

O COLONIALISMO EM MENDES LEAL E GOMES DE AMORIM: A DILATAÇÃO DA FÉ E DO IMPÉRIO*

Luciene Marie Pavanelo**

 <https://orcid.org/0000-0001-5027-7532>

Como citar este artigo: PAVANELO, L. M. O colonialismo em Mendes Leal e Gomes de Amorim: a dilatação da fé e do império. *Todas as Letras – Revista de Língua e Literatura*, São Paulo, v. 23, n. 3, p. 1-13, set./dez. 2021. DOI 10.5935/1980-6914/eLETLT2114524

Submissão: abril de 2021. **Aceite:** agosto de 2021.

Resumo: Sustentada pelo princípio da dilatação da fé, a colonização no Brasil foi caracterizada pelo etnocídio e pelo epistemicídio, ou seja, a desvalorização, muitas vezes à custa de sua eliminação, da cultura dos povos originários, que tiveram de se submeter à imposição da religião e do modo de vida do colonizador. O objetivo deste artigo é analisar dois romances portugueses oitocentistas, pouco conhecidos, que tratam da temática da colonização no Brasil, a fim de compreender a presença da ideologia defensora da “missão civilizadora” em voga no século XIX: *Calabar: história brasileira do século XVII* (1863), de Mendes Leal, e *Os selvagens* (1875), de Gomes de Amorim.

Palavras-chave: Colonialismo. Etnocídio. Epistemicídio. Mendes Leal. Gomes de Amorim.

* Este artigo reúne alguns dos resultados parciais de uma pesquisa de pós-doutoramento realizada na Universidade de São Paulo (USP) entre agosto de 2019 e agosto de 2020.

** Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp), São José do Rio Preto, SP, Brasil. E-mail: lucienemp@gmail.com

INTRODUÇÃO

■ **A**o longo dos séculos XIX e XX, muitos intelectuais encaravam a expansão ultramarina portuguesa a partir de uma hipotética dicotomia: uma “expansão militar e aristocrática” que teria sido empreendida na Índia, e outra “expansão pacífica e democrática” que teoricamente teria ocorrido no Brasil (cf. RAMOS, 2000, p. 129). Ao retomar a *História da colonização portuguesa no Brasil* (1921-1926), de Carlos Malheiro Dias, Rui Ramos (2000, p. 131) explica que, para parte dos intelectuais da época, “na Índia houvera ‘conquista’”, uma política imperialista e mais “sanguinária”, enquanto “no Brasil houvera ‘colonização’”, um processo que supostamente teria visado ao desenvolvimento da colônia, teoricamente mais “brando” – assim como defende o luso-tropicalismo de Gilberto Freyre. De acordo com Pedro Schacht Pereira (2009, p. 160), Oliveira Martins¹ “frequentemente assenta na elisão, através da minimização, do legado violento e conflitual da colonização [no Brasil] em favor de uma visão de conjunto francamente positiva”.

Edward Said (2011, p. 43, grifo do autor) explica que o imperialismo e o colonialismo “são sustentados e talvez impelidos por potentes formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos *precisam* e imploram pela dominação, bem como formas de conhecimento filiadas à dominação”. Trazer a civilização, acompanhada da religião cristã – a dilatação da fé e do império, nos termos camonianos –, para os povos ditos “bárbaros” era visto pelos europeus como uma missão, quase como um ato de caridade. Francis Wolff (2004, p. 27) recupera uma reflexão de Bartolomé de Las Casas acerca da colonização espanhola: “em nome da civilização cristã”, os povos indígenas “foram reduzidos à escravidão, torturados, massacrados, e sua cultura, seus templos e suas estátuas foram destruídos pelos espanhóis, que, encantados com o ouro, cometeram ali o primeiro grande genocídio conhecido da história moderna”.

Na célebre conferência “Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos”, de 1871, Antero de Quental ([1982], p. 292) critica a colonização espanhola: “A ferocidade dos espanhóis na América é uma coisa sem nome, sem paralelo nos anais da bestialidade humana”. Em seu ensaio, Antero reflete sobre a decadência da Península Ibérica; no entanto, ao apontar a violência da colonização, o autor caracteriza apenas os espanhóis de forma negativa, o que acaba por encobrir a violência da colonização portuguesa. O mito de um suposto processo mais “brando” na colonização do Brasil contribuiu para o ocultamento do genocídio indígena, ocorrido não apenas 500 anos atrás, mas vigente ainda nos dias de hoje. Reproduzindo as palavras de Ailton Krenak, num estudo produzido em parceria com outros intelectuais dedicados à causa indígena,

No horizonte do Estado brasileiro, o povo indígena tinha que ter sido extinto. Nós somos aquela parte do povo indígena que sobreviveu a um genocídio. Essa contagem regressiva de que um dia teve cinco milhões e depois dois ou três; ou cinco milhões, mas que depois viraram trezentos mil ou cento e poucos mil; umas estatísticas tão escandalosas que mostram que o planejamento, a política planejada do Estado brasileiro, desde a colônia, e se estendendo depois até as repúblicas, é extinguir o povo indígena (MILANEZ et al., 2019, p. 2171).

1 Em seu ensaio, Pereira se baseia sobretudo na análise do texto introdutório ao primeiro fascículo da *Revista Ocidental*, intitulada “Os povos peninsulares e a civilização moderna”, publicado em 1875.

Para Krenak, ao longo da colonização “os povos indígenas foram todos rebaixados a uma condição de sub-humanidade: aos rebeldes, o genocídio da guerra justa, e aos capturados, a catequese e a escravidão” (MILANEZ *et al.*, 2019, p. 2171). Para além do extermínio físico dos povos originários, deve-se apontar também o aniquilamento de sua cultura, o etnocídio, “a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição” (CLASTRES, 2004, p. 56). Adaptando a definição de Pierre Castres (2004, p. 56) sobre o conceito de etnocídio, na dilatação da fé, um dos pilares da expansão ultramarina, incluindo a portuguesa, o que baseia o etnocídio é a ideia de que “os outros são maus” – ou seja, não são cristãos –, “mas pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformar até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto” – ou seja, segundo a ideologia etnocida, poder-se-ia “melhorar” os indígenas convertendo-os ao cristianismo.

Boaventura de Sousa Santos, por sua vez, numa coletânea organizada em parceria com Maria Paula Meneses (2018, p. 10), retoma o conceito de epistemicídio, que consiste na descredibilização e, muitas vezes, na supressão dos conhecimentos locais perpetrada por um conhecimento estrangeiro, isto é, pela cultura do colonizador europeu. De acordo com os autores, há diversas formas de epistemicídio: “desde a evangelização e a escolarização ao genocídio ou à devastação ambiental” (SANTOS; MENESES, 2009, p. 235). Em outro estudo, Boaventura de Sousa Santos (2007a, p. 58) defende “a ideia de que a modernidade ocidental tem uma violência matricial – a violência colonial”. Portanto, a conversão à religião do colonizador pode também ser vista como uma forma de violência. Milanez *et al.* (2019, p. 2174), a partir do depoimento da ativista e pesquisadora Daiara Tukano, apontam essa violência perpetrada até os dias de hoje, por meio do racismo religioso do qual esses povos ainda são vítimas:

Eu sou filha de um homem a quem foi negado, bem na sua infância, o direito de praticar os aprendizados que recebeu do meu bisavô e outros tios, e a sua língua; foi batizado com outro nome, colocado numa escola de padres salesianos que se radicaram em nossa região para “educar, civilizar e integrar” os povos originários, tidos como “selvagens e rebeldes”.

Segundo Boaventura de Sousa Santos (2007b, p. 75), “em geral, a apropriação envolve incorporação, cooptação e assimilação, enquanto a violência implica destruição física, material, cultural e humana. Na prática, é profunda a interligação entre a apropriação e a violência”. No Brasil do século XXI, o racismo contra os povos indígenas “se manifesta através da pregação religiosa – sobretudo por parte dos pregadores neo-pentecostais que classificam como demoníacas as religiões e a espiritualidade indígenas” (MILANEZ *et al.*, 2019, p. 2174). De acordo com Maria Paula Meneses (2018, p. 116), a colonização

[...] procurou reduzir o outro colonizado a um ser inferior que habita uma zona de não-ser (FANON, 1952, p. 26), um ser com potencial para ser humano, se convertido e domesticado, pela educação e pelo trabalho, virtudes civilizadoras eurocêntricas.

Como defende Santos (2007a, p. 59),

[...] terminou o colonialismo político, mas não o colonialismo social ou cultural; vivemos em sociedades nas quais não se pode entender a opressão ou a dominação, a desigualdade, sem a ideia de que continuamos sendo, em muitos aspectos, sociedades coloniais,

uma vez que “colonialismo são todas as trocas, todos os intercâmbios, as relações, em que uma parte mais fraca é expropriada de sua humanidade”. A partir dessas reflexões, tencionamos apontar, a seguir, como essa ideologia aparece na base de dois romances portugueses oitocentistas que exploram a temática da colonização no Brasil.

CALABAR: HISTÓRIA BRASILEIRA DO SÉCULO XVII, DE MENDES LEAL

Com a obra *Calabar: história brasileira do século XVII*, publicada em 1863, o escritor português José da Silva Mendes Leal Júnior (1820-1886) pretende preencher uma lacuna que, segundo ele, ainda existiria na literatura brasileira. Na Introdução do romance², publicada seis anos depois de *O guarani*, de José de Alencar, Mendes Leal (1863, I, p. 9) afirma que “o Brasil não tem ainda, que o autor saiba, o romance nacional”. Rafaela Sanches (2015, p. 211) levanta a hipótese de se tratar de uma “provocação” do autor português, dirigida a Alencar, que teria respondido no texto *Como e porque sou romancista* “que a obra *O Guarani* representaria a literatura nacional e que seu romance não seria uma cópia de romances estrangeiros”.

Em sua Introdução, Mendes Leal (1863, I, p. 4) revela o seu desejo de figurar entre célebres historiadores, como Alexandre Herculano e Augustin Thierry: “os riquíssimos elementos da história brasileira, disseminados e dispersos, carecem de ser coligidos e coordenados, por mãos hábeis, por uma cabeça forte, por um espírito sistemático e filosófico”, ou seja, faz um elogio a si mesmo. Ao mesmo tempo que defende que “algum filho do Brasil compreenderá que nenhuma nação é grande e gloriosa sem ter firmado os impulsos do seu futuro nas bases do seu passado” (LEAL, 1863, I, p. 4), o escritor português declara, com falsa modéstia, que “o autor desta obra espera que lhe relevem a ousadia com que ele, filho de outro país, posto que irmão, mesmo de leve, se atreva a esboçar esta rápida digressão sobre tão elevadas questões” (LEAL, 1863, I, p. 5). Quando afirma que

[...] a Europa não vê sem admiração muitos homens eminentes desse país perseverarem animosamente em uma vasta ideia colonizadora, que, estendendo as mãos, multiplicando os braços, facilitando a comunicabilidade, e dando unidade e consistência aos seus estados, o tornarão sem rival no continente americano (LEAL, 1863, I, p. 5),

o escritor associa à colonização portuguesa uma imagem positiva, como se ela fosse desenvolver o Brasil mais do que as colônias de outros países europeus, utilizando uma imagem relacionada ao trabalho e à prosperidade, valores eurocêntricos.

2 Rafaela Sanches (2015, p. 217) aponta que as primeiras páginas de *Calabar* foram publicadas no jornal brasileiro *Correio Mercantil* em 1853, mas que o romance só foi retomado e concluído dez anos depois, possivelmente suscitado pelo início da publicação de *As minas de prata*, de José de Alencar.

Calabar se passa no período das invasões holandesas em Pernambuco. Sanches (2020, p. 153) mostra que em torno da Guerra Holandesa está plasmado “um dos mitos fundadores da nação: o povo que se une em defesa da colônia e em prol da pátria”. Ao retratar a resistência dos “brasileiros” – grupo composto por colonos portugueses³, indígenas e africanos escravizados –, Leal (1863, II, p. 98) afirma:

As almas, embrandecidas pela longa prosperidade, retemperam-se nas horas adversas e refazem uma raça nova e sem rival. O escravo, o indígena, o colono grupam-se no sentimento comum, e à luz da mesma glória, quinhoam os mesmos sofrimentos e os mesmos triunfos.

O mito fundador da “união” do povo brasileiro, da democracia racial, como se todos – brancos, negros e indígenas – passassem pelos mesmos sofrimentos e usufruíssem dos mesmos triunfos, é uma das bases ideológicas desse romance. Sentimo-nos na obrigação de questionar: o que seria essa “longa prosperidade” para os negros e os povos originários – assassinados, escravizados e obrigados a abandonar suas culturas e suas crenças?

Sabe-se que a unidade nacional é também estabelecida pela religião católica. Em Mendes Leal (1863, I, p. 159), os personagens do lado inimigo dos “brasileiros” não são retratados como vilões apenas por serem estrangeiros invasores (ou por terem se aliado a eles), mas sobretudo por serem protestantes ou judeus, ambos grupos religiosos perseguidos pela Inquisição: “o inimigo se compõe de cismáticos e hereges”. Ao aproximar *Calabar* de *As minas de prata*, de Alencar, Sanches (2020, p. 154-155) explica que o judeu “é definido na ficção como aquele que porta o mal para o país, ao auxiliar na entrada de invasores, estabelecer relações ilícitas com o outro e organizar um complô para tomar o território português”. Por outro lado, “*Calabar* consagra os padres missionários à santificação” (SANCHES, 2020, p. 152). A descrição do escritor português associa os jesuítas a verdadeiros heróis, que arriscam as suas vidas e abdicam de seu conforto em nome da missão civilizadora:

Internando-se pelos desertos, abandonando todos os gozos da vida civilizada, para catequizarem os gentios nos sertões, os padres da missão sabiam perfeitamente que se expunham ao martírio [...]. E eles iam, à força de constância, de fadigas afrontadas, de trabalhos vencidos, à força do seu sangue derramado e de cuidados pacientes, domar, com o ascendente evangélico, as tribos, de que o jugo das armas só conseguia fazer escravos, e de que a persuasão católica sabia fazer homens (LEAL, 1863, III, p. 34).

Ao lermos esse trecho, lembramo-nos da afirmação de Krenak, citada anteriormente: “aos rebeldes, o genocídio da guerra justa, e aos capturados, a catequese e a escravidão” (MILANEZ *et al.*, 2019, p. 2171). Não havia outra opção aos povos originários: se não se submetessem passivamente à dominação cultural e religiosa do colonizador, estariam condenados à escravidão e/ou ao genocídio. Tal é a “prosperidade” apregoada pelo europeu. Ao mesmo tempo, ao defender a necessidade de se “domar as tribos” com “a persuasão católica [que] sabia fazer homens”, o narrador deixa implícito que apenas os convertidos à

3 É verdade que nesse período o Brasil, como colônia portuguesa, era parte da União Ibérica, governada pelo rei espanhol. Mas os colonos que aqui estavam eram, de fato, portugueses ou seus descendentes.

civilização cristã poderiam ser considerados humanos de fato. No romance, os pityaguares são os indígenas rebeldes e, por isso, associados ao Mal: “Os pityaguares são filhos do *Ouiaoupia* (Gênios do Mal)” (LEAL, 1863, III, p. 90), diz um personagem indígena convertido ao catolicismo. Em resposta a esse comentário, o padre afirma:

– *Restos da cegueira de suas primeiras crenças [...]. Custam a extirpar; mas, com mansidão e boa vontade, tudo se há de conseguir. Pois sim, filho – prosseguiu ele, endereçando a palavra ao taboyar, não sem um certo embaraço, resultante da ingênua observação do selvagem. Pois sim; os pityaguares são inspirados pelo demônio; mas todas as criaturas receberam a vida das mãos de Deus, e é feio pecado roubá-la, salvo por necessidade de defesa própria ou por maior honra e glória da fé* (LEAL, 1863, III, p. 89-90, grifo nosso).

Nessa passagem, verifica-se a ideologia etnocida de que as crenças religiosas dos indígenas são caracterizadas como uma “cegueira”, que deve ser extirpada. Por outro lado, é curiosa a contradição de se defender a catequese “com mansidão e boa vontade”, ao mesmo tempo que se justifica a guerra santa: é pecado matar, a não ser que seja em legítima defesa “ou por maior honra e glória da fé”. Ellen dos Santos Oliveira apontou a temática do etnocídio presente em *O guarani*. Segundo a pesquisadora, no romance de Alencar,

[...] o mal é representado pelo índio em sua essência primitiva, isto é, aquele que vive e compartilha de sua cultura indígena, e tem o colonizador como um inimigo. Na narrativa indianista, os maus são representados pelos considerados selvagens e vingativos Aimorés, que colocavam em risco a vida de Ceci e de sua família quando buscaram vingança pela morte de sua princesa causada, acidentalmente, pelo irmão de Cecília. [...] A prática etnocida, na narrativa, se constitui a partir de dois eventos, que definem a destruição da identidade cultural de Peri: o abandono da tribo e a assimilação linguística e cultural (OLIVEIRA, 2015, p. 13).

O romance de Mendes Leal (1863, III, p. 141), por sua vez, termina com uma vitória dos holandeses – na Conclusão, o narrador informa que “conseguirão dominar alguns anos Pernambuco, até que uma nova luta, cujas peripécias nos reservamos para contar, expulsou os invasores”. A vitória nessa batalha obriga os habitantes da capitania a emigrarem para o interior, atravessando a “selva virgem”: “são anciãos, mulheres, crianças, escravos, ajudando-se todos” (LEAL, 1863, III, p. 110). A união desses habitantes no sofrimento seria um símbolo do seu patriotismo, pois estão fugindo da dominação holandesa: “bastaria essa longa procissão de peregrinos, com os pés em sangue, com os olhos em água, para oferecer ao mundo um dos mais vivos exemplos de amor pátrio de que a história conserva a lembrança” (LEAL, 1863, III, p. 110). Por outro lado, os indígenas são caracterizados como os seus protetores: “sessenta índios taboyares abrem caminho através do mato, à custa de fadigas, sempre renascentes” (LEAL, 1863, III, p. 110). Entretanto, como é esperado, é claro que o caráter heroico desses personagens é associado à plena aceitação da dominação colonizadora: “Uma dedicação absoluta caracteriza estes filhos da natureza, aliados fiéis da capitania” (LEAL, 1863, III, p. 110). O chefe supremo dos taboyares é descrito como

[...] sempre atento e vigilante, pronto sempre a acudir como o raio ao mais forte de uma refrega, decidindo o conflito com a sua presença, revelando-se pelos seus golpes, como um herói de Homero, salvando finalmente com a sua infatigável audácia, com a sua taciturnidade ativa, estes restos mutilados da grande família [...] (LEAL, 1863, III, p. 111).

O heroísmo do indígena está associado à sua lealdade aos brancos, à sua determinação de salvar os colonizadores. Quanto aos negros escravizados, são personagens raras vezes mencionados no romance, mas que no final aparecem com a mesma função dos indígenas: proteger os brancos. Segundo o narrador,

Na retaguarda dos índios marcha o terço dos pretos, comandado pelo valente Henrique Dias, o herói africano, que, se Deus nos permitir continuar nesta empresa e no propósito que a inspira, faremos ainda figurar nobremente a par dos mais nobres. O negro batalhão é como o simulacro da servidão leal, que protege o lar vigiando-lhe a porta patriarcal. O escravo não figura ali o pária das populações, carregando com todo o peso do trabalho, com o ódio inteiro do seu estigma: é o comensal da casa, o participante da família, que tem o seu quinhão nos pesares, como teve o seu quociente nos júbilos (LEAL, 1863, III, p. 110).

Da mesma forma que os indígenas retratados, negros bons são aqueles que aceitam a dominação colonial, que não se rebelam contra a escravidão, que praticam a “servidão leal”, cuidam dos brancos e auxiliam na manutenção do *status quo*, como esse personagem que se encaixaria perfeitamente, segundo o narrador, no papel de um herói de um futuro romance que supostamente seria escrito. Novamente, é necessário questionar: qual seria o “quociente nos júbilos” a que os negros escravizados teriam direito nessa sociedade?

Por outro lado, no trecho anteriormente citado, os habitantes da capitania são definidos como uma “grande família” (LEAL, 1863, III, p. 111), o que reforça o ideal de unidade nacional apregoado pelo romance. Ao lado do chefe indígena caminhava o padre, “missionário belicoso, confortando a todos com palavras de esperança, murmurando a cada passo orações de paz, mas sempre [...] com o dedo experto no gatilho do arcabuz” (LEAL, 1863, III, p. 111). Não é por acaso que o padre aparece também como um protetor dos habitantes da capitania, já que é a religião católica que confere unidade ideológica à colônia. O narrador reflete que o cristianismo teria sido o responsável pelo fim do Império Romano: “a Roma dos Césares caiu assim no sarcófago das catacumbas cristãs, porque uma fé nova lhe rebentou das entranhas de pedra, consumindo a antiga. Obedecendo às leis providenciais, pereceu ali uma nação para viver uma ideia” (LEAL, 1863, III, p. 112). Segundo esse ponto de vista, a cultura dos povos originários (e também a dos africanos), assim como a romana, haveria de ser subjugada pela civilização cristã/católica. E, para que isso fosse possível, seria necessário calar outras dissidências religiosas, como os judeus e protestantes, os vilões do romance.

OS SELVAGENS, DE GOMES DE AMORIM

Outra obra que precisa ser abordada nesta reflexão acerca da temática da colonização no Brasil é *Os selvagens*, do escritor português Francisco Gomes de Amorim (1827-1891), publicada na década seguinte, em 1875. O enredo se passa em torno de 1820, pois no romance é mencionada a Revolução do Porto.

Assim como encontramos em outros intelectuais da época – como, por exemplo, o já citado Antero nas “Causas da decadência” –, Gomes de Amorim (1875, p. 7) critica a violência da colonização espanhola, ignorando a violência da colonização portuguesa. O romance inicia-se com a seguinte sentença: “No tempo em que os espanhóis assombraram com as suas crueldades o grande império dos incas [...]”. O ímpeto agressivo dos tapajós, descendentes, segundo o narrador, dos povos que fugiram dos espanhóis, seria decorrente da violência da qual foram vítimas: “Expulsos, roubados e tratados cruelmente, expulsaram, roubaram e aniquilaram por sua vez os habitantes das regiões em que iam penetrando” (AMORIM, 1875, p. 8).

O canibalismo praticado por algumas tribos indígenas foi uma temática muito difundida na Europa desde o início da colonização nas Américas, tendo, por exemplo, inspirado Michel de Montaigne (1533-1592) a escrever o seu célebre ensaio “Dos canibais”, acerca da contraposição entre civilização e barbárie, em que, na contramão do pensamento da época, o filósofo defende que

[...] não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra [...]. [No país em que se vive], a religião é sempre a melhor, a administração excelente, e tudo o mais perfeito (MONTAIGNE, 1987, p. 259).

No romance de Gomes de Amorim (1875, p. 10), os indígenas que se recusam a aceitar a dominação cultural e religiosa do colonizador são associados à barbárie e à prática do canibalismo: “por acharem muito mais divertido frechar e comer os adversários do que perderem o tempo em rezas e cerimônias fastidiosas”. Carlos Magalhães Guedelha (2011, p. 67) explica que se trata de

[...] um mote repisado na literatura colonial, especialmente da Amazônia: os indígenas que oferecem obstáculos à ação do colonizador costumam ser descritos como desumanos, desleais, traiçoeiros, preguiçosos e sedentos de sangue, ao passo que aqueles nativos que por algum motivo se aliam a esses colonizadores são retratados como ordeiros, bondosos, pacíficos e trabalhadores.

Nesse romance, o padre missionário também é descrito com tons heroicos, e sempre associado a adjetivos positivos: é o “bom padre” (AMORIM, 1875, p. 31), o “bom Felix” (p. 38), o “santo velho” (p. 39), o “bom velho” (p. 62), o “excelente padre” (p. 62). De acordo com Guedelha (2011, p. 67), “surge aí a antítese estrutural da obra: de um lado o homem santo, abnegado, representante da divindade e da civilização; do outro, um bando [de] homens brutos, ignorantes e selvagens, representantes da barbárie”. Como defende o pesquisador, a cena em que o religioso é amarrado pelos canibais, que zombam “dos gestos e palavras com que o bom padre os exortava a que se convertessem” (AMORIM, 1875, p. 31), pode ser comparada ao sacrifício de Jesus Cristo, quando o personagem exclama:

[...] é bem vinda a hora do martírio, se assim conseguir que a minha alma regenerada entre no seio do Eterno! Senhor, Senhor! Perdoa-me e perdoa também a estes infelizes, mais dignos do que eu da tua misericórdia, porque não sabem o que fazem! (AMORIM, 1875, p. 31).

A inverossimil rapidez e facilidade com que os indígenas desistem de praticar o ritual de canibalismo com o padre e aceitam ser convertidos, somente por terem visualizado o crucifixo que o personagem carregava, é uma forma de o

narrador reforçar a crença católica no poder transformador de Jesus Cristo. O religioso oferta o crucifixo ao líder da tribo, que o descreve, reproduzindo o discurso cristão, como um “presente, que alegra e consola os peitos dos guerreiros...” (AMORIM, 1875, p. 34), e exorta o seu povo a “honrar o branco, e [...] que todos os seus guerreiros o amem e respeitem” (AMORIM, 1875, p. 34), ou seja, que lhe sejam submissos. Quando afirma que deseja que o padre batize os mundurucus, é recebido com “um murmúrio de espanto e desaprovação” (AMORIM, 1875, p. 34). A reação negativa dos indígenas é associada, pelo olhar eurocêntrico do narrador, à preguiça, pois eles “tinham poucos desejos de trocar a vida livre da floresta pela existência de trabalho e reza, nas povoações fundadas para os índios mansos” (AMORIM, 1875, p. 35). A resistência dos indígenas é quebrada quando o padre aceita batizá-los na própria taba, depois de buscar no aldeamento dos “índios mansos” “alguns mundurucus domésticos, que o auxiliariam na catequese dos outros” (AMORIM, 1875, p. 35).

São os indígenas “mansos”, “domesticados”, que foram “civilizados”, ou seja, convertidos à religião cristã, que atuavam como agentes auxiliares na destruição de sua própria cultura. A completa submissão à cultura europeia é expressa na fala da indígena designada como companheira do padre, que “externa o discurso do colonizador” (GUEDELHA, 2011, p. 68): “Eu já não me chamo Flor de Cajueiro; fui batizada com o nome de Maria. Aprendi a falar as línguas dos brancos e dos índios mansos; sei quem é o Deus verdadeiro. [...] O padre é mais sábio do que os pajés” (AMORIM, 1875, p. 56-57). O religioso afirma ao chefe da tribo que “levei tua mulher comigo [...] para a instruir nos mistérios da doutrina de Cristo. Agora, com o auxílio dela e o meu, podereis todos ter a suprema felicidade de salvar as almas, depois de regenerados pelas águas do batismo” (AMORIM, 1875, p. 57-58).

A conversão de toda a tribo à religião e aos costumes europeus é descrita pelo narrador como tendo sido algo positivo para os povos originários, e que supostamente lhes teria trazido prosperidade e felicidade. Para o narrador, o que embasa a ideia de que “os costumes melhoravam-se diariamente” (AMORIM, 1875, p. 63) é o fato de os indígenas aceitarem e reproduzirem, sem questionamento, a cultura do colonizador, como a legitimação dos laços amorosos por meio do casamento cristão, que supostamente “diminuía a ferocidade nos homens” e fazia nascer “o pudor e a virtude nas mulheres” (AMORIM, 1875, p. 63). A partir de um olhar eurocêntrico e paternalista, o narrador defende que “sorria aos pobres índios, meses antes ainda tão bárbaros e ignorantes, um futuro de paz e alegria, tendo certa no fim da vida a salvação das almas” (AMORIM, 1875, p. 63). Tais afirmações do narrador, que defende tão veementemente que a cultura e a religião europeia teriam trazido felicidade aos povos originários, entram em contradição com o próprio enredo – e muito provavelmente o autor não se apercebera disso. Como explica Carlos Guedelha (2011, p. 70),

Os mundurucus assimilaram a religião dos brancos, bem como os costumes destes, e essa assimilação, ao invés de trazer a prometida alegria eterna, gerou profundas crises de identidade e conflitos interiores naqueles indivíduos. Flor de Cajueiro (Maria), o cacique Pangip-hu (cujo nome foi mudado para Manuel Félix após o batismo) e os dois filhos do casal: Goataçara (mudado para Romualdo) e Porangaba (mudada para Gertrudes) compõem uma família que se fragmentou irreversivelmente. O contato com a religião europeia fez muito mal a

todos eles. A duplicidade de nomes – um nome indígena e outro europeu – é um dos sintomas desse viver suspenso entre dois mundos, movendo-se ora por força da natureza e da cultura ancestral ora por imposição das normas trazidas de fora.

Como explica Boaventura de Sousa Santos (2007b, p. 75), uma das formas de apropriação colonial é a utilização de habitantes locais como guias,

[...] enquanto a violência é exercida através da proibição do uso das línguas próprias em espaços públicos, da adoção forçada de nomes cristãos, da conversão e destruição de símbolos e lugares de culto, e de todas as formas de discriminação cultural e racial,

questões que aparecem, em maior ou menor grau, no romance de Gomes de Amorim – descritas sob um olhar positivo, contúdo.

Quando Goataçara sai em busca de uma mina de ouro com o intuito de, com a riqueza ali obtida, vingar o assassinato do padre missionário, seu pai tenta lhe convencer a abandonar a jornada. Nessa passagem, encontramos novamente uma crítica à violência da colonização espanhola: “as memórias da minha nação referem que nossos antepassados viviam felizes, numa região poderosa chamada Peru; vieram os homens ladrões e ferozes, em grandes canoas, e assolaram a ferro e fogo o rico império dos incas” (AMORIM, 1875, p. 124). Segundo o cacique,

[...] pelejaram-se batalhas terríveis [...]; porém, o Deus dos cristãos era mais forte; os naturais, que não fugiram, foram mortos ou escravizados, que é pior ainda!... E sabe o meu filho porque foi toda essa guerra cruel? [...] Foi porque tínhamos muito ouro... (AMORIM, 1875, p. 124).

Ao tentar convencer o filho a não revelar onde ficavam as minas de ouro, ele faz uma distinção entre os padres missionários portugueses e os colonizadores em busca de riquezas: “Os brancos, que existem nessas terras distantes, não são todos como o compadre Romualdo e o bom Felix” (AMORIM, 1875, p. 124).

O mito de que apenas os povos originários da América espanhola foram escravizados, porque os missionários portugueses teriam impedido os indígenas brasileiros de sofrer essa violência – à custa, aliás, de outra violência, o extermínio de sua cultura e religião –, não encontra amparo em estudos mais recentes. André Ramos (2004, p. 254) mostra que, mesmo durante o século XIX, já em meio à ascensão de movimentos abolicionistas que discutiam a libertação dos negros escravizados, na Amazônia predominava “uma política de submissão da mão de obra e escravização do indígena”. Segundo o pesquisador, “são múltiplos os documentos do século XIX sobre as guerras autorizadas contra os indígenas, sobre a escravização dos mesmos e das formas de resistência” (RAMOS, 2004, p. 257). O estudioso afirma que a legislação brasileira na época se caracterizava por dois aspectos:

Um, direcionado para as sociedades indígenas consideradas aliadas, favorecendo a incorporação como mão de obra através dos aldeamentos formados a partir dos descimentos liderados pelos missionários. O segundo, dirigido aos “índios bravos”, os quais se combatia numa estratégia de guerra colonial, permitindo-se a escravização (RAMOS, 2004, p. 246).

Retomando o trecho em que Gomes de Amorim menciona a suposta “prosperidade” da tribo dos mundurucus, após a conversão realizada pelo padre Felix,

percebe-se que, para além dos aspectos “morais”, como o “pudor e a virtude” das mulheres, mencionados anteriormente, o narrador também afirma que “plantavam-se roças em larga escala; extraíam-se dos matos as drogas preciosas, que se mandavam para Santarém, onde Romualdo as vendia, convertendo o seu produto em objetos necessários à nascente civilização da tribo” (AMORIM, 1875, p. 63). Esses seriam os “índios mansos”, utilizados como mão de obra nos aldeamentos liderados pelos missionários, em contraposição aos “índios bravos”, os canibais antes de serem “domesticados” e “civilizados”. Por outro lado, é interessante refletir que, nessa passagem, o narrador fala na troca de ervas medicinais por “objetos necessários à nascente civilização da tribo”. Ou seja, não eram essenciais à vida tradicional dos povos originários, mas necessários à assimilação do modo de vida do colonizador.

CONCLUSÃO

Em nossa análise dos romances de Mendes Leal e Gomes de Amorim, percebemos que ambos partem de premissas similares em seus romances. A colonização portuguesa no Brasil, baseada no princípio da dilatação da fé, é motivo de elogio e orgulho para esses autores, em contraposição ao olhar negativo sobre a colonização espanhola, a única que, para eles, teria sido violenta. Ao mesmo tempo que a colonização “branda” no Brasil é um mito que tem sido desmentido por estudos mais recentes, que denunciam o genocídio indígena ocorrido no país desde o início da colonização, no século XIX os intelectuais portugueses sequer pensavam na possibilidade de se questionar o etnocídio ou o epistemicídio, também formas de violência, por promoverem a desvalorização ou, até mesmo, o desaparecimento de aspectos da cultura de um povo, ainda que Montaigne já tivesse apontado no século XVI a importância de se relativizar os conceitos de civilização e barbárie.

É possível que esse olhar positivo acerca da “missão civilizadora” dos europeus seja uma ideologia reforçada no século XIX pela iminência do projeto de colonização da África, que seria colocado em prática pouco tempo depois da publicação desses dois romances. Mais lamentável ainda é verificarmos que essa ideologia continua presente no Brasil do século XXI. Como defende Boaventura de Sousa Santos (2007b, p. 76), o epistemicídio ainda permanece nos dias de hoje, já que a sociedade ocidental continua a dividir o mundo entre humanos e sub-humanos, “de tal forma que princípios de humanidade não são postos em causa por práticas desumanas”. Nas palavras do pesquisador, “em razão do ‘epistemicídio’ em massa perpetrado nos últimos cinco séculos, desperdiçou-se uma riqueza imensa de experiências cognitivas” (2007b, p. 91). É uma pena, pois perdemos todos nós.

COLONIALISM IN MENDES LEAL AND GOMES DE AMORIM: THE EXPANSION OF FAITH AND EMPIRE

Abstract: Sustained by the expansion of faith principle, colonization in Brazil was characterized by ethnocide and epistemicide, the depreciation, often at the expense of its elimination, of the culture of the original peoples, who were to submit to the imposition of religion and the colonist’s way of life. The purpose

of this article is to analyze two little known 19th century Portuguese novels that deal with the theme of colonization in Brazil, to understand the presence of the ideology that defended the “civilizing mission” in vogue in the 19th century: *Calabar: história brasileira do século XVII* (1863), by Mendes Leal, and *Os selvagens* (1875), by Gomes de Amorim.

Keywords: Colonialism. Ethnocide. Epistemicide. Mendes Leal. Gomes de Amorim.

REFERÊNCIAS

- AMORIM, F. G. de. *Os selvagens*. Lisboa: Livraria Editora de Mattos Moreira & Cia., 1875.
- CLASTRES, P. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- FANON, F. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil, 1952.
- GUEDELHA, C. A. M. A metáfora da identidade perdida em *Os selvagens*. *Interdisciplinar*, v. 13, ano VI, p. 65-72, jan./jun. 2011. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/interdisciplinar/article/view/1163>. Acesso em: 21 set. 2021.
- LEAL, J. da S. M. *Calabar: história brasileira do século XVII*. Rio de Janeiro: Tipografia do Correio Mercantil, 1863. v. I-IV.
- MENESES, M. P. Colonialismo como violência: a “missão civilizadora” de Portugal em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, número especial, p. 115-140, 2018. DOI 10.4000/rccs.7741
- MILANEZ, F. *et al.* Existência e diferença: o racismo contra os povos indígenas. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 2161-2181, jul./set. 2019. DOI 10.1590/2179-8966/2019/43886
- MONTAIGNE, M. E. de. Capítulo XXXI. Dos Canibais. In: *Ensaio*. Tradução Sérgio Milliet. Brasília: Editora UnB: Hucitec, 1987. v. 1, p. 256-266.
- OLIVEIRA, E. dos S. O etnocídio na literatura brasileira: uma introdução. *Vocabulo*, v. 9, p. 1-21, 2015. Disponível em: http://www2.baraodemaua.br/comunicacao/publicacoes/vocabulo/pdf/nono/4_ellen_volume_IX.pdf. Acesso em: 21 set. 2021.
- PEREIRA, P. S. Fermento da República, bolor do Império: civilização ibérica, excepcionalismo e o legado luso-brasileiro do lusotropicalismo. *Estudios Portugueses*, n. 9, p. 151-170, 2009. Disponível em: https://www.academia.edu/1298576/Fermento_da_Rep%C3%BABlica_bolor_do_Imp%C3%A9rio_Civiliza%C3%A7%C3%A3o_Ib%C3%A9rica_Excepcionalismo_e_o_legado_luso-brasileiro_do_Lusotropicalismo. Acesso em: 23 set. 2021.
- QUENTAL, A. de. Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos. In: *Prosas Sócio-Políticas*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, [1982]. p. 253-296.
- RAMOS, A. R. F. A escravidão do indígena, entre o mito e novas perspectivas de debates. *Revista de Estudos e Pesquisas*, Brasília, v. 1, n. 1, p. 241-265, 2004. Disponível em: http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Revista-Estudos-e-Pesquisas/revista_estudos_pesquisas_v1_n1/Artigo-7-Andre-Ramos.pdf. Acesso em: 21 set. 2021.

RAMOS, R. “Um novo Brasil de um novo Portugal”. A história do Brasil e a ideia de colonização em Portugal nos séculos XIX e XX. *Penélope*, n. 23, p. 129-152, 2000.

SAID, E. W. *Cultura e imperialismo*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

SANCHES, R. M. M. *As minas de prata e os aspectos da nacionalidade no projeto literário de José de Alencar: a ficcionalização da história e seus diálogos com o presente*. 2015. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.

SANCHES, R. M. M. Sob o signo de Ahasverus: a representação dos judeus no romance histórico de José de Alencar. In: PAVANELO, L. M.; OLIVEIRA, P. M. (org.). *A história brasileira na ficção do século XIX: O guarani e outros escritos*. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2020. p. 145-164.

SANTOS, B. de S. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007a.

SANTOS, B. de S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos Estudos Cebrap*, n. 79, p. 71-94, nov. 2007b. DOI 10.1590/S0101-33002007000300004

SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (org.). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Almedina; CES, 2009.

WOLFF, F. Quem é bárbaro?. In: NOVAES, A. (org.). *Civilização e barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 19-43.