afaste a pretensão de extrair o quanto é verdade histórica e o quanto é retoricamente construído, analisar a representação do outro indígena permite-nos acessar categorias e significados que compõem a chave de leitura da alteridade. Muitos estudos foram produzidos sobre “os Bororo” e sabemos que “os salesianos” foram responsáveis pela inscrição das observações mais primordiais sobre os povos agrupados sob esse etnônimo e ainda hoje constituem obras de referência nesse particular. A pretensão aqui é, além de tratar da auto-representação missionária que estava necessariamente investida na representação de seus outros e assim especificar a particularidade desse “olhar” antropológico, problematizar os principais elementos categoriais e conceituais em jogo nas inscrições mais iniciais. Se, como sabemos, qualquer conhecimento sobre o outro, inclusive o antropológico, mobiliza e ao mesmo tempo coloca em xeque modos de vida do próprio observador (Wagner, 1977) e que a Antropologia incorpora categorias originadas de contextos de produção

de saber sobre o outro sem criticá-las propriamente (Pompa, 2006), investigar os modos de dar a ver salesianos, fundamentais na constituição das etnografias de um dos povos indígenas do território nacional mais estudados justifica, por si só, o empreendimento aqui desenvolvido.

Contudo, a ambição analítica avança ainda na direção de apreender também as formas pelas quais as imagens e os discursos sobre os indígenas foram devolvidos aos missionários. Isso é possível nas passagens em que se relatam as manipulações indígenas das identidades que missionários, o batismo, ou militares, a designação da patente de capitão para aqueles apontados como líderes políticos, lhes haviam conferido anteriormente. Outra forma de perceber esse olhar dirigido à alteridade que retorna a quem o lançara primeiramente é apontar a série de mediações simbólicas que se seguem para tornar um elemento cultural desconhecido conhecido. O conjunto de relatos sobre um mesmo evento, por exemplo, constitui um panorama de categorias e conceitos que demonstram os deslizamentos de sentidos nesse esforço de compreensão. Analisar esses relatos em sua serialização cronológica permite-nos perceber mudanças de registro, revisões de interpretações prévias, que nada mais são do que a própria dinâmica dos processos de busca por entendimento mútuo caracterizada pela fluidez simbólica e pela inconstância dos sentidos. Se a matéria que nos interessa é precisamente as condições em que se estabeleceram as relações interculturais em questão nesta pesquisa, os relatos missionários, antes do que impeditivos da análise, são mesmo suportes privilegiados da inscrição dessa dinâmica porque são produtos desse processo. Portanto, como é essa dinâmica que está em tela de análise, na construção de meu texto fiz a escolha metodológica de transcrever

amplos trechos das fontes, justapondo essas transcrições, para captar tanto essa atmosfera de desencontros e de encontros quanto a polifonia implicada nela.

Nossa tentativa nas páginas que se seguem é, ao mesmo tempo, escapar à chave da reconstituição de uma pureza cultural indígena anterior às relações com os missionários; à chave que atribui a todas as iniciativas indígenas o esforço de permanecer o mais perto possível de um estado anterior à chegada dos missionários; à chave que estereotipava o evangelizador que apenas demonizava as práticas indígenas, aldeando-os, dominando-os e assimilando-os; à chave que reduzisse a atividade missionária a um braço da colonização.

## Capítulo 1: civilizar e educar

“Estamos entre selvagens ou seres civilizados?”

Padre Antonio Malan

A idéia da “missão civilizatória” está presente no discurso missionário desde os primeiros momentos da catequese jesuítica, embora seu significado não tenha se mantido permanente historicamente. Assim, por um lado, o que poderíamos definir grosseiramente como o “modelo jesuítico” e o “modelo capuchinho pombalino” vigentes entre os séculos XVI e XVIII, em que pesem as diferenças entre eles, estão diretamente referidos ao aprimoramento civil dos costumes via instituição das aldeias missionárias como meio de conversão; e, por outro, o “Regulamento das Missões de Catequese e Civilização dos Índios”, decreto de 24 de julho de 1845 que fundamentou a política indigenista imperial, inversamente, considerava a catequese um instrumento de civilização dos índios a ser controlado pelo Estado mesmo tendo como braço operacional religiosos. Os compromissos que definiram o modo como as categorias de civilização e de religião se articularam na base de cada um desses projetos missionários foram historicamente produzidos.

Na raiz dessa firme ligação entre as idéias de civilização e de religião, está o privilégio da linguagem religiosa na nomeação do Outro e na comunicação com ele. Michel de Certeau sugere que a Antropologia se liga indissolavelmente ao momento de implantação da prática missionária, porque o início do processo de construção do outro, premissa histórica e conceitual da antropologia, situa-se no âmbito da chegada dos religiosos ao Brasil. A análise

de Cristina Pompa aceita a hipótese contida na proposição de de Certeau e procura acompanhar a formação desse “olhar” e desse “discurso” antro(-)lógico (Pompa, 2006: 111-42). Ao percorrer esse caminho, a autora nos conduz à conclusão de que o que se define como ‘religião’ configura-se como instrumento analítico preferencial para a compreensão dos fatos e como poderoso molde no qual o mundo exótico e desconhecido podia ser representado de maneira familiar. A religião é o ordenador hierárquico de todos os outros campos: o moral, o político e o jurídico (cf. Gasbarro, 2006: 67-109). E, ao cumprir sua função analógico-classificatória, que incluía a exigência de compreensão das alteridades antropológicas, o religioso tornava-se parâmetro de mediação da civilização (que hoje poderia ser significada como cultura). Assim, qualquer manifestação social da alteridade que a descoberta apresentava era lida e interpretada na linguagem religiosa. Portanto, a evangelização possui uma perspectiva civilizadora ao mesmo tempo em que o que é compreendido como elemento religioso, uma função civil<sup>1</sup>.

Não apenas cada projeto missionário utilizou-se das idéias individuais de civilização e de religião como significantes de realidades distintas entre si, mas também a composição da idéia de “missão civilizatória” é funcional a cada um dos projetos missionários, considerados separadamente, que se sucederam em mais de quatro séculos de missão cristã no Brasil. De maneiras diversas, esses projetos combinam o binômio barbárie/civilização ao binômio crença

---

<sup>1</sup>. A característica ligação entre a idéia de religião e a de civilização estreitada por séculos de projetos missionários fundamentou-se, em primeiro lugar, na peculiar e paradigmática constituição da Igreja Católica: de fato, antes da nova dimensão universal da civitas dei que se abre às humanidades outras, decorrente da descoberta americana, a obediência religiosa e a civil já haviam sido costuradas pela relação formalizada com o advento do cristianismo como religião de Estado, no século IV. Para uma análise que se atém à distinção dos campos religioso e civil como produto do cristianismo, vide Pompa, 2006: 115-7.

como fato humano e universal<sup>2</sup>/verdadeira fé cristã como modalidades opostas de dois códigos de interpretação da realidade. Ao passo que a barbárie e as formas de religiosidade não-cristãs são os significantes da condição de alteridade que pode e deve ser mudada, a civilização e a presença da religião são o ponto de chegada no qual se dá a redução do Outro ao Eu. A única mediação possível é a abnegação dos padres<sup>3</sup>, manifesta na concretude da realização dos projetos missionários.

É evidente que para todos que as missões sejam a institucionalização de um projeto religioso. Mas, apesar de sua natureza indiscutível, apreendê-las em sua perspectiva teológica de cristianização do mundo não dá conta satisfatoriamente de suas realizações. Torna-se necessário, pois, compreender outras categorias mobilizadas na concreção das missões, dentre as quais a principal é a de civilização. No escopo deste capítulo, pretende-se colocar em tela de análise a pragmática operativa dessa categoria para os salesianos

---

<sup>2</sup>. De acordo com extensa literatura, no início da Idade Moderna, a humanidade dos ameríndios é reconhecida em termos religiosos. O pertencimento “de direito” à comunidade humana é legitimada pela possibilidade, necessariamente suposta e aprioristicamente realizada, de fundação de uma estrutura geral das crenças que lia a alteridade em uma perspectiva religiosa. No movimento de recuperar a alteridade, os missionários encontram e constroem sua religiosidade característica e o que se encontra como “crenças presentes” são formas de uma “fé” tão latente e potencial quanto necessária e não ainda anunciada. O problema missionário é precisamente transformar a “crença” na verdadeira fé e, porque a construção da crença empresta uma função civil ao religioso, transformar a barbárie em civilização no mesmo movimento.

<sup>3</sup>. Adone Agnolin (Agnolin, 2006: 154-5) destaca a confluência da nova espiritualidade dos *Exercícios* inacianos e as várias estratégias de evangelização na nova direção da atividade apostólica jesuítica que se desprendia da Contra-Reforma católica. Se Inácio de Loyola disciplinara os territórios da consciência individual, materializando as imagens dessa consciência, acabara por permitir aos jesuítas alcançarem uma experiência de auto-estranhamento. Uma estrutura paralela ecoaria a partir do trabalho missionário no qual o esforço de se adaptar a um outro mundo impunha a necessidade de renunciar, ainda que parcialmente, à sua própria cultura para adquirir novos modos de pensar e de pregar o Evangelho. O missionário jesuíta realizaria, pois, a “temível experiência” que permitia superar as particularidades própria e as alheias em direção à identidade cristã universal.

através da apresentação dos sentidos privilegiados por esses missionários em sua significação.

\* \* \*

Partamos da sinonímia implícita entre sentidos da categoria civilização e sentidos religiosos. Os relatos salesianos, especialmente aquele referente à viagem de exploração<sup>4</sup> rumo aos rios Garças e Araguaia com o objetivo de escolher o terreno para a sede do primeiro empreendimento missionário independente da congregação<sup>5</sup>, permitem reconstituir uma dimensão bastante importante dessa conversão de sentidos. Esses relatos em geral, e esse de maneira particularmente emblemática, evidenciam a construção da auto-representação da atividade missionária. Os principais eventos, as injunções que mais severamente constringeram os trabalhos e mesmo as rotinas ordinárias não podem ser analisados separadamente do estilo em que os autores missionários os exprimiram, como se fosse possível separar a verdade histórica do que seria retoricamente construído. O caráter de trabalho sagrado da implantação da atividade missionária salesiana ganhava forma e sentido em cada episódio narrado, em cada alegoria bíblica chamada à narrativa para ser comparada à experiência salesiana e na linguagem grandiloqüente dos relatos.

---

<sup>4</sup>. Vide carta datada de 28 de setembro de 1901 de autoria de padre Malan publicada no *Boletim Salesiano* em três edições consecutivas do anuário de 1903, a de janeiro (nº 1), a de fevereiro (nº 2) e a de março (nº 3).

<sup>5</sup>. Os salesianos haviam trabalhado anteriormente na Colônia Indígena Teresa Cristina, cuja direção havia sido confiada ao padre João Balzola por ato oficial de 19 de abril de 1895. A ocupação da direção da colônia indígena pela congregação resultara de um acordo entre o bispo de Cuiabá, dom Carlos D'Amour, e o presidente do então Estado de Mato Grosso, Manoel José Murinho. Os salesianos foram exonerados, contudo, pelo seu sucessor, Antônio Correia da Costa em novembro de 1898.



A história da Colonia Sagrado Coração de Jesus do Barreiro contava-se em episódios de um épico cristão grandioso e sagrado.

Os sentidos do trabalho localizado dos salesianos apresentam-se compatibilizados com a fundação originária da Igreja e com o o fundamento dogmático mais geral da Igreja, aquele nos termos de um empreendimento de escala universal de cristianização do mundo. Assim, embora se tratasse da história específica dos trabalhos na hinterlândia da América do Sul, o percurso através da “temível experiência” missionária, como a qualificavam os jesuítas, era representado à imagem e semelhança da consecução da história teleológica cristã da integração das humanidades esquecidas à geografia planetária do reino de deus. Por um lado, justamente porque impregnada por um preceito sagrado, a atividade missionária dizia respeito à vivência de uma espiritualidade cristã que prescindia de referências a qualquer particularidade cultural e temporal. Mas, paradoxalmente, o que aos olhos dos missionários se apresentava de mais particular no cumprimento dos trabalhos era alvo de atenção. Isso porque, se se tratava de uma vivência do sagrado, o suposto era de que ela seria permeada por sinais da providência divina aos quais era necessário estar alerta: acontecimentos, pessoas, eventos meteorológicos e formações da paisagem natural, coincidências de toda sorte que circunstanciaram os percursos da missão tornam-se presságios sobrenaturais testemunhados como revelações dos desígnios de deus.

A desconcertante conversão da categoria civilização em sentidos religiosos, em uma dimensão mais abrangente, é operada da seguinte maneira: em um primeiro movimento, a atividade missionária, sagrada por definição, produz o espaço da missão, ele também sagrado por extensão, que se opõe à

natureza circundante profana. Contudo, essa oposição encontra solução de continuidade na ancoragem do sagrado na própria natureza, naqueles que se compreendiam como sinais da providência divina inscritas nela. E aqui ponto de partida e ponto de chegada coincidem, fechando um circuito que produz a equivalência entre civil e religioso: os missionários pensavam transformar as florestas em cidade de deus, opondo o sagrado da civilização ao profano da natureza; mas a porção da natureza que pode se transformar em cidade de deus contém a potência civilizatória que se revela aos olhos do missionário antes mesmo do início de seus trabalhos através de sinais divinos. Portanto, a civilização que emerge da natureza é sagrada antes mesmo de constituir-se.

Os termos escolhidos por padre Antonio Malan<sup>6</sup> em sua descrição dos 4000 hectares de terreno em cuja extensão devia ser erguida a “Colônia Sagrado Coração, no lugar denominado ‘Barreiro’, compreendendo o rio das Garças até o limite com o Estado de Goyaz”<sup>7</sup> demonstram de que maneira essa oposição entre civilização cristã e natureza profana acaba investindo na

---

<sup>6</sup>. Padre Antonio Malan acumulou as nomeações de vice-inspetor e de superior das casas do Mato Grosso, no momento mesmo da criação da inspetoria Afonso Maria de Ligório, em 1896. Inspetorias são comarcas religiosas que correspondem às unidades administrativas salesianas. Cada uma delas é autônoma em relação às demais e está submetida diretamente à sede da congregação em Turim. Os limites da inspetoria Afonso Maria de Ligório coincidem com os limites territoriais dos atuais Estados de Mato Grosso, Mato Grosso do Sul e o com os da região do Oeste paulista e comporta, ainda, uma subdivisão: as instituições espalhadas sobre os territórios de Mato Grosso e de Mato Grosso do Sul, em seu conjunto, formam a Missão Salesiana de Mato Grosso (MSMT). O Liceu de Artes e Ofícios de São Gonçalo de Cuiabá, que era ponto de apoio para as expedições missionárias que se dirigiam para Oeste do então Estado de Mato Grosso, foi igualmente fundado em 1896 e padre Antonio Malan responsabilizou-se pela direção de seus primeiros 29 anos de funcionamento.

<sup>7</sup>. O ofício nº 14 de 8 de abril de 1902 do governo do Mato Grosso criava uma diretoria de índios e nomeava para seu diretor o padre João Balzola, missionário salesiano. Tratava-se de uma resposta à proposta de padre A. Malan de concessão *pro tempore* da propriedade de um terreno escolhido em expedição comandada por ele no ano de 1901 para sede da missão.

sacralidade da própria potência civilizatória do espaço físico que abriga a edificação concreta da missão:

“De facto percorremos todo aquelle circulo em diversos raios e tangentes, julgando o conjuncto de uma legua, quadra digna de particular attenção, tanto no que diz respeito a campos, para extensos pastos de *capim, jaraguá, gordura, magesi, etc.*, como nos *banhados* e mattas para lavoura que são abundantissimas de lei e geralmente enchutas. A algumas centenas de metros da linha telegraphica deparamos um sitio surprehendente de terrenos não alagadiços até um tanto inclinados, que corresponde a todos os requisitos que procuravamos para o local do edificio: uma atalaya da altura de quarenta metros formaria os fundos da praça onde tracei desenhos da igreja, de espaçosas officinas, dispensa, de ruas para aldeamento dos catechisandos, etc., etc. **Emanam de cada lado do centro do rochedo abundantes veias d’água que, divergidas a principio, após uns duzentos metros de curso entre rochas a pique, convergem invisivelmente, vindo aproximar-se num isthmo de cinco metros, deixando gravado um lindo coração, um coração feito com todos os elementos geométricos, de quatrocentos e cincoenta a quinhentos metros em sua maior extensão. Unida a esta auspiciosa coincidencia notamos outra, a de possuir o paredão diversos nichos, sendo um central, maior de um metro, para a estatua do Sagrado Coração de Jesus, a quem, pelo gerarcha da Igreja foi o orbe consagrado**” (Malan, 1904: 38 grifos meus, itálico do autor).

As coincidências eram sobrepostas: a colônia indígena fora consagrada à devoção do Sagrado Coração de Jesus pelo papa; o terreno sobre o qual deveria se erguer a missão era contornado por uma hidrografia que compunha um coração; a formação rochosa abrigada naquele terreno imitava um altar pronto para acolher a imagem do Sagrado Coração de Jesus. A própria devoção ao Sagrado Coração de Jesus é sugestiva quando se considera que popularmente ela representa o paradigma da piedade eclesial e encontra na passagem bíblica “Vinde a mim, todos vós, que estais cansados e oprimidos, que eu vos aliviarei. Tomai sobre vós o meu jugo e aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração e encontrareis descanso para o vosso espírito. Pois meu jugo é suave e meu fardo é leve.” (Mt. 11-28-39) a epígrafe da iniciativa do próprio Jesus na apresentação de seu coração como fonte de restauração que a sintetiza. A colônia indígena salesiana deveria hipostasiar o sacrifício religioso do Sagrado Coração de Jesus na restauração da unidade cristã da humanidade. A descrição evidencia que antes mesmo da implantação do plano urbanístico missionário, cuja geometrização do espaço criada pela disposição das edificações precipitava os sentidos de uma certa racionalidade na organização da vida cotidiana, existe um conjunto de auto-representações ideais que distinguem o próprio espaço natural que parece destinado a receber a missão. Como bem aponta Paula Montero, a maneira como estão distribuídas as áreas de trabalho e de convivência dessa missão salesiana representa um projeto de fundar uma nova sociedade que, se não como os jesuítas que se propunham através de suas “reduções” inspirar atitudes que interiorizadas pelos índios se tornassem a base da civilização de toda a América, devia integrar à civilização uma fronteira nacional (Montero, 2002: 53-79). Mas essa

cosmologização do plano urbano é decalcada sobre uma cosmologização anterior do espaço natural, compondo um universo de elementos sagrados destinados à inscrição de mais um episódio da história, ao mesmo tempo, moral e natural da inclusão de todos os povos ao consórcio da cristandade.

Além dessa dimensão mais geral da sinonímia implícita entre sentidos civis e religiosos, que reafirma a raiz religiosa de todo o empreendimento missionário já como potência de civilização por vir, na própria organização da experiência de sua atividade missionária, os salesianos embora imprimissem a idéia de que religião e civilização constituíssem duas forças distintas que deviam operar conjuntamente na condução dos “Boröro bon” através da superação do seu então atual estado civilizatório e religioso, não controlavam o trânsito dos sentidos categoriais. Os sentidos cujas raízes estão no religioso são aplicados sistematicamente para construir o civil, mas apesar do civil aparecer como categoria autônoma que designa elementos culturais não pertencentes ao que é compreendido como campo religioso, é ao lastro religioso que se recorre para encontrar o parâmetro de uma suposta medição da civilização de um grupo de pessoas. O relato das comemorações realizadas em 10 de junho de 1904 é representativo da construção de uma categoria de civil que se dissolve em sentidos religiosos. Conforme o que se apresentará, dois dos principais indicadores dos sucessos dos trabalhos recaem precisamente sobre o cultivo, em oposição a uma natureza anteriormente inexplorada, de uma interioridade cristã que tinha passagem obrigatória pelo entendimento dos sacramentos e da noção de pecado.

As comemorações de 10 de junho de 1904 eram realizadas pela dupla ocasião do dia em que se festejava o Sagrado Coração de Jesus e do primeiro

aniversário desde o início dos trabalhos, contado a partir da data do estabelecimento do contingente populacional pioneiro nos limites do aldeamento da missão. Tratava-se, portanto, de uma festa, e das mais importantes, do calendário religioso salesiano. Isso porque o que se celebrava era a devoção à qual se dedicara a própria colônia indígena. Por outro lado e em complementaridade, o aniversário do início dos trabalhos na colônia colocava em jogo também a inauguração da civilização entre aqueles indígenas. A expedição fundadora chegara ao terreno determinado para a missão em 18 de janeiro de 1902. Contudo, passaram-se aproximadamente sete meses desde então para que os missionários viessem a receber por dois dias “cinco hóspedes (...) cinco selvagens robustísimos, que se avisinharam, vociferando: *Boröros bon! Boröros bon!*” (Balzola, 1903: 213-4). Era 8 de agosto de 1902. Até abril do ano seguinte, os relatos dão notícia de outras três possíveis tentativas de fixação na missão por parte dos indígenas: 24 de setembro de 1902, novembro do mesmo ano e 28 de janeiro de 1903<sup>8</sup>. Apenas em 17 de junho de 1903, “42 homens, 41 mulheres e 57 crianças (...) todos juntos (...) precedidos pelo capitão Joaquim” (Balzola, 1904: 19-20), supostamente moradores de três aldeias próximas (Malan, 1903: 240), “estes índios, segundo elles mesmos me [a padre João Balzola] disseram, vinham das margens do *Roncador* ou do *Rio das Mortes*” (Balzola, 1903: 316-7 itálico do autor) procederam ao rompimento com a selvageria, escolhendo viver nos limites da civilização. A própria decisão dos indígenas de morarem na aldeia

---

<sup>8</sup>. O então diretor da colônia missionária, padre João Balzola, justificou a impossibilidade de realizar o assentamento dos indígenas nos seguintes termos: “Nesta ultima vez [das quatro vezes que os índios têm procurado fixar residência n’esta colonia] foi mesmo com pezar grande que me vi obrigado a dispensal-os [índios], devido á accumulção de serviço, especialmente no fabrico do material para a casa, e á proximidade das colheitas das roças; porém o motivo principal que me coagiu foi a falta absoluta de objectos, de roupas e utensilios, facas, machados, anzoos, etc., com que brindal-os, assegurando assim a maior sympathia para com este nucleo que em breve espero ver florescente” (Balzola, 1904: 19-20).

era compreendida pelos missionários como o ato fundador da sua civilização. Restava, pois, que se comemorassem os desenvolvimentos das potências civilizatórias estimulados naquele primeiro ano de serviços. A conjunção de ocasiões tornava a data tão notavelmente especial que padre A. Malan passou em revista inspetorial exclusivamente por ocasião dela, tomando para si diversos encargos no cumprimento dos eventos das comemorações, inclusive a redação do relato referente a elas<sup>9</sup>. Detenhamo-nos mais demoradamente sobre esse relato.

Introdução e arremate referem-se ao duplo caráter do empreendimento missionário salesiano. As linhas introdutórias chamam a atenção do leitor para a descrição das comemorações, que deve representar ao mesmo tempo o sucesso dos esforços iniciais e a promessa de que outras atitudes comumente ligadas à civilidade e à religiosidade ainda fossem interiorizadas pelos indígenas com a continuidade dos trabalhos:

“Lisonjeia-me, pois, a celeste esperança de que as minhas palavras encontrarão sempre um echo piedoso no coração deste grande povo, cuja mór recompensa será o poderem abraçar tantos irmãos, **confraternizados pelo chistianismo e pela civilização**” (Malan, 1904: 338 grifos meus).

A despedida faz-se em tom de humilde solicitação de auxílio aos leitores, maneira nada incomum por que os autores missionários costumam encerrar as cartas publicadas. Esse auxílio podia ser prestado em forma de donativos variados, fossem eles gêneros alimentícios, acessórios e roupas,

---

<sup>9</sup>. O relato é datado de 13 de junho de 1904 e foi publicado no nº 12 do *Boletim Salesiano* de dezembro de 1904.

fossem eles quantias de dinheiro. E evidentemente, os salesianos não prescindiam de contribuições menos materialistas: assim, os relatos deviam incentivar os leitores a mencionar os trabalhos missionários em suas orações e sensibilizar novas vocações religiosas que engrossassem as fileiras salesianas, pensadas como pontas de lança da civilização e da cristandade.

“Por isso é que os filhos desta longinqua missão se recommendaram ardentemente ás suas orações, afim de que nosso senhor envie novos operarios evangelicos a esta messe tão prometedora e mande almas generosas a amparar-nos mais copiosamente em **tão sacrosantos esforços em pról da religião e da sociedade**” (Malan, 1904: 345 grifos meus).

Aqueles primeiros sucessos representavam a penhora de resultados futuros ainda mais promissores, que só poderiam ser resgatados mediante o sacrifício de todos aqueles “cuja mór recompensa será o poderem abraçar tantos irmãos”. Nas bordas da civilização e da cristandade, o sacrifício correspondia ao desterro missionário. E desde então, suas palavras encontrando “sempre um echo piedoso no coração deste grande povo”, esperava-se dele o sacrifício do desprendimento material. Se é verdade que o trabalho missionário pressagiava uma comunidade mais generalizada de “irmãos, confraternizados pelo christianismo e pela civilização” e se é igualmente verdade que esse trabalho era justificado em termos de “esforços em pról da religião e da sociedade”, a aparente distinção entre duas forças operantes marcadamente distintas radica, paradoxalmente, na religião. Os “esforços em pról da religião e da sociedade” são “tão sacrosantos esforços”, afinal.



O relato prossegue destacando os resultados notadamente religiosos, frutos diretos e imediatos do investimento desses “tão sacrosantos esforços”:

“(…) em um anno de ensino, durante o escasso tempo furtado aos multiplos affazeres materiaes, os nossos meninos e meninas se iniciaram nas verdades principaes da nossa sancta religião, apprenderam de cór as orações: *Eu vou adoro, Pae nosso, Ave Maria, Creio em deus padre, Salve rainha, Ano de deus* e os mandamentos e varios cantos de igreja” (Malan, 1904: 344-5).

O coroamento desses resultados correspondeu à administração do batismo para a primeira turma de 29 crianças, durante as comemorações do 10 de junho de 1904. É bastante significativo o fato de padre Malan, além de realizar visita inspetorial à colônia por causa exclusivamente daquelas comemorações, ter tomado para si os encargos de celebrar a missa em homenagem àquela dupla ocasião do dia do Sagrado Coração de Jesus e do primeiro aniversário de trabalhos missionários e de officiar o batismo. O próprio padre Malan faz referências à compreensão que as crianças teriam do sacramento:

“[meninos indigenos] Comprehenderam bem os efeitos deste sacramento regenerador [santo baptismo], e manifestaram a sua grande satisfação em saber, diziam elles que *Bope* (o demonio) os tinha abandonado e fugira para longe... para o matto... Estavam tão compenetrados disso, que algumas moças selvagens quizeram ficar com as irmãs para não mais cometterem peccados e não deixarem mais o *Bope* voltar ás suas almas! Outras, por grande respeito ao

sacramento, perguntavam ingenuamente se podiam ainda coçar a cabeça, porque fôra banháda com agua do sacramento!” (Malan, 1904: 345)

Embora supusesse que as crianças houvessem assimilado os principais sentidos do batismo, “sacramento regenerador”, “demonio os tinha abandonado”, os episódios narrados por padre Malan procuravam demonstrar a inocência com que abraçavam a nova religião. A dúvida da “moças selvagens” sobre “se podiam ainda coçar a cabeça, porque fôra banháda com agua do sacramento” revela a ignorância insuspeita por que recebiam os ensinamentos salesianos. E mesmo o entendimento que os salesianos faziam da compreensão de seus ensinamentos por parte das crianças estava condicionado à sua própria compreensão do que lhes parecia o campo religioso indígena. Está claro, portanto, que “*Bope*” os missionários podiam reconhecer como constituindo uma categoria religiosa. A partir do estabelecimento dessa possibilidade de comunicação com o que se identificava como “religioso” no conjunto de símbolos e de práticas nas esferas da vida indígena, tornava-se epistemologicamente razoável buscar equivalências entre o *Bope* e o demônio cristão, ou alinhar relações entre o batismo e o abandono e a fuga para longe, “para o matto”, do *Bope* ou ainda entre o cometimento de pecados e a volta do *Bope* à alma. Por fim, o pedido das “moças selvagens” de permanecerem com as irmãs para evitarem o pecado destacava a dependência do acompanhamento missionário por parte dos indígenas. Os salesianos percebiam-se como presenças absolutamente

necessárias naquele momento em que os trabalhos eram ainda tão incipientes, em que ainda restava tanto por fazer.

\* \* \*

Ao lado desses resultados promissores de sentidos claramente religiosos, o empreendimento missionário engendrara resultados percebidos como propriamente civis, em três níveis distintos, nomeadamente o do domínio das técnicas, o da capacitação para o trabalho e o do desenvolvimento de um sentimento de pertença à nacionalidade brasileira.

No primeiro nível, é possível discriminar duas ordens de técnicas que reverberavam a civilização em transformações da paisagem dos “4000 hectares de terreno, que escolhemos, medimos e marcamos em tres logares distintos, que ficarão *pro tempore* propriedade da missão” “para perpetuar o fructo dos nossos suores” “e depois naturalmente [ficarão propriedade] dos futuros civilizados” (Balzola, 1903: 317). A mais primitiva delas diz respeito às técnicas de produção que permitiam estender uma conquista preliminar sobre a natureza inculta, ainda que ela estivesse devidamente assinalada com os sinais sagrados da potência divina que denunciavam sua potência de cultura/civilização, de maneira análoga aos suores dos esforços iniciais contra a natureza selvagem dos indígenas, que traziam o sinal da presença de deus e, portanto, da possibilidade de acolhimento na civilização. Verificamo-la na descrição de como o coração do sertão selvagem convertia-se no coração de uma nova civilização através da instrumentação de técnicas de produção:

“A 200 metros, ao Sul da colonia, eleva-se um enorme rochedo, em forma de muralha, da altura de 50 metros. Do centro dessa mole de pedra e de muitos outros pontos saem muitos fios d’agua clara, que vão cahir sobre as salienciais escabrosas do rochedo, produzindo um som argentino, e depois, reunindo-se no meio de sua queda, formam uma cascata gentil e pittoresca, cujas aguas vão-se espalhando por muitas conchas, tudo obra da natureza. De lá partem innumerous regatos que descrevem, no seu percurso, extranhas sinuosidades, até chegarem ao rio *Tacho*, desenhando no terreno um grande *coração* de cem hectares, admiravelmente cultivados. (...) No meio desse *coração* serpeia outro riacho, cujas aguas abundantes põem em movimento o **nosso monjolo**, servindo-se também para beber-se e para a **irrigação**. (...) No centro desse *coração* existem 6 casas da missão. (...) Os indios **construiram** já **vários ranchos** e os outros propõe-se imital-os. (...) A colonia possui actualmente **30 vaccas, 40 bois e touros, umas 15 mulas e varios cavallos**. (...) Os nossos salesianos coadjuutores, ajudados por alguns índios, constituiram uma **machina de ralar mandioca**, que presta relevantes serviços” (Balzola, 1903: 99-100 grifos meus, itálico do autor).

O espaço em que se constrói a missão é retirado de sua condição absolutamente natural no momento mesmo em que é escolhido. A intervenção missionária inaugura, para a civilização, aquele espaço. Transformar a floresta em cidade correspondia ao movimento cognitivo e afetivo de imprimir uma racionalidade ao plano urbano que se criava. O erguimento de edificações racionalmente determinados para o abrigo de funções específicas, a diferenciação dos espaços em seu interior, a classificação dos materiais que

marca a destinação e mesmo propõe uma hierarquização entre eles; todos esses procedimentos, que traduzem técnicas de construção, significam o avanço do processo de civilização sobre um espaço já civilizado. Não se trata mais de adiantar os confins da civilização sobre a natureza; ao contrário, acrescentar a instrumentação das técnicas de construção às de produção significava buscar o que ainda se aproximava do natural, e que portanto se distanciava do ideal civilizatório, para trazê-lo mais próximo. Acompanhemos o detalhamento com que padre J. Balzola descreve as duas “casas da missão” e percebamos de que formas a mobilização desses procedimentos se relaciona à afirmação de que o empreendimento vingava.

“Já derrubamos um bom pedaço de floresta, e a força de braços reunimos o **madeiramento necessario** para a construção de **dois grandes ranchos**, que cubrimos com **folhas de palmeira**; por este modo as duas casas salesianas do Barreiro ergueram-se como por encanto e sem... dividas. Numa destas choupanas moram as irmãs, e na outra moramos nós. (...) A capella, ou melhor, o lugar destinado para a capella, é por cima dos nossos *aposenos*. Duas **cortinas** dividem-na do resto do ambiente, sendo um **altarsinho** regular com a estatua do Sagrado Coração, que a torna mais preciosa” (Balzola, 1903: 212 grifos meus itálico do autor).

Aquelas construções não comportavam exclusivamente a moradia dos religiosos. As novas referências a elas não são inequívocas quanto às suas funções. A essa primeira referência de ambiente que comporta, ao mesmo tempo, a moradia dos padres e a capela improvisada, crescem-se outras:

“[irmãos] Construíram dois *ranchos* de 16 metros por 6, que **não puderam acabar como queriam**, por causa dos índios que chegavam, devendo ocupar-se delles quase todo o tempo disponível. Um destes ranchos serve de oratorio mas não todo, porque está dividido em duas partes, tendo no meio um *pórtico*; é na verdade um *omnibus*: **serve para dormitório, para refeitório, para sala de estudo e de aula para os indiozinhos**. Quando se fazem funções, abre-se uma porta e vê-se um altar” (Balzola, 1904: 183 grifos meus itálico do autor).

O mesmo ocorre com o prédio que fora descrito primordialmente como moradia das freiras:

“O segundo edificio, separado por uma rua muito larga, é a casa das irmãs. As paredes por ora são de **palha**, mas serão **quanto antes revestidas com tijolos crús**. É um salão espaçoso, sem divisões, de modo que para terem o seu oratorio tiveram que fazer um **tabique com ramos de *burity***” (Balzola, 1904: 183 grifos meus).

Se em um momento inicial a capela ocupara parcialmente o ambiente de um dos prédios principais na arquitetura da estrutura missionária, tão logo o empreendimento pôde dispor de novas edificações ela passou a ocupar um prédio especialmente designado para comportar suas funções: “Já levantamos um *humilde palacio* a Jesus Sacramentado, que agora está entre nós de dia e de noite: quatro paredes de tijolos crús e no meio um altar!” (Balzola, 1904: 153).

O que primeiramente se destaca é a organização das edificações a partir de um eixo de diferenciação primordial, o do sexo. Embora os recursos sejam

ainda insuficientes para que cada edificação abrigue uma função com exclusividade, é preferível que na falta de uma capela os ofícios religiosos sejam exercidos no rancho dos padres, sobre seus aposentos, a tomar uma edificação toda para si e promover a mistura entre os sexos. Nesse momento, o espaço que os salesianos designam como próprio à capela nada diferiria do restante do ambiente, não fosse pelas duas cortinas que criariam uma espécie de aura de sacralidade, isolando esse espaço do ambiente profano. O segundo trecho descreve ainda outros usos do espaço: oratório, dormitório, refeitório e sala de estudo e de sala de aula para os meninos indígenas. Novamente o mesmo ambiente desdobra-se em várias funções, mas a distinção do espaço da capela improvisada continua preservada pela existência de uma porta.

A preocupação estética com a arquitetura do plano urbano é significativa: o pórtico que se apresenta como destaque no rancho dos padres, a necessidade de adornar o oratório das irmãs com um tabique feito de ramos de *burity*.

Outro aspecto notável, especialmente no primeiro trecho, é a citação expressiva da utilização da madeira e das folhas de palmeira que resultaram da intervenção humana sobre a floresta circundante, tal qual se a natureza se curvasse em reverência ao projeto civilizatório. Conforme as expressões que acompanham as descrições das edificações “que não puderam acabar como queriam” e “as paredes por ora são de palha”, essa última em referência ao rancho das irmãs, os salesianos assumiam a condição transitória daquele estado físico das edificações e apostavam em sua melhora. Assim, se, por um lado, o rancho dos padres fora construído de madeira, material associado a construções mais confortáveis se comparado à palha, de que fora feito o

rancho das irmãs, por outro, registrava-se a promessa de revesti-lo o quanto antes com tijolos. A comemoração pela construção de uma capela independente não apenas contemplava o fato de finalmente haver uma edificação religiosa própria, mas também dizia respeito à qualidade do material utilizado, o tijolo. Seguramente, pois, tanto a multiplicação de edificações pelo plano urbano da missão quanto a possibilidade de fazê-la utilizando materiais compreendidos como mais adequados indicavam o progresso.

Porém, é notável que a convergência entre local de abrigo e de desenvolvimento de atividades dos meninos e local de reunião dos homens adultos tenha sido mantida porquanto outros prédios estivessem disponíveis para o desmembramento dessa associação.

“Traçamos quatro filas de cabanas aos lados de um grande quadrado, ficando no meio uma praça de 100 metros de comprimento por 80 de largura; já estão de pé mais de 20. No meio da praça construiu-se uma grande cabana chamada *Bryito*, onde os homens se reúnem nos dias santificados e que serve regularmente de dormitório para todos os meninos” (Balzola, 1904: 153).

Essa associação aponta para uma possível convergência entre o oratório festivo e a casa dos homens:

“Era desejo dos missionários dividil-os [ranchos onde moram os primeiros índios] por famílias, mas até agora não foi possível obter isto completamente, porque ha falta de cabanas. Cada rancho mede 8 metros de comprimento por 4 de largura; no meio da praça ha um muito maior, que serve de centro de reunião para os homens, aonde



ordinariamente não vão as mulheres e ao contrario têm livre entrada os meninos os quaes, depois da aula, para lá vão jogar e recrear-se. É, pois, um lugar de reunião, onde se conversa, se canta e se brinca, e é chamado *Baito* ou *Briyto*” (Turriceia, 1904: 210).

O oratório festivo é geralmente tido como a pedra de toque de toda a obra catequética salesiana. Em termos cronológicos, esse estabelecimento é o pioneiro no exercício da atuação salesiana<sup>10</sup>, marcadamente caracterizada pela atividade educativa. Posteriormente, mesmo instituída a congregação<sup>11</sup> e consolidado o paradigma pedagógico de sua atuação, o oratório manteve sua importância estratégica. Por vezes, antecedia a instalação de um colégio regular, servindo como ponta de lança das atividades da congregação em uma determinada localidade. Em outras, era mantido em prédio anexo ao colégio e constituía um espaço de recreação e de convivência para alunos do próprio colégio e demais crianças e jovens que habitassem as imediações. Em todos

---

<sup>10</sup>. A princípio, o oratório festivo sequer designava um prédio em cujas dependências se concentrariam os jogos, as aulas de canto e a instrução religiosa. Oratório festivo era então o nome do conjunto de passeios nos quais essas atividades se desenvolviam. Sua frequência dependia das folgas de feriados e de finais-de-semana porque o que se procurava era o envolvimento de jovens proletários, aprendizes de ofícios fabris do parque industrial que ensaiava sua expansão na Itália do XIX, e de órfãos encontrados nas ruas. No entanto, por força do aumento do público atraído àqueles passeios, o caráter episódico das atividades é substituído pela constância das reuniões que, por isso, passam a ocupar um galpão. No momento seguinte, a organização de atividades recreativas foi secundada em benefício da promoção de cursos noturnos diários cuja grade compunha-se de aulas de alfabetização e de instrução religiosa. Os estabelecimentos que acolhiam esses cursos foram denominados *scuoli seriali*. E, por fim, houve o advento do *ospizio*. Se se tratava um interno pobre, as aulas eram dirigidas para capacitá-lo em técnicas de ofícios úteis às indústrias. Se, ao contrário, o pensionista provinha de família rica, a formação que recebia era mais intelectualizada e deixava-se em aberto a possibilidade do seguimento da carreira sacerdotal. Cf. Menezes, 1984. Cf. *Boletim Salesiano* nº 3 (ano II/março de 1903), seção “Jubileu pontifical de S. S. Leão XIII (1878-1903)” à página 57.

<sup>11</sup>. Embora a redação do texto regulamentador da Sociedade Salesiana e seu posterior envio para apreciação do então papa Pio IX tenha ocorrido entre 1858 e 1859, esse texto estatutário sofreu ajustes até que recebesse a chancela da autoridade secular e pudesse efetivamente fundada, no ano de 1869. O contexto de formação do Estado liberal italiano subsumia as iniciativas de Roma àquela autoridade, expedindo uma série de prescrições às congregações que pretendiam se instituir e fazendo exigências de adaptação às já existentes. O salesianos reputam os inícios de seus trabalhos ao ano de 1841, entretanto, na atuação de seu fundador padre João Bosco junto às crianças pobres errantes pelas ruas de Turim.

os casos, contudo, o oratório festivo conserva o sentido de uma espécie de mito fundador da obra salesiana<sup>12</sup>. A própria colônia apela à simbologia do

---

<sup>12</sup>. Transcrevo trechos de um texto cuja autoria pertence ao fundador da congregação salesiana, padre João Bosco, e que é correntemente referido pelos salesianos como o momento fundacional do oratório e consequentemente das atividades da congregação: “Mal entrei no colégio de São Francisco, vi-me logo cercado por um bando de meninos que me acompanhavam em ruas e praças, até mesmo na sacristia da igreja do instituto. Não podia, entretanto, cuidar deles diretamente por falta de local. Um feliz encontro proporcionou-me a oportunidade de tentar a concretização de um projeto em favor dos meninos que erravam pelas ruas da cidade, sobretudo os que deixavam as prisões.

No dia solene da Imaculada Conceição de Maria, 8 de dezembro de 1841, estava à hora marcada, vestindo-me com os sagrados paramentos para celebrar a santa missa. O sacristão José Comotti, vendo um rapazinho a um canto, convidou-o a ajudar-me na missa.

- Não sei – respondeu ele, todo mortificado.

- Vem – replicou o outro – tens de ajudar.

- Não sei – retorquiu o rapaz – nunca ajudei.

- És um animal – disse o sacristão enfurecido – se não sabes ajudar na missa, que vens fazer na sacristia?

E, assim dizendo, tomou do espanador e começou a desferir golpes nas costas e na cabeça do pobrezinho.

Enquanto este fugia, gritei em voz alta:

- Que está fazendo? Por que bate nele desse jeito? Que é que ele fez?

(...)

O rapaz aproximou-se a tremer e a chorar pelas pancadas recebidas.

- Já ouviste a missa? – disse-lhe com a maior amabilidade que pude.

- Vem então ouvi-la. Depois gostaria de falar de um negócio que vai-te agradar.

(...) Era meu desejo aliviar o sofrimento do pobrezinho e não deixá-lo com a má impressão que lhe causara o sacristão.

Celebrada a santa missa e terminada a ação de graças, leei o rapaz ao coro. Com um sorriso no rosto e garantindo-çhe que já não devia recear novas pancadas, comecei a interrogá-lo assim:

- Meu bom amigo, como te chamas?

- Bartolomeu Garelli.

- De onde és?

- De Asti.

- Tens pai?

- Não, meu pai morreu.

- E tua mãe?

- Morreu também.

- Quantos anos tens?

- Dezesseis.

- Sabes ler e escrever?

- Não sei nada.

- Sabes cantar?

- Não.

- Sabes assobiar?

E então o menino sorriu.

- Já fizeste a a Primeira Comunhão?

- Ainda não.

- Já te confessaste?

- Sim, quando era pequeno.

- E agora, vais ao catecismo?

- Não tenho coragem.

- Por quê?

- Porque meus companheiros menores sabem o catecismo, e eu, tão grande, não sei nada. Por isso fico com vergonha de ir a essas aulas.

oratório. No dia 8 de dezembro, data consagrada à Imaculada Conceição no calendário católico, os salesianos ministraram o batismo a uma só criança, que nascera recentemente ali. Se o fundador da congregação iniciara a obra a partir do acolhimento de um só menino precisamente no 8 de dezembro de 1841, a idéia que alimentava de sentido o rito era claramente reeditar aquele acolhimento primordial por parte do então superior, padre Miguel Rua:

“No dia 8 do corrente [dezembro de 1903], festa da Immaculada e dia para nós sempre memorável, abri o livro dos batismos destes pobres selvagens, porque nenhum dos que vivem estavelmente nesta aldeia, nem tampouco os neophytos, tinham recebido a graça de serem solemnemente recebidos na Igreja de N. S. Jesus Christo. **Lembrando-me de que d. Bosco em 1841 começava com um só menino a obra dos oratórios**, quiz começar também a redempção destes infelizes com

- 
- Se te desse catecismo à parte virias?
  - Então sim.
  - Gostaria que fosse aqui mesmo?
  - Com muito gosto, contanto que não me batam.
  - Fica sossegado, que ninguém te maltratará. Pelo contrário, serás meu amigo. Terás de haver-te só comigo e mais ninguém. Quando queres começar?
  - Quando o senhor quiser.
  - Essa tarde serve?
  - Sim.
  - E se fosse agora mesmo?
  - Sim, agora mesmo. Que bom!

Levantei-me e fiz o sinal-da-cruz para começar; meu aluno não o fez porque não sabia. Naquela primeira aula procurei ensinar-lhe a fazer o sinal-da-cruz e a conhecer deus criador e o fim por que nos criou. Embora tivesse pouca memória, conseguiu, com assiduidade e atenção, aprender em poucos domingos as coisas necessárias para fazer uma boa confissão e, pouco tempo depois, a sagrada comunhão.

A esse primeiro aluno, juntaram-se outros mais. Durante aquele inverno limitei-me a alguns adultos que tinham necessidade de catequese especial, sobretudo aos que saíam da cadeia. Pude então constatar que os rapazes que saem de lugar de castigo, caso encontrem mão bondosa que deles cuide, os assista nos domingos, procure arranjar-lhes emprego com bons patrões, visitá-los de vez em quando ao longo da semana, tais rapazes dão-se uma vida honrada, esquecem o passado, tornam-se bons cristãos e honestos cidadãos. Essa é a origem do nosso oratório, que, abençoado por deus, teve um desenvolvimento que então eu não podia imaginar.”

O texto está publicado no compêndio de autoria do fundador, padre João Bosco, “Memórias do oratório de São Francisco de Sales 1815-1855”.

o baptismo de uma só criança. (...) O primeiro baptizado tinha nascido na colonia no dia de todos os santos e por isso lhe dei o nome de *André Avelino dos Santos*, pedindo a **um dos nossos** que fosse **padrinho**, mas **como procurador de vossa paternidade**, porque quiz reservar a v. r. esta honra” (Balzola, 1904: 208 grifos meus itálico do autor).

Por outro lado, a casa dos homens é descrita pela etnologia, em linhas gerais, como uma edificação característica dos índios geralmente agrupados sob o etnônimo Bororo. Freqüentada pelos homens casados durante os dias ordinários e servindo de habitação aos solteiros, a casa dos homens entrou para os registros antropológicos como o espaço de transmissão de conhecimentos cotidianos e de técnicas ligadas à caça e à pesca, da narração de mitos e do ensinamento sobre as genealogias. A casa dos homens comportaria em seu interior, ainda, espaços rituais para o canto e para a dança.

Não se pretende argumentar que essa sobreposição simbólica tenha sido intencionalmente procurada pelos missionários. Sequer se sustenta como um suposto implícito que haveria uma equivalência no simbolismo de base entre o oratório festivo e a casa dos homens, tudo se passando tal qual houvesse duas totalidades culturais, a indígena e a não-indígena, em referência às quais essas duas instituições ocupariam posições estruturais homólogas. Trata-se apenas de registrar o acordo tácito que se vai consolidando em torno da anexação situacional dos sentidos do oratório festivo salesiano e dos sentidos da casa dos homens bororo. Com efeito, a permanência do edifício no aldeamento da missão demonstra a tentativa dos missionários de “reconduzir” a sauvagerie do imaginário indígena para a

civilização e isso era feito na vida cotidiana. Isso não significava apenas denunciar o embuste ignorante das construções culturais daqueles mas, antes, incluir um sistema de sentido em outro, percebido como o verdadeiro. É essa a razão pela qual a permanência da associação entre oratório festivo e casa dos homens via preservação do edifício foi buscada posteriormente: havia a percepção de que essas duas instituições permitiam experiências análogas e constituiu-se uma arena de comunicação e de ação capaz de compreender as diferenças e de valorizar seu espírito, relacionando a hierarquia do sentido cristão-salesiano à vida de seus *Boröros bon*, e essa última à vida dos outros homens.

O milagre salesiano concentrava esforços para multiplicar as habitações que acomodariam os indígenas. Cada casa deveria receber apenas uma família nuclear, contrariando a conhecida disposição daqueles indígenas de constituírem grupos residenciais mais amplos, compostos por duas ou três famílias nucleares. De maneira análoga, o arruamento das habitações em torno de um quadrilátero inscrevia um tipo de racionalidade urbana que os missionários pretendiam rotinizar. Naturalmente, esse esquema confrontava a circularidade da aldeia, reclamada como representação ideal do espaço social e do universo cosmológico bororo. Nosso escopo não abrange um investimento em profundidade em uma suposta realidade etnológica bororo pré-existente à relação com os missionários salesianos. Menos ainda é de interesse repetir a denúncia, já tão competentemente elaborada nos estudos antropológicos brasileiros que trouxeram para tela de análise as relações interculturais, acerca da desigualdade entre índios e não-índios nessas relações. Violências em várias dimensões foram evidenciadas por esses estudos. Contudo, ao invés de

tomarmos a constatação da desigualdade como ponto de chegada da análise, ela torna-se, para nós, o ponto de partida. Ao inverter a proposição teórica dessa maneira, a nossa leitura etnológica permite rendimentos que nos ajudam a compreender as dimensões propositivas das relações interculturais. Em nosso caso específico, e para o que diz respeito mais detidamente a este capítulo, interessa-nos observar quais as particularidades dos modos de organização indígenas que os missionários percebem e nominam. Notamos que essas descrições tornam-se mais densas e detalhadas nos domínios das interações nas quais se detém o seu interesse.

A planta quadrada do aldeamento dos indígenas e as habitações que comportavam famílias nucleares participavam da estratégia pedagógica salesiana de inspiração de atitudes que estavam de acordo com o projeto de construir, nas palavras de padre Malan, “nucleos civilizados” e que contrastava claramente com “a escuridão moral e intellectual das florestas” (Malan, 1903: 240). Com efeito, a etiqueta urbana baseada na separação dos sexos, na estruturação da família nuclear como célula da organização social e na valorização positiva do trabalho é determinada pelo esforço de racionalização dos missionários que percebem as casas comunitárias indígenas como espaço propenso à imoralidade e o desenho circular de sua planta ideal da aldeia como a ausência de ordem e de hierarquia.

Direcionamo-nos, assim, ao segundo nível de sentidos civis mobilizados pelos salesianos, nomeadamente, o da capacitação do indígena para o trabalho. A terceira casa missionária que, igualmente, inscreve no espaço do aldeamento a centralidade do trabalho no projeto salesiano ao dividir a praça central com os demais prédios é “uma pequena choupana [em que irmãos]

arranjaram uma officina de carpinteiro, mais pobre ainda, julgo, que a de S. José” (Turriceia, 1904: 183). Se, de acordo com a argumentação que procuro desenvolver, a alocação do espaço do aldeamento pelos prédios inscrevia na espacialidade da missão a progressiva triunfo dos valores civis sobre a selvageria do indígena equivalia à auto-representação da inscrição do próprio aldeamento na paisagem bruta do sertão brasileiro como conquista da civilização sobre a natureza, as roças, que se incrustaram nas bordas do aldeamento, constituem a dobradiça dessa dupla conquista. Isso porque, de um lado, demonstram o êxito do ensino do valor do trabalho e tornam visíveis os avanços na moral e na capacidade intelectual dos selvagens. Portanto, trata-se da conquista sobre a natureza inculta dos selvagens. De outro, apresentam a idéia de autonomia do núcleo civilizado nascente, que se conquista sobre a natureza inculta do próprio meio inóspito do sertão brasileiro. E é precisamente essa dobradiça que promove simbólica e experimentalmente a evidência da integração daqueles indígenas à civilização. Nesse ponto retornamos ao relato de padre Malan a respeito das comemorações de 10 de junho de 1904. Destaco a referência do missionário à formação de mão-de-obra que serve aos fazendeiros locais:

“Acompanhei os indios ás *roças*, ás colheitas de milho, feijão, mandioca, no carregamento de pedras, areia, barro e madeiramento para as constricções, no abrir os fossos para a plantação da vinha, que ali parece vingue bem, e nos diversos serviços domesticos. (...) D’entre os indios, uns dedicam-se á carpintaria, outros servem aos pedreiros, outros carpeiam, outros cultivam as terras. Pouco ha, **cedemos três delles aos Sr. Viriato, para o ajudarem no campo, outros tres ao**

**nosso bemfeitos e amigo dr. Sanctos para o serviço na roça”**

(Malan, 1904: 344-5 grifos meus itálico do autor).

Em relatos missionários anteriores, enumeram-se ainda plantações de verduras<sup>13</sup>, de arroz, batatas, abóboras, melões, pepinos e cana doce<sup>14</sup>, além de ensaiar-se a idéia do cultivo do café<sup>15</sup>. A passagem para a civilização supunha a inspiração de atitudes conformes a certos códigos que controlavam o conjunto da vida social e as relações entre homens e natureza, entre os quais o trabalho destacava-se como parâmetro de medição chave da civilização. Além de positivar uma disposição moral contrária à indolência<sup>16</sup> e favorável à previdência<sup>17</sup> e o que se entendia pelos missionários como a saída do caos, o soerguimento das “espessas trevas da ignorância”, o trabalho permitia a inclusão dos indígenas na civilização mais imediatamente próxima por tornarem-lhes mão-de-obra aproveitável nas propriedades vizinhas e por possibilitar o acúmulo de gêneros que poderiam ser cambiados com as populações civilizadas do entorno:

---

<sup>13</sup>. Cf. carta datada de 5 de junho de 1902, contudo publicada no número 8 do *Boletim Salesiano*, referente a agosto de 1904, de autoria de padre João Balzola, à página 212 do periódico.

<sup>14</sup>. Cf. Carta datada de 18 de janeiro de 1903, publicada no número 12 do *Boletim Salesiano*, referente a dezembro de 1903, de autoria do padre João Balzola, à página 317.

<sup>15</sup>. Cf. carta escrita por padre Malan em 6 de novembro de 1903, referente à sua primeira visita inspetorial à Colonia do Sagrado Coração de Jesus no Barreiro, publicada no *Boletim Salesiano* (Anno III, abril de 1904, nº 4, p. 99).

<sup>16</sup>. A partir da clara intenção de diferenciar a disposição com que se entregavam os indígenas da Colonia Sagrado Coração de Jesus do Barreiro daquela que demonstravam durante os trabalhos salesianos empreendidos em parceria com os militares na Colonia Thereza Cristina, padre João Balzola afirma: “Achei-os bem diferentes dos da Colonia “*Thereza Christina*”, que depois de meia hora de trabalho se queixavam de *iquerá cori*, dôr nas mãos” (Balzola, 1904: 20).

<sup>17</sup>. Padre Ambrosio Turriceia, a convite de padre Malan, acompanha a segunda expedição de missionários à Colonia Sagrado Coração de Jesus do Barreiro. Em relato que resulta dessa viagem, o missionário de terras paraguaias descreve o interior das choupanas destinadas a abrigar as famílias indígenas: “Vi lá, pendurada numa palhoça, uma pequena provisão de milho e de outros productos agricolas, que me encheram de alegria, porque percebi que estes indios são mais previdentes que os *Tobas* do Paraguay, os quaes não deixam nada para o dia de amanhã” (Turriceia, 1904: 211).



“Em outra carta de fim de março ultimo [1903], diz-me [a padre Malan] o encarregado do serviço das roças da colonia: ‘graças á divina providencia a colheita de milho e arroz nada deixou a desejar, ficando nós bem surtidos ‘esses generos e em condições de permutar com outros de primeira necessidade” (Malan, 1903: 240).

Evidentemente, mais uma vez tornamos a lembrar que não sem desigualdades, a compatibilidade sintética das dificuldades materiais da vida e das produções simbólicas inventadas para superá-las, que se originou a partir da identificação indígena com um novo regime de gestão dos sentidos da vida, origina esse segundo nível de sentidos percebidos como resultados propriamente civis dos trabalhos missionários: a cooperação indígena nas atividades torna-se um parâmetro de mediação da civilização, por sinalizar um aprimoramento intelectual:

“Achei-os [índios] bem diferentes dos da Colonia ‘*Thereza Christina*’, que depois de meia hora de trabalho se queixavam de *iquera cori*, dôr de mãos” (Balzola, 1904: 20). A observação do então diretor da Colonia Sagrado Coração de Jesus dos Tachos e antigo diretor de Teresa Cristina é especialmente notável quando se tem em linha de conta que o motivo da exoneração dos salesianos da diretoria da colônia militar, na documentação oficial, é atribuída à total retirada dos índios ali estabelecidos havia três anos em reação a injunções sofridas sob a diretoria interina de padre Angelo Cavatorta: “Julgou ainda necessário fazer acompanhar os índios por praças armados durante a colheita” (Azzi, 2000: 203). Isso porque eles seriam resistentes ao trabalho.

Conforme discutido anteriormente, a capacidade para o trabalho estaria supostamente sustentada no incremento da inteligência pelo ensino, além da inspiração de atitudes morais de providência e contrárias à indolência. Assim, retornamos mais uma vez ao relato das comemorações do 10 de junho de 1904. Padre Malan destaca as habilidades adquiridas pelas crianças durante o ano de ensino para “solettrar e lêr, copiar satisfatoriamente e (...) contar até 100!” (Malan, 1904: 344-5).

Por fim, o terceiro nível: a sinonimização de civilização a pertencimento à nação brasileira. A idéia da catequese como instrumento da civilização a ser controlado pela autoridade secular ainda que realizado por religiosos foi o propósito de base da política indigenista imperial. Esse fundamento encontrou seu braço operacional também nos salesianos, cujo trabalho na colônia militar Teresa Cristina, porquanto estivesse submetido ao poder recém-constituído da República brasileira, continuava a ser considerado em termos educacionais, comparável nesse aspecto bastante preciso ao dos capuchinhos italianos, que os antecederam e eram legalmente funcionários do governo. É bem verdade que a Sagrado Coração de Jesus nos Tachos era absolutamente autônomo em relação ao quadro pessoal e material investido na iniciativa, mas não era absolutamente independente da chancela do poder secular. A concessão de benesses e mesmo do usufruto do terreno para a instalação da missão estava subordinada ao cumprimento de exigências funcionais à constituição da nação. A atuação da congregação, marcadamente educativa nos centros urbanos, se fora requisito para assumirem Teresa Cristina, não foi abandonada também na mudança para Tachos. Esgotamos aqui, pois, a extensiva referência aos relatos das comemorações do 10 de junho de 1904. No fragmento evidenciado

na seqüência, padre Malan dedica-se à descrição do rito que encerrou propriamente as comemorações por aquela dupla ocasião, o aniversário do primeiro ano de trabalhos e o dia do Sagrado Coração de Jesus:

“Mas, eis... que despontou o dia 10, dia da festa do S. Coração! (...) No pateo da colonia, por uma haste de 18 metros cortada na floresta por braços indigenas, subia, tremula, a **bandeira nacional**, com os seus reflexos d’ouro, e esmeralda, beijada pelas embalsamadas auras matutinas, entre os hosannas de **selvagens peitos brasileiros!**... Era o **symbolo eloquente do sentimento patrio**, que **brotava**, puro e immaculado, d’aquelles corações, onde se desenvolvera o germen da civilização christã” (Malan, 1904: 344-5 grifos meus).

Se, embora justamente por força da natureza do empreendimento missionário, as auto-representações salesianas de seus trabalhos “nestas immensas florestas” mato-grossenses e brasileiras investiam no sentido de cruzada religiosa destinada a “conquistar[mos] para deus estas numerosas tribus ainda sujeitas ao dominio de Satanaz”, esse “triumpho de Jesus Christo nestas immensas florestas” convertia-se no mandato de que se “os [barbaros] agrupe debaixo da religião e da civilização, unicos factores do bem-estar social”. E essa biunívoca trajetória religiosa e civilizacional comportava ainda um desdobramento, o do cultivo do sentimento de pertencimento a uma comunidade pátria mais geral que suas “nações selvagens”.

A recondução da selvageria à civilização, nessas três dimensões, é sobretudo um projeto de trans-significação de sentidos e de modificação radical da vida que só se transforma em possibilidade de exercício prático na vivência

integral do cotidiano. O rito é revelador das articulações simbólicas em torno das quais a diferença era socialmente incluída e simbolicamente compatibilizada até então e da fisiologia das transformações do sistema sócio-cultural no enfrentamento das exigências contingentes, porque ele torna visíveis todos os níveis de comunicação que governam simbolicamente os sentidos dos eventos e todo o registro de regras práticas que inserem esses eventos na ordem do que pode e deve ser mudado. O rito utilizado como arremate das comemorações do 10 de junho de 1904 exhibe a coincidência dos confins da função religiosa com aqueles da função civilizadora da missão. A ação dramática, impossível de distinguir da representação simbólica, encena igualmente a anulação da ameaçadora selvageria pela inclusão na civilização, cristã mas brasileira.

\* \* \*

A construção da categoria civilização, que agregou os sentidos de aplicação à natureza de técnicas da construção e de produção, de capacitação para o trabalho e de desenvolvimento do sentimento de pertença a uma nacionalidade, relacionou-se diretamente com os sentidos religiosos. O projeto missionário, embora elaborasse uma auto-representação fundamentada nesses dois pilares conceituais, acabava operando uma distinção categorial que nublava a permeabilidade de sentidos entre elas.

A Cidade de Deus que os salesianos pensavam assim erguer no sertão brasileiro da virada do século XIX para o XX através de seu projeto missionário fundava-se em franca oposição à selvageria do entorno natural hostil e à

selvageria dos indígenas que abrigava em seus limites. No plano das transformações puramente espaciais, até o momento tivemos oportunidade de conhecer as manobras de que os salesianos lançaram mão para mobilizar as ferramentas categorias à sua disposição. Vimos como os limites geográficos de sua Cidade de Deus definiam o domínio do civilizado, deixando de fora tudo o que não estivesse sinalizado com as marcas do sagrado, ou seja, as marcas da possibilidade de recuperação ao civil. A essa primeira oposição entre civilização e selvageria os salesianos criavam outras, abrigadas no interior do entendido como o próprio domínio civilizado. Preliminarmente já fomos apresentados a esse processo de criação constante de oposições internas que aparentemente são dirimidas apenas para serem repostas em outra dimensão posteriormente. As técnicas de construção, que ora acenavam com a promessa da melhoria nos materiais utilizados e ora com a distribuição mais adequada das funções pelo plano urbanístico e pela arquitetura da missão, demonstraram como a selvageria era permanentemente repostas no próprio coração da civilização, adiando sempre a chegada ao que seria o ideal.

No plano humano, um movimento homólogo é feito com relação à selvageria abrigada na missão. Se é verdade que a decisão de fixar-se ali por parte dos indígenas representava, para os salesianos, o ato inaugural de sua recuperação para o consórcio da civilização, marcando uma primeira oposição entre os selvagens que ficaram de fora e os índios civilizados que deixaram para trás a vida pregressa nos sertões, a superação dessa diferença inicial implica a constituição de novas diferenças a serem novamente reconquistadas. É nessa chave que devemos compreender as falas salesianas a respeito da selvageria dos qualificados como “os *Caiapós*”. Em contraste com os

“*Coroados*” que quiseram se juntar aos salesianos, aqueles outros haviam ficado de fora:

“**Pelas indicações dadas pelos *Coroados*, os *Caiapós*, são de estatura alta, de côr baça, e de physionomia delicada. Têm longa cabelleira. Estes indios são **preguiçosos, ladrões, e pouco industriosos**. As suas **armas são mais grosseiras** que as dos *Coroados* (...) A numerosa tribu dos *Caiapós* está estabelecida na outra banda do ‘rio das Mortes’ que corre a vinte léguas da colonia e serve de limites ao territorio dos indios *Coroados*.**

Em 1897 os *Caiapós* quiseram servir-se do ***urucu* que os *Coroados* tinham plantado ás margens do ‘rio das Mortes’**.

O roubo do ***urucu* pelos *Caiapós*** foi a causa da guerra entre as duas tribus. Os *Coroados* enviaram um embaixador á Colonia Thereza Christina, e os **pobres *Coroados* começaram a guerra**.

Deu-se em seguida um combate terrivel. **Os *Caiapós* mataram o filho mais novo do cacique Joaquim, chefe dos *Coroados***. A noticia dessa **inqualificavel atrocidade** espalhou-se por toda a tribu, que jurou vingar o ultrage, lançando-se furiosamente sobre o inimigo. Este colhido de improviso fugiu para as florestas, juncando a terra com os seus feridos e mortos. Os *Coroados* loucos pela victoria voltaram em seguida, mostrando com orgulho as suas **feridas**” (Malan, 1904: 100 grifos meus).

De novo, a capacidade intrínseca da indústria, demonstrada por se tratar a história de um período anterior ao abrigo missionário, que se opõe à preguiça

e à inabilidade igualmente instintiva d' "os *Caiapós*". O roubo e a rotinização de práticas de "inqualificável atrocidade" tornam "os Coroados" uma população ultrajada e necessitada de proteção.

Passamos em revista ao que aparentemente estava em jogo no preenchimento civilizatório que os salesianos compreendiam realizar nos indígenas: o ensino de valores religiosos, morais e nacionais, além da capacitação de homens e mulheres para o trabalho e para o convívio pacífico com a vizinhança civilizada; a aferição da competência na utilização de técnicas distintivas do modo de viver civilizado, tais quais as de construção, as de produção, as de escrita e de contagem; todos esses eram recursos que operavam a clivagem secundária que, depois da afirmação inicial de pertencimento ao consórcio civil, traziam hipoteticamente a selvageria para perto (havia sempre o risco da não interiorização dos valores, do não aprendizado de técnicas e de saberes) só para afastá-lo de novo com o sucesso da missão.

No que resta deste capítulo pretendo mostrar que o novo índio civilizado surge e é subsumido constantemente em uma constante oscilação entre a afirmação da redução da alteridade indígena selvagem e a constatação de uma bestialidade residual. Mesmo diante do que se reconhecia como um importante avanço na direção da civilização, padre Malan hesita em classificar os indígenas como plenamente civilizados: "Estamos entre selvagens ou no meio de seres civilizados" (Malan, 1904: 344-5). Admite, com efeito, que mesmo em face de uma aparente mudança radical de disposição por parte dos indígenas, "comtudo serão precisos muitos anos para se civilizarem completamente estas nações selvagens" (Malan, 1904: 99). Embora o projeto civilizatório

missionário empregue os esforços manifestamente na supressão da selvageria sem suprimir-se a si mesmo. A manutenção da polaridade selvageria incivilizável e novo índio civilizado é, portanto, necessária para a manutenção tanto do sentido quanto da continuidade obra missionária. Ora, se a polaridade não pode ser eliminada, ela deve ser, no entanto, constantemente superada simbolicamente e de novo reposta em novos termos.

Nesse imorredouro processo, é possível destacar duas operações, a saber: a primeira, localizada, a identificação do que seriam os costumes indígenas, selvagens sem dúvida mas, a seu modo, ainda humanos e por isso passíveis de preenchimento civilizatório; a segunda, em níveis cada vez mais generalizantes, a elaboração, a circulação e a generalização da idéia de selvagem.

O problema da selvageria está no olhar do observador missionário. A leitura etnológica desse olhar permite reconhecer o que foi retido do repertório cultural indígena para identificá-la. Portanto, conforme o que vínhamos argumentando, os sentidos ativados pela noção de selvageria permitem apreender os aspectos em torno dos quais se condensaram as convergências entre padres e indígenas que sustentaram a continuidade do empreendimento religioso. Para os salesianos, era necessário decifrar a alteridade selvagem, classificar aquela barbaridade a partir de categorias, mas era igualmente preciso que esse conjunto de símbolos e de práticas que os salesianos chamaram “o selvagismo em que viviam estes pobres irmãos” se tornassem, além de códigos de leitura da realidade, códigos prioritários de comunicação com o mundo indígena. O empreendimento missionário não teria sentido se o esforço fosse dirigido apenas para nomear a diferença para, em seguida,



rechaçá-la como alteridade radical. Ao contrário, trata-se de localizar a diferença só para dissolvê-la em um momento seguinte.

Em níveis mais generalizantes, vale inspirarmo-nos na expressiva imagem de Marta Amoroso de que cada uma das missões católicas pode ser pensada na chave de “um monumento que se ergue dos escombros de outras missões”, sugerindo uma certa continuidade, ao menos no plano imaginário, dessas construções. Essa proposta abre nossa percepção para os diálogos implícitos mais gerais que participaram da constituição dos olhares dirigidos ao particular. Ao mesmo tempo, a atenção etnográfica produz imagens da selvageria que são postas em diálogo pela circulação e, dessa forma, compõem e recompõem novas idéias de selvageria em um nível mais generalizante. Assim, os sentidos ativados na construção dos “typos” de indígenas americanos entre os quais os salesianos trabalhavam obedecia à lógica da circulação do que se entendia como selvageria, costurando uma espécie de diálogo referencial implícito.

Especialmente no período entre a instalação dos salesianos nas áreas habitadas por indígenas e o período formativo da missão, a circulação dos relatos que inscreviam as alteridades indígenas era bastante favorecida, fosse através da veiculação dos escritos, fosse através do trânsito de salesianos que, mesmo pertencendo ao corpo clerical de uma determinada comarca, no caso salesiano é a inspetoria, prestava visitas a outras casas. Por vezes, pela natureza do cargo ocupado pelo visitador, tratava-se mesmo de supervisionar os trabalhos nas casas subordinadas à sede italiana da congregação.

Ao recuperarmos as contingências históricas da veiculação dos escritos produzidos nas missões, é notável a constância na autoria. Se é verdade que cada contexto de produção desses textos caracteriza-se marcadamente pela fluidez simbólica e pela inconstância dos sentidos atribuídos, a série de mediações textuais e categoriais utilizadas como tentativas de captar os instantes fugidios e, contudo, incessantes de montagem e de desmontagem de configurações culturais, de organização e de desorganização de arranjos simbólicos, é ela mesma informada pelos processos dos quais pretendiam tratar. Mas, por diferentes entre si que sejam esses textos, as chaves de percepção e as estratégias de inscrição das realidades convergem várias vezes. De maneira geral, invariabilidade na autoria dos relatos é estratégia padrão. Um mesmo salesiano torna-se responsável pela autoria dos relatos de sua missão durante anos: padre Beauvoir relata os trabalhos dos primeiros tempos na Terra do Fogo, padre João Balzola alterna-se com padre Malan nas missões do Mato Grosso. Mas o deslocamento desses relatos não era unidirecional apenas, viajando das sucursais missionárias para as casas diretivas das respectivas inspetorias e, de lá, para a cúpula diretiva superiora geral em Turim. Ao contrário, o espalhamento desses relatos era mesmo favorecido e não somente entre os membros da congregação. Excertos de relações e de apontamentos etnográficos eram publicados mensalmente no *Boletim Salesiano*, em uma sessão, a “Missões”, especialmente criada para esse tipo de relato. Essa sessão ainda comportava divisões em que se acomodavam os relatos de acordo com suas origens geográficas. Além da distribuição do periódico nas casas salesianas, a assinatura estava aberta para o público mais amplo.

Também é preciso levar em linha de conta as visitas de inspetores e de outros missionários às colônias indígenas. A excursão de Tiago Costamagna por Gualaquiza no ano de 1904 em cumprimento das obrigações missionárias do cargo de vigário apostólico que ocupava então deu condições para que a imagem do que se compreendia como indígena Jivaro recebesse contribuições de sentido de um olhar empenhado na multiplicação de obras em favor da juventude como maneira de alavancar o desenvolvimento da Bolívia; a passagem do representante do superior da congregação, padre Gusmano, pelo mesmo território produziu relatos comparativos, que colocavam em relação os ditos Jivaro com outras imagens de indianidade e mesmo com a imagem européia; padre Malan, que fora atuante no processo envolvido entre a escolha do terreno e a fundação da colônia indígena, no momento seguinte retirou-se para a direção do colégio São Gonçalo em Cuiabá e deixou a missão sob direção do padre J. Balzola. Mas permaneceu no circuito de visitas inspetoriais, cujo olhar servia de mediação entre um olhar absolutamente familiarizado com os trabalhos entre os indígenas mato-grossenses e o olhar imerso nas questões relativas à expansão e à logística da dispersão da obra salesiana em território brasileiro; a estada do padre Ambrosio Turriccia, que era enviado ao Chile, na Colonia Indígena Sagrado Coração de Jesus nos Tachos ao final de 1903, contrasta suas experiências com os índios do Paraguai ao que sua atenção etnográfica lhe permitia apreender.

A análise ora proposta procura acompanhar a formação da indianidade bororo através das duas operações de identificação da selvageria nos costumes indígenas, alvos de atenção etnográfica, e de generalização da idéia de selvageria que justapunha fragmentos imagéticos e identitários de outras

indianidades. No nível de uma diferença superável a selvageria é definida em termos de “rudes costumes que precisava vencer”. A pesquisa permitiu distinguir dois níveis em que a selvageria é definida, nomeadamente, o estético corporal e a etiqueta. Nesses casos, o movimento é o mesmo: a diferença é fixada em termos relativos aos usos da corporalidade e do comportamento e depois assimilada como problema superado.

Percebamos a ironia, na nota do visitador padre A. Turriceia, de que há um esforço frustrado por parte dos indígenas da Colonia Sagrado Coração de Jesus no Barreiro de exercício do bom gosto estético quando se empenham no enfeite do corpo pelas pinturas corporais:

“A scena mais comica, porém, vimol-a no nº 21, onde encontramos *Paulo*, de que já falamos, que estava pintando a sua desposada. Quando entramos, estava todo occupado em pintar-lhe o rosto: era de ver-se com que attitude artistica fazia o seu trabalho. Traçava attentamente uma linha, parava algum tanto em contemplação, como para inspirar-se, e depois continuava. Por sua parte, a companheira parecia não querer ser a causa da minima imperfeição, porque estava immovel, sem pestanejar, que parecia uma estatua” (Turriceia, 1904: 212).

A observação cáustica reverbera com a anedota de bispo T. Costamagna<sup>18</sup>, que trata com escárnio a matriz estética dos denominados Jivaro entre os quais os salesianos trabalhavam no Equador:

---

<sup>18</sup>. A primeira leva de salesianos dirigida ao Equador, sob chefia do padre Luis Calcagno, instalou-se em Quito em 1888. A inspetoria, subordinada diretamente à Turim, foi criada seis anos depois e confiada ao mesmo padre Luis Calcagno. No ano seguinte à sua criação, ou

“Sabem pentear o cabelo, fazer o topete, carminar o rosto e perfumar-se como outros tantos janotas. Fazem muito uso de collares, aneis e braceletes. Soen adornar a cabeça com plumas vistosas como fazem as raparigas vaidosas. Costumam passar largas horas adeante do espelho para tirarem as manchas e corrigir qualquer deformidade. Eis uma prova de que a moda não é filha... do bom gosto civil” (Aguilera, 1904: 272).

Mas o desprezo que padre Turrícia demonstra em relação à pintura não nega definitivamente a possibilidade de se educarem a apreciação estética dos indígenas mato-grossenses. Está claro que há o estranhamento, mas a possibilidade de corrigir o gosto daqueles indígenas é afirmada na admiração que revela diante da arte plumária:

“Estivemos no nº 15, onde vive *Paulo* com seu filhinho *Pio*, assim chamado em homenagem ao summo pontífice; vimos algumas aráras, que elles criam para se utilizarem das suas pennas com as quaes compõem os seus mais ricos ornamentos” (Turrícia, 1904: 211).

Os “rudes costumes” significavam ainda hábitos e disposições facilmente modificáveis. O medo dos civilizados e a desconfiança dos missionários, que denunciavam a condição de recente abandono das velhas formas de vida selvagem, tornam-se risíveis somente porque os indígenas teriam avançado no gradiente civilizatório:

---

seja, em 1895, a própria Santa Sé insitiu o Vicariato Apostólico e delegou sua responsabilidade ao padre Tiago Costamagna, tornado então bispo. Em 1896, em conseqüências da revolução liberal ocorrida no ano anterior, as casas salesianas foram requisitadas e a congregação foi acusada de manobras contra o governo. Seus mebrros foram expulsos para o Peru. Contudo, as atividades foram retomadas posteriormente e, em continuidade com as primeiras ações pastorais, o centro de atuação buscou foco no território dos que se entendia como índios Jivaro.

“Por isso é que na manhã do dia 13 do corrente, enquanto me estava preparando para celebrar, chegou o capitão Joaquim que me disse:

- Padre, enquanto eu dormia, os Bororós fugiram!

- Porque esta noite chegaram soldados lá em baixo e eles tiveram medo.

Voltei-me então para o capitão e disse-lhe:

- Capitão Joaquim, fizeram mal! Estando conosco, ninguém ousará tocá-los; longe de nós em vez, poderia acontecer-lhes alguma desgraça. Manda-os chamar.

Ele entendeu as minhas palavras e mandou logo chamá-los por algum dos poucos que tinham ficado. (...) Encontrei-me com o nosso bom amigo e cooperador o Sr. Calixto Barbosa, que quase todos os índios conheciam, que, com um oficial e dois soldados, se dirigiam para o destacamento do Araguaya. O sr. Calixto trouxera-nos três bestas de carga, carregadas de objectos vindos do collegio de Cuyabá, mas tendo chegado de noite, para não metter medo aos índios, tinha parado perto de uma torrente da colonia e os índios, que isso perceberam, ficaram possuídos de maior espanto.

Comtudo, isto também foi providencial, porque serviu para tirar-lhe um pouco daquela trepidação em que estavam continuamente e para animá-lo a prestar mais fé às nossas palavras. Dahi em diante, para pôr em ridículo o seu medo extemporaneo, quando via chegar alguém

gritava-lhes: “fugi, fugi, porque vêm os soldados! Volte amanhã!” Eles naturalmente punham-se a rir, dizendo: “Não, não sairemos jamais daqui” (Balzola, 1904: 154).

O medo e a desconfiança eram extemporâneos nos próprios termos do missionário e, por isso, fora de propósito naquele momento em que tanto da condição de selvageria já havia sido deixado para trás. A referência a comportamentos característicos da barbaridade em oposição aos apropriados ao novo índio civilizado repete-se em vários outros relatos nascidos de outras missões salesianas:

“Um dia convidei um Jivaro para vir commigo ao refeitório, e depois de lhe ter posto na frente um prato, por curiosidade, lhe disse:

- Comiendo! Comiendo!

- Trazei a colher!” (Aguilera, 1904: 272)

A provocação do missionário lançada a “um Jivaro” parece testar a firmeza do estabelecimento da fronteira que se colocara entre a civilização e a selvageria naquele momento. A diferença que antes se apresentava até mesmo nos hábitos mais cotidianos como o de se alimentar desaparecera: agora também os indígenas utilizavam talheres.

Mas embora nesses dos nichos de significação em que a alteridade fora classificada pelos salesianos, o estético corporal e a etiqueta comportamental, ela podia ser facilmente reduzida, havia outras manifestações da alteridade que a traduziam como uma bestialidade absoluta e irredutível, impossíveis de flexibilizar na direção de disposições civis. Assim, se os sentidos mais

generalizantes da selvageria referiam-se a aspectos superáveis (e daí a semelhança entre os “rudes costumes” modificados, conquanto os relatos possuam origens bastante diversas entre si), o que havia de diferença insuperável estava intimamente ligado aos sentidos contrastivos de cada uma das indianidades. Paradoxalmente, cada um desses conjuntos de sentidos contrastivos que abrigavam a diferença como último refúgio é chamado nos relatos de “natureza selvagem” que, ainda que seja identificada pelos missionários como categoria de entendimento geral, capaz de dar conta do entendimento de todos os indígenas americanos, tem seus sentidos pontuados caso a caso. Tudo se passa como se traços fenotípicos e aspectos culturais fossem manifestações equivalentes de uma natureza constitutiva. É esse a priori generalizado que torna possível a padre Gusmano alinhar características físicas e o que se percebia como seu espírito na composição de seu “typo Jivaro” e, no mesmo movimento cognitivo, comparar essa “natureza selvagem” à do patagão e a dos indígenas mato-grossenses:

**“(...) o Jivaro é o selvagem mais sympathico e intelligente, mas é tambem o mais terrivel e temivel. Não é alto como o patagão e nem como os coroados de Matto-Grosso; a sua estatura não supéra muito a mediana dos europeus e é um tanto membruda;** o seu porte altivo, porém, illude e apresenta-nos a pessoa mais alta do que é na realidade; a cabeça direita e majestosa denota intelligencia; o andar soberbo e irriquieto demonstra vivacidade e firmeza. No Jivaro tudo é natural: o andar, a vida e a mesma exuberancia da vida. (...) Houve alguem que disse ter o Jivaro a côr de cobre, ou entre o vermelho-escuro e o amarello; esta illusão é produzida as mais das vezes pela



tatuagem, pela qual são tão apaixonados. (...) Esta consiste em expremer sobre a palma de uma das mãos certos grãosinhos, que contêm côres vivissimas, com as quaes pintam o rosto e todas as partes descobertas do corpo, ideando os desenhos mais estramboticos. (...) **O Jivaro, repito, é um typo attrahente e sympathico, o typo mais perfeito do indio, e pouco ou nada tem que invejar ao europeu; mas tem um character perfido, astuto, egoista, vingativo, amante do ocio e dos prazeres, inimigo de toda a lei ou jugo, que impeça ou seja obstáculo á sua independencia.** Se percebe que alguém lhe quer diminuir a liberdade, esponde arrogantemente que o Jivaro é livre, que ninguem é superior a elle ou pode ter direito a dominal-o; não supporta nem inspecções, nem testemunhas e antes despreza a vida que abandona a idéia da sua liberdade. Embrutecido pelas cousas materiaes e sensíveis, não aspira senão utilizar-se da vida presente” (Gusmano, 1904: 302 grifos meus).

A natureza vingativa e imprevisível do Jivaro contrapõe-se a uma disposição instintiva para a desconfiança dos indígenas da Terra do Fogo, como modalidades opostas no interior de um mesmo código de interpretação da realidade, o da “natureza selvagem”:

“[Sanmartín] Falando-me dos indios disse-me que eram muito bons e sinceros, e jámais lhe tinham feito nada, tanto que confiava mais nelles que nos christãos. Cuidado, meu amigo, lhe respondi, é preciso estar alerta, porque elles fazem das suas quando menos se pensa; aconselho-o que os trate bem, mas pouco confie nelles; são muito desconfiados, e

por isso deve estar muito attento e prevenido, porque toda a prudencia é pouca” (Beauvoir, 1903: 241).

Diferentemente, também os “filhos das florestas” mato-grossenses de padre Balzola “possuem força herculea”; “ai de nós se o demonio conseguisse açulal-os contra os missionarios”, prevenia o salesiano (Balzola, 1903: 316-7). Mas em oposição à disposição inata dos Jivaros para a reação violenta, “já devemos agradecer a deus por serem elles tão dóceis” (Balzola, 1904: 154). A comparação entre as naturezas é de fato mais explicitada por padre Turriceia: os “Coroados”, em contraste com “os indios do Paraguay e de outras regiões, dos quaes tive noticias, são divididos em tribus, as quaes não têm nenhuma relações amigaveis entre si, mas odeiam-se e perseguem-se mortalmente. Assim não acontece com os Coroados, que **embora divididos em aldeias, amam-se como irmãos**, não estão sujeitos a um só *cacique*, **nem, em uma aldeia, é um só que manda**. Segundo pude perceber, ha em todas as aldeias tres ou quatro que têm o titulo de *capitão*, mas nem todos **obedecem** a cada um delles, se bem comprehendi, mas **sómente os que estão a elles unidos pelos vinculos de parentesco**” (Turriceia, 1904: 212 grifos meus). A natureza dos “Coroados” surge no olhar de padre Turriceia como irrefletidamente fraterna, desprendida do desejo de mandar e valorativa dos valores familiares. Prossegue ainda o religioso: “Vi lá, pendurada numa palhoça, uma pequena provisão de milho e de outros productos agricolas, que me encheram de alegria, porque percebi que estes indios são mais previdentes que os *Tobas* do Paraguay, os quaes não deixam nada para o dia de amanhã” (Turriceia, 1904: 211).

## Capítulo 2: evangelizar

“Os pobres índios estão persuadidos que *Marebba* ama os salesianos e algumas vezes dirigem-se a este para que lhes alcance algum favor em sua vantagem.”

(Padre Ambrosio Turriceia)

A experiência de heterogeneidade cultural acumulada pelos europeus até o século XVI e através dos encontros culturais vividos ao redor do Mediterrâneo, que fundamentou paradigmaticamente os instrumentos e as possibilidades de colocar para si e de interpretar as populações americanas no encontro decorrente das descobertas que inauguraram a Idade Moderna (Agnolin, 2005: 143-207) não os preveniu da inquietação causada pela percepção da característica falta, naqueles homens, de Fé, de Lei e de Rei, ou seja, de crença, de direito e de política (Pompa, 2003, 2005: 111-142; Viveiros de Castro, 183-264). Ao contrário, essa situação fora mesmo a condição que permitiu aos europeus absorverem o impacto da alteridade americana precisamente nesses termos. Isso porque, em primeiro lugar, todo o Ocidente era cristão e todas as manobras de reconquista espiritual, das quais fez parte, por exemplo, a expulsão dos muçulmanos, tendiam a ampliar os confins da “Cidade de Deus” até coincidirem com os da humanidade (Gasbarro, 2005: 67-109). E essa extensão encontrava seu paralelo estrutural no interior da própria religião, na medida em que ao regular as relações entre os homens e a divindade, a religião tornava-se o ordenador hierárquico das demais relações, as entre os homens (é sobretudo notável aqui o código do direito e o código da política, como conjuntos de regras e de princípios da vida social) e entre os

homens e a natureza (Agnolin, 2005: 143-207; Gasbarro, 2005: 67-109; Pompa, 2005: 111-142).

O código religioso, justamente por englobar todos os outros e por buscar incluir socialmente as diversidades à civilização, é o código prioritário na leitura e na interpretação da realidade, inclusive das alteridades antropológicas. Qualquer manifestação social que a descoberta apresentava era lida e traduzida na linguagem religiosa, portanto. Especialmente se se coloca em tela de análise o encontro cultural ensaiado através da catequese missionária jesuítica dos séculos XVI e XVII, a humanidade dos ameríndios não apenas é reconhecida em termos religiosos, como também a linguagem religiosa é a linguagem privilegiada para se comunicar com esse outro. Está claro que tanto a ausência da crença quanto a crença confusa estavam no olhar dos observadores que, para identificarem a religião indígena, buscavam crenças em um esforço de personalização, de classificação e de racionalização dos elementos dos sistemas socioculturais que passavam a conhecer nos encontros catequéticos. Categorias ligadas a essa exigência epistemológica e que se constituiriam como os necessários contrapontos selvagens dos templos, dos altares e dos sacerdotes cristãos entraram em jogo na formulação das alteridades americanas. A atribuição dessas categorias aos povos primitivos, no esforço de produção de religiões que lhes fossem próprias mas que ao mesmo tempo fossem construídas à imagem e à semelhança da generalização cristã, produz uma conceito de religião tão geral que não tem quase mais nada de autenticamente cristão. E, também para os indígenas, o que os missionários identificaram como a linguagem religiosa própria dessas populações não se referia ao que chamamos hoje de religião ou de cosmologia, mas se constituía

como uma metalinguagem que perpassava outras esferas da vida social (Montero, 2005).

A atividade missionária consiste, portanto, antes do que uma tradução da mensagem teológica cristã em religião indígena, em uma verdadeira recodificação da religião cristã, que se utilizou historicamente dos conhecimentos culturais locais em um contexto prático de vida de relação. Desse modo, o que pretendo neste capítulo é desconstruir a cultura mestiça, entendida como uma construção elaborada ao mesmo tempo a partir da leitura salesiana das especificidades culturais indígenas e do deslocamento das categorias missionárias para dar conta da realidade que se lhes apresentava, e sobretudo determinar quais elementos são retidos como código de comunicação transversal religioso. Assumiremos, pois, como tarefa central mapear a recodificação da religião cristã em uma crença bororo, cujos sentidos acabaram se estabilizando como condição da educação catequética.

Em primeiro lugar, o produto precipitado dessas relações interculturais que foi nomeado pelos salesianos como os “rudes costumes” e como a “religião” indígenas são atribuídos a um coletivo indiferenciado de agentes anônimos em que todos são igualmente competentes. A condição de resultado de processos localizados de produção de conhecimento, que envolvem um número bastante circunscrito de informantes escolhidos em função do entendimento missionário de que possuíam uma competência que os distingua dos demais, fica obscurecida no fraseamento de que “rudes costumes” e “religião” indígena são próprias de um certo etnônimo. No que diz respeito ao que nos interessa mais detidamente neste capítulo, os relatos salesianos nos permitem apontar duas figuras centrais às quais se dirigem as interrogações

dos missionários e que dirigem a atenção de seu olhar a elementos pontuais ao longo de todo esse processo de produção de cultura e de religião bororo. Esses interlocutores são denominados nos relatos salesianos como “cacique” ou “capitão” e como “Bari”, respectivamente as figuras privilegiadas no domínio político e no domínio religioso.

Começamos pela secundária para posteriormente avançarmos em direção daquela que claramente surge como a figura privilegiada por excelência nesse processo dialógico intercultural implicado na catequese missionária. Começamos, pois, por aquele nomeado nos relatos mais ou menos indiferenciada e alternadamente como “*cacique*”, “*capitão*” ou “*chefe*”. Conquanto os salesianos não arrisquem definições sobre as atribuições tradicionalmente postas a seu encargo, os capitães costumam aparecer nos relatos como os que “transmitem as suas [Coroados] ordens”, presenças obrigatórias em qualquer grupo que se afastava das aldeias com propósitos variados. A ascendência dessas figuras é notável especialmente nos relatos referentes aos períodos preliminares da missão pela disposição de, além de se colocarem à frente dos destacamentos que partiam das aldeias indígenas originais e se aproximavam da missionária, tomarem a dianteira na negociação com os religiosos. O único levantamento encontrado que contabiliza a primeira leva populacional efetivamente fixada na Colonia Sagrado Coração de Jesus do Barreiro, estima seis capitães:

“As cabanas dos indios estão numeradas; (...)”

No numero 1 mora o capitão *Joaquim*, o primeiro que chegou á colonia, aquelle que com a sua palavra influente soube persuadir os outros a virem morar com os missionarios. (...)

No numero 2 está o capitão *Miguel Rua*, um dos seus principaes sacerdotes ou *Bari*. (...) Juntamente com elle mora o capitão *Lulú*, talvez o indio mais velho da colonia, mas muito engraçado e alegre. (...)

No numero 3 vimos o capitão *Totó Pais* com a sua mulher, sogra e filhos. Este tambem é *Bari*, mas de ordem inferior; (...)

Apenas puzemos os pés no nº 4 apresentou-se-nos um indio, alto, bem formado, coberto com um casacão preto e com um chapeo de palha. Chama-se o *Capitão Mór*. (...)

No nº 17 está o *capitão Bari*, indio valoroso e de indole mansissima e cheio de affecto para com os missionarios. (...)

Habita o nº 18 o *capitão Matheus*, que é talvez o *Bari* principal, mas que não apparece no *Bahito*, e nem toma parte nos festejos, por estar coberto de lepra, que já lhe corroeu os labios e não lhe permite gritar. (...)" (Turriceia, 1904: 210-2).

Deixemos de lado, por ora, a sobreposição das nomeações de *Bari* e de *capitão* nas mesmas figuras. Ela demonstra a dificuldade inicial dos missionários para identificar, na cultura indígena, elementos que se comunicariam transversalmente com os códigos político e religioso em perfeita correspondência. O que importa reter, neste momento, é que a figura do *capitão* parece exercer uma espécie de liderança política. E é precisamente

junto a ela que os missionários buscam maior proximidade para, valendo-se dela, desempenharem estrategicamente influência sobre os demais.

A literatura etnológica nos dá notícia do fato de que as patentes militares eram atribuídas pelas forças militares a alguns indígenas reconhecidos como lideranças destacadas em seus grupos. A auto-representação dessas figuras naqueles termos aos salesianos informa-nos de que esses grupos indígenas já entretinham relações com não-índios mesmo antes da instalação dos missionários e, ao mesmo tempo, demonstra a manipulação das identidades reconhecidas no mundo não-índio para se situarem em uma posição social entendida como tributária de privilégios em um sistema sociocultural que ultrapassava o seu próprio e o engolfava. A essa identidade que os salesianos aceitavam sem problematizar seu conteúdo significativo os missionários agregavam outra, concedida através da aceitação, por parte dos indígenas, da consagração do batismo. É o caso, por exemplo, do capitão Miguel Rua ou do capitão Matheus: um recebera o nome do Superior da congregação e o outro, um nome bíblico.

Prossigamos acompanhando a busca por cumplicidade estabelecida entre missionário-diretor e capitães, particularmente evidenciada no trecho que proponho abaixo através da arenga diária:

“Durante a noite, reúnem-se os homens fóra do *Baito* e **um dos capitães** é indiferentemente **escolhido para fazer a arenga**. Todos os ouvintes se estendem, então, pelo chão e só o **capitão-orador** fica de pé com um cigarro entre os dentes. (...) O chefe fala aos saltos, mas sempre com a mesma cadencia. Refere-se antes de tudo ao que



aconteceu durante o dia; reprehende, se aconteceu algum inconveniente, e depois, sempre com voz alta, dá as ordens para o dia seguinte. Agora tomaram o **habito de ir sempre falar com o p. Balzola** antes da arenga, para perguntar-lhe se tem alguma coisa especial que recommendar-lhes, e o **missionario aproveita de tão bellas occasiões** para dar avisos oportunos e condu-los até a restituir os objectos emprestados durante o dia. (...) Se por ventura o orador se esqueceu de alguma cousa, levantam-se dois ou tres para lebrar-a, do que elle não se zanga, mas, erguendo a voz, repete os avisos lembrados, porque, embora todos os saibam, se o capitão não os annuncia, não têm valor: (...) Ha occasiões em que, se o orador o merece, é applaudido, mas não batem as mãos como nós; com assobios, estidulos e continuados, geraes ou parciaes, é que manifestam o seu assentimento e entusiasmo” (Turriceia, 1904: 212 grifos meus itálico do autor).

Mas se a liderança indígena do capitão, pensada em termos políticos, era tratada como potencialmente aliada, de cuja capacidade para a pronunciação de “um longo e eloquente discurso” ou de um “sermão de estylo” podia-se tirar vantagens, a relação com o *Bari*, percebida na chave de uma liderança religiosa e por isso equivalente à do padre, era caracterizada por uma marcada ambigüidade. Por um lado, acerca dessa figura afirmava-se: “Deposito nelle [*Bari* (sacerdote)] muita confiança e por seu intermedio pude saber algumas de suas superstições religiosas” (Balzola, 1904: 154). Por outro, reconhecia-se que “Em materia de religião, prestam tal fé ao *Bari* ou sacerdote que será impossivel convertel-os [os *Coroados*] de todo até que se não destrua a sua auctoridade” (Turriceia, 1904: 213). O *Bari* surgia, ao mesmo tempo,

como o intermediário confiável dos missionários no conhecimento do que seria a suposta falsa religião indígena e como a autoridade religiosa com que era necessário concorrer se se quisesse livrar os indígenas das superstições e convertê-los ao cristianismo. A aparente contradição entre a figura que dá a conhecer aquela religião e a que se deve combater para o sucesso da conversão cristã não se resolve apenas pela denúncia dos padres de que a religião indígena se resumiria a um conjunto de embustes supersticiosos. Antes, a construção de uma figura ambígua, parcialmente aliada e parcialmente adversária, encobria a oposição de fundo que dá sentido ao próprio trabalho missionário: a falsa religião e a verdadeira religião, em que as superstições são compreendidas como crenças presentes, formas de uma fé cristã latente e potencial. Ou seja, a superstição que aparece claramente como o signo distintivo da diferença no plano da religião torna-se paradoxalmente o instrumento de resgate dos indígenas para o cristianismo, dissolvendo a oposição selvagem/civilizado que funda o trabalho missionário em uma solução de continuidade religião falsa-religião verdadeira, que torna esse trabalho possível via correção e educação das crenças supersticiosas. Identificar a superstição significava, pois, objetivar elaborações sociais e simbólicas de outro sistema imanente e auto-suficiente a partir do engolfamento dos sentidos desse sistema no religioso, relacionando a hierarquia dos sentidos cristãos à vida dos indígenas.

O balanço proposto por padre Ambrosio Turriccia a propósito do andamento do ensino religioso na Colonia Sagrado Coração de Jesus no Barreiro demonstra a busca por essa anexação de sentidos cristãos aos da cultura local, no esforço de identificar uma religião intrinsecamente indígena a

partir da procura de indícios estruturais de um cristianismo latente e potencial em crenças implícitas reveladas pelo *Bari*:

“Quando se chegar a possuir perfeitamente a lingua dos Bororós se os indios explicar-se com facilidade, pode ser que se encontre grande **analogia** entre o que **elles creem actualmente** acerca da sorte dos defunctos e o que se lhes deva ensinar. Do exposto pode deduzir-se que, quando se chegar a **dominar a auctoridade dos Bari**, se poderá facilmente obter que os Coroados **renunciem a muitas superstições, ficando com aquillo que é realmente verdade**” (Turriceia, 1904: 238 grifos meus).

O parecer de padre A. Turriceia é precioso não apenas porque revela a utilização dos sentidos do cristianismo, pela evangelização, na circunscrição do que seriam as crenças implícitas dos indígenas. A formulação sugerida para a maneira pela qual as dificuldades do trabalho missionário eram superadas aponta sobretudo para a recondução na vida prática da superstição à religião. Mais do que nos mitos, os sentidos cristãos encontravam função prioritariamente nos ritos cotidianos. A definição da crença indígena cria um sistema geral de compatibilização de sentidos que permite interpretar no mesmo horizonte religioso qualquer pormenor naturalístico e qualquer possibilidade simbólica que se lhe apresente a cultura local, categorizando os conhecimentos privilegiadamente em um sistema religioso. Entretanto, essa tradução quase imperceptível dos mores, dos costumes indígenas, para o universalmente moral da ética cristã fundamentada sobre princípios transcendentais universalistas, que passa pela atribuição de crença aos indígenas, promove uma operação de generalização ao supor que toda prática

é uma ação sustentada por pensamentos que remetem a crenças religiosas. Trata-se, portanto, de incluir práticas em um sistema de significação que relaciona ações a pensamentos em um paradigma religioso de interpretação da realidade. Por isso, a possibilidade de construir códigos de comunicação entre práticas significa obrigatoriamente, para missionários e indígenas negociar possibilidades de exercício prático de justaposições simbólicas.

Para atestar a existência da crença, o missionário volta-se para a atividade ritual indígena como maneira visualizá-la praticamente. A construção da crença, portanto, passa pelo suposto de que sua evidência são os próprios ritos cotidianos. Um bom exemplo desse movimento intelectual encontramos na aproximação das atribuições espirituais do *Bari* às de um sacerdote, que é formulada a partir da observação de sua atuação:

“[*Bari* (sacerdote) dos índios] Disse-me então que o costume de *abençoar*, **vá lá a palavra**, certos animaes ou certos peixes, como elles fazem gritando quanto mais podem, mordendo como **cães damnados** tudo o que **benzem** e tremendo em todo o corpo como **obsessos** (...)”  
(Balzola, 1904: 154-5 grifos meus itálico do autor)

A mobilização do repertório missionário na tentativa de compreender a religião indígena mostra-se não somente pela hesitação na escolha do termo para qualificar o rito observado. A expressão “vá lá” denota que o próprio missionário não está satisfeito com a homologia semântica proposta: o *abençoar* dos animais que lhes servem de alimento marcado em itálico e também a categorização do que lhe pareciam desajustes e incorreções em linguagem inteligível da ordem cristã (cães danados, obsessos). tezna

utilização insistente de imagens reconhecidamente religiosas para traduzir em linguagem inteligível o que lhes parecia um desvio absoluto com relação à ordem das práticas e das crenças cristãs: cães danados, o ato de benzer. Para os salesianos, essa atuação do *Bari* estava ligada a um conjunto de crenças religiosas desviadas que sustentavam simbolicamente o ritual cotidiano de alimentação. Em sua descrição, padre Balzola dá um sentido inteligível àquele ritual, a partir do estabelecimento da existência de crenças perfeitamente aceitáveis. Tratava-se, pois, de domesticar a selvageria do rito via a correta categorização da crença que lhe dava sustentação ideacional:

“(...) é porque convidam o *Marebba bom* a comer daquela caça ou pesca, afim de que os indios possam alimentar-se della impunemente. Acrescentou que devem gritar muito porque o *Marebba bom* e um só e está no quarto céu. No primeiro, segundo e terceiro céu há muitos *Bope* e *Marebba*, mas não são bons e procuram a morte dos indios. Com *Marebba bom* está também uma mulher muito boa e o *Marebba filho*. (...) Como, porém, o *Marebba bom* é invocado para provar a sua caça e pesca, assim o *Marebba filho*, é invocado para sarar os doentes, outra cerimonia extravagante. O temor que elles manifestam é causado por o *Bope* estar unido a elles cara a cara, braços a braços e pernas a pernas. Acabada a cerimonia, o deus se retira e elles ficam tranquillos. Depois da morte, sómente os *Bari* sobem ao céu, onde está *Marebba*; os outros ficam na terra; por isso, quando vêm uma estrella cadente, dão berros e fazem prantos, porque dizem: ‘O *Bari* está zangado comnosco e desce á terra para fazer-nos morrer’ ” (Balzola, 1904: 154-5).

Mas se o ritual permitia aos salesianos acessar o arcabouço de crenças implícitas, a própria compreensão dessas crenças, sua tradução e interpretação, a construção de um código de comunicação transversal evidentemente mobilizava o repertório cristão. E, se levarmos em linha de conta que os relatos refletem uma tradução em andamento, porque conforme é apontado os mesmos indígenas que se fixaram na colônia já estavam em um processo de relacionamento preliminar com os salesianos antes mesmo da abertura oficial dos trabalhos da missão e até mesmo em Teresa Cristina, o que os indígenas lhes apresentavam dependia precisamente desse direcionamento da informação. Assim, depois que a descrição fixa o sentido da leitura, padre Balzola ensaia aproximações e equivalências entre *Marebba bom* e o deus cristão, entre a mulher muito boa que lhe acompanha e Maria:

“Tudo o que disse acho que póde reverter em bem da religião, prégando a estes indios a unidade de deus (o *Marebba bom*) a divina maternidade de Maria Sma. (aquella mulher muito boa que está no quarto céu com *Marebba*)” (Balzola, 1904: 155).

Também para o padre Turriccia, a mitologia cristã é a grade de leitura para os ritos observados. Segue a transcrição de seu relato sobre *Marebba*:

“(...) Elles [os *Coroados*] creem na existencia de um **ente supremo** ou **deus bom** a que chama *Marebba* e que está no 5<sup>o</sup> céu; daqui se colhe que elles admitem cinco céus, embora alguns me tenham dicto quatro sómente. Este *Marebba* não teve principio (...)” (Turriccia, 1904: 213 grifos meus);

avança, padre Turriccia, em direção ao restante da sagrada família:

“Este *Marebba* não teve principio, mas **tem uma mãe**, embora não lhe conheçam o pae, e **tem ainda um filho muito poderoso** (Turríccia, 1904: 213 grifos meus).

E, em franca oposição à tríade divina do bem,

“Admittem tambem o **deus mau**, chamado *Bope*, o qual vive geralmente nos montes, em cima das arvores e **num dos céus, o colorado**. São muitos os *Bopes*, homens e mulheres, e os indios estão persuadidos que todos os **males e adversidades** que acontecem vêm por causa dos *Bopes*” (Turríccia, 1904: 213 grifos meus itálico do autor).

A referência a um céu vermelho que facilmente pode ser transfigurado em inferno, e principalmente as idéias de, em primeiro lugar, um deus invertido e, em segundo lugar, a idéia de que a maldade, como construção de uma realidade de enganos pelo diabo, ecoam noções clássicas da atuação demoníaca funcionais ainda aos primeiros projetos catequéticos da América colonial. As equivalências buscadas pelos salesianos não são termo a termo, entre os repertórios simbólicos, indígena e cristão. De acordo com a argumentação que procuro desenvolver, tratava-se de construir códigos transversais de comunicação em contextos práticos de atuação conjunta, indígenas e cristãos. Mesmo no esforço de personalização da crença, que representava a tentativa de buscar sentidos para *Marebba* e para *Bope*, o que estava em jogo não eram definições puramente teológicas. Ao contrário, o poder de convencimento dos sentidos propostos estava condicionado à sua operacionalidade simbólica em contextos práticos. Notemos o diálogo entre

missionário e *Bari* na determinação das imagens do que se registrou como as divindades indígenas:

“Tive ocasião de falar, por intermedio do p. Balzola, com o *Bari Miguel* e elle sustentava que via realmente *Marebba* e *Bope*. (...) Mostramos-lhe alguma estampa de nosso senhor para que elle fizesse uma comparação, e elle acrescentou que *Marebba* é muito mais bonito. Mostrei-lhe, então, uma estampa de S. Miguel, e, indicando-lhe Lucifer acorrentado aos seus pés, perguntei-lhe se *Bope* era tão feio e elle respondeu: *Muito mais feio!* Convidei-o a dar-me uma idéia da fealdade de *Bope* e elle muito satisfeito modelou-me dois bonecos, um homem e uma mulher, que representavam, segundo elle, dois *Bope*, dos quaes quero mandar uma photographia” (Turriccia, 1904: 213).

O recurso às estampas católicas procurava inserir os sentidos tanto da beleza de *Marebba* quanto do horror de *Bope* no governo simbólico das imagens católicas. A recusa por parte do *Bari* em aceitar as comparações e a conseqüente contra-proposta de compatibilização dos sentidos nos modelos de barro sintetizam o esforço prático de invenção simbólica comum para superar as dificuldades de comunicação em que é impossível distinguir os diferentes níveis de comunicação no interior desse contexto prático: tudo acontece, cumpre-se e transforma-se a um só tempo sem que se possa divisar o que é definido no nível da ação dramática e o que é definido no da representação simbólica. Note-se que as equivalências propostas não estão aqui referidas a sistemas. Trata-se apenas de transformar crenças em imagens visíveis do que é percebido como feio e bonito, como mal e bem.



Ao recuperarmos as contingências que realizaram esses momentos práticos de construção de acordos simbólicos em torno do religioso, torna-se claro que salesianos e os *Borõro*, os Bororós, os *Coroados*, enfim, os *Borõro bon mato-grossenses* dos missionários, procuravam inserir o exótico em molde familiar, e a crenças indígena surgia como produto privilegiado de mediação dessa comunicação. Mas esse processo de anexação dos sentidos indígenas aos religiosos deveria obrigatoriamente ser convincente existencialmente também para os indígenas, porque o que se queria era garantir a qualidade da conversão. A construção de um sistema de comunicação era, portanto, a condição em que as duas experiências de vida, a do missionário e a do indígena, encontravam seu sentido, ainda que ele não fosse inequívoco ou só se tendesse à estabilização no longo prazo. E, contudo, essa condição realizava-se praticamente, em especial no que chamei de ritos cotidianos. A utilização de gravuras é um instrumento reconhecido pelos salesianos como eficiente na produção dessa compatibilidade sintética e nessa transfiguração de sentidos que codificam a comunicação:

“falei-lhes [cinco hospedes] de deus e do nosso divino salvador, disse-lhes, enfim, tantas cousas e elles da mesma forma a mim, como se nossa amizade fosse antiga. No sabbado de manhã celebrei perante elles a santa missa, depois continuei a instrui-los um pouco e percebi que **nelles fizeram grande impressão duas oleographias que lhes puz deante dos olhos**, as quaes representavam o **juizo universal**, a **morte do justo** e a **morte do peccador**. Como **contemplavam estaticos as brancas figuras dos anjos!**” (Balzola, 1903: 214 grifos meus)

Embora não tivessem demonstrado falta de interesse notável durante a prédica sobre deus e Jesus ou durante a missa, o entendimento missionário aponta uma reação diferenciada dos indígenas quando lhes são expostas as gravuras. Nesses ritos da vida cotidiana, os salesianos procuram exercer a gestão dos sentidos, reconduzindo o que compreendiam como crenças e como práticas – sustentadas em crenças – supersticiosas para a verdadeira religião. Contudo, eles o fazem não através da imposição de conteúdos teológicos e dogmáticos; ao contrário, fazem-no pela demonstração prática de que o poder religioso dos personagens a que têm acesso é maior do que aquele ao qual o *Bari* tem acesso. Conforme demonstrado pela insistência na rivalidade com o *Bari* “em matéria de religião”, os salesianos, buscam convencer os indígenas de que seu sistema de sentidos religiosos é mais eficaz e verdadeiro não apenas com prédicas, mas sobretudo através da exibição de seu poder frente à natureza em concorrência com figuras que percebem centrais da gestão dos sentidos indígenas. É essa a razão pela qual, freqüentemente, os missionários, além de desempenharem funções análogas aos dos *Bari*, procurarem aparecer como mais eficazes que eles. Diversos trechos dos relatos denunciam pretensas manobras rituais dessas figuras que, ao serem desmascaradas, colocariam a nu a farsa de seu poder. O que se segue refere-se ao supracitado ritual que antecede a autorização do consumo dos alimentos:

“Os Bororós creem que em toda a especie de alimento ha muitos *Bope*, com o fim de fazerem mal; por isso elles, antes de usal-os, costumam apresentar ao *Bari* qualquer carne ou pexie, como tambem os primeiros fructos da estação, para que o inimigo seja expulso. Os *Bari*

affirmam que, ao cumprirem esta cerimonia, o *Bope* sae realmente de lá, mas entra nelles, expulsando-os depois de si com o auxilio de *Marebba*.

Digna de reparo é a scena curiosissima dos seus *exorcismos*, se assim me posso exprimir. Começam a pronunciar palavras interrompidas e em voz baixa, que depois vão erguendo aos poucos até que deitam as costas para traz para dar-lhe maior força: por fim soltam gritos tão fortes e desesperadores que ensurdecem. Depois começam uma especie de pranto, enquanto tremem em todo o corpo, suam e fazem taes movimentos que parecem possessos. Com grande vehemencia pegam então alguns pedaços de carne, na qual dão dentadas que causa espanto. Para coonestarem tal acto, dizem que é o *Bope* que come tão vorazmente e não elles. **O *Bari Miguel* que contava taes coisas, tendo-lhe sido perguntado como era que o *Bope* entrava nelle, querendo dar a explicação disso, começou a tremer, os olhos se lhe encheram de grossas lagrimas e fugiu dizendo que o *Bope* já tinha entrado no seu corpo.**

Os *Bari* parecem mesmo possessos no exercicio das suas funcções, e quem sabe se ahi não tenha entrado o espirito maligno. **Eu digo, porém, que ha nisto muita fincção, e, quasi diria, hypocrisia”** (Turriceia, 1904: 213 grifos meus itálico do autor).

Padre e Bari compartilham, então, a crença em forças sobrenaturais. Padre Turriceia até mesmo acolhe a hipótese de que “o espírito maligno” tenha efetivamente entrado em seu corpo e admite que o Bari poderia falar a verdade. A cultura católica oferece-lhe uma grade de leitura, o exorcismo, para

compreender esses estados de possessão. Portanto, sua crítica localiza-se mais na forma da expressão da crença do que no conteúdo dela.

Desatacam-se ainda as tentativas diferenciadas e oscilantes de classificar o ritual observado. Se padre Balzola relacionava o que presenciava a uma bênção sobre o alimento, padre Turriccia prefere transformá-lo no exorcismo do demônio. Ainda que reconheça a brutal mudança de disposição do *Bari* quando está desempenhando o que é compreendido como sua função, o missionário pretere a compreensão de que de fato a figura fosse possuída pelo demônio em favor daquela que interpreta sua atuação como um jogo hipócrita de fingimentos.

Outras descrições mostram de que maneira os rituais indígenas aparecem como instrumentos teatrais de exercícios do controle do *Bari* e de um segmento masculino sobre os demais e, portanto, como uma falsa religião cujo arcabouço estrutura-se sobre crenças manipuláveis nas quais nem o próprio *Bari* e nem seus cúmplices rituais acreditam verdadeiramente:

“Os Bororós creem que as *Arué* (almas dos mortos) podem aparecer novamente neste mundo e deixarem-se ver aos parentes; **mas isto que vou narrar-lhe me convenceu de que algumas vezes os Coroados se servem da religião para dominar a mulher, fazendo-lhes acreditar em cousas que os homens geralmente não admitte.** É crença, se não geral, ao menos de muitos que, decorridos 10 anos depois da morte de algum parente, podem chamal-o a si, quando desejam. Este desejo exprimem-no, por quanto parece, ao *Bari*, o qual deve determinar o dia no qual aparecerá aquella alma. (...) A porta do *Baito* nestas ocasiões

toma proporções colossais e está disposta de modo que, dado o signal, cae de repente para dar passagem ás almas que se adeantam entre o choramingar dos parentes... Geralmente as almas não são mais que duas e apresentam-se com o rosto coberto e sem respirar. Caminham com uma dança especial, mas são insensíveis á dôr, ao pranto, á generosidade dos parentes, os quês são todas as mulheres que não podem dar maior demonstração de affecto e de ternura. Acontece que estas almas são rapazes disfarçados; e como uma vez a superiora das irmãs assistiu à cerimonia e conseguiu conhecer os individuos, viu-se constrangida a prometter ao *Bari* que não diria nada ás mulheres indias e que guardaria segredo. Com este pacto é que os homens se tranquillizaram” (Turriccia, 1904: 214 grifos meus itálico do autor).

Novamente aqui não é propriamente a crença o alvo do questionamento, mas sua representação teatral personificada. O missionário espera que a dança apenas expresse uma força que de fato não está e nem mesmo poderia estar ali, posto que os mortos não podem encarnar terrenamente.

Ou ainda:

“(...) No *Bacururú* pelos defunctos elles têm outra cerimonia, que confirma o que disse. Chamam *Aigi* a um pedaço de madeira, mais grosso numa extremidade que noutra, de cerca de 25 centímetros de comprimento por 8 de largura, que retido em uma ponta por uma corda bastante longa, voltam com toda a rapidez ao redor da cabeça e dizem que é symbolo das almas dos defunctos que passam para a outra vida. As mulheres apenas começa esta cerimonia, fogem, escondem-se e

cobrem o rosto. Se alguma chegasse a vel-o pereceria irrisivelmente. Houve um caso em que uma rapariga, por curiosidade, levantou os olhos e isto foi suficiente para que o pae a deixasse morrer de fome, porque, segundo elles, teriam sido inuteis o esforços para salvá-la, sendo a morte a consequencia certa e necessaria da sua falta” (...) (Turriccia, 1904: 237).

Os salesianos estavam convencidos de que, se conseguissem demonstrar que o suporte da crença era um artefato humano, a crença ela mesma perderia sua credibilidade. Dessa forma, se para os missionários, essas falsas encarnações das almas eram demonstrações de que “É notório que os Coroados se servem muito da religião para terem sujeitas as suas mulheres, porque os homens não creem senão naquillo que lhes convem”, a vida cotidiana lhes apresentava oportunidades sempre perseguidas de revelar a armação por trás da crença ou do ritual supersticioso:

“Os Coroados convidam algumas vezes as almas para comer, principalmente se se trata de primicias. (...) **Uma noite passeava com o meu canhenho pela aldeia, quando ouvi gritar no *Baito*; imediatamente corri com o p. Balzola com a certeza de encontrar os *Bari* em funcção.** (...) Entramos e encontramos o *Bari* Totó Pais assentado, que comia fructa silvestre, como se nada houvesse acontecido. **Admirados, perguntamos-lhe o que tinha acontecido e elle nos respondeu que tinha chamado as almas dos defunctos, convidando-as a comer; ellas já se tinham avisinhado, mas, atemorizadas com os latidos dos cães, tinham-se afastado**” (Turriccia, 1904: 237 grifos meus itálico do autor).

O que aparece com bastante clareza, além da desconfiança por parte dos salesianos, é a percepção do *Bari* acerca dessa desconfiança que lhes autoriza a responder no mesmo código transversal de comunicação. Não é apenas uma estratégia manipuladora cuja lógica poderia ser resumida a um pensamento racional e interesseiro, mas, sem dúvida, a participação ativa em um grande processo de construção de sistemas de comunicação e de ação que, mediante a experiência prática da vida cotidiana partilhada, permite que o indígena surja como co-autor do deslizamento dos sentidos entre universos simbólicos distintos que se mostravam cada vez mais articulados entre si. Se os missionários identificaram o *Bari* como a figura prioritária para estabelecer comunicação com o mundo indígena, o fizeram justamente porque ele lhes parecia ligado ao conjunto de símbolos e de práticas recortadas como “religião”. Essa maneira de conferir sentido ao *Bari* acabava, pois, aproximando o entendimento que os missionários possuíam da função dessa figura à sua própria função e os relatos demonstram que, praticamente, desempenhavam funções análogas *Bari* e padre salesiano. Portanto, não por acaso os missionários são freqüentemente identificados de volta pelos indígenas como *Bari*. As fontes pesquisadas não permitem precisar em que ocasião essa anexação de sentidos foi proposta. O que parece evidente é que ela foi estimulada por parte dos salesianos e, uma vez anexados os sentidos, constituiu-se o código de comunicação sobre o poder simbólico dessa figura que passou igualmente a informar o entendimento dos indígenas.

A primeira vez que essa identificação entre *Bari* e padre salesiano foi desabridamente manifestada nos relatos missionários antecede a própria fixação dos indígenas na colônia. Ela aparece situada nas proximidades do

Natal de 1901, ainda durante a expedição para a escolha do terreno que sediará a missão, porém, e não é fortuito lembrar, depois do biênio de trabalho na colônia militar Teresa Cristina:

“A meia noite em ponto, quando todos dormiam profundamente, os cães começaram a latir de modo desusado. Accordo sobresaltado e ouço um irmão que grita: padre, são soldados! E pouco depois: não, são índios!

Levanto-me e vejo de facto ao pallido reflexo da lua um **bando de selvagens, armados de ponto em branco**, que apenas me reconheceram, soltaram um grito de alegria, **exclamando: - Bari! Bari! (Padre! Padre!) (...)**

Soube que iam a Cuyabá, e, tendo-lhes informado do fim da nossa viagem fiz que elles me promettessem que, voltando, teriam vindo visitar-nos á nossa nova colonia. (...) No dia seguinte, antes que partissem, convidei-os a ir ao Collegio do S. Gonçalo, á procura do p. Malan, dizendo-lhes que este ter-lhes-ia feito um bello presente. **Elles, porém, retorquiram: papera, Bari (Uma carta, padre)**. Dei-lhes então duas linhas e despedi-os satisfeitos” (Balzola, 1903: 95 grifos meus itálico do autor).

Vários trechos de relatos posteriores fornecem elementos que nos permitem compreender de que maneira essa anexação de sentidos sustenta-se e tende a sedimentar-se com a estabilização da vida cotidiana. A exigência epistemológica de ler e de interpretar qualquer manifestação social prioritariamente na linguagem religiosa, que compõe ao mesmo tempo o drama



institucional da missão e o drama pessoal do missionário, atribui aos indígenas uma crença, cuja existência era inquestionável mas que requeria que se a transformasse na verdadeira fé. Mas para além da nomeação daquela realidade em termos religiosos, tratava-se de elaborar um código também religioso que desse conta da comunicação com o outro. Está claro, todavia, que é só na vida cotidiana que os missionários identificam a “religião” e o fazem a partir da anexação de sentidos cristãos aos símbolos e práticas que o convívio rotineiro com os indígenas comunica. A partilha das dificuldades materiais de vida realiza as condições para que os missionários se utilizem de tipos de experiência análogas às dos indígenas na construção de um sistema de comunicação e de ação que faça a gestão da vida daquelas pessoas encontrar sentido na religião. Mas é preciso dizer que as tentativas de recondução das crenças indígenas à verdadeira religião esbarravam na concorrência dos operadores de sentido locais. Com efeito, em nosso caso específico, o capitão não era compreendido como uma ameaça na preponderância salesiana “em matéria de religião”, para levar adiante a própria terminologia missionária. *Bari* e padre salesiano, ao contrário, conviviam em uma arena competitiva dentro dos limites da qual se buscava ser mais eficiente que seu contraponto. Embora a tensão não fosse declaradamente anunciada, o olhar inscrito no relato documenta constantemente a constituição da autoridade do padre que suplantaria, no longo termo, a do *Bari*:

“Os missionarios já obtiveram muito em pouco tempo, e é consolador revelar como estes **indios não se tenham nunca mostrado hostís ás instrucções dos salesianos e não levem a mal que o p. Balzola**

**caçoe muitas vezes em publico das suas ceremonias”** (Turriceia, 1904: 238 grifos meus).

A receptividade através da qual se entendia que a presença salesiana era aceita e a indiferença expressa na reação passiva diante da troça do que foi nomeado como suas cerimônias notada pelo relato missionário destacava o respeito que os indígenas, de maneira mais ou menos generalizada, aparentemente deviam ao padre Balzola em especial. A nota desse fato é seguida diretamente, o que é significativo, pelo apontamento bastante específico e situacional do desempenho prático de função concorrencial com o *Bari* e no qual padre Balzola apresentava-se competente:

“Vi chamarem à cabeceira do doente o *Bari*, que é também medico, mas também notei que não deixam de chamar o p. Balzola ou as irmãs, e tudo isto sem o minimo attrito. O mesmo *Bari* Miguel para curar a sua mulher chamou o seu collega *Toto Pais*, mas quiz também que fosse o p. Balzola, e observei que prestam mais fé ao que affirma o missionario” (Turriceia, 1904: 238).

Tudo se passa como se a atmosfera de crédito que o padre Balzola e os demais salesianos, estendida a estima até as irmãs, de que gozavam entre os indígenas tivesse emanado de conjunturas e circunstâncias localizadas e concretas nas quais jogou papel determinante a rivalidade com o *Bari*. Isso é evidente porque ainda que a pretensa tensão não seja anunciada e, ao contrário, o que aparece manifesto é precisamente a inexistência do “mínimo atrito” sequer, o próprio registro da ausência captura nos relatos e confere concretude à presença de animosidades de várias outras situações que

escaparam à inscrição. Por diferentes e sutis que sejam as referências à relação com o *Bari*, todas elas verificam precisamente essa relação como o parâmetro de medição da própria atuação salesiana. Em “matéria de religião”, as descrições dessa rivalidade acabam tomando contornos de uma anexação da ritualística indígena pela crença e pela prática cristãs. Acompanhemos o relato que encaminho:

“Na noite da vespera da festa do Sagrado Coração, dia 18, fizeram *bacururú* para a caçada do dia seguinte. (...)”

Na madrugada do dia seguinte, quando toquei a campainha para a missa, ainda estavam fazendo *bacururú*, e pareceu-me impossível que elles interrompessem a sua festança. Não obstante, fui convidal-os e elles ciosos por me obedecerem deixaram logo tudo para irem ver o *padre grande*. Assistiram todos á missa em perfeito silencio e boquiabertos. Devo, porem, dizer que ao entrar eu para a capella tive que mandar para fóra um que lá estava com um tição na mão; o pobre indio desculpou-se, atirou fóra o tição e entrou novamente. Outro estava dentro da capella com um rolo de fumo acceso na bocca, a um terceiro vi-o com o chapeo todo roto na cabeça. Todos, porém, muito obedientes, cumpriram as minhas ordens com o maximo respeito.

Depois da missa, lí o acto da consagração ao divino Coração de Jesus e fiz-lhes uma pratica na lingua delles, pelo que ficaram muito satisfeitos.

Terminados os actos religiosos, foram caçar e voltaram á tarde com 38 porcos do matto e uma anta, percorrendo approximadamente a

distancia de uma legua. Chegaram á colonia satifeitissimos e eu então aproveitei a occasião para dizer-lhes que, se tinham sido tão felizes, era porque ouviram missa e por isso o pae grande lhes queria bem. Não sabendo como manifestar a sua gratidão iam dizendo: *pae grande boa mêmo*” (Balzola, 1904: 20).

O desafio de compreender de que maneira os sentidos dessas categorias viajam é vertiginoso. Esse mesmo relato de padre Balzola em que nos demoramos é recuperado por padre Turriccia que, dispensando a descrição da missa, insiste na associação entre o sucesso da caçada e o comparecimento ao ritual católico. Notemos a particular ativação de sentidos proposta por ele no trecho que segue:

“Os pobres indios estão persuadidos que *Marebba* ama os salesianos e algumas vezes dirigem-se a este para pedir que lhes alcance algum favor em sua vantagem. Um dia o p. Balzola convidou-os a ouvirem a santa missa antes de irem para a caça, dizendo-lhes como isto fosse mais acceito a *Marebba* que o *Bacururú*; accederam e ficaram muito contentes, porque dali a poucas horas voltaram com 35 javalís. Singular impressão causaram os exercícios espirituaes, feitos pelos nossos irmãos. Aquelles pobres indios não podiam não podiam comprehender o motivo de tanto silencio, e nas horas que eu pregáva, approximavam-se da porta e das janellas da capella com muita curiosidade. Acabado o sermão, rodeavam pressurosos o p. Balzola, para que lhes explicasse o que eu tinha dicto em nome do *Papae Grande*, ficando contentissimos quando ouviam dizer que as ordens que eu communicára consistiam em animar os salesianos a tratarem bem os *Coroados* e assegurar-lhe que

assim se tornariam cada vez mais amigos do *Papae Grande (Deus Bom)*” (Turriccia, 1904: 238).

Se é verdade que o missionário é freqüentemente identificado pelos indígenas como *Bari* por meio de um processo associativo que compara o desempenho das duas figuras e acaba qualificando-as como responsáveis por funções similares, nos dois trechos sua eficácia prova-se superior à do *Bari* porque o resultado da caça fora mais promissor após a freqüência na missa. Entretanto, no primeiro trecho, essa associação entre sucesso na caça e ritual católico apresentava-se como conseqüência única do maior poder do deus cristão em relação a *Marebba*, ou seja, o personagem a que o padre tinha acesso exercia um domínio mais amplo sobre os destinos das caças que aquele a que o *Bari* podia apelar e essa ligação privilegiada era suficiente para justificar a maior felicidade na caça. Ao contrário, o relato de padre Turriccia mostra a introdução de outras categorias, que tornam ainda mais complexo o encadeamento de entendimentos comunicados e devolvidos de parte a parte. Ele desenvolve cruzamentos multi-referenciados para justificá-la, a saber: de um lado, *Marebba*, que não apenas nutre afeto pelos salesianos (“ama os salesianos”), mas também intervém em seu benefício quando imolado pelos indígenas; é a *Marebba* que a missa agradava abertamente, e possivelmente também ao deus cristão, embora essa relação não surja explicitada. A eficácia, curiosamente, aparece atribuída a um ritual estranho ao sistema sociocultural indígena mas ambos, o ritual e a eficácia, estão ligados a um símbolo absolutamente imanente a esse sistema sociocultural, *Marebba*. Para finalidades analíticas, poderíamos propor o seguinte esquema interpretativo: o padre salesiano acessava o deus cristão através da missa em homologia ao

*Bari*, que possuía acesso a *Marebba* através do *Bacururú*. Tradicionalmente, aliás, esse ritual indígena fora a garantia de boa ventura na caça. Se padre Balzola, em seu relato, introduz a caça farta no rol de destinos sobre os quais a missa exerce propriedade determinante, torna a missa concorrente do *Bacururú* e o padre salesiano, do *Bari*. Padre Turriccia, em contraste, propõe que a missa colocaria o salesiano em contato com ambos, o deus cristão e o *Marebba*, e dessa maneira, alijava o *Bari* de seu poder de entreter relações privilegiadas com o personagem indígena; também ele, além do próprio deus dos salesianos era acessado pelo padre. E, ao tornar alcançável deus cristão e *Marebba* na missa, o *Bacururú* perde completamente sua função e o *Bari*, seu poder.

De outro lado, padre Turriccia complementa o relato tomado à experiência anterior de padre Balzola mostrando não a invocação do poder extra-terreno pelos humanos; ao contrário dos indígenas que pediam a *Marebba* que intervisse, “*Papae Grande*” é que ordenava aos salesianos que procedessem de forma gentil com “os *Coroados*”. Entretanto, diferentemente do sugerido pela descrição de padre Balzola, o deus cristão não reserva a si nenhum poder incomunicável. Ele aparece, com efeito, identificado ao próprio entendimento que os salesianos formaram de *Marebba*, como divindade do bem. Isso porque, ainda que levemos em linha de conta que o a definição teológica do demônio passa pela idéia de um deus invertido, do ponto de vista cristão, incorreríamos em uma redundância ao qualificar o deus com que se supõe que padres possuem ligação de bom. Portanto, a referência tal qual elaborada por padre Turriccia só pode estar escorada na comparação com *Marebba*. O que padre Balzola fizera fora propor uma identificação imediata,

em relação de metonímia, entre os salesianos e o deus cristão. Isso porque agora o personagem aparecia não mais como *Papae grande*, mas como “*padre grande*”.

Não se trata, pois, de imitar os ritos indígenas; tampouco de denunciar a engenhosidade que sustenta a eficácia prometida pela satisfação das condições de sua execução. A mesma situação, cujas versões apresentam-se intervaladas por poucos anos, mostram a tentativa missionária de absorver o sistema de sentido indígena em crenças e ritos cristãos. O que resulta é a construção de um sistema de comunicação e de ação que incluía um sistema de sentido no outro. Não estou afirmando aqui que, de parte a parte, estabelecem-se entendimentos inequívocos e equivalentes. São bastante populares as anedotas que levam ao risível e ao pitoresco as diferenças nas compreensões que ameríndios e colonizadores desenvolveram ao longo da criação conjunta de novos universos simbólicos com os fragmentos tradicionais a que a necessidade de convivência obrigava. Os salesianos mesmos contam com um mostruário delas que lhes serve como glossário mais ou menos geral das dificuldades que enfrentavam na conversão dos povos da América do Sul. O desejo indígena de ver “*padre grande*” que esvazia o “*bacururú*” em proveito de uma igreja cheia para a missa, do qual padre Balzola nos dá notícia, talvez tenha sido mais literal que o restante do relato nos permite supor, especialmente se se centra o foco de análise nas possibilidades abertas por tantas referências cruzadas, mais especificamente nesse caso, a identificação entre *Bari* e padre combinada com a função do *Bari* de efetivamente enxergar *Marebba*, tornado equivalente ao deus cristão.

Dom Tiago Costamagna, vigário apostólico que percorreu em visita várias instalações salesianas em seu momento fundacional com particular atenção às missões empreendidas em territórios equatorianos e patagões, coletou seu próprio anedotário que tornou público pelo *Boletim Salesiano*. Trechos de seus relatos demonstram que o duplo esforço missionário de construir uma crença indígena e, não o bastando, construir uma crença dirigida a um poder extra-terreno personalizado, um crer em alguém, trazia a dificuldade adicional de comunicar a idéia de personalidade imaterial. Passemos por dois deles. O primeiro:

“Um velhinho, chamado *Agostinho*, dizia-nos: - (...) (Eu bonito rezo a deus. Peço-lhe calças e *mote*, mas deus parece estar surdo e não m’as dá. (...))

Logo depois, com refinada astúcia, acrescentou: - (Vós não sois surdo, porque tudo daes!)” (Aguilera, 1904: 270-1)

O segundo:

“Em outra ocasião falava-se da existencia de deus e um *materialista* novato perguntou: - (...) (Vós o visitastes, vistes, conhecestes?)” (Aguilera, 1904: 271)

O não provimento das peças de vestuário solicitadas sinaliza que a audição de deus é falha, como poderia ser a de qualquer outra pessoa. A do missionário, no entanto, é perfeita porque lhes fornece tudo quanto é pedido. O ato bastante concreto da oração, condicionado ao seguimento de todos os passos ritualísticos prescritos, o “**bonito** rezo a deus”, equivale a uma conversa regular com o missionário. Em nenhum momento coloca-se em xeque a



relação direta entre personificação e materialidade corporal. Isso é especialmente incontestado no segundo trecho, em que se colocam em jogo todos os sentidos: a própria audição, uma vez mais, no “conhecer” que supõe o colóquio, e a visão no “visitar” além do evidente “ver”.

Ao anedotário de d. T. Costamagna seguramente poderíamos somar os relatos das dificuldades de mesmo tipo enfrentadas pelos salesianos da Colonia Sagrado Coração de Jesus no Barreiro. A hipótese levantada de que o desejo dos indígenas de ver o “*padre grande*” ou o “*Papae Grande*” tal qual o *Bari* afirmava poder ter contato direto com *Marebba* ganha elementos que a podem corroborar em trechos de outros relatos. Assumindo o risco de tornar o relato muito extenso para o leitor, contudo, proponho que passemos em revista em pelo menos dois deles, que são significativos.

Em um deles padre Balzola é efusivo na apresentação de uma das conquistas missionárias que era o desenvolvimento do gosto pela missa por parte das crianças:

“Como é bello ver os meninos e meninas virem todos os dias santificados á santa missa e á benção! Quando se dá o primeiro signal com um pequeno sino, os mais visinhos correm logo gritando e chamando os outros: ‘*Neghe, cuguri, tadiago matta... Jordua Papál grande!... Ó rapazes, vinde depressa ver o Papáe grande*’ ” (Balzola, 1904: 209).

No mais representativo deles, todavia, o incômodo diante do que se percebia como um engano da parte dos indígenas na correspondência entre crença personalizada e crença corporificada:

“Neste anno [1903], graças a deus, pudemos celebrar as festas do natal com maior solemnidade e concurrencia. A nossa capella, embora tenha ainda o tecto de palha, comtudo já tem paredes de tijolo, e nós, com algum cobertor que ainda nos restava e com algum panno de côr, cobrimol-a de tal modo que os indios ficaram com a bocca aberta. Cantamos as prophcias durante a novena, mas sem acompanhamento, porque o velho hamonio que temos não toca por si e nenhum de nós sabe tocar-o. Os indios não podiam capacitar-se daquella novidade e admiraram-se ainda mais, quando lhes falei da missa da meia-noite: procurei fazer-lhes comprehender a causa dessa anomalia, falando-lhes muitas vezes do mysterio da Incarnação e da festa do santo natal.

Na vespera então chegamos a enthusiasmal-os deveras, preparando uma... esplendida illuminação. Sabe como? Fizemos tigelinhas de barro, que depois enchemos de cebo, pondo-lhes o seu respectivo pavio! depois collocamol-os ao redor da nossa aldeia e em muitos ouros pontos. De noite, todos os indios assistiram á Benção, e depois mandei-s descançar, dizendo-lhes que quando fosse tempo os acordaria com algum tiro de espingarda, avisando-os juntamente que não tivessem medo. Extendi pelo chão algumas esteiras e elles se deitaram em cima como pintainhos e adormeceram tranquillamente.

Á 11 disparamos as espingardas, começamos a tocar o pequeno sino e accendemos todas as tigelinhas, que fizeram um effeito surprehendente especialmente para quem nunca tinha sahido da floresta; **desta maneira, em um instante, os indios accorreram todos e nós cheios de impaciencia esperavamos que começasse o**

**sacrifício divino, que devia fazer descer sobre o altar o verbo incarnado, que muitos pensavam poder ver com os olhos corporaes, não estando ainda bem instruídos nos mysterios da fé”**  
(Balzola, 1904: 209 grifos meus).

Não estou sugerindo aqui que a busca por códigos transversais de comunicação capazes de garantir tanto a continuidade do próprio projeto missionário quanto a permanência e a colaboração dos indígenas tenha resultado obrigatoriamente na rigorosa coincidência das compreensões que as partes formaram sobre os sentidos ativados por cada código mobilizado. Não é preciso dizer que nesse tipo de abordagem a substância analítica perde-se em torno de questões insolúveis. Afinal, como verificar de fato se as compreensões ocupam posições equivalentes nos seus respectivos sistemas socioculturais de significação e de hierarquização de valores? Para que se possam neutralizar os efeitos mais desconcertantes em que uma embocadura desse tipo incorreria necessariamente, é preferível afastar o problema da correção ou da incorreção dos sentidos comunicados e situar a polêmica sobre entendimento e desentendimento apenas no plano em que se jogam as percepções de missionários e de indígenas. Portanto, trata-se de tomar como problema antropológico o que se produz a partir da anexação dos sentidos ocorrida no plano do discurso nativo, e não o erro ou o acerto das partes sobre o que é comunicado: a noção de imprecisão deve ser tomada como um dos instrumentos missionários para medir a qualidade de seus próprios esforços; a idéia de absorção correta dos ensinamentos religiosos por parte dos indígenas designa o modo como usam e expressam o que os salesianos apresentaram

como a mensagem religiosa, e essa apropriação passa a designar uma posição social em contraposição a outras possíveis.

Mas se se tratava, conforme procurei argumentar, de construir novos universos simbólicos com os fragmentos de sentidos retirados de socioculturais tradicionais, os missionários colocaram em jogo uma chave interpretativa e uma linguagem de comunicação religiosa. Temos, pois, que essa recodificação da religião cristã a partir dos conhecimentos locais não é apenas uma tradução cultural termo a termo da mensagem teológica. Ao contrário, é a própria constituição de uma religião indígena naquele sistema sociocultural que a desconhecia. E essa religião indígena constituía-se como uma metalinguagem que perpassava todas as esferas da vida social. O processo de definição do que era matéria religiosa estava certamente sujeito a recuos e a imprecisões. Mas ao longo do processo, o contexto prático de vida de relação articulava cada vez mais os universos simbólicos distintos aproximados na necessidade de convivência, promovendo a passagem dos sentidos entre eles. A oscilação na descrição do *bacururú*, que parece finalmente estabilizar seus sentidos em torno de um corpo de práticas rituais associado a uma celebração ritual religiosa mais abrangente, é especialmente útil para compreendermos a transitoriedade dos arranjos de sentidos que estofam o significado das categorias cognoscitivas mobilizadas na construção da religião indígena. Mais uma vez, recomendo aqui a estratégia de transcrição de amplos trechos para sustentar a argumentação. Em larga medida a seriação cronológica dos relatos, nas fontes consultadas constituem uma narrativa quase ininterrupta, tornando visível ao longo do tempo o processo de definição do que e de como é o religioso indígena.

O primeiro trecho remete a 7 de agosto de 1902, data anterior à fixação da leva populacional inaugural da colônia. Outros relatos referem-se a esse período como um período de ensaios de aproximação, marcado por freqüentes visitas mútuas e breves hospedagens de pequenos grupos junto aos salesianos:

“Depois de sete mezes desde que, levados pela caridade de N. S. Jesus Christo, nos internamos nestas florestas á busca de almas para salvar, alguns selvagens nestes dias aproximara-se amigavelmente de nossas choupanas, falamos-lhes, hospedamol-os por dois dias e choramos de consolação ao vermos suas tão boas disposições.

Como lhe escrevera, desde os primeiros dias de junho tínhamos visto grandes fogueiros da parte do Norte, embora os indios estivessem muito perto, comtudo, por dois mezes, conservaram-se immoveis. Desejavamos aproximar-nos espontaneamente; mas irmos com as mãos vazias (pois nada temos), não me parecia prudente. Por fim nos primeiros dias do mez em que lhe escrevo, avultaram outros fogos ao Sul, ainda mais visinhos. (...)

(...) [um dos nossos e um companheiro] Voltaram pela tarde [do dia 7 de agosto] dizendo que a poucas horas de nós, no ponto mais intrincado da floresta, **estavam muitos indios fazendo o bacururú, isto é gritos, cantos, bailes e extravagancias, em summa uma orgia propria de selvagens.** (...)” (Balzola, 1903: 213-214 grifos meus).

A próxima referência ao “*bacururú*” encontramos-la no 18 de junho de 1903, por ocasião de um episódio já mencionado e cujo trecho já foi transcrito.

Trata-se da noite da véspera das celebrações do dia do Sagrado Coração que praticamente sucedeu a data de fixação do primeiro contingente populacional nos limites do aldeamento missionário. Os salesianos atribuem a realização do *bacururú* à caçada a ser realizada no dia seguinte, ou seja, uma espécie de ritual festivo que varara a madrugada e que carregava as promessas de sucesso de quem dele participasse. E nesse caso específico, o ritual teria uma familiaridade com o universo religioso porque invocariam o auxílio das almas dos mortos em benefício de uma caça com resultados fartos:

“(…) Pensam também que as almas dos defunctos podem vir em seu auxilio e por isso é que, na noite anterior ao dia determinado para a caça e na manhã do mesmo dia, pedem ás almas que lhes sejam propicias e os auxiliem na caça.” (Turriccia, 1904: 237)

Os qualificativos pejorativos de que anteriormente os missionários lançaram mão, “extravagâncias” ou “orgia própria dos selvagens”, não aparecem sequer como insinuação. Por outro lado, a explícita designação de “sua festança” não é incongruente com a existência de “gritos, cantos e bailes” da descrição de outrora. Mas, longe de depreciar a prática indígena, os salesianos os convidaram a tomar parte de sua própria festa, a da celebração eucarística da missa comemorativa do Sagrado Coração. Padre Balzola chega mesmo a expressar desconfiança na decisão dos festeiros de abandonar o *bacururú* em favor da missa. Porém, insiste na concorrência e torna-se efetivamente preferido.

A terceira referência é feita sob pretexto da visita do padre Turríccia à missão brasileira, mais especificamente, a cada rancho arquitetado para moradia permanente dos indígenas na colônia:

“No numero 2 está o capitão *Miguel Rua* um dos seus principaes sacerdotes ou *Bari*. Tem varios filhos, havidos de duas mulheres, que como Bari lhe eram permittidas. Juntamente com elle mora o capitão *Lulú*, talvez o indio mais velho da colonia, mas muito engraçado e alegre. (...) **Para festejar-me quis cantar o *Bacururú***. Acceitei. **Elle então aproximou-se de mim, poz sua mão direita debaixo da minha cabeça, abraçou-me com a esquerda e começou o canto. Que musica! As suas caretas, porém, eram ainda mais estramboticas.** Para festejar-me mais, de vez em quando tocava-me no rosto com a bocca, sem deixar de cantar, e eu por um pouco não tive medo!” (Turríccia, 1904: 210-1 grifos meus).

Por pouco diferentes que sejam os atos em si que compõem a ação dramática, esse relato preserva o sentido de festa, que sustenta igualmente os outros dois anteriores. Fossem cantos apenas, ou cantos acompanhados de um gestual específico, o que aparece com clareza é a estranheza dos padrões de expressão indígena em comparação àqueles que dão forma à ritualidade católica. A música, e “que música”, aludida ironicamente por padre Turríccia só não é mais “estrambótica” que as “caretas” da expressividade corporal colocada em cena naquele ritual indígena.

Também o *bacururú* é citado brevemente na recuperação que padre Turríccia propõe do relato de padre Balzola como recurso para demonstrar a

eficácia da missa frente ao daquele ritual indígena na caçada de javalis. Nenhuma descrição complementar é fornecida, há apenas a referência. Mas em outro relato, padre Turriccia escande o que seria um “*Bacururú* pelos defuntos”:

“Morto o individuo, começa imediatamente o choro, que não consiste sómente em derramar lagrimas, mas tambem a lembrar as virtudes e os meritos do extinto com uma cantilena especial, que repetem por muitos dias e todas as vezes que algum parente faz uma boa caça. **Velam o cadaver por 48 horas, durante as quaes os cantos tristes, as orações e os prantos, que todos chamam *Bacururú*, não cessam um instante.** Emquanto dura a vigilia partem os utensilios e as armas que serviram ai defuncto, e tudo o que ainda puder ficar delle, o *Bari* desroe no ultimo dia dos funeraes. Acabada a vigilia, cavam um fosso de 20 centimetros de profundidade, no qual collocam o cadaver, sendo apenas coberto com uma esteira. No entanto, por 20 dias, de tarde e de noite, continua na aldeia o pranto e o dó dos parentes, e uma vez ao dia os parentes mais proximos, acompanhados pelo *Bari* e por alguns capitães que parecem irem rezando, vão ao fosso, levantar a esteira e deitam agua sobre o cadaver. Por fim, no vigesimo dia de lucto, reúnem-se os indios, e emquanto alguns põem em movimento os *Aigi*, symbolo da alma que se parte, outros vão ao fosso, levantam a esteira em que está envolvido o corpo já em estado de decomposição e levam-no para o rio visinho, onde, com grande cuidado, limpam os ossos, que depois depositam em um cestinho feito de proposito. Em seguida, reúnem-se o parentes e em forma se dirigem para a aldeia, acompanhados pelo



pranto de uns e pelos canticos de outros. Nesta cerimonia vae adiante de todos um rapaz com uma especie de flauta, e com o som de tal instrumento todos se esforçam por imitar a voz do defuncto, e parece queiram lembrar que do extincto nada mais resta que ossos inanimados. Chegada a comitiva ao *Baito*, realiza-se a cousa mais comovente. Enquanto alguns tomam o craneo que é coberta interiormente com pennas curtas de varias côres, formando desenhos curiosos, e o *Bari* queima ainda tudo o que resta do que pertencia dos defunctos, e algumas vezes destroe até os animaes que existem no seu rancho no momento da morte, os parentes approximam-se successivamente do cestinho dos ossos, os quaes vão burrifando de sangue, depois de terem feito cortes no seu proprio corpo! tal o fanatismo a que chegam, que pedem auxilio para cortarem-se mais, e as creanças anhelam chegar á idade prescripta (14-15 annos), afim de figurarem nesta demonstração barbara de dôr e de affecto. As mulheres parentas, isto é, as mães, as esposas e as irmãs, arrancam tambem o cabello, de modo que soffrem dois tormentos contemporaneamente. Terminadas as ceremonias, collocam o craneo dentro de outro cesto novo que depois fazem desaparecer. Sabe-se que são levados para o fundo de um rio, mas ninguem conhece o logar exactamente” (Turriceia, 1904: 238 grifos meus).

E esclarecia, ainda, padre Turriceia:

“(...) Segundo pude perceber, elles comprehendem perfeitamente que a morte separa alma e corpo; isto é: separa do corpo, dizem elles, aquillo que communica a vida aos ossos e á carne; é este principio de

actividade o que passa em outros animaes e que não abandona com o affecto aquelles que ficam no mundo. A tal fim, supponho, devem referir-se as grandes ceremonias feitas em torno do cadaver, e quem sabe se porventura não corresponde á crença de uma ressurreição o cuidado que têm em compôr os ossos dos mortos...” (Turriccia, 1904: 237)

A viagem dos sentidos ativados no *bacururú* proporcionou a passagem de um pólo que agregava significações tornadas índices da selvageria dos praticantes daquele ritual que, no entanto, nada guardava de religioso ao pólo que referenciava o propriamente religioso. Torna-se imperioso à observação notar que nessa viagem o desprezo pela ação dramática quando a chave de leitura missionária a delega o lugar epistemológico de “orgia própria de selvagens”, ou seja, de não-lugar religioso, cede espaço ao escárnio na compreensão do festejo voltado ao recebimento de um padre classificado como aliado pela liderança indígena para só converter-se em ritual digno de descrição atenta e minuciosa no momento em que se é permitido que o *bacururú* adquira sentidos religiosos, fosse porque celebrava a morte, fosse porque concorria com a missa como apelo a tempos melhores.

## Conclusão

No início da pesquisa, o desafio que se colocava ao horizonte era produzir uma etnografia histórica que apreendesse as particularidades da atuação pedagógica salesiana entre indígenas que habitavam o então território mato-grossense na virada do século XIX para o XX e que passaram a ser conhecidos na etnologia brasileira como os Bororo. Apesar de já trabalhar entre outros ameríndios na América do Sul, a congregação notabilizara-se pela atuação apostólica marcadamente pedagógica em centros urbanos. Antes mesmo de se instalarem maciçamente no Brasil, em especial na região Sudeste, os modelo de educação salesiano era prestigiado na Europa. Nas exposições mundiais tinham posição de destaque e as notícias dos resultados expressivos de seus trabalhos junto à juventude proletária e às crianças órfãs antecederam a fundação de sua primeira casa brasileira. Por aqui, como reputados educadores, travavam interlocução com a intelectualidade e recebiam em seus colégios os filhos da aristocracia rural e da burguesia urbana incipiente. É evidente que a realidade brasileira colocava questões ao modelo pedagógico instituído às quais só era possível responder com adaptações e flexibilização. Contudo, ainda que a representação geral do Brasil desse conta de um país mergulhado na ignorância e nos vícios morais, tratava-se de trabalhar em núcleos civilizados: centros urbanos do Sudeste que começavam a se expandir ou cidades da zona rural que precisassem de escolas para instruir nas técnicas agrícolas. Portanto, apreender as particularidades da atuação pedagógica da congregação no primeiro empreendimento independente entre indígenas do território nacional equivalia a analisar

inflexões no modelo original. O que fosse apontado como variação em relação a esse modelo primordial consistiria, com efeito, produto intercultural.

O modelo pedagógico salesiano era justificado em termos de um aproveitamento integral do tempo, complementando a formação dentro de sala de aula e a instrução em técnicas de ofícios com atividades previstas para o tempo livre do aluno. Portanto, partia levando em linha de conta que o que estava em tela de análise eram não só as práticas propriamente escolares, mas também as atividades recreativas programadas para além da sala de aula. Contudo, apesar de constarem anotações sobre a modificação das formas didáticas, a adequação aos hábitos e às disposições diárias das crianças, aproveitamento do próprio repertório lingüístico e cultural indígena para comunicar saberes escolares e religiosos, enfim, todos os momentos relatados que se referiam diretamente ao ensino e à recreação não pareciam esgotar as potencialidades pedagógicas: diversos relatos pontuavam que o ensino da religião prescindia do momento próprio da aula, aproveitando-se de episódios cotidianos da vida comum; o espaço do rancho destinado a abrigar as brincadeiras, as narrações de história, o ensino da música fora também apropriado como casa dos homens. Os relatos mostravam evidências de que, além das próprias práticas escolares constituírem produtos interculturais, a escola ela mesma o era um produto intercultural; e os sentidos da pedagogia, se partirmos da idéia fundante de ensino, também. Se isso era verdade, o problema da pesquisa ampliava-se na direção de se investigarem em torno de quais práticas, em que ambientes e sob que condições e circunstâncias a pedagogia era exercida.

O ensino missionário perpassava conjuntos de símbolos e de práticas indígenas que a escola não abrangia integralmente e que, conforme procuramos demonstrar ao longo de toda a dissertação, eram identificados pelos salesianos como ligadas às suas noções de civilização e de religião. Fosse porque esses símbolos e essas práticas formavam o que os missionários identificavam como “costumes selvagens” que somente seriam abandonados se, via educação, os indígenas se convencessem a abandoná-los; fosse porque, para converter ao cristianismo, os missionários apontavam símbolos e práticas que constituíam os elementos de uma pura religião e de uma natural crença indígena.

No primeiro capítulo, tivemos oportunidade de ver como o empreendimento salesiano representava-se como um investimento da civilização que se opunha à natureza, ao mesmo tempo ambiental e indígena, inculta e bravia. A construção da aldeia salesiana em meio àquela natureza ainda não trabalhada pelas mãos humanas fundava a oposição fundamental entre civilização e selvageria. Contudo, essa construção só era possível porque o sagrado estava abrigado naquela paisagem: na coincidência absoluta da consagração papal do empreendimento à devoção do Sagrado Coração de Jesus com a forma de coração do terreno e de tudo isso com a existência de uma pedra cujo formato acomodaria perfeitamente a imagem que haviam recebido de presente. Homologamente, a possibilidade de civilizar os indígenas só estava aberta na medida em que lhes era atribuída a existência de uma crença passível de ser convertida na verdadeira fé cristã. Demonstrava-se assim, pois, a raiz religiosa do civil.

Além dos sentidos da categoria civil que se radicavam no religioso, havia outros três, quais sejam, o de técnicas de produção e de construção, o de capacitação dos indígenas para o trabalho e o de pertencimento a uma nação, a brasileira. Em cada um desses nichos de significado a educação procurava corrigir disposições que os missionários percebiam como selvagens na direção de comportamentos civis. Nesses níveis, a educação tinha o objetivo manifesto de civilizar paisagem e indígena. Mas a floresta de sentidos selvagens fora absorvida pela Cidade de Deus. Assim, ainda que a civilização aparecesse triunfante em cada instrumentalização competente de técnica, em cada aumento na tolerância ao trabalho, a selvageria era uma ameaça potencial constante: os “costumes selvagens”, associados a um gosto estético duvidoso e a uma etiqueta de comportamento inadequada, poderiam e eram combatidos via educação. Todavia, tudo se passava como se, apesar de todo o empenho, sempre restasse um resíduo de selvageria nos indígenas. Esse atavismo que, embora insuspeito, tornava-se manifesto em ocasiões inesperadas foi nomeado pelos salesianos como a “natureza” indígena.

O pensamento e o trabalho missionários classificavam os espaços recém-inaugurados da civilização apenas para concluir que o projeto civilizador ainda estava inconcluso. O pensamento e o trabalho missionários classificavam os hábitos e as disposições indígenas apenas para concluir que o projeto civilizador ainda estava inconcluso. A selvageria, categoria que agregava os sentidos da alteridade, era atribuída ao real e tornada civilização pelo trabalho de educação, a educação dos sentidos, das disposições entendidas como naturais, do corpo. Mas, no momento seguinte, ela é novamente localizada em

outro aspecto. O projeto civilizador e educativo não parece ter previsão de conclusão.

No segundo capítulo, tratou-se talvez da dimensão mais evidente do trabalho missionário, a saber, a religiosa. Acompanhamos, através da seriação dos relatos, como práticas indígenas que caíam na chave de percepção salesiana como rituais, ainda que cotidianos, eram justificadas em termos de crenças que os sustentavam. A partir de conversas com aqueles que eram reconhecidos como autoridades religiosas, equivalentes em função a si próprios, os padres procuravam e encontravam o deus de bondade em homenagem dos quais se praticavam os tais rituais e as divindades maldosas que, espalhadas por toda parte, deviam ser espantadas pela execução dos rituais. A educação religiosa operava um duplo movimento, portanto: em primeiro lugar, identificava rituais e crenças; em seguida, associava as crenças aos rituais. Assim, por mais assustadores e bestiais que parecessem, tornavam-se passíveis de compreensão e de intervenção pela nomeação cristã.

Essa análise abordava a interculturalidade do ponto de vista criativo, portanto. Nem estariam de um lado os salesianos demonizando a cultura indígena e catequizando os povos e nem estaria de outro lado os indígenas esforçando-se por conservarem seu modo de vida inalterado apesar da presença missionária. Padres salesianos e Börros bon, “Coroados”, “Bororos” movimentavam-se e entreolhavam-se nesse universo simbólico instável, procurando compreendê-lo e a si próprios reciprocamente. Os produtos interculturais, dentre os quais a própria maneira de educar os indígenas, resultavam das relações travadas entre salesianos e indígenas. E ainda que

elas não tenham sido sempre equitativas e, mais, que a autoria dos relatos que descrevem essas relações. Se os poderes de inscrever, de submeter ou de incorporar, não estavam igualmente distribuídos, resta à análise partir dessa constatação para chegar a conclusões que não estejam dadas de antemão.



AGNOLIN, Adone. "Antigo e moderno, selvagem e civil: da cronologia bíblica à comparação etnográfica na primeira Idade Moderna (séculos XV-XVIII)". Mimeo, 2006.

\_\_\_\_\_. "Catequese e tradução: gramática cultural, religiosa e lingüística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII. in Montero (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo, Globo, 2006.

AGUILERA, Antonio Hilário. *Currículo e cultura entre os Bororo de Meruri*. Editora UCDB, Campo Grande (MS), 2001.

ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco: cosmologias de contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Editora UNESP & Imprensa Oficial do Estado, 2002.

ALBISETTI & VETURELLI. *Motojeba: uma flor da floresta com quadros da vida bororo*. Niterói, Escola Industrial Dom Bosco, 1962.

ALMEIDA, Marli Auxiliadora de. *Cibáe Modojobádo: a Rosa Bororo e a "pacificação dos Bororo Coroado (1845-1887)*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal do Mato Grosso, Cuiabá (MT), 2005.

AMOROSO, Marta Rosa. *Guerra Mura no Século XVIII: Versos e Versões*. Representações dos Mura no Imaginário Colonial. Dissertação de mestrado apresentado ao Departamento de Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas, IFCH/UNICAMP, 1991.

AZZI, Riolando. *A obra de Dom Bosco no Brasil volume 1*. Centro Salesiano de Documentação e Pesquisa, Barbacena (MG), 2001.

\_\_\_\_\_. *A obra de Dom Bosco no Brasil volume 2*. Editora Salesiana, São Paulo, 2002.

\_\_\_\_\_. *A obra de Dom Bosco no Brasil volume 3*. Editora Salesiana, São Paulo, 2003.

BHABHA, Homi K.. *O local da cultura*, Belo Horizonte, UFMG, 2003.

BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2004.

*Boletim Salesiano*, 1903-1930.

CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

CASTILHO, Maria Augusta de. *Os índios Bororo e os salesianos na Missão dos Tachos*. UCDB, Campo Grande (MS), 2000.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica*. UFRJ Editora, 1998.

COLBACCHINI, Antonio. *Os Bororo Orientais*. Campo Grande, 1962.

\_\_\_\_\_. *À luz do Cruzeiro do Sul*. S/d.

DA MATTA, Roberto. "Relativizando o interpretativismo". CORRÊA, Mariza & LARAIA, Roque (orgs.). *Roberto Cardoso de Oliveira: uma homenagem*. Campinas, UNICAMP/IFCH, 1992.

DARNTON, Robert. *O grande massacre de fatos, e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro, Graal, 1986.

\_\_\_\_\_. *O beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

EVANS-PRITCHARD, E. E.. *Antropologia social da religião*. Rio de Janeiro, Ed. Campus, 1978.

FRAZER, James. *O ramo de ouro*. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1982.

GALLOIS, Dominique Tilkin (org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo, Humanitas, 2005.

GASBARRO, Nicola. "Missões: a civilização cristã em ação". in Montero (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo, Globo, 2006.

GEERTZ, Clifford. *Negara: um estado-teatro no século XIX*. Lisboa, Difel, 1980.

\_\_\_\_\_. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Editora LTC, 1998.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

\_\_\_\_\_. "O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações" in *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa, Difel, 1991.

\_\_\_\_\_. *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

GOMES DA CUNHA, Maria Olívia. "Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo". *Mana* 10(2): 287-322.

GOW, Peter. *On mixed blood: kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford UK, 1991.

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

HALL, Stuart. *Da diáspora*. Belo Horizonte, UFMG, 2003.

KUPER, Adam. *Antropólogos e Antropologia*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.

LARAIA, Roque. “Ética e Antropologia: algumas questões”. *Série Antropologia*. Nº 157, Brasília, Universidade de Brasília, 1983.

LE ROY LADURIE, Emmanuel. *Montaillou: povoado occitânico*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo, Anhembi, 1957.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo, Abril. Os Pensadores, 1977 [1922].

\_\_\_\_\_. *Coral Gardens and their Magic*. London: George Allen & Unwin, 1935.

\_\_\_\_\_. *The dynamics of culture change: an inquiry into race relations in Africa*. Yale University Press, 1945.

MARCUS, George. “Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial”. *Revista de Antropologia*, FFLCH/USP, vol. 34, 1991.

\_\_\_\_\_. “O que vem (logo) depois do pós: o caso da etnografia”. *Revista de Antropologia*, FFLCH/USP, vol. 37, 1994.

MARCUS, George & FISCHER, Michael J.. *Anthropology as cultural critique*. Chicago, Chicago University Press, 1986.

MAZZOLENI, Gilberto. *O planeta cultura*. São Paulo, Edusp, 1992.

MENEZES, Claudia. *Missionários e índios em Mato Grosso: os Xavante da reserva de São Marcos*. Tese de doutoramento apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, FFLCH/USP, São Paulo, 1984.

MONTERO, Paula. “Utopias missionárias na América” in *Sexta-feira 6: utopia*. Editora USP, São Paulo, 2002.

\_\_\_\_\_. A produção do outro na antropologia salesiana. Mimeo, 2003.

\_\_\_\_\_. (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo, Globo, 2006.

NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de espelhos*. Edusp, São Paulo, 1993.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. "O saber, a ética e a ação social". *Manuscrito: revista internacional de Filosofia*. Vol. XIII, nº 2, 1990.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*. Bauru (SP), EDUSC & ANPOCS, 2002.

\_\_\_\_\_. "Para uma antropologia histórica das missões". in Montero (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo, Globo, 2006.

PRICE, Richard. *First time: the historical vision of an afro-american people*. Baltimore, John Hopkins University Press, 1983.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1970.

ROUANET, Sergio Paulo. *Mal estar na modernidade*. São Paulo, Cia. das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As barbas do imperador: d. Pedro II: um monarca nos trópicos*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

SILVA, Aramis Luís. *Deus e o Bope na terra do sol: culturalismo na história de um processo de mediação*. Dissertação de mestrado apresentada ao

Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, FFLCH/USP, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Antropologia e seus reflexos*. São Paulo, FFLCH/USP, 1994.

\_\_\_\_\_. “Entre a poesia e o raio x: uma introdução à tendência pós-moderna na Antropologia”. GINSBURG, J. & BARBOSA, Ana Mae (orgs.). *Pós-modernismo*. São Paulo, Perspectiva, 2005.

\_\_\_\_\_. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*. São Paulo, EDUSP, 2000.

STOCKING JR. George. *Race, culture and evolution*. The Chicago University Press, 1982.

SATRATHERN, Marilyn. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. University of California Press, 1988.

\_\_\_\_\_. “No limite de uma certa linguagem”. in *Mana* 5 (2), 1999.

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e homem selvagem*. São Paulo, Paz e Terra, 1993.

WACQUANT, Luc. *Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002.

WAGNER, Roy. *The invention of culture*. University of Chicago Press, 1977.

WRIGHT, Robin. *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, Editora da UNICAMP, 1999.