

A INVENÇÃO DOS ÍNDIOS NO BRASIL

Um debate instigante e certamente oportuno sobre qual é, afinal, o papel do antropólogo – e a natureza de seu trabalho de pesquisa – talvez possa ser um dos resultados do livro *Selvagens, civilizados, autênticos: a produção das diferenças nas monografias salesianas no Brasil (1920-1970)*, se os estudiosos da área receberem com espírito aberto as provocadoras propostas nele apresentadas por Paula Montero. Fruto mais recente de uma década de pesquisa apoiada institucionalmente pela FAPESP – via o projeto temático *Missionários cristãos na Amazônia brasileira: um estudo de mediação cultural* e o projeto regular *A textualidade missionária: as etnografias salesianas no Brasil* –, o novo livro da pesquisadora propõe de forma clara a desmontagem da velha visão do antropólogo como uma espécie de tradutor. Pelo olhar teórico e empiricamente aguçado de Paula, esfuma-se inteiramente a ultrapassada figura do especialista que vai a um mundo do qual nada se sabe – o “outro”, a incompreensível alteridade –, captura ali, na interação com um informante privilegiado que ele jamais apresenta, alguma coisa que até então ninguém sabe o que é, trata de classificá-la, organizá-la e, finalmente, transformando-a em diferença, consegue traduzi-la em termos acessíveis ao universo simbólico de onde partiu para sua jornada.

Em lugar dessa tradução um tanto enciclopedista surge então, como objeto e forma do trabalho do antropólogo, a invenção – e numa acepção bem precisa do termo, porque “não há nada previamente ali” pronto para ser capturado. Os agentes de dois universos de conhecimento heterogêneos – neste caso do estudo, padres e índios – movem-se ambos por interesses, um em direção ao outro, e, de fato, “precisam estabelecer um certo acordo para que a invenção exista, invenção que será sempre diferente a depender de quem esteja lá”, segundo a antropóloga, professora titular da Universidade de São Paulo (USP) e presidente do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap). Foi exatamente para entender tais acordos, ou seja, o que afinal acontece quando esses agentes entram em interação, que Paula tomou o tema das missões salesianas como campo privilegiado de reflexão e pesquisa. E a essa altura, firmemente ancorada na noção de que as

Análise de etnografias produzidas por missionários salesianos desmonta a noção do antropólogo como tradutor

CARLOS HAAG E MARILUCE MOURA



Cerimônia
cívico-religiosa
na missão de
lauretê

ideias se movem por meio de sujeitos e, portanto, que há que se entender os agentes para compreender a construção de sua interação, ela pode observar que, se o padre tem o projeto de converter, “o índio, que pode ser o xamã ou o chefe nessa situação, quer se apropriar do poder do padre para assim ampliar seu poder dentro do próprio grupo e ainda ganhar poder frente ao padre”.

Não se trata, pois, de um simples processo de imposição, de destruição de cultura, ela afirma. Tampouco tudo é resistência cultural. “É um processo político, sim, mas também simbólico, de construção da interação entre dois uni-

versos de conhecimento heterogêneos.” Entra em cena um jogo de linguagens pelo qual os dois lados vão estabelecer uma convenção do que devem fazer para viver juntos naquelas situações em que estão envolvidos.

Fica claro, dessa forma, por que o conceito de mediações culturais é chave no trabalho de Paula Montero e o quanto as missões foram se tornando para ela um belo pretexto para explorá-lo a fundo. Fica claro também o porquê de seu empenho em não reduzir sua análise aos discursos, ir às biografias e trazer à cena as fontes de informação na análise das etnografias – inclusive com um uso metodológico das fotografias tiradas pelos salesianos capaz de dar “carne à ambiência” das aldeias missionárias, como ela diz. “As ideias não se impõem por elas mesmas, sem agentes posicionados em lugares

estratégicos e dotados das capacidades que obtiveram em suas trajetórias para operar categorias, construir relações etc.” diz. E seu olhar crítico voltou-se tanto para as produções de uma geração mais antiga de antropólogos brasileiros – que, na esteira do trabalho de Roger Bastide com a cultura africana, tratou do sincretismo sem colocar o problema dos mediadores – quanto para as análises antropológicas mais recentes, que colocaram o problema das relações entre índios e brancos no Brasil reduzindo a agência à resistência cultural (mas, ressalte-se, Bastide tinha como tema uma cultura transplantada cujos sujeitos se encontravam deslocados de seu lugar de origem, enquanto o problema das culturas indígenas dizia respeito a sujeitos que de maneira geral ainda se encontravam em seu território originário).



Cotidiano dos índios no colégio em lauretê

Missionários ideais - A vinda dos padres salesianos para o Brasil no final do século XIX resultou da conexão de vários e importantes interesses, observa Paula. No âmbito da geopolítica mundial, vale lembrar que a Itália perdera lugar na partilha da África e a Igreja Católica precisava desesperadamente de uma nova área de expansão. Os jesuítas tinham sido expulsos do Brasil desde 1759, a Itália fora unificada em 1870 e, nesse contexto, a congregação fundada em 1859 pelo italiano João Bosco parecia ser um grupo que, aos olhos do Império, não oferecia maiores riscos para a soberania do Estado – obedientes ao papa e perseguidos na Itália da restauração dificilmente cairiam na tentação de criar aqui um Estado paralelo, como outras ordens. Além disso, serviam aos interesses de um papado que precisava garantir seu poder temporal recém-conquistado, permitindo ao Estado do Vaticano estabelecer alianças diplomáticas com os novos Estados nacionais na América.

Se na Itália a especialidade salesiana era educar jovens operários de origem rural, eles foram também chamados ao Brasil originalmente para educar os filhos das elites rurais e treinar os migrantes urbanos em novas profissões, uma vez que dominavam modernas tecnologias educacionais. “Havia então uma visão não conformista das relações cria-

das pelo industrialismo. Os salesianos se voltaram para cuidar dos jovens mais pobres, percebidos como abandonados e em situação de risco, com o objetivo de integrá-los às novas formas de civilidade urbana”, observa Paula.

Pois foi com esses mesmos ideais e o beneplácito do imperador Pedro II que, em 1883, eles aportaram no Brasil, num momento em que as ideias progressistas começavam a surgir entre os plantadores de café. E até 1910, ressaltou-se, não tiveram nenhuma relação com os índios. Entretanto, na virada do século, o Estado brasileiro tinha dado início a seu “projeto de empurrar as fronteiras, que com Vargas se tornaria muito forte e incorporaria, por exemplo, o Mato Grosso inteiro. Mais adiante o projeto envolveria também a Amazônia, com bastante sucesso e a implantação de cidades até os anos 1960”.

Nesse processo de expansão, o índio começou a ser um problema para o Estado em tais regiões, enquanto os salesianos poderiam representar a solução. Em outras palavras, “as condições político-históricas que definiram o projeto expansionista da congregação salesiana para as Américas articularam-se

às estratégias econômico-políticas de ampliação da soberania nacional sobre novos territórios”, como diz Paula. As missões salesianas poderiam assegurar a “pacificação” dos selvagens, o que permitiria a introdução de atividades econômicas produtivas no interior do Brasil. Claro que os positivistas, sempre temendo um avanço clerical no país, não gostaram do projeto salesiano, “mas esse projeto compartilhava a mentalidade então corrente para a qual a universalidade da civilização enquanto condição humana era autoevidente. O que se propunha era associar os princípios do catolicismo aos benefícios do cientificismo”, observa Paula. Assim, estender o mesmo método pedagógico da experiência urbana às populações ainda “selvagens” pareceu não oferecer dificuldades aos salesianos. “Final a ‘selva’ era, no imaginário cristão moderno, o contraponto à cidade ou à civilização cristã.” O elemento novo, a introdução do cientificismo no plano das relações entre homens e natureza, trazia um novo dilema. No texto do livro, a pesquisadora assinala que “ao assumir que civilização, progresso e pátria são sinônimos, os salesianos, em oposição ao positivismo, queriam ressacralizar a natureza, recuperando no selvagem a ‘razão natural’ que compreende o mundo natural como obra divina; e em contraposição à ‘religião natural’ dos indígenas, que adoram a natureza, deveriam

civilizá-la, de modo a torná-la parte da ordem social e racional da nação.”

Se muitas vezes o problema do “índio brabo” se resolveu pela violência e pela brutalidade, o Brasil na verdade nunca favoreceu, segundo Paula, a implementação de uma política sistemática e declarada de genocídio. “Prevaleceu na República a ‘pacificação’, que, na prática, significava não estimular conflitos com os índios.” E seu modelo secular foi Rondon, o grande representante militar da “pacificação” positivista que daria fundamento ao Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado precisamente em 1910. Ao criar constrangimentos legais à violência dos colonos, esse programa pacificador produziu um marco legal para os direitos territoriais indígenas, instituiu órgãos tutelares como o SPI e, mais importante, possibilitou a investidura dos salesianos como agentes privilegiados da catequese e da civilização nas fronteiras nacionais em expansão, ao longo da primeira metade do século XX.

Na década de 1930 os salesianos já recebiam do governo brasileiro metade de todas as subvenções destinadas às instituições missionárias católicas e o formato de sua institucionalização, inspirado no modelo das reduções jesuíticas, não se modificou até o Concílio Vaticano II, quando começou a perder seu vigor”, diz Paula. Só com o impacto da crise ideológica nos anos 1970, que colocou em xeque o modelo de missão formatado no Concílio de Trento, os salesianos viram-se obrigados a repensar suas relações com a política brasileira e os índios.

A adesão salesiana ao pedido do Estado brasileiro de participar do *front* de “pacificação”, contudo, não foi simples, e sim, demorada e problemática. “Dom Bosco defendia a criação de uma colônia italiana na América e só depois de não ter conseguido levar adiante seu projeto de expansão da congregação na Argentina é que o redirecionou para as áreas indígenas brasileiras”, diz Paula.

O modelo da missão eram os liceus de artes e ofícios: ela deveria reunir os índios em torno de uma “colônia agrícola” voltada para uma agricultura moderna, apoiada em princípios científicos de produtividade e em tecnologia sofisticada. O trabalho com a terra estava

O Brasil nunca favoreceu a implementação de uma política sistemática de genocídio

no centro da autonomia e prosperidade das missões para que se pudesse fazer o adestramento do corpo e do espírito dos nativos. Diferentemente da colônia militar ou das relações esporádicas de Rondon com alguns grupos indígenas, a colônia agrícola missionária, observa Paula, foi um arranjo novo de relações que articulou unidades do sistema indígena a unidades do sistema colonial em uma convivência continuada e produtora de novas relações. “Mas as duas políticas partiam de princípios diversos: enquanto a indigenista, feita pelo Estado até os anos 1950, apoiou-se na ideia da assimilação pela convivência com não índios, as estratégias missionárias se pautaram por uma ideia de civilização que pressupunha um isolamento relativo dos grupos indígenas.”

Etnografias comparadas - Tudo isso se torna mais e mais claro à medida que, valendo-se de uma metodologia comparada de três momentos distintos dos encontros entre missionários e índios, Paula Montero procura mostrar como a interação entre eles muda em

função do contexto político, da cultura dos diferentes grupos e até mesmo das particularidades de cada autor das narrativas desses processos. Essas condições produzem claramente construções diversas do que é ser índio.

Nesse sentido, o objeto fundamental de análise da pesquisadora é um conjunto de três etnografias escritas por missionários salesianos sobre os grupos indígenas Bororo e Xavante, do Mato Grosso, e os chamados Tucano, do Amazonas. A primeira delas é *Os Bororo orientais*, de 1925, de Antonio Colbacchini e César Albisetti, a segunda, *A civilização indígena do Uaupés*, de 1958, escrita por Alcionílio Bruzzi da Silva, e a terceira é *Xavante, Auwe Uptabi, povo autêntico*, de 1972, cujos autores são Bartolomeu Giaccaria e Adalberto Heide.

Colbacchini era formado em filosofia e teologia e transformou-se a partir de 1906 em pioneiro e explorador do estado do Mato Grosso. No ano seguinte assumiu a direção da colônia agrícola de Tachos. Ele se preocupava em traduzir os selvagens, homens naturais, em homens sociais, com lei, ordem e religião. “Ao contrário do indigenismo militar republicano, baseado na ideia da ‘pacificação’, para o qual civilizar era principalmente controlar o território e a população, Colbacchini supõe a existência de uma ‘nação clandestina’ que só pode ser conhecida quando se toma o ponto de vista do sertão. Essa protonação se identifica com os

Aldeamento
do Sagrado
Coração



valores da liberdade, da fraternidade e da inocência primordial.” Segundo Paula, compreender a obra etnológica de Colbacchini é analisar como a sua descrição mobiliza a imaginação para responder às contradições aparentemente sem solução que a incorporação dos índios, com suas diferenças, impõe à consciência do homem e de seu tempo. Assim, numa linguagem textual ainda muito próxima dos enciclopedistas do século XIX, ele inventa o totemismo bororo ao sair à procura de uma religião natural.

Já num contexto intelectual e político distinto, marcado pela ênfase à brasilidade do índio, a monografia do padre Alcionílio Bruzzi sobre os povos Tucano Negro e Uaupés mais nitidamente pautado pelo esforço de integração do índio ao Estado nacional. Isso implica também a exigência de construção higiênica e salubre de cidades e a edificação de internatos que se apresentassem em sua arquitetura imponente como obra civilizatória definitiva. Para o religioso, a dinâmica desencadeada pelos centros missionários deveria ser compreendida em termos de um processo “civilizador”, e não mais em termos de “catequese”. Vale registrar que a chegada dos salesianos em 1920 ao rio Negro, uma bacia

habitada predominantemente por populações indígenas, foi uma experiência completamente distinta da que viveram ao chegar ao Mato Grosso, onde tiveram que mediar os permanentes conflitos entre proprietários de terra e indígenas. Por falta de colonos, o modelo de “pacificação” não predominaria no Uaupés. Havia também uma diferença fundamental entre sua monografia e a anterior: “O *habitus* de um espírito científico filtrado por uma linguagem que se quer rigorosa e contida está muito mais presente na obra de Bruzzi do que na de Colbacchini, intuitivo e passional. A análise de Bruzzi é pautada pela ciência e seu desejo é criar um indivíduo, embora tenha se deparado com o incômodo de não achar sujeitos subjetivados a ponto de viver numa sociedade baseada na ciência”.

Bartolomeu Giaccaria, um dos autores da terceira monografia, chegou ao Brasil em 1954 e foi transferido a Sangradouro no final de 1956 para encarregar-se da escola da missão. Paula observa que já não se trata nesse momento mais do selvagem e o conceito-chave passara a ser a autenticidade. “Tudo que é do índio passa a ser autêntico.” Em lugar do esforço para converter, havia que encontrar o que era original, e a cultura está no lugar em que antes estivera a religião.

Pouco depois de se instalar em Sangradouro, Giaccaria entrou em contato

“Mediações materiais e simbólicas se dão sempre na interação e produzem discursos”, diz Paula

com grupos Xavante recém-chegados à missão e se deparou com a questão de ter que alfabetizar suas crianças sem conhecer a língua e a cultura. “Para atuar na escola de maneira eficaz não lhe bastou o conhecimento rudimentar da língua e ele sentiu a urgência de um entendimento mais completo dos comportamentos e modos de entendimento indígenas. Começou então seu trabalho de observação etnográfica mais sistemático ao lado de Adalberto Heide na década de 1960.”

Podem-se verificar na obra as marcas da mudança no panorama político-ideológico que estava por vir. “Nos anos 1970, o programa catequético missionário de assistência indígena perdia credibilidade, o sistema de internatos começava a ser duramente criticado e a ideia de que os índios deveriam viver isolados em seus próprios territórios, as reservas, produzia um novo consenso”, explica a autora. Por isso, o sentido civilizador tão marcante nas obras anteriores aparece de forma menos acentuada no trabalho de Giaccaria. “A ideia de civilização ganha uma conotação mais secular de ‘patrimônio cultural’ e, como indica o título de sua monografia, sua obra está voltada para a reprodução da ‘autenticidade’ de ser Xavante. O registro de mitos e ritos que fez ao longo de uma década está marcado por um sentido de salvamento da maior quantidade de informações sobre a civilização Xavante.” Em contraposição aos exemplos monográficos anteriores, em que a ideia de uma “civis” cristã e urbana era central ao argumento civilizatório,

Missa campal com os Bororo



Matto Grosso (Brasil): En prima Messa celebrata nella foresta fra gli indi Bororos.



Aula em missão no Mato Grosso

Giaccaria afirma que a vitalidade da cultura Xavante dependia da manutenção da aldeia em sua forma circular, símbolo do que é fraterno, igualitário.

Mas o que teria motivado os salesianos em suas etnografias? “Para implementar o projeto era preciso fazer com que o índio quisesse morar nas missões, algo que só faziam movidos por cálculos estratégicos. Era necessário então organizar o conhecimento: como se poderia, por exemplo, converter, batizar etc. se não se conhecesse a forma de religião e família indígena?” Cada monografia, ao contrário do que acontecia na prática indigenista oficial (que não se interessava em conhecer o objeto de sua ação), implicou um processo de produção de conhecimento destinado a possibilitar o projeto missionário dos salesianos. Um projeto que, é importante ressaltar, foi fruto de intensa e constante negociação. “Os padres negociaram, por diversos meios, a legitimidade de sua atuação com relação aos índios e à sociedade nacional, dando visibilidade a seus ‘feitos’ e ‘sacrifícios’, protegendo a vida indígena contra os colonos e outros índios, dispensando educação aos filhos dos proprietários rurais ou se recusando a fazê-lo, ensinando crianças indígenas, disputando sua autoridade religiosa e terapêutica com xamãs, distribuindo ou retendo bens, reforçando ou se apropriando

da autoridade de chefes”, explica Paula. Acima de tudo, conviveram sempre com o fantasma da instabilidade dos aldeamentos, ameaçados constantemente pelo repentino esvaziamento populacional. Além disso, lidavam com questões da atração de recursos financeiros, com a produção de meios eficientes de persuadir as elites urbanas da inteireza de suas intenções e da legitimidade de seu trabalho frente a forças competidoras como o indigenismo positivista, da pressão dos colonos por mão de obra e terra, do apoio que a hierarquia da Igreja no Brasil e na Europa oferecia ou não ao projeto de estabelecer colônias agrícolas autossuficientes.

Produzir conhecimento e descrever a vida indígena era parte dos instrumentos intelectuais disponíveis para fazer face a essas dificuldades. “Uma das operações simbólicas mais centrais das monografias foi produzir a convergência entre modos distintos de ver e estar no mundo, introduzindo como referente comum a separação das esferas religiosas, sociais e políticas”, diz Paula. “Já as regras gramaticais da indexação foram construídas no plano das práticas como convenções destinadas a enfrentar colisões e conflitos nas interações cotidianas.” Essa tradução, porém, não era destituída de consequências. Conforme o texto de seu livro, “o paradoxo implícito

na produção de etnografia missionária é que, para criar a imagem da cultura nativa, o etnógrafo provoca uma mutação nas formas tradicionais de produção da memória. As etnografias salesianas, como parte integral e fundadora do projeto de conversão, universalizam o conhecimento, por exemplo, do que é ‘ser Bororo’ de uma forma até então desconhecida para os próprios nativos e, nesse movimento, produzem uma espécie de ‘conversão’ do Bororo à cultura Bororo”, explica a autora. “Assim, a desconstrução dos discursos missionários revela como os mediadores, sejam eles quem forem, se constroem como sujeitos de discurso e se jogam na disputa no processo de produção de legitimidade daquilo que têm a dizer.”

Dá para dizer que Paula Montero trabalha em seu novo livro por uma antropologia das mediações. “Mediações materiais e simbólicas que se dão sempre na interação e que produzem discursos.” Ou seja, deslocada a ideia de tradução do trabalho do antropólogo para o discurso dos agentes, ela abandona o conceito de alteridade como noção fundadora do conhecimento antropológico buscando superar o paradoxo que consiste em pensar um outro antes da própria razão que o pensa. ■