



História (São Paulo)

ISSN: 0101-9074

revistahistoria@unesp.br

Universidade Estadual Paulista Júlio de
Mesquita Filho
Brasil

Domingues, Beatriz Helena

As missões jesuíticas entre os guaranis no contexto da Ilustração

História (São Paulo), vol. 25, núm. 1, 2006, pp. 44-69

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho

São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=221014795003>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

As missões jesuíticas entre os guaranis no contexto da Ilustração¹

Beatriz Helena Domingues*

Resumo:

Este artigo aborda, comparativamente, a avaliação das missões jesuíticas entre os guaranis por três textos setecentistas – *Relação abreviada da república, que os religiosos jesuítas estabelecerão no Paraguai*, do Marquês de Pombal, *Cândido*, de Voltaire e *O Uruguai*, de Basílio da Gama – apontando similaridades e singularidades de suas motivações pessoais, de seus estilos literários e suas respectivas nacionalidades – uma portuguesa, uma francesa e uma brasileira.

Palavras-chave: Voltaire, Pombal, Basílio da Gama, Jesuítas no século XVIII.

O empreendimento jesuítico entre os guaranis gerou um número expressivo de publicações na segunda metade do século XVIII. Tendo sido uma ordem religiosa bastante polêmica desde sua fundação em 1540, no século XVIII a Companhia de Jesus torna-se tópico inescapável das disputas políticas entre ilustrados franceses, portugueses e brasileiros de um lado, e os próprios jesuítas, de outro. Um dos temas mais discutidos, e controvertidos, era o das missões jesuíticas entre os guaranis no sul da América do Sul, que não era estritamente uma questão jesuítica: despertou a atenção de um público bem mais vasto e heterogêneo do que os próprios inácianos e seus tradicionais ou novos inimigos. Isso pode ser medido, por exemplo, pelo interesse de renomados ilustrados como Montesquieu, Voltaire e Raynal.

A intenção é abordar, comparativamente, três textos de natureza bem diversa, publicados entre 1757 e 1769, que trataram da questão guarani de uma perspectiva portuguesa (Pombal), “européia” (Voltaire) e brasileira (Basílio da Gama). Sendo todos eles críticos do empreendimento missionário – onde lhes parece transparece o obsoletismo, maquiavelismo e perfídia dos inácianos –, fazem-no por motivações bem diferenciadas, e em estilos narrativos bem distintos. Começo com a análise de um texto publicado em 1757, na época como panfleto anônimo, *Relação abreviada da*

republica, que os religiosos jesuítas estabelecerão no Paraguai, posteriormente atribuído a Pombal, tradicional e declarado inimigo dos jesuítas². A seguir interpreto algumas considerações sobre o tema nas missões guaranis em dois clássicos setecentistas: *Cândido*, de Voltaire, 1759, e *O Uruguai*, de Basílio da Gama, 1769³. Voltaire era declaradamente arredo ao clero em geral e aos inicianos em particular, e Basílio ocupa a interessante posição de um ex-jesuíta que se posiciona explicitamente contra o empreendimento de seus ex-irmãos de batina entre os índios guaranis. Mas, reforçamos, trata-se de três formas bem peculiares de interpretar a questão guarani, não só devido à forma de expressão (panfleto, romance ou poesia) como quanto ao grau de envolvimento dos autores com os jesuítas em geral, e com as missões em particular. Para Pombal, a posse da região fronteira entre os impérios português e espanhol era vital pela coroa portuguesa. Voltaire se referia à república jesuítica na América do Sul como um dentre muitos exemplos da não-correspondência entre o mundo real, americano ou europeu, e o otimismo de Leibniz. Já o poema de Basílio, explicitamente laudatório da ação das tropas portuguesas durante a guerra guaranítica, vai muito além de suas declaradas intenções, tomando como herói, ao invés de Gomes Freire de Andrade, o casal indígena nativo Cacambo e Lindóia: de forma que o resultado é um poema épico brasileiro.

Em meados do século XVIII circulavam panfletos anônimos sobre a suposta existência de um “Rei do Paraguai e Imperador dos mamelucos”, cujo poder se estenderia até São Paulo, e sobre as supostas regras maquiavélicas que regiam a ação dos jesuítas no interior da ordem e na sua relação com o mundo, intitulado *Monita Secreta*⁴. Publicavam-se também, ainda que sem muita divulgação, devido à problemática situação da até então poderosa Cia. de Jesus, escritos jesuíticos reagindo à *Relação abreviada* – como é o caso de *Declaracion de la verdad contra un Livélio infamatorio contra os PP. Jesuitas Missioneros del Paraguay, y Maraçon* do padre José Cardiel⁵, ou ao poema de Da Gama por Karen Lorenz, *Reposta apologética ao poema intitulado O Uruguai*⁶. Merece também ser destacada a obra do jesuíta espanhol Josep Perramás, comparando a república dos guaranis com a Utopia de Platão⁷.

A meu ver, ao mesmo tempo em que ilustram a diversidade de interpretações de que foram alvo as missões jesuíticas entre os guaranis, os escritos de Pombal, Voltaire e Basílio da Gama podem ser também vistos como parte do processo de acirramento de uma atitude intelectual e política antijesuítica que caracteriza a segunda metade do

século XVIII e que se acentuou nas primeiras décadas do século XIX. Mesmo que indiretamente, e sem que fosse intenção declarada ou não de seus autores, a difusão de textos como os de Voltaire, e especialmente o de Basílio da Gama, pode ter ajudado a constituir um dos “contextos” que justificaram a expulsão dos padres do Brasil e Portugal em 1759, as Guerras Guaraníticas em 1762 e finalmente a supressão da Companhia de Jesus em 1773. Este artigo se limita, contudo, a interpretar suas avaliações do empreendimento missionário, sem entrar no mérito de sua “influência” no desenrolar dos acontecimentos.

Utilizo o termo “contextos”, no plural, seguindo a sugestão de Dominik LaCapra ao propor uma metodologia para o estudo dos por ele denominados textos complexos, entre os quais se incluem e se destacam os literários⁸. Este historiador norte-americano alerta para o fato de a historiografia contemporânea não vir se ocupando dos grandes clássicos de tradição ocidental, exatamente aqueles nos quais, segundo ele, o uso da linguagem é explorado de uma maneira especialmente enérgica e crítica, comprometendo seus intérpretes com uma conversação com o passado devido à abordagem de temas triviais de forma excepcional. Ao relacionar intrinsecamente texto e contexto, o autor desconstrói a idéia de “contexto” tal qual empregada correntemente: a palavra contexto não pode ter o uso restringido apenas à “conjuntura histórica”, nem sequer ser usada no singular. Deve-se ter em conta que também os contextos são textos, e não uma realidade ou conjuntura objetiva na qual os episódios históricos acontecem. Seriam basicamente seis as principais possibilidades de trabalhar um texto com contextos pertinentes: o diálogo entre as intenções do escritor ao escrever e o texto que gerou, entre o texto e a vida do escritor, entre o texto e a sociedade em que foi publicado pela primeira vez, entre o texto e a cultura que o envolvia, entre o texto e os demais pertencentes ao *corpus* de um mesmo escritor, e, enfim, entre o texto e os possíveis modos de discurso.

Em diferentes medidas, e não necessariamente de forma organizada, esses são alguns aspectos que tento levar em conta na análise do panfleto de Pombal, do romance de Voltaire e do poema épico de Basílio da Gama. No que se refere à relação do texto com a cultura que o envolvia, por exemplo, pode-se dizer que, em geral, encontramos em Pombal uma visão ibérica, em Voltaire uma européia e em Basílio uma brasileira sobre a possibilidade ou não de uma civilização nos trópicos a partir dos parâmetros iluministas de civilização e barbárie, fortemente presentes na disputa entre o Velho e o

Novo Mundo, então em voga na Europa⁹. A filosofia da Ilustração inverteu a visão paradisíaca da América, ao formar um novo discurso sobre o homem e a natureza do novo continente, marcado pela negatividade. Esse discurso, que rompe com a projeção da imagem do Éden sobre o Novo Mundo, legitima a expansão colonial européia encarregada de difundir as “luzes” da Europa civilizada. Iniciada com as formulações do Conde de Buffon sobre a inferioridade física (climática) do continente americano, a desvalorização estendeu-se aos habitantes do continente nas famosas teses de DePauw e de Raynal¹⁰. A formação da antropologia e da ciência geral do homem no final do século XVIII foi marcada pela tensão entre a imagem negativa do homem e da natureza americana por um lado (Buffon) e a imagem positiva de um estado natural, representado pela filosofia de Rousseau, que proclama mesmo a superioridade do “homem natural” e de seu equivalente histórico – o selvagem – sobre o civilizado. Nos debates de então, a realidade do mundo selvagem é encerrada em uma rede de relações que expressa tanto o desencanto com a civilização quanto o seu elogio. Conforme Roberto Ventura:

Ou se fala de povos sem história, sem religião, escrita ou costumes, imersos na ignorância e na idolatria. Ou, ao contrário, se elogia a vida de homens livres e nobres, libertos de senhores e padres, vícios e propriedades. Dois discursos antitéticos interferem na representação do mundo selvagem: um de afirmação da felicidade natural e infinita nos trópicos; outro que proclama as vantagens da civilização.¹¹

Esse debate, cujo objeto é menos a condição do selvagem do que o estatuto do civilizador e de sua concepção de história, transparece, ainda que de formas diferentes, nas considerações do ilustrado português, do francês e do brasileiro sobre diferentes aspectos envolvendo as missões jesuíticas no Paraguai.

O desencadear da polêmica sobre os jesuítas e guaranis pelo Marquês de Pombal

Em 1758, um ano antes da ordem de expulsão dos jesuítas do Brasil e de Portugal, foi publicado em Lisboa um livreto, naquela ocasião anônimo, intitulado *Relação abbreviada da republica, que os religiosos jesuitas das provincias de Portugal, e Hespanha, estabelecerão nos dominios ultramarinos das duas monarchias*, cuja autoria foi depois atribuída ao Marquês de Pombal. Neste panfleto parece explícita a intenção antijesuítica do autor de justificar sua campanha de perseguição aos jesuítas,

no Brasil mas também em Portugal, ante seus compatriotas portugueses, europeus e mesmo brasileiros. Entre as principais acusações contidas neste texto destacavam-se: a resistência dos jesuítas à aplicação do Tratado de Madri, celebrado entre Portugal e a Espanha para a delimitação de fronteiras na América do Sul; a oposição, no Brasil setentrional, às leis que regulavam a administração das aldeias de índios; o exercício de atividades comerciais proibidas a religiosos; a decadência dos jesuítas portugueses; a difamação do rei no estrangeiro; e a participação, pelo menos moral, dos referidos padres no atentado contra D. José e na revolta popular do Porto ocorrida em 1757¹². A ampla difusão do texto deste livreto nos interessa aqui, não só como uma interpretação (portuguesa) das missões guaranis, mas também por suas possíveis ressonâncias na obra de Basílio da Gama e, em menor escala, na novela de Voltaire. Ou seja, na relação entre pequenos e grandes textos no “âmbito de discurso” da Ilustração.

O panfleto bilíngüe (francês e português) está dividido em duas partes: a primeira, redigida pelo marquês, e a segunda, um apêndice com documentos que “conferiam veracidade” às razões por ele apontadas em sua argumentação a favor da expulsão dos padres e dos próprios índios das missões. O livreto contém uma avaliação altamente negativa da ação jesuítica, posteriormente rejeitada por interpretações otimistas da experiência, tais como a de Cardiel e a de uma suposta “utopia guarani nos trópicos”, por Josep Perramás, em 1787. Pombal apresenta uma explicação, para um público europeu, eu diria mais especificamente português, do que vinha acontecendo nas missões jesuíticas nas regiões fronteiriças entre Portugal e Espanha na América do Sul. O argumento central é que, na medida em que os padres jesuítas desobedeciam às fronteiras estabelecidas pelo Tratado de Madri, não se submetendo nem à coroa portuguesa nem à espanhola, estava mais do que justificada uma ação enérgica contra um iminente levantamento dos súditos indígenas sob os auspícios da Cia, da Jesus. À medida que descreve os acontecimentos – a chegada dos emissários reais às aldeias, a reação ou fuga de índios desabastecendo as missões – Pombal fornece uma seqüência bem costurada das ações espúrias dos inicianos para controlar os índios e insuflá-los contra a coroa, conforme documentadas pelo corregedor Gomez Freire de Andrade: 1) Proibição de entrada de outros emissários eclesiásticos ou civis nas missões paraguaias, principalmente os portugueses, mas também os espanhóis, reconhecendo que o ódio aos primeiros era ainda maior. Os padres proibiam os índios até mesmo de estabelecerem comunicação com os colonizadores espanhóis e portugueses já há longo tempo

instalados; 2) Proibição do idioma espanhol. Como os apêndices anexados ao final do texto confirmavam, toda a “literatura subversiva” foi escrita em tupi-guarani. É sabido que, na Ibéria, uma importante divergência entre os representantes do Despotismo Esclarecido e os jesuítas estava no uso das línguas nacionais ou vulgares, defendido pelos primeiros, ou do latim, idioma que continuou a ser usado pelos autores jesuítas em seus escritos. Nas colônias, entretanto, os inicianos demonstraram uma impressionante capacidade de aprendizagem das línguas locais, fosse na América ou na Ásia, utilizando-se destas no trabalho de conversão; 3) Os jesuítas ensinam aos índios os princípios da Igreja católica condicionando-os à obediência a eles mesmos. Foi dessa forma que “conseguirão preservar por tantos annos aquelles infelices Racionaes na mais extraordinaria ignorancia, e no mais duro, e insofrível (sic) cativoiro, que se vio até agora”:

Soberanos despóticos de seus Córpos e Almas: Ignorando que tinham Rey a obedecer, criam que no mundo não havia vassalagem, mas que tudo nelle era escravidão. E ignorando em fim, que havia Leys, que não fossem as da vontade de seus Santos Padres (assim os denominarão).¹³

Estabeleciam, portanto, “entre os Índios a eles submetidos de corpo e alma, axiomas impróprios à sociedade civil e à caridade Cathólica”. Os referidos padres faziam os índios acreditarem que todos os homens seculares eram homens sem lei nem religião que “adoravam o ouro como corpo religioso e traziam o diabo no próprio corpo”. Isso seria parte da estratégia de fazer crescer entre os índios um ódio implacável contra os brancos seculares. Segundo o relato de Gomez Freire de Andrade, no qual se baseia o texto, os índios justificavam seu desconhecimento das leis reais dizendo que “el Rey estava muito longe, e que elles só conheciam seu Benedito Padre”¹⁴. Ainda segundo o mesmo relato, alguns nativos confessavam ter cortado a cabeça de alguns portugueses capturados porque “seus Beatos Padres lhes garantirão que os Portuguezes fariam o mesmo” se os capturassem antes¹⁵. Segundo Pombal, “a obediência cega implantada no seio das famílias indígenas coloca-as em um estado de escravidão pior do que o dos negros em Minas Gerais”, garantindo o poder de persuasão.

Outro aspecto criticado era o ensino do manejo das armas aos nativos, que possibilitaria a reação organizada contra as coroas ibéricas. O que os jesuítas queriam, por trás disso, era “manter o controle sobre os territórios e o trabalho dos Índios” e,

como estratégia, ofereceram à coroa uma trégua, da qual se serviram para se mudar para outros povoados e melhor se armarem. Um recurso utilizado pelos padres era despovoar as aldeias tidas como perdidas para os brancos, de tal forma que não deixassem suprimentos que permitissem aos vencedores sobreviver deles. Ao condenar tal recurso, Gomez de Andrade e Pombal apelam para os valores da “Religião e da Humanidade”: consideram inadmissível que se destruam igrejas, imagens, fontes de abastecimento, etc.

Uma vez constatada essa situação nas missões, era mister que as cortes espanhola e portuguesa se movimentassem para reprimir as sublevações, e os exércitos espanhol e português se uniram para “protegerem-se dos ataques dos índios”. Também na Amazônia, somos informados por Pombal, os jesuítas excediam as leis eclesiásticas e régias. Esses atos expressavam a deterioração das relações entre a coroa e os inácianos, que já vinha de algumas décadas, culminando nas Ordens de 1756 que acusavam os jesuítas de desrespeitarem ao tratado de Madri, insuflar os índios por todo o interior contra os serviços do Estado os Ministros e Oficiais de Sua Majestade Fidelíssima, ameaçando-os com o poder da Cia. de Jesus no reino. Os inácianos eram também responsabilizados pelo despovoamento das aldeias do caminho do Rio Negro para que as tropas reais, que vinham fazer as demarcações dos limites dos domínios das duas monarquias, perecessem por falta de víveres e remédios.

É interessante chamar a atenção para o uso feito por Pombal das fontes primárias. Além de embasar-se no relato de Freire de Andrade, ele fundamenta a veracidade de suas afirmações em um diário cuja autoria não revela. Isso é especialmente importante por ter sido esse o documento apresentado uma das principais peças de acusação contra a Cia. de Jesus: é nesse diário anônimo que se encontram as mais detalhadas descrições de aldeias despovoadas e destruídas antes de serem capturadas, a justificar a necessidade de recrutar índios em outras aldeias para acompanharem as tropas reais. O recurso às armas não teria passado de um segundo estágio das maquinações artificiosas dos jesuítas para ajudá-los a se sustentar, juntamente com seus colegas religiosos espanhóis, naquelas fronteiras do norte. O padre jesuíta Aleixo Antonio teria chegado a se infiltrar entre os oficiais portugueses com o pretexto de lhes aplicar os Exercícios Espirituais.

Os quatro documentos incluídos nos apêndices têm algumas características em comum, segundo o compilador: foram todos “escritos na língua dos índios e traduzidos fielmente para o português”; e são todos eles documentos apresentados como provas das

maquinações jesuíticas contra os interesses da coroa portuguesa. Uma questão que não pode passar despercebida é quem os teria traduzido, uma vez que o próprio autor reforça, várias vezes, que somente os inacianos conheciam as línguas indígenas. O primeiro apêndice consta de uma cópia das “Instruções que os Padres, que governão os Índios, lhes derão quando marcharão para o Exército”. É o único dos documentos (provas) que não tem data, procedência (nenhuma informação de como ou onde foi achado) ou autoria. Ainda assim, é o que abre a parte contendo as provas documentais nas quais se baseava a ordem de expulsão: seu conteúdo parece o mais forte para embasar a argumentação de Pombal sobre o perigo iminente representado pelas missões para os interesses do império português na América do Sul. O texto apresenta os jesuítas insuflando os índios, em nome de Deus, a mover guerra contra espanhóis e portugueses, que causam ainda mais prejuízos aos índios. Ou seja, embora os padres incitem os nativos também contra os espanhóis, “o objetivo principal deles são os portugueses não jesuítas”. O(s) autor(es) “jesuíta(s)” (?) deste documento anexado se opõe(m) expressamente ao envio de Gomez Freire de Andrada às missões, pois “que obra tão mal, enganando a seu Rei e a nosso bom Rei”. Uma vez que engana o Rei, Gomez Freire enganaria a Deus. E, como foi Deus quem deu as terras aos índios, não será um ímpio traidor de Sua Majestade quem irá ordenar-lhes retirarem-se delas.

Interessante notar a inversão do uso da figura real por Pombal e pelo Autor das referidas “instruções”. Enquanto os adeptos do Despotismo Esclarecido identificavam Deus com o rei e o “demônio com os jesuítas”, os inacianos (e seus “aliados” indígenas) classificam os portugueses como emissários do demônio e o rei, ao qual servem, de Deus. É “por sua intrínseca relação com Deus que não é cabível acreditar que o Rei pudesse se opor ao santo empreendimento missionário”, afirma o documento atribuído aos índios, mas cujos indícios conduzem a um (ou mais) jesuíta disfarçado de cacique, conforme sugere o texto de Pombal¹⁶. Ou seja, os supostos autores (jesuítas) do documento argumentam a favor da sua relação com o rei e com Deus: além de terem vindo dedicando suas vidas às colônias do rei português, sempre que Sua Majestade necessitou, foram os “Apóstolos de Cristo” que se prontificaram a ir para a área do Paraguai. Por que então, agora, vêm esses “agentes reais nos dizer que devemos entregar nossas terras, nossas lavouras e nossas estâncias”? “Como poderiam então os nativos acreditar que sejam de fato ordens do Rei, quando é sabido que o Rey [, “que o

Rei sempre nutriu amor por nós”] age de acordo com os desígnios de Deus e não do demônio?”. Portanto,

(...) com grandíssima alegria nos entregamos à morte antes que entregar as nossas terras. Por que não da esse nosso Rey aos Portuguezes Buenos Ayres, Santa Fé, Corrientes y Paraguai? Só ha de recahir esta ordem sobre os pobres Indios, a quem manda que deixem as suas casas, suas Igrejas, e enfim quanto tem, e Deos lhe ha dado?¹⁷

O documento termina com o líder indígena propondo um encontro com, no máximo, cinco castelhanos, já que não acredita nos portugueses, por mais que lhe prometam que nada lhes acontecerá. Ao mesmo tempo, adianta que o intérprete da negociação será um “padre” (jesuíta), pois são os únicos que sabem ler a língua dos índios. Pombal parece sugerir que o ‘autor’ desta peça, ao mesmo tempo em que supostamente elogia o rei e as suas boas relações com os Apóstolos de Cristo e com os vassalos indígenas, está não somente justificando a desobediência às ordens reais (sob o argumento de que não acreditava provirem elas de fato dele), como incitando os índios a se organizarem militarmente e lutarem contra a implementação delas.

O título do documento contido no terceiro apêndice diz mais do que alguns parágrafos de comentários. Trata-se de uma “Carta sedisiosa e fraudulenta, que se finge ser escrita pelos Cassiques das Aldeias Rebeldes ao Governador de Buenos Ayres”:

Sendo inverossivel que se mandasse ao dito Governador, e que o mais natural he que se compos debaixo daquelle pretexto para se espalhar entre os Indios, ao fin de lhe fazer criveis os enganos, que nella se contém, escrita na lingua guarani, e dessa traduzida fielmente para a lingua Portugueza.¹⁸

O que se exorta no documento atribuído aos caciques é a união dos povos indígenas em reação à injusta ordem de expulsão de suas aldeias. Fica claro que o(s) autor(es) tem(têm) noção da disputa territorial entre Portugal e Espanha, podendo ser essa a motivação para endereçar a carta ao Governador de Buenos Ayres. Neste sentido, funciona como uma espécie de ameaça aos portugueses. A sua inclusão no apêndice parece ter a intenção de mostrar não somente a falsidade da autoria como, principalmente, de realçar o que então ocorria e se programava: uma rebeldia organizada contra a coroa portuguesa, sustentada pelos jesuítas.

Repete-se neste documento a assertiva contida no primeiro: os índios (porque aqui seriam eles os supostos autores) não acreditam que a ordem de desocupação de suas aldeias procedesse de fato do rei. E por motivos claramente aprendidos dos jesuítas: por ser o rei um enviado de Deus e não do demônio e por ter estado Sua Majestade sempre ao lado dos índios (inclusive quando da recente lei de 1742 que lhes garantia a liberdade). Ao mesmo tempo, também como no primeiro manuscrito, é a Deus que os caciques atribuem a doação das terras que habitam aos seus antepassados. E como foram eles, os índios, quem as cultivaram, é a eles que elas pertencem. Garantem os “caciques” que não somente enviaram correspondências (“Papéis”) ao rei, tentando esclarecer o engano, como dele receberão resposta (“Papéis”), que não coincidiam com as ordens que agora lhes chegam. Segundo eles, o rei notará a contradição entre os “Papéis” (correspondência entre eles e o rei) e a “Carta” (de expulsão) e ficará do lado deles. Além de enviarem ao rei, garantiam ter remetido a correspondência ao próprio Papa, para que pudesse tomar conhecimento do que de fato se passava. Com isso tentavam transmitir confiança aos demais caciques e povos para agirem de forma coordenada.

O último apêndice consta de uma “Convenção celebrada entre Gomez Freire de Andrada, e os Cassiques para a suspensão das armas” datada de 1754, sem qualquer menção subsequente sobre sua implementação ou não. O documento insinua que os guaranis merecem punição por seus atos, embora não sejam completamente responsáveis por eles: Até porque Pombal não parece ver nesses “selvagens” e “bárbaros” capacidade de reação organizada contra suas reformas ou ao Tratado de Madri sem a decisiva influência dos inacianos. Como outras peças antijesuíticas apócrifas difundidas no período, o documento referia-se à riqueza, ao poder e maquiavelismo dos padres. Um dos mais conhecidos, intitulado *Monita Secreta*, expunha as “regras secretas da Companhia de Jesus” que seguiam a máxima “os fins justificam os meios”: autorizavam-se os comportamentos mais desmedidos tendo em vista o aumento do poder da ordem¹⁹. Uma exemplificação deste poder era o tema de outro libreto anônimo intitulado *Historia de Nicolás I, rey de Paraguay y emperador de los mamelucos*²⁰. Ambos já circulavam antes do livreto de Pombal e da expulsão dos jesuítas do Brasil, e continuaram a fazê-lo nos anos seguintes. Na mesma ocasião, a estória de Nicolás I foi refutada pelo padre jesuíta Josef Cardiel, que morou entre os guaranis e testemunhou as guerras guaraníticas entre 1754 e 1759. Ele escreveu, ainda

em 1758, *Declaracion de la verdad contra un Livélio infamatorio contra os PP. Jesuitas Missioneros del Paraguay, y Marañon*, explicitamente respondendo às calúnias contidas na *Relação Abreviada da República que os religiosos jesuítas estabelecerão no Paraguai*, de Pombal, e no apócrifo *Historia de Nicolás I, rey de Paraguay y emperador de los mamelucos*. Seu texto foi considerado por Sérgio Buarque de Holanda a melhor fonte para conhecer o que de fato se passou no Paraguai por ocasião da expulsão dos jesuítas e da resistência dos guaranis às ordens das coroas portuguesa e espanhola²¹.

A polêmica sobre os Jesuítas e o Novo Mundo no *Cândido* de Voltaire

Dois anos após a primeira edição da *Relação Abreviada* é publicado, em 1759, o *Cândido, ou otimismo*, uma novela de François Marie Arouet, então sob o pseudônimo de Voltaire, simultaneamente em Paris, Londres, Genebra e Amsterdã, ainda que condenado na França e na Suíça. Em se tratando de um “grande” (ou texto complexo) da tradição ocidental, já mereceu decerto inúmeras interpretações, principalmente de literatos e filósofos, mas também de historiadores. Considero este romance uma peça importante na polêmica em torno da experiência jesuíta no Novo Mundo, especialmente nas missões guaranis, na medida em que, na qualidade de europeu e francês, Voltaire certamente observou e criticou a experiência missionária entre os guaranis de um ângulo bem diferente do de Pombal, e como veremos também de Basílio da Gama.

A motivação central da obra de Voltaire, seu fio condutor, não eram os jesuítas e suas missões: era a crítica irônica e bem-humorada da filosofia otimista de Leibniz. A experiência missionária da Cia. de Jesus na América do Sul é nada mais do que um dos exemplos de que se vale o irônico ilustrado para contrapor-se ao postulado leibniziano que afirmava ser este – mundo em que se vivia – o melhor dos mundos possíveis. Nele os jesuítas são criticados lado a lado com filosofias e sociedades, européias ou americanas, inclusive, e particularmente, o suposto Portugal ilustrado de Pombal. As missões jesuíticas reproduzem, no Novo Mundo, o ambiente de hipocrisia e obscurantismo presenciado por Cândido quando de sua passagem por Lisboa, aonde chega em uma onda invadindo a cidade quando do terremoto de 1755 e se defronta com um auto-de-fé.

Sugestivo é constatar, portanto, que, se foi certamente um severo crítico dos jesuítas e do mundo ibérico, inclusive de sua catequese no ultramar, não o fez de uma perspectiva eurocêntrica: pelo menos, não no sentido de sugerir, como seus contemporâneos, que a velha Europa fosse melhor que a América. Pelo contrário, enquanto viaja pelo mundo (América, Europa e Ásia), o personagem central do romance, Cândido, defronta-se, em todos eles, com realidades que se mostram radicalmente opostas aos ensinamentos otimistas de seu mestre Pangloss. A crítica mordaz à sociedade de seu tempo e daqueles que o precederam fica especialmente visível devido exatamente à resistência de Cândido enxergar no que vê um desmentido do que aprendeu e no qual quer acreditar. Na América, Voltaire critica a expansão inca, a colonização espanhola e portuguesa, o império jesuítico, os falsos eldorados e a escravidão negra. A única exceção é o Eldorado, do qual o autor se vale como epítome do “melhor dos mundos possíveis”: um lugar sem leis, prisões ou guerras, mas “impossível” de se encontrar. Cândido lá chegou por acaso, mas não saberia retornar (e tampouco ensinar o caminho para outros).

Antes, contudo, de sua chegada fortuita ao El Dorado, a primeira parada do herói, enquanto fugia de perseguidores espanhóis e argentinos (Buenos Aires foi seu porto de entrada no Novo Mundo), Cândido, com a ajuda de seu amigo e guia americano Cacambo²², se depara com as missões jesuíticas entre os guaranis. Perguntado por Cândido se já tinha estado no Paraguai e se ele sabe a língua local, Cacambo responde que por certo, pois tendo sido bedel no colégio de Assunção, conhece tão bem aquela região como as ruas de Cádiz. E esclarece:

É uma coisa admirável este governo. O território tem mais de trezentas léguas de diâmetro e está dividido em trinta províncias. Tudo aí é propriedade dos padres. Ao povo nada. É uma obra-prima da razão e da justiça. Por mim, nada vejo de tão divino quanto os padres, que por aqui fazem a guerra ao rei da Espanha e ao rei de Portugal e, na Europa, são confessores destes reis. Matam aqui os espanhóis e, em Madri, os mandam para o céu. Isso me encanta.²³

Quando consegue se encontrar com o “comandante jesuíta” da missão – o que só foi possível quando Cacambo explicou não ser ele espanhol, mas alemão –, Cândido logo se deu conta de que ele era o irmão de sua eterna amada Cunegundes, seu futuro cunhado que julgava morto. Já na descrição que faz do comandante do reino para

Cândido, Cacambo afirma ser ele jovem, bonito... e ter um ar confiante “que não era nem de espanhol nem de jesuíta”. Ao reconhecer o cunhado, Cândido exclama:

- Mas como? É o senhor, Reverendo Pai? O senhor, o irmão da bela Cunegundes! O senhor, que foi morto pelos búlgaros! O senhor, o filho do barão! O senhor, jesuíta no Paraguai! É preciso admitir que este mundo é uma coisa muito estranha. Ò Pangloss!²⁴

A forma como o filho do barão conheceu e se associou aos jesuítas na história faz referência a vários lugares comuns do imaginário europeu sobre a Companhia de Jesus no século XVIII. Uma delas é a sua suposta capacidade milagreira. O irmão de Cunegundes confessa a Cândido que depois de toda destruição e crueldade que se seguiu à expulsão de sua família do castelo de Westfália

Iam nos enterrar em uma capela de jesuítas a duas léguas do castelo de meus pais. Um jesuíta nos aspergiu com água benta. Ela estava horivelmente salgada. Algumas gotas entraram em meus olhos e o padre percebeu que minhas pálpebras fizeram um pequeno movimento. Ele colocou as mãos no meu coração e o senti palpitar. Fui socorrido e ao final de três semanas estava curado.²⁵

Depois do “milagre da cura” veio – continua o recém-converso jesuíta –, como já esperado, o “recrutamento”.

O reverendo padre Croust, o superior da casa, apegou-se a mim com a mais tenra amizade. Me deu o hábito de noviço e algum tempo depois fui enviado a Roma. O padre geral da ordem precisava de uma leva de jovens jesuítas alemães. Os soberanos do Paraguai recebiam o menos possível a jesuítas espanhóis. Preferiam os estrangeiros que acreditavam poder controlar melhor.²⁶

O recrutamento de jesuítas no leste europeu parece se confirmar pela quantidade de padres alemães e de outros países na lista de exilados em 1759. Com a sutileza e ironia que lhe são peculiares, Voltaire vale-se dos mais adocicados e apimentados adjetivos quando se refere ao comandante: jesuíta barão de Thunder-tem-tronckh; barão jesuíta, padre coronel. É sintomático também o fato de Voltaire ter atribuído o comando da missão a um jesuíta, e não a um guarani: não é implausível supor que ele pudesse estar reforçando, pelo menos em certa medida, alguns escritos apócrifos do período que denunciavam o caráter extemporâneo da república fundada pelos jesuítas entre os índios

no Paraguai, como era o caso da história do imperador Nicolas I e da *Relação Abbreviada*²⁷.

Prosseguindo com a estória. Após matar o padre coronel, seu cunhado, Cândido foge com Cacambo e chega ao país dos Orelhões. Os episódios que se seguem são uma sátira aos encontros – que são muito mais desencontros – entre europeus e sociedades indígenas cujos costumes eram muito diferentes dos europeus: lembram as Viagens de Gulliver, de Jonathan Swift. O primeiro mal-entendido entre os forasteiros e os nativos, como não podia deixar de ser, aflorou devido à antiga prática do canibalismo, já muito comentada e criticada na Europa desde a descoberta do novo continente. Mas, naquele momento, traz também à tona o antijesuitismo de Voltaire, entrelaçado com a temática do direito natural, que então associava a prática do canibalismo à situação de barbárie. Vamos à cena. Cândido, aconselhado por Cacambo, havia vestido os trajes negros de inaciano do cunhado morto para escapar com vida das missões paraguaias, e é logo objeto de aversão entre os Orelhões: “É um jesuíta! É um jesuíta! Seremos vingados e faremos uma boa refeição. Comamos o jesuíta, comamos o jesuíta!”. Apavorado, Cândido exclama: “seremos com certeza assados ou cozidos. Ah! O que diria mestre Pangloss, se visse como a natureza é feita?”²⁸. Desesperado, pede a Cacambo, seu intérprete, que explique a esses Orelhões que cozinhar homens é um ato de uma “desumanidade pavorosa” e muito pouco cristão. Mas Cacambo, que entendia muito melhor o que estava ocorrendo, pois pertencia também ao Novo Mundo, tem uma saída de mestre. Pondera com os seus interlocutores americanos que, se eles imaginam que vão comer um jesuíta, isso estaria muito bem: “nada mais justo do que tratar assim os inimigos”:

Com efeito, o direito natural nos ensina a matar ao próximo e é assim que se age em toda a terra. Mas, senhores, não seria do seu agrado comer amigos. Acreditam que vão colocar um jesuíta no espeto, mas é o seu defensor, o inimigo dos seus inimigos, que irão assar. O senhor que aqui vêem é meu patrão e, longe de ser jesuíta, acaba de matar um jesuíta e dele carrega os despojos.²⁹

Depois de se safar, Cândido exclama que a “natureza pura”(barbárie?), no final das contas, é boa, pois, “ao invés de me comer, me fizeram mil cordialidades assim que souberam que eu não era jesuíta”. Neste trecho, a crítica aos jesuítas não poupa tampouco a hipocrisia do conceito de direito natural, tão caro pensamento contratualista e à Ilustração. A distinção entre Velho Mundo (Europa) e Novo Mundo (América) vem

à tona neste capítulo e torna-se central nos próximos, quando Voltaire descreve a chegada, estada e partida de Cândido e Cacambo do Eldorado. Quando Cacambo pondera com os Orelhões que “o direito natural nos ensina a matar ao próximo e é assim que se age em toda a terra”, ele não está limitado a, como era comum em seu tempo e nos séculos anteriores, criticar os hábitos canibais dos aborígenes americanos. Sem recorrer a qualquer defesa dos hábitos bárbaros dos canibais, está claramente criticando o Velho Mundo e sua filosofia e religião, cuja prática é o contrário do suposto enunciado.

Durante sua estada no antigo reino do Peru, Cândido mostra desapontamento tanto com o Novo Mundo (onde foi quase devorado) quanto com o Velho (para o qual não vê como voltar: “Se vou ao meu país, os búlgaros e os árabos degolaram a todos. Se retorno a Portugal, seria queimado”)³⁰. Com esperança em que a exceção do Velho Mundo seja a França, Cacambo sugere que se dirijam a Caiena, onde encontrarão franceses, que “estão em toda as partes do mundo e podem lhes ajudar”. É para lá que pensavam estar se dirigindo quando caíram no Eldorado, um lugar que se tivessem procurado jamais teriam podido encontrar.

Os capítulos referentes ao Eldorado lembram bastante as utopias de Morus, Bacon, Campanella e outros, com as devidas adaptações aos valores do século XVIII, também perceptíveis na descrição feita pelo seu contemporâneo jesuíta Peramás sobre a república igualitária dos guaranis. Aqui, a dicotomia barbárie X civilização, tão relacionada com a referida oposição entre Velho e Novo Mundo, é claramente favorável à sociedade utópica que Cândido e Cacambo tiveram a ventura de encontrar

Imediatamente após o primeiro contato, Cândido e Cacambo se perguntavam um ao outro que país era este desconhecido do resto da Terra “onde toda a natureza é de um tipo tão diferente da nossa?”. E se anima: “deve ser provavelmente, o país aonde tudo vai bem, pois é absolutamente necessário que seja deste tipo”. Mas nem mesmo isso é suficiente para convencê-lo a permanecer neste melhor dos mundos possíveis. Embora reconhecendo que, apesar do que dizia mestre Pangloss, “muitas vezes percebi que tudo ia muito mal na Westphalia”, o herói convence Cacambo a partir do Eldorado com o máximo possível que riquezas (lá desprovidas de valor) para ver “o que podemos comprar”.

Diferentemente de seus contemporâneos jesuítas que localizavam suas utopias no “país dos jesuítas” – como é o caso de Peramás, por exemplo, estabelecendo

comparações entre a república dos guaranis e a de Platão –, Voltaire projetava a sua no antigo reino do Peru, mais precisamente no país do Eldorado. Seu Eldorado não se identificava de forma alguma com o dos espanhóis “que visavam apenas riquezas minerais”. O Peru ao qual se refere corresponderia àquele dos incas antes de sua própria expansão à custa de outros povos ou de serem destruídos pelos espanhóis. A rigor, os espanhóis jamais teriam encontrado o verdadeiro Eldorado que, por estar cercado por rochas inacessíveis e precipícios, permanece até hoje “ao abrigo da rapacidade das civilizações da Europa”³¹, que têm um furor inconcebível pelas pedras e pela lama desta terra, sendo capazes de atos inaceitáveis para consegui-los. Voltaire, pelo contrário, tenta mostrar, através dos olhos e comentários dos dois heróis, o quão pouco civilizado era o mundo europeu das Luzes ou a república jesuítica no Paraguai. Isso se confirmou com a incapacidade de os dois heróis se satisfazerem com a felicidade, igualdade e liberdade que aí encontraram. Enquanto filhos do Velho Mundo, não conseguiam se libertar da ambição e, conseqüentemente, da ponderação sobre o quão ricos poderiam se tornar caso retornassem à Europa com o pouco que levassem das riquezas do Eldorado.

Desde a partida dos heróis do Eldorado, a estória não abre mais exceções: são decepções atrás de decepções no retorno à Europa ou na viagem à Turquia, onde a trama tem seu fim. O autor explicita uma profunda desilusão com a suposta racionalidade humana em escala universal. Quando é trapaceado por um comerciante que o levaria de volta à Europa, Cândido exclama: “Ai de mim, eis um trambique digno do velho mundo”. E cada vez mais o protagonista vê voar pelos ares a doutrina de Pangloss. A única exceção, conforme visto, era o Eldorado: “certamente, se tudo vai bem, é no Eldorado e não no resto da Europa”; “vi ursos no meu país. Homens só os vi no Eldorado”. Durante a viagem de volta para a Europa, Cândido debate a teoria otimista de Pangloss com a doutrina pessimista defendida por Martinho, um maniqueísta que expunha argumentos filosóficos contrários àqueles ensinados por Pangloss, e que o protagonista havia adotado como seu filósofo. Voltaire não esconde sua afinidade com ele, com seu sentido de realidade, que só poderia ser negativo, pessimista. Chegando a Veneza, na companhia de Martinho, e não encontrando a amada Cunegundes, exclama já quase sem forças para prosseguir: “Ah! Teria sido melhor permanecer no paraíso de Eldorado do que voltar a esta maldita Europa!”³².

Em suma, embora avalie negativamente o Novo e o Velho Mundo, é no continente americano que se encontra a única sociedade aceitável – o Eldorado –, mas que infelizmente, assevera Martinho, continua a ser um lugar inacessível “onde ninguém pode ir”. Voltaire ridiculariza também a forte presença da história natural nas explicações científicas – tidas como mais verdadeiras – da época. É sintomática a cena da venda do carneiro que Cândido havia trazido do Eldorado para a Academia de Ciências de Bordeuax, a qual imediatamente propôs um prêmio àquele que descobrisse a razão pela qual a lã daquele carneiro era vermelha.

A polêmica sobre os Jesuítas no *Uruguai*, de Basílio da Gama

O mineiro José Basílio da Gama (1741-Lisboa, 1795) nasceu em Tiradentes, Minas Gerais, foi aluno do Colégio dos Jesuítas no Rio de Janeiro e expulso juntamente com seus irmãos de ordem em 1759. Depois de uma temporada na Itália, vai para Portugal, abandona a Cia de Jesus quando de sua expulsão do reino de Portugal, tornando-se então membro da Arcádia Romana, com pseudônimo pastoril de Termino Sipílio. Preso em 1768 por suspeita de jesuitismo, safou-se do degredo com um epitalâmio dirigido a uma filha de Pombal. A partir de 1774, torna-se marquês. Escreveu poesia lírica, satírica, encomiástica e épica, caso de seu texto mais conhecido, o poema antijesuítico *O Uruguai*, de 1769. A obra teve várias edições e traduções, inúmeras republicações e, como seria de esperar, recebeu diferentes avaliações de sua própria geração e daquelas que se seguiram, de forma que podemos dizer estar diante de um texto complexo no sentido lacapriano: senão um grande texto de tradição ocidental, certamente da brasileira.

O Uruguai tem sido considerada uma das mais importantes obras produzidas na língua portuguesa desde de sua primeira publicação.³³ Referência constante nos manuais de literatura brasileira desde o século XIX até os dias de hoje, passou, por isso mesmo, pelos mais diversos tipos de abordagem, valoração, e teve a si atribuídos múltiplos significados históricos: o mais significativo deles, sem dúvida, a atribuição ao poema do *status* de modelador da identidade nacional brasileira no decorrer do século XIX.

A temática central de seu poema, como a do panfleto de Pombal, é a situação, ou melhor, os conflitos entre índios, portugueses e jesuítas na área fronteira entre os impérios português e espanhol. O que não ocorre, com vimos, com o texto de Voltaire.

Ainda assim, as motivações e estilos de Pombal e Basílio divergem significativamente. Enquanto Pombal faz lobby para justificar uma certa ação política, Basílio tenta sobreviver, literariamente (e materialmente) como lhe parece possível. Tornar-se um árcade, naquela conjuntura, era sem dúvida algo almejado pelos pertencentes da cidade letrada. A dupla condição de ex-jesuíta e de membro da Arcádia do autor, bem como o tema por ele abordado, tornam sua obra especialmente interessante para os fins deste artigo.

É sabido que em Portugal e no Brasil as academias literárias, criadas quando da expulsão dos jesuítas, tinham por objetivo exaltar as Reformas Pombalinas e o reinado de dom José I. Isso não impediu que dessas mesmas academias emergissem vozes criticando a política indígena pombalina, que, segundo a maioria dos árcades brasileiros, colidia com seus projetos pessoais de escrever as histórias ancestrais de suas famílias³⁴. Esse não foi, contudo, o caso de Basílio da Gama, que, na condição de árcade, se propôs, explicitamente, a fazer um elogio do marquês e de sua política. Mas, como em obras de outros autores em situação semelhante, várias dissonâncias entre a intenção explícita – enfatizar o heroísmo do capitão Gomez Freire de Andrade, encarregado de levar a luz aos índios que vinham delas sendo apartados pelos jesuítas – e o que o leitor encontra no poema vêm sendo apontadas. O *Uruguai* narra a história da guerra guaranítica, felizmente vencida pelo irmão de Pombal, para tirar os índios da tirania dos padres jesuítas. A violência, garante Basílio, não era o propósito desse capitão: a guerra que acabou por eclodir foi resultado da “insuflação dos guaranis pelos Padres”. Qualquer semelhança com a *Relação Abreviada* não parece ser mera coincidência: algumas premissas aparecem quase literalmente na seqüência de notas de pé de página que pedagogicamente explicam fatos e personagens “reais” da epopéia. Ou seja, no nível das intenções, o poema é quase uma versão em prosa do referido panfleto.

No nível das concretizações, contudo, Basílio se aproxima da atitude de árcades críticos da política indígena pombalina e mesmo de seus próprios ex-irmãos de batina tão recriminados no poema, uma vez que no âmago da narrativa encontra-se o elogio da natureza e das populações do Novo Mundo. Aproxima-se, mas não se identifica inteiramente, uma vez que seu forte indigenismo é acompanhado precisamente do elogio à empresa pombalina e de uma ferrenha crítica ao suposto trabalho missionário (civilizador) dos jesuítas entre eles. O elogio dos árcades brasileiros à nossa natureza, é bem sabido, não incluía os nativos. Os índios louvados pelos jesuítas, por sua vez, eram

no mais das vezes aqueles que tinham sido ou estavam sendo cristianizados, ou seja, civilizados pelo modelo europeu. Já Basílio enaltece ambos: valoriza o brilho da natureza tropical, traço de nosso pensamento que vem desde os relatos de viajantes de missionários jesuítas do século XVI até a atualidade, e que, no século XVIII, esteve em voga como uma forma de reação às teses sobre a inferioridade do Novo Mundo, e os índios que nestas terras habitam, sem o concurso da cristianização. Aliás, um traço interessante do poema é exatamente a ausência de referenciais religiosos, como que a evidenciar a adesão do poeta à luta setecentista contra o obscurantismo e o fanatismo religioso.

De fato, os verdadeiros heróis indígenas de Basílio não são índios catequizados e domesticados por missionários, mas o casal indígena Cacambo e Lindóia³⁵, cujo romance termina de forma trágica devido à perfídia do jesuíta Balda, figura metonímia que encarna todos os defeitos que o poeta encontra na instituição jesuítica: crimes contra o Estado, contra a população indígena e contra a religião³⁶. Cacambo e Lindóia têm valores e comportamentos nobres nada semelhantes às descrições de canibais do Novo Mundo. A obra se caracteriza pela adesão afetiva aos índios, cujas culturas vinham sendo dizimadas pelo contato com o europeu, dando origem ao indianismo romântico que toma o índio como símbolo da pátria no decorrer do século XIX³⁷. No poema predomina o sentimento de irrupção de um desequilíbrio entre a civilização natural e a urbana “por que o sossego da Europa assim exige”.

Sem criticar a colonização portuguesa, ou mesmo fazendo discurso em louvor do marquês de Pombal e especialmente da campanha contra os Sete Povos das Missões, o Autor acentua, acima de tudo, as qualidades do índio e da natureza tropical brasileira. Está subentendida, a meu ver, uma crítica da suposta preponderância ou superioridade da Europa civilizada sobre os trópicos bárbaros ou selvagens. O herói indígena aqui não é o índio primitivo, mas o índio cavalheiresco, quase um nobre³⁸. A obra de Basílio questiona, nesse ponto, atitudes preconceituosas de pensadores ilustrados europeus, como Montesquieu, em relação ao Novo Mundo. Diferentemente do barão, que considera as missões jesuíticas ilhas de civilização em meio à barbárie americana, é exatamente aos seus ex-irmãos de batina que Basílio atribui a corrupção e decadência das sociedades indígenas e da própria colonização do Novo Mundo.

Os jesuítas exilados de diferentes partes da América contribuíam significativamente para reforçar essa imagem nas histórias naturais e humanas das

pátrias que foram forçados a abandonar quando escreveram: nelas associava-se o triste destino dos nativos à expulsão de seus protetores espirituais e temporais. O que eu assinalo como excepcional é o fato de, por um percurso declaradamente inverso – ou seja, assinalando os avanços, em termos de luzes, trazidos para o Brasil por Pombal, e criticando ferrenhamente a obra da Cia. de Jesus na colônia –, Basílio ter desembocado em uma defesa da natureza do Brasil e de seus habitantes, que não difere significativamente daquela dos jesuítas exilados na Itália. Pois, em geral, nesta etapa da “Polêmica do Novo Mundo” a defesa dos índios estava associada à presença dos jesuítas entre eles, fato reconhecido pelo próprio Montesquieu, conforme assinalado, e pelo ex-jesuíta abade Raynal, crítico implacável da colonização portuguesa, da qual isentava os civilizados missionários. Já no poema de Basílio, os principais inimigos dos índios não são os portugueses (ou quaisquer outros europeus), mas os padres jesuítas que os escravizam. Em *O Uruguai* é Pombal quem aparece como enviado das luzes, trazendo a civilização para povos até então mantidos na escuridão e barbárie pelos padres jesuítas.

Poderíamos aventar então que Basílio, ao atacar o empreendimento jesuítico, seria conivente com os detratores da América, de seus habitantes? Não, e é isso que faz dele um caso único: o fato de ter se posicionado contra a política jesuítica e a favor da política colonial pombalina, ao mesmo tempo em que fazia um encômio da natureza e do homem nativo do Novo Mundo. Em sua pena, os padres eram os responsáveis pela situação de obscurantismo em que se encontravam os índios e a colônia; mas tratava-se de uma situação passível de mudança, e não sintomática de uma natureza inferior do índio, conforme queriam autores como DePauw e Raynal.

A celebração da destruição das missões jesuíticas por Basílio da Gama deve ter provocado intenso desconforto entre os inacianos. Levando-se em conta o momento nada favorável para publicações por parte de “ex-jesuítas”, fica difícil averiguar a extensão e intensidade do descontentamento entre os padres exilados na Itália, e ainda mais entre aqueles aprisionados em Portugal. Tem-se notícia, contudo, de pelo menos um texto questionando a veracidade histórica dos fatos relativos às missões guaranis: a *Resposta apologética ao poema intitulado O Uruguay*, escrita pelo padre Lorenz Kaulen em 1786, sustentando a versão do também jesuíta Cardiel sobre as guerras guaraníticas³⁹. O padre Cardiel afirmava que, além de desconhecer o nativo e sua sociedade, Basílio era ignorante no que se referia à geografia da região.

Outra possibilidade, em termos do diálogo do texto de Basílio com o clima intelectual de seu tempo, seria pensar seu poema como um questionamento da versão jesuítica da história das missões apresentada por Cardiel em 1758. Mas, diferentemente do que ocorre no que concerne à *Relação Abbreviada*, o texto não nos fornece muitas pistas: da Gama não faz qualquer referência ao jesuíta que tantos anos morou entre os guaranis, ou a nenhum outro. Segundo muitos críticos, inclusive o próprio Cardiel, Basílio não tinha bons conhecimentos sequer geográficos da região. Fica então ainda mais curioso o trajeto do *Uruguai*, transformado em exemplar de americanismo e, posteriormente, de brasilidade. No estudo mais completo sobre a história da Companhia de Jesus no Brasil, Serafim Leite faz referência ao fato de Basílio da Gama ser tido como um *americanista*⁴⁰. O grande compilador de nossa história jesuítica admite citando o verso:

Gênio da inculta América, que inspiras
A meu peito o furor, que me transporta,
Tu me levanta nas seguras asas

Mas acrescenta: só foi americanista por ter-se referido à América. No seu âmago, foi um traidor da ordem e da pátria. Como é sabido, não foi esse o juízo feito pelas muitas gerações que interpretaram e reinterpretaram o poema de Basílio da Gama⁴¹. Se seu antijesuitismo já foi plenamente ressaltado – aliás, por ele mesmo ao escrever um poema com notas explicativas de pé de página –, seu americanismo pode ainda ser abordado por vários ângulos. Um deles seria o seu posicionamento, mesmo que indireto, na disputa do Novo Mundo, que ajudaria a explicar sua inclusão entre os possíveis atores na construção de uma identidade na colônia brasileira. Outro seria a suposta ignorância de Basílio sobre as missões, com a qual não concorda Vânia Chaves. Em seu entender, a carência de informações de Basílio deve-se, provavelmente, à falta de informações de primeira mão. Mas Basílio parece tê-las obtido não propriamente pelo rigor documental, mas pela qualidade literária de sua crítica à Companhia de Jesus⁴².

Basílio da Gama é freqüentemente considerado o mais “moderno” e mais “ilustrado” entre os árcades brasileiros. Em meu entender, ele é típico e atípico entre seus colegas de academia: típico no seu pombalismo e atípico em seu indigenismo. Por

outro lado, seria incorreto, contudo, ler Basílio como um romântico *avant a lettre*. “Moderno” ou “ilustrado” não quer dizer romântico, pois, como outros poetas coloniais, não escrevia poesia como expressão ou subjetivação da experiência, mas como representação retórica de caracteres, paixões e ações de gêneros tradicionais. O poema inova, sim, segundo Ivan Teixeira, o modelo de epopéia camoniana corrente em Portugal e é um exemplar da poesia produzida com o patrocínio do mecenato pombalino⁴³. Como outros autores coloniais representantes da Ilustração católica, Basílio adapta sua poesia às circunstâncias culturais das reformas pombalinas. Basílio é didático e pedagógico. Trata o destinatário como um aluno silencioso que ouve a lição. Mas não representa uma posição de ruptura que se pudesse classificar como ideologia iluminista emancipatória ou revolucionária, não significa rompimento com os princípios tradicionais da “política católica” contra-reformista do Antigo Estado português⁴⁴.

As figurações do índio como “selvagem” – um “homem da natureza”, bom ou mau –, que as doutrinas ilustradas de poder então propõem como pressuposto lógico e cronológico da constituição das sociedades, estão aí presentes. Mas Basílio é um dos poucos autores a não embarcar na corrente oposição entre bárbaro e selvagem: ele inventa, conforme notado por Hansen, heróis índios com virtudes de heróis romanos e uma heroína, Lindóia, com características trágicas da Inês de Castro camoniana⁴⁵. O general letrado do *Uruguai* se assemelha ao general letrado da poesia do tempo de Augusto, evidenciando a situação do autor de em busca de favores dos poderosos com a tópica “letras e armas” do humanismo cívico do século XVI⁴⁶.

A atitude de Basílio de Gama pode, a meu ver, ser sumariada no título de um capítulo de Vânia Chaves: “Com Pombal, contra os jesuítas, mas pelo Brasil”⁴⁷. É a partir dessas três idéias-chave – antijesuitismo, pombalismo e brasileirismo – que ele tenta dar forma poética a alguns aspectos da realidade de seu tempo. Uma obra brasileira difere, contudo, de uma obra sobre o Brasil: tem que mostrar que o autor é um homem de seu tempo e de seu país.

Considerações finais

No século XVIII, a utilidade da obra literária é, freqüentemente, encarada como uma tarefa de divulgação das luzes. Isso transparece nos três textos analisados. Os

textos de Voltaire e Basílio da Gama têm em comum o gênio artístico, a preocupação com a forma literária e, claro, um menor envolvimento com a “causa” do que o documento posteriormente atribuído a Pombal. Conforme LaCapra, a Literatura não é apenas “registro”, mas construção de realidade. De forma que, conforme Vânia Chaves, por mais que tenham existido vozes dissonantes que caracterizavam a experiência missionária no Paraguai como “cristianismo feliz”, como foi o caso de Lodovico Antonio Muratori – conhecido pela seriedade de seus estudos e sem qualquer vinculação com a Cia. de Jesus, a qual já havia criticado publicamente, mas que então defendeu com paixão o tipo de sociedade que os jesuítas construíram na América do Sul –, o que prevaleceu foi a posição de Voltaire, porta-voz dos que condenavam o sistema das missões. Nisso se assemelhava a Pombal e a Basílio.

Este artigo corrobora a afirmação de Vânia Chaves, segundo a qual é perfeitamente possível traçar uma linha de continuidade da inspiração literária antijesuítica, na qual se integram o *Cândido* e o *Uraguai*. “Embora publicado dez anos depois do banimento da Cia. de Jesus de Portugal, surge em plena efervescência, se não mesmo na fase culminante, da luta antijesuítica travada na Europa”⁴⁸. Mas, diferentemente de Voltaire, Basílio fala das missões com uma forte dose de patriotismo, de americanismo. Mais do que criticar os jesuítas, o que parece estar realmente em jogo em *O Uraguai* é o elogio da natureza e do homem tropical. O Novo Mundo de Basílio é o seu mundo; o de Voltaire, um mundo tão corrompido como o europeu, exceto pela inatingível utopia do Eldorado. Já o mundo idealizado por Basílio é o do homem natural, que não precisa da evangelização ou das luzes européias para agir como um nobre.

A aparição desses dois textos seminais sobre a temática das missões e de muitas outras do século XVIII e dos que se seguiram se enquadra, como se tentou mostrar, num vastíssimo conjunto de escritos contra a instituição jesuítica, que tem mais valor como documento do que como produção artística, como é o caso da *Relação Abbreviada*, da *Monita Secreta*, da estória do Rei Nicolás e muitos outros textos panfletários, apócrifos ou não, que circularam no período. Neles, como na literatura ilustrada denegridora do Novo Mundo (Buffon, De Pauw, Montesquieu), as fontes primárias americanas eram escassas para não dizer inexistentes. Mas poderiam ser consideradas deficientes mesmo que comparadas com seus contemporâneos jesuítas, desde então preocupados em

escrever sobre terras e povos que conheciam em loco, ao mesmo tempo em que antenados com os paradigmas universalistas da Época das Luzes.

O que importa assinalar, contudo, é que longe de simplesmente “refletirem” aquela conjuntura específica, tais textos a criavam, eram parte da dita “realidade” tanto quanto o eram as instituições políticas. Conforme apontam Michel Foucault e Roger Chartier, jamais existiu, em qualquer período histórico, uma concordância entre discursos e práticas institucionais, freqüentemente tidas como realidade objetiva⁴⁹. Os discursos (ou textos) são também partes constitutivas de contextos históricos.

DOMINGUES, Beatriz Helena. The Guarani Jesuitic Missions in the context of Enlightenment. *História*, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 44-69, 2006.

Abstract: This article compares three eighteenth century evaluations about jesuitic missions among the Guaranis - *Relação abbreviada da republica, que os religiosos jesuitas estabelecerão no Paraguai*, by Marquis of Pombal, *Candide*, by Voltaire, and *O Uruguay*, by Basílio da Gama – pointing out their similarities and singularities in terms of their personal motivations, literary styles and nationality – Portuguese, French and Brazilian, respectively.

Keywords: Voltaire, Pombal, Basílio da Gama, eighteenth century jesuits.

Artigo recebido em 09/2006. Aprovado em 11/2006.

NOTAS

¹ Este artigo é resultado parcial de pesquisa financiada por uma bolsa de International Visiting Scholar pelo Woodstock Theological Center, na Georgetown University, Washington DC, USA, em 2004. Aproveito a ocasião para mais uma vez agradecer ao Woodstock Center pela generosa bolsa.

² Universidade Federal de Juiz de Fora.

³ POMBAL, Sebastião José de Carvalho e MELO, Marquês de. *Relação abbreviada da republica, que os religiosos jesuitas das provincias de Portugal, e Hespanha, estabelecerão nos dominios, ultramarinos das duas monarchias, e da guerra, que nelles tem movido, e sustentado contra os exercitos hespanhoes, e portuguezes*. Lisboa, 1757.

⁴ VOLTAIRE (François Marie Arouet)[1759]. *Cândido, ou o otimismo*. Porto Alegre: L&PM, 1992; GAMA, Basílio da [1769]. *O Uruguai*. Rio de Janeiro: Record, 1998.

⁵ Anonimous. *Secreta Monita. Societate Jesu. The Secret Counsels of the Society of Jesus* (in Latin and English)[1596], 1835.

⁶ CARDIEL, Josef. *Declaración de la verdad contra un Livélio infamatorio, impreso en Portugues contra os PP. Jesuitas Misioneros del Paraguay, y Maraçon* [1758]

⁷ KAULEN, Lorenz. *Reposta apologética ao poema intitulado O Uruguay composto por José Basilio da Gama, e dedicado a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão de Sebastião José de Carvalho, conde de Oeyras, e marquez de Pombal*. Lugano.s.n. [1786].

⁸ PERRAMÁS, Josep Manuel. *Platón y los guaraníes*. Nueva versión del original latino por Francisco Fernández Pretiñes y Bartolomeu Melià. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos, 2004. A análise dessa literatura e do “contexto” por ela criado e/ou implementado é tema de estudo em andamento.

⁸ LACAPRA, Dominick. Repensar la historia intelectual y leer textos. In: PALTÍ, Elías José. *Giro lingüístico e historia intelectual*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, s/d.

⁹ Para uma visão panorâmica e detalhada da “Polêmica do Novo Mundo”, ver GERBI, Antonello. *O Novo Mundo. História de uma polêmica (1750-1900)*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

¹⁰ BUFFON, George-Louis Leclerc, comte de. *Histoire Naturelle de l’homme* [1749-89]. In: *Ouvres Choises*. Paris: Daguin, 1824, v. 3; RAYNAL, G. T. F. *O Estabelecimento dos Portugueses no Brasil*. Rio de Janeiro: Ministério da Justiça, Arquivo Nacional; Brasília: Editora UnB, c1998; RAYNAL, Guillaume. T. François. *A Revolução na América* [1781]. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1993; DE PAWN, Cornélius. *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l’histoire de l’espece humaine*; avec une Dissertation sur l’Amérique & des Américains, par Don Pernety; Berlin [s.n.], 1770.

¹¹ VENTURA, Roberto. *Estilo tropical. História cultural e polêmicas literárias no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

¹² Apesar deste acervo de acusações, o único jesuíta a ser objeto de julgamento formal foi o P. Gabriel Malagrida, italiano, acusado de heresia e condenado à morte, em 1761, num processo que aproveitou a debilidade mental de um ancião enfraquecido e já transtornado.

¹³ POMBAL, Marquês de. Op. cit., p. 8.

¹⁴ Idem, p. 10.

¹⁵ Ibidem, pp. 14-15.

¹⁶ Ibidem, p. 50.

¹⁷ Ibidem, p. 52.

¹⁸ Ibidem, p. 58.

¹⁹ Anonymous. *Secreta Monita. Societate Jesu. The Secret Counsels of the Society of Jesus*.

²⁰ Anônimo. *História de Nicolás I: rey del Paraguay y imperador de los mamelucos*. In *Curiosa Americana*, n. 3, Santiago do Chile: Centro de Investigaciones de Historia Americana, 1964, com prólogo de Sérgio Buarque de Holanda; Anônimo. *Historia de Nicolas Primeiro. Rey del Paraguay y emperador de los mamelucos* [1756]. Asunción: Editorial del Centenario, 1967.

²¹ CARDIEL, Josef. Op. cit.

²² Conforme veremos, o herói indígena de *O Uruguai* terá o mesmo nome.

²³ VOLTAIRE. Op. cit.

²⁴ Idem, p. 61.

²⁵ Ibidem, p. 63.

²⁶ Idem, p. 64. Lembrar que desde o século XVI, Nóbrega e Anchieta percebiam a importância dos milagres da cura para melhor impressionarem os índios e depois poder melhor, ou em alguma medida, convertê-los. Ver EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

²⁷ Entre eles é importante mencionar os escritos anônimos sobre o Rei Nicolás I e o panfleto de autoria do próprio Pombal.

²⁸ VOLTAIRE, Op. cit., p. 70.

²⁹ Idem, p. 71.

³⁰ Esse tipo de crítica à inquisição portuguesa está presente em praticamente todos os escritos da Ilustração européia, com especial destaque para os franceses.

³¹ VOLTAIRE, Op. cit., p. 80.

³² O terremoto de Lisboa de 1775 leva Voltaire a colocar clara objeção ao otimismo leibniziano e compor o “Poema sobre o desastre de Lisboa”. Em 1763, o Autor escreve o Tratado sobre a tolerância.

³³ A edição a qual tive acesso foi GAMA, Basílio da. *O Uruguai*. Rio de Janeiro: Record, 1998.

³⁴ Uma análise bastante instigante sobre as complexas relações entre a Arcádia literária e os poetas mineiros envolvidos na Inconfidência Mineira, pode ser encontrada em ANDRADE, Oswald. A Arcádia e a Inconfidência. In: *Utopia Antropofágica*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1995.

³⁵ Segundo Sir Richard Burton, é mais provável que a coincidência dos nomes Cacambo no *Uruguai* e no *Cândido* de Voltaire se deva a informações sobre a existência de um índio com esse nome na região do Paraguai, compartilhadas pelos dois autores, do que de um “empréstimo” de Basílio da Gama a Voltaire. GAMA, Basílio da. *The Uruguay (a historical romance of South America): the Sir Richard F. Burton translation* [1860].

³⁶ Aqui somos novamente reportados aos crimes enumerados na *Relação Abreviada*.

³⁷ É importante diferenciar esse indianismo do século XIX daquele que foi abraçado pelos modernistas no início do século XX, que valoriza o primitivismo do índio, e não seus valores cavaleirescos, como faz Basílio da Gama.

³⁸ A valorização do primitivismo indígena vai aparecer com toda força no modernismo no início do século XX.

³⁹ Como ainda não consegui ter acesso ao texto de Kaulen, uma exploração de seus argumentos fica para um próximo estudo.

⁴⁰ Biógrafo, historiador, padre e literato, Serafim Leite veio para o Brasil com 15 anos e, em 1914, entrou para a Companhia de Jesus. Sobre ela, produziu vários trabalhos de reconhecida importância entre os quais *Artes e Ofícios dos jesuítas no Brasil*, em 1953. Ver também LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugalia; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, Civilização Brasileira, 1938-1950. 10 v.

⁴¹ A defesa do Basílio americanista pode ser encontrada, entre outros, em CHAVES, Vânia Pinheiro. *O "Uruguai" e a fundação da literatura brasileira*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

⁴² Segundo a autora, a literatura sobre as Missões do Paraguai-Uruguai floresce sobretudo entre 1750 e 1758 (19 opúsculos em 1758-60, 16 em 1767-68 e é também reestampa e aditamento de escritos anteriores). Op. cit., p. 233.

⁴³ TEIXEIRA, Ivan Prado. *Mecenato Pombalino e Poesia Neoclássica*. São Paulo: Editora da USP, 1999.

⁴⁴ HANSEN, J. A. Op. cit., pp.36-37

⁴⁵ HANSEN, J. A. Op. cit., p. 40.

⁴⁶ HANSEN, J. A. Op. cit., p. 30.

⁴⁷ CHAVES, Vânia Pinheiro. *O despertar do gênio brasileiro*. Uma leitura de *O Uruguai* de Basílio da Gama. Campinas: Editora da Unicamp, 2000.

⁴⁸ Idem, p. 232.

⁴⁹ CHARTIER, Roger. *À beira da falésia*. A História entre certeza e inquietude. Porto Alegre: Editora UFRS, 2002; FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Lisboa: Martins Fontes, 1975.