



Ministério da Educação  
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri – UFVJM  
Minas Gerais – Brasil  
Revista Vozes dos Vales: Publicações Acadêmicas  
Reg.: 120.2.095–2011 – UFVJM  
ISSN: 2238-6424  
Nº. 02 – Ano I – 10/2012  
<http://www.ufvjm.edu.br/vozes>

## **A imposição do Cristianismo e a transmutação da vida do indígena: Uma abordagem com base no romance *Os Selvagens***

Sâmua Menezes Campos Lankford  
Mestre em Letras/Estudos Literários pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da  
Universidade Federal do Amazonas.  
E-mail: [samua\\_17@yahoo.com.br](mailto:samua_17@yahoo.com.br)

Ligiane Pessoa dos Santos Bonifácio  
Mestre em Ciências da Linguagem pela Universidade do Sul de Santa Catarina.  
Professora do Curso de Letras – Língua e Literatura Portuguesa e Língua e  
Literatura Espanhola da Universidade Federal do Amazonas- UFAM/  
Campus do Alto Solimões.  
E-mail: [professoraligiane@hotmail.com](mailto:professoraligiane@hotmail.com)

**Resumo:** Neste trabalho, analisamos, a partir do romance *Os Selvagens*, como o cristianismo, importado do pensamento europeu e, principalmente, luso, repercutiu profundamente sobre o universo indígena, transmutando seus valores em todas as dimensões, sejam elas culturais, identitárias, econômicas, religiosas etc. Quando vemos o índio ficcionalizado no romance, vemo-lo sob as lentes de um narrador aferrado a valores cristãos dos quais não consegue desvencilhar-se. Assim, o sistema de vida e pensamento indígena é desqualificado, porque os princípios cristãos, inerentes ao narrador e tomados sempre como referenciais, são considerados como melhores ou mais "adequados".

**Palavras-chave:** Universo indígena. Cristianismo. *Os Selvagens*. Valores.

## Introdução

Neste artigo, destacamos a maneira como os costumes dos nativos foram percebidos e rechaçados pelos primeiros navegantes que aportaram em terras amazônicas. Atribuímos enfoque especial à renegação da religião cultivada pelo índio e a conseqüente imposição de uma outra - o cristianismo, fato que interferiu significativamente no universo indígena.

Para dar conta de evidenciarmos como se deu essa interferência, a abordagem apresentada neste artigo tem como base a obra *Os Selvagens*, publicada por Francisco Gomes de Amorim em 1875. Nessa obra, o que nos é relatado é resultado da percepção de Manuel Félix – o narrador–, portanto a partir de seus preconceitos, do seu lugar discursivo e das suas verdades.

Quando os viajantes aqui chegaram, é certo que a natureza os impressionava, mas havia outro aspecto capaz de causar-lhes ainda mais assombro: a diversidade cultural existente na Amazônia.

Excetuando-se o contato que haviam tido com o Oriente, os europeus desconheciam qualquer cultura que tanto divergisse da sua. Aqui, eles encontraram povos com modos de vida totalmente diferenciados, no que diz respeito à forma de organização social, econômica e política, bem como em relação a suas crenças, tipos de moradia e outros aspectos (PONTES FILHO, 2008).

A ideia de diversidade traz consigo uma noção de plural, de variedade, aponta, enfim, para a possibilidade da diferença. É quando se descobre o *outro*, um processo que na Amazônia seria fundamental, além de muito violento para os que nela habitavam. Isso porque conviver em meio às diferenças culturais e aceitá-las todas com naturalidade eram desafios que os colonizadores jamais iriam superar, aliás nem sequer podiam tolerar. E de fato, apenas tolerar não bastaria, era mister respeitar e entender a natureza indígena, sem a intervenção de preconceitos. O que, de fato, não aconteceu

De acordo com Neide Gondim (1994), a recusa europeia ao *outro* pode ser entendida, se vista pela ótica de que a aceitação do novo implica, por outro lado, ter que abrir mão de antigos conceitos – sobre a vida social, religião, economia etc–, algo que, para quem vinha do Velho Continente, era inconcebível. A impossibilidade da coexistência amistosa de ambas as culturas era um dilema irreconciliável.

Haveria, então, para o índio alguma esperança de ter sua alteridade reconhecida e/ou respeitada? O tempo mostrou que não. Ela fora sequestrada e o resgate lhe custaria um alto preço. Um preço de muito sangue derramado. É a respeito dessa questão que dissertaremos a seguir.

## 1. Europeus e índios: a dimensão desse (des)encontro

No bojo de todo o forte impacto resultante do (des)encontro entre europeus e índios, podemos destacar um duplo movimento. Primeiro o de rejeição da cultura indígena, em que esta era considerada como totalmente "inadequada". Afinal de contas, era a cultura de povos que

não se encaixavam nos pressupostos universalizantes, porque desdenhavam o ouro, comiam parentes e inimigos, não tinham nenhuma religião estruturada nem uma sociedade estribada em preceitos morais naturais ou oriundos de leis estabelecidas, eram capazes de fazer jejuns tão demorados como os santos eremitas dos desertos, contentavam-se com trapos de pano em troca de algumas dezenas de paneiros de farinha, multilavam o corpo alargando o lóbulo da orelha ou perfurando o nariz, escurecendo e afiando os dentes, achatando a cabeça dos recém-nascidos. (GONDIM, 1994,p.111)

Ao mesmo tempo, ocorria o movimento que negava a existência dessa cultura, e o índio era, assim, visto como uma tábula rasa, um ser destituído de qualquer organização social, religiosa ou linguística, características naturais de um povo. Em *A Conquista da América*, Tzvetan Todorov (2003) assinala que nos escritos de Colombo é possível verificar essa concepção:

Fisicamente nus, os índios também são, na opinião de Colombo, desprovidos de qualquer propriedade cultural: caracterizam-se, de certo modo, pela ausência de costumes, ritos e religião; [...] são " [gentes] muito pacíficas e medrosas, nuas, sem armas e sem leis [...] não são de nenhuma seita" (TODOROV, 2003, p.49)

Em relação a ambos os casos, silenciando-se ou desconhecendo-se a existência da cultura indígena, a reação do europeu seria apenas uma: impor seus próprios valores, sobretudo os cristãos. Para além de ser uma mera reação instintiva dos europeus ante o inusitado, a imposição do Cristianismo sobre os índios fazia parte do sistema de propagação da empresa colonial portuguesa e seus interesses.

Durante o processo de conquista da Amazônia não é rara a relação entre a Igreja e o conquistador português:

Entre os prós e os contras da ação religiosa na Amazônia, há sempre uma referência à Igreja como a agência cultural predominante do processo de colonização. Na Amazônia, especialmente, o clero foi o primeiro difusor do pensamento europeu sobre as terras e as gentes.(SILVA, 1996, p.84)

O governo lusitano solicitou várias vezes o apoio de missionários na difusão do projeto colonial para a região. Isto porque considerava a ajuda dos religiosos uma poderosa arma a seu favor, pois ela possibilitaria a unificação cultural da colônia à metrópole através da prática de uma única religião. Por isso, é possível notar que a religião desempenhou um papel fundamental na exploração colonial.

No ensaio *A Expressão Amazonense*, Márcio Souza diz que "os portugueses, mais do que os espanhóis, souberam manipular o cristianismo como uma ideologia do mercantilismo" (SOUZA, 2003, p.64). Corroborando tal opinião, Pontes Filho (2008) acredita que "as ordens religiosas atuaram como 'pacificadoras' e 'evangelizadoras' dos índios e também como *gestoras a serviço do mercantilismo lusitano*" (PONTES FILHO, 2008, p.52, grifo nosso). Assim, à medida que a catequese era levada a efeito, firmavam-se igualmente os interesses maiores do estamento mercantil português, do qual a instalação do regime escravista era uma expressão (PAIVA, 1982).

A Amazônia era, enfim, palco onde um jogo de interesses atuava contra ela. O mercantilismo, bem como o cristianismo português, entraram em cena para impor aos povos originários todo um sistema de valores, crenças e padrões diametralmente opostos ao que estes conheciam e/ou adotavam até então.

## **2. Catequese e colonização no romance *Os Selvagens***

No romance *Os Selvagens*, a ação catequética acontece por meio de Manuel Félix, um padre de origem portuguesa que desenvolvia missões nas proximidades de Santarém. A narrativa conta que em certa ocasião, ao deslocar-se para uma aldeia, o religioso perdeu-se na mata sem poder encontrar o caminho de volta. Dias depois, ele foi encontrado pelos mundurucus, os quais o levaram para ser sacrificado. Prestes a ver o seu fim, Félix rogava pela conversão dos seus algozes

quando, movidos pela curiosidade em ver um objeto que o padre trazia ao pescoço, os mundurucus interromperam o ritual. E como por uma "milagrosa" obra da parte de Deus, converteram-se todos, a começar pelo próprio cacique, ao catolicismo, depois de terem apenas tocado a imagem divina do crucifixo. Era a porta de entrada para que o universo cristão penetrasse efetivamente entre eles.

O padre passa, então, a combater sumariamente todas as práticas originárias dos índios, o que os leva, por conseguinte, a assumirem uma identidade própria do europeu/cristão. Com isso, eles morrem culturalmente, como é o caso do personagem Goataçara, ou mesmo fisicamente, no caso de Porangaba, pois ela, por preferir seguir a recomendação bíblica aprendida, qual seja, a de submeter-se a seu esposo por amor, é por ele desprezada, e em seguida, assassinada.

Manuel Félix, tal qual os demais missionários que chegavam à Amazônia e penetravam suas matas, cria que os índios eram povos pagãos e bárbaros. Até porque, nos próprios documentos régios que a Metrópole destinava aos missionários, já se recomendava que os índios vivessem "com a decência cristã e deixassem seus bárbaros costumes" (HOONAERT, 1990, p.153).

Essa visão caricatural do índio como ser bruto e selvagem tornou-se ainda mais chocante quando este foi visto de perto, nas suas práticas mais cotidianas, como a de andar nu, por exemplo. A reação de Félix foi de profundo espanto pois, assim como Orellana, Pinzón, Vázquez, Alexandre Ferreira, Antônio Vieira e os demais viajantes que por aqui passaram, ele desconhecia totalmente tal hábito, e chegou a classificá-lo como "demasiado primitivo". Através do uso desse adjetivo percebemos como o narrador associa a nudez à de Adão e Eva no Paraíso, ou seja, a algo pecaminoso.

Além disso, ao dizer que os índios tinham "como a mais garbosa galantaria deste mundo mostrar o desempenho do corpo, nas atitudes pitorescas das suas danças guerreiras, semelhantes às pírricas antigas.." (AMORIM, 2004, p.48), o narrador lembrava que a nudez era comum também na Antiguidade, e reprovou-a vivamente, achando-a algo absurdo. Logo, vemos que para Manuel Félix, a exposição do corpo era, além de pura ostentação e vaidade, uma escandalosa demonstração pagã, o que atesta que ele era, como disse Darcy Ribeiro, "gente prática, experimentada, sofrida, ciente de suas culpas oriundas do pecado de Adão" (RIBEIRO, 1995, p.45)

No texto, tal perspectiva assumida pelo narrador pode ser identificada através das escolhas linguísticas, evidentes nas expressões que acabamos de destacar. Toda palavra, não podemos ignorar, está carregada de sentido e, como diz Maria Aparecida Baccega (2007), nela é que "está a manifestação do sistema de valores, da ideologia, constituída e em constituição" (BACCEGA, 2007, p.49).

Os europeus, de modo geral, não souberam - ou não quiseram - respeitar o novo, que se traduzia em povos de hábitos tão diversos dos seus. Pelo contrário, eles os subestimaram, de vez que se pretendiam superiores. O ato de se valorizar apenas a sua concepção em detrimento de outra é um fenômeno conhecido como etnocentrismo e, consiste basicamente

em uma visão do mundo onde nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através de nossos próprios valores, nossos modelos, nossas definições do que é a existência. No plano intelectual, pode ser visto como a dificuldade de pensarmos a diferença; no plano afetivo, como sentimentos de estranheza, medo, hostilidade etc. (ROCHA, 1998, p.5)

Pelo que lemos na definição acima, é possível entender que o etnocentrismo foi, então, um fenômeno que ocupou o cerne da colonização lusa na Amazônia, uma vez que essa etnia apenas impunha sua visão de mundo como "certa". Os valores cristãos, trazidos pelos portugueses, foram estabelecidos aos índios, mesmo sendo totalmente estranhos a eles, afinal, era mister tocar "com a graça divina aqueles desgraçados índios" (AMORIM, p.43).

### **3. Da morte cultural**

Após o desabrochar da flor celeste e o raiar da nova aurora - metáforas utilizadas por Francisco Amorim para indicar a conversão dos mundurucus - impunha-se a necessidade de apresentar a estes as verdades católicas o quanto antes. Urgia fazê-los abandonar totalmente a idolatria que,

no olhar dos colonizadores, como o diabo, estaria em toda a parte: nos sacrifícios humanos, nas práticas antropofágicas, no culto de estátuas, na divinização de rochas e fenômenos naturais, no canto, na dança, na música.. Os missionários e eclesiásticos, em geral, em quase tudo veriam a idolatria diabólica com que estavam habituados a conviver no seu universo cultural. (VAINFAS, 1995, p.26).

Desde então, a "indianidade" - termo emprestado de *A expressão Amazonense* (2004) - estaria sempre na iminência de se extinguir, o que, em princípio, implicaria no desaparecimento das identidades étnicas milenares dos povos da Amazônia.

Ideia semelhante a essa encontra-se em *Os Índios e a Civilização*, pois, para Ribeiro (1985), o impacto da civilização ocasionou grandes transfigurações étnicas das sociedades tribais que habitavam o espaço amazônico. Conforme o autor, isto apenas se tornou possível "pela desindianização forçada dos índios e pela desafricanização do negro, que, despojados de sua identidade, se vêem condenados a inventar uma nova etnicidade englobadora de todos eles" (RIBEIRO, 1995, p.448). Em decorrência disso, tais grupos perderam "a sua cara", vítimas de um etnocídio radical. Tal foi o trágico destino dos mundurucus, ficcionalizado em *Os Selvagens*.

O primeiro grande obstáculo diante do qual Manuel Félix se encontrou, para levar a efeito a obra de catequização, foi o desconhecimento da língua mundurucu. Mas o dilema não tardou a ser dirimido. Flor de Cajueiro, uma mundurucu prometida em casamento ao cacique Pangip-Hu, foi levada por Félix para a missão mais próxima a fim de ser educada nos mistérios da doutrina de Cristo, pois o padre ponderava consigo mesmo que assim ela seria usada como um instrumento de Deus para "salvar" a outros, à medida que poderia difundir a catequese em sua própria tribo. O plano, habilmente traçado, de fato se cumpriu.

Depois de aproximadamente dois anos, a jovem retornou à sua tribo. Encontrava-se, agora, segundo o padre, "melhorada", o que consistia basicamente em ser versada no português e nas verdades do cristianismo.

Desde o primeiro momento em que chegou, ela atendia apenas por Maria. Onde se teriam perdido as raízes indígenas de Flor de Cajueiro? Eis uma pergunta que se impõe à medida que adentramos o universo ficcional de *Os Selvagens*. Negando não apenas seu nome, mas, suas crenças, seus deuses, ela assume, enfim, uma nova identidade, totalmente diversa da que originalmente tinha, em detrimento dos princípios recentemente aprendidos, e diz sem hesitar: "disse-te que já não me chamo Flor de Cajueiro; tenho o nome da mãe de Jesus" (AMORIM, p.62). Trata-se, incontestavelmente, do discurso do branco na boca do índio.

A relação binominal presente n'Os *Selvagens* (Flor de Cajueiro-Maria; Pangip-Hu-Manuel; Goataçara-Romualdo; e Porangaba-Gertrudes) talvez seja melhor entendida se se disser que um mesmo sujeito ficcional apresenta dois discursos diferentes: um antes e outro depois da presença civilizatória/cristã.

A mudança do nome, de Flor de Cajueiro para Maria, foi apenas o prenúncio de uma série de alterações que ela e sua tribo experimentaram, tão logo os ditames da Igreja começaram a vigorar sobre eles. De volta ao seu lugar de origem, a bela jovem deixava para trás a "vergonha" adâmica, tão combatida pelo padre, à medida que se mostrava "decentemente vestida à moda das índias mansas" (AMORIM, p.61), e dava esclarecimento fundamental sobre si:

já não me chamo Flor de Cajueiro; fui batizada com o nome de Maria. Aprendi a falar a língua dos brancos e dos índios mansos; sei quem é o Deus verdadeiro, e venho explicar ao chefe os mistérios desse grande Tupã (AMORIM, p. 62).

Flor de Cajueiro assume sua nova personalidade e, de acordo com o texto, podemos ver que esta, além da religião, é composta basicamente por outros elementos transplantados da cultura branca, a saber: o nome e a língua, acerca dos quais cumpre fazermos algumas colocações.

O nome, depois da conversão indígena, era uma das primeiras inquietações que ocupava a mente dos religiosos - inclusive a de Félix. A mudança de nome fazia parte de um ato sagrado seguido à risca: o batismo. Conforme assinala Alfredo Bosi (1992), a catequese no Brasil dedicava-se diligentemente aos sacramentos, buscando realizá-los tão logo fosse possível, tendo em vista que eram demonstrações materiais da relação entre Deus e o homem, representados pela *água*, por exemplo, no caso de batismo; e pelos *corpos*, no caso do matrimônio, conclui o teórico.

Observe outro exemplo de conversão. O protagonista Goataçara, depois de batizado, tal qual o padrinho, passou a chamar-se Romualdo. E - é bom frisar - o nome não é mero fruto do acaso, pelo contrário, devia obedecer ao critério de ser um nome português.

O significado também era um fator relevante - o que um estudo onomástico um pouco mais detalhado revelará. Romualdo quer dizer "senhor famoso". *Senhor* remete à ideia de soberania, de posição elevada; e *famoso*, de certa forma dá ênfase ao primeiro termo, à medida que dá uma conotação de prestígio. Eis o que

Félix e seu irmão, padrinho de Romualdo, tanto almejavam para ele: um futuro brilhante que se traduzisse em instrução e fama, das quais, a seus olhos, o jovem mundurucu era desprovido perante a sociedade. E isso de fato aconteceu, se se tomar por base outro romance de Amorim. Em *O Remorso Vivo* (1875), continuação d'*Os Selvagens*, Romualdo reaparece, na Europa, tendo-se tornado um médico.

Uma vez que o batismo simbolizava a renúncia de antigos costumes e sequente aceitação ou incorporação de novos costumes, (daí o termo "conversão"-frequentemente utilizado neste aspecto, referindo-se à mudança de direção), ao passar pelo batismo, era como se Romualdo, aqui tomado sob forma metonímica de seu grupo, estivesse rompendo manifestadamente com seus hábitos gentílicos até então, e igualmente assumindo os hábitos e conceitos cristãos, daí por diante.

Ocorre que, nessa obra, os mundurucus não manifestam o desejo deliberado pelo batismo. Ao contrário, parece-nos que o padre é quem tem a ideia, aliás, quem *determina* que sejam batizados os índios, tolhendo-os totalmente do poder de escolha. Tratava-se, enfim, de um grande engodo, manipulado pelo colonizador, como forma de civilizar e evangelizar os índios, os quais eram, então, coagidos ao batismo, assentissem ou não com este. E assim sendo, é legítimo inferir que para os índios o batismo constituía um ato em si mesmo esvaziado de sentido, pelo menos na dimensão que naturalmente tinha para Félix e qualquer outro português. Diz Cunha (2006):

o colonizador apropria-se direta e explicitamente da terra e indireta e sub-repticiamente do corpo indígena, ao declará-lo 'morada' de uma entidade que só ele, colonizador e catequista, dialoga, mas que permanecerá para sempre inacessível e incompreensível para o índio. (CUNHA, 2006, p.72)

Não bastasse a terra, o colonizador toma posse também do corpo do índio, ditando o que deveria ou não ser feito com ele. Não mais deveria servir para ostentação qual um troféu, mas, para ser resguardado, uma vez lavado pelas regeneradoras águas batismais, como templo do espírito santo.

Fosse por anseios próprios ou pelo efeito coercitivo de um discurso como o de Félix, uma vez convertidos, batizados e tendo começado a manifestar novas atitudes - de vestuário, alimentação, convívio tribal etc - os índios eram, então, anistiados do limbo a que eram relegados para gozarem do tratamento dado aos cidadãos cristãos. Engana-se quem assim pensa. Verdade é que, embora fazendo

tudo isso, o índio nunca deixava de ocupar uma condição periférica, social e culturalmente. Sobre ele pairava sempre um olhar de suspeita, ainda que por vezes, em vão, se tentasse mostrar ou dizer o contrário. Seria sempre o selvagem do qual era necessário manter distância, e como afirma Caldas (2007), quando teoriza a respeito dos mura, "[o índio] nunca deixa de ser o temido gentio, nem mesmo quando oferece seus filhos ao batismo" (CALDAS, 2007, p.100). Era o que, de fato, acontecia no romance, e isto sabemos pois o narrador deixa escapar alguns momentos de desconfiança que se misturavam também a um (falso) regozijo pela conversão: "força é confessar, que, apesar do afeto que já lhes tinha, o missionário estava desejosíssimo de os ver pelas costas; e só respirou à vontade, quando eles se sumiram na floresta" (AMORIM, p.51).

Além do aspecto civilizatório, o aportuguesamento dos índios era uma condição necessária ao próprio processo de evangelização entre as tribos, considerando-se que a língua portuguesa era o meio pelo qual os missionários podiam veicular os ensinamentos do cristianismo. Portanto, pode-se dizer que no processo de civilização e evangelização dos índios, a imposição de que o índio soubesse e falasse o português era um interesse comum à Coroa e aos religiosos.

Ao retornar à tribo, Flor de Cajueiro estava tanto instruída na língua portuguesa quanto no cristianismo. Ela não apenas sabia o que era, por exemplo, a monogamia, quanto defendia-a e vinha decidida a transmiti-la aos seus, pois diz a Pangip que ele devia ter apenas uma esposa (ela própria), dividindo ambos o mesmo tejupar. E mais: que ele não poderia ter outra esposa enquanto ela vivesse, ou seja, o divórcio estava definitivamente proibido. E a mundurucu prossegue com seu discurso:

O padre é mais sábio do que os pajés; padres não têm companheiras, porque é pecado. Maria não deve dormir noutra rede, senão na do chefe Pangip-Hu: o tio Félix diz que tu és meu esposo, perante Deus e os homens, e que o serás também conforme as leis da igreja. (AMORIM, p. 62)

É inquestionável a consciência que Flor de Cajueiro demonstra ter sobre o *pecado*. Ela sabe o que é adultério, pois diz que não devia dormir noutra rede senão na do marido (note-se que o verbo usado por ela é "dever", exprimindo exatamente a noção de obrigação moral que atribui a si); e também o que é fornicção, pois,

considerando-se que, em princípio, o celibato é para todos os não-casados, não apenas o padre deveria manter abstinência sexual, - e se não o fizesse estaria pecando -, mas igualmente os dois índios, uma vez que, enquanto não estivessem unidos pelos laços do matrimônio, isto é, *conforme as leis da igreja*, não eram considerados casados, ainda que o fossem em seus costumes e/ou perante Deus e os homens. Tais eram alguns atos fundamentais a que os neófitos deveriam se dedicar, pois, fazendo isto cumpriram a ordem divina, e dariam testemunho de que eram filhos de Deus.

Atitudes como a de fazer discriminação de pessoas, menosprezando os índios, seus modos de vida e pensamento, vão de encontro ao discurso de Félix, principalmente enquanto religioso. Por outro lado, empenhava-se em levar os índios a seguir à risca os preceitos do cristianismo, tais como os de não adulterar nem cometer o divórcio, de que fala Flor de Cajueiro.

Com a chegada da nova falante do português, tornou-se possível a realização dos trabalhos catequéticos. Reunida toda a população, Flor de Cajueiro foi posta em destaque e inaugurava seu ofício de tradutora e com grande facilidade, diz a narrativa. À medida que o missionário pregava, "servia-se de imagens e alegorias conhecidas dos índios; fazia comparações com aves, plantas, flores, com tudo quanto lhe parecia próprio para fixar bem na memória daquele povo, simples e infantil, a grandiosa poesia do cristianismo" (AMORIM, p.65). Note-se que a antítese é bastante rica: a simplicidade do povo contrasta com a grandeza da doutrina.

Com a eclosão da Cabanagem e todos os confrontos dela provenientes, em Santarém, foram mortos Romualdo e Félix<sup>1</sup>. Na inexistência da intervenção direta deste último, os ritos cristãos na tribo chegaram a dissipar-se, por fim, ficando o templo coberto de mato; as imagens de barro, quebradas; o altar, devorado pelos cupins e o crucifixo de madeira, comido por vermes.

As imagens desses e outros objetos, minuciosamente construídas, revelavam o abandono dos cultos e demais atos religiosos em si, apesar de - é bom salientar - ainda assim, ser possível perceber nos mundurucus certas influências da presença do elemento branco. A sineta, antigamente utilizada para se anunciarem as missas, eles a usavam para informar as ocasiões de investida contra o inimigo; e o templo,

---

<sup>1</sup>Apesar de nisso crer Goataçara, tratava-se de uma informação equivocada, pois na realidade, Romualdo e Félix não haviam sido mortos. O esclarecimento de tal fato, entretanto, vem apenas em *Remorso Vivo* (1875), mas até lá, em *Os Selvagens*, o equívoco permanece, para garantir o conflito a partir do qual se move o herói.

projetado para ser lugar de culto e adoração, estava agora "maculado", porque nele passaram a ser feitas as reuniões do conselho da taba para deliberar sobre assuntos mais graves.

Os objetos que foram implantados pelo missionário português na tribo, e que pertenciam, em sua origem, à civilização e à comunidade cristã, foram incorporados pelos índios em suas práticas diárias, todavia, tiveram sua utilidade "cruelmente invertida", como enfatiza o narrador. Antes da chegada de Félix, eram objetos totalmente desconhecidos da comunidade indígena, no entanto, depois que esta teve conhecimento deles, não os descartou, pelo contrário, incorporou-os ao seu cotidiano, atribuindo-lhes novos fins. Era como se os mesmos objetos "renascessem" com um novo significado, e assim, não eram exclusivamente de uma nem de outra cultura.

Esse fato é bastante significativo se considerarmos que aponta de certa maneira, para o que aconteceu aos índios. Possuindo originalmente modos de pensar e agir que lhes eram peculiares, assimilaram características bem diferentes de suas, em decorrência da presença do branco.

Pelo menos em uma coisa o padre Félix tinha razão: quando disse que os índios tinham ficado "suspensos entre o céu e a terra, entre a civilização e a barbárie", pois não eram mais essencialmente índios nem também completamente cristãos/civilizados.

### **Considerações finais**

O impacto da civilização, sobre os índios causou-lhes transfigurações étnicas irreversíveis, à medida que principalmente o povo lusitano, numa atitude narcísica, desejava reproduzir sua imagem nos habitantes das regiões que colonizava. Por isso, tentava afirmar sua cultura, deixando de respeitar os valores dos índios, negando-lhes: o direito à liberdade, já que estes passavam a ser súditos da Metrópole; a identidade linguística, à medida que tinham de expressar-se em uma língua que lhes era estranha; e o sistema religioso, com todas as implicações econômicas, sociais e políticas por ele trazidas.

Para tanto, tecemos considerações sobre a dimensão do (des)encontro entre europeus e indígenas a fim de relacioná-las e/ou aplicá-las a essa obra da literatura

amazonense, elencamos episódios da narrativa em que se evidencia a ideia de que o índio é um selvagem e de que a conversão ao catolicismo o “civilizaria”. A maneira como o rito indígena, evidenciado em uma passagem da narrativa, é interpretado pelo narrador da obra justifica-se na perspectiva por ele assumida. No texto, tal perspectiva pode ser identificada através das escolhas linguísticas, evidentes nas expressões de horror e depreciativas que ele utiliza.

Conforme propomos, a identidade dos mundurucus e dos outros índios da Amazônia desintegrou-se, à medida que incorporaram a religião e demais costumes europeus, perdendo, simultaneamente, marcas de sua essência, através da ação dos missionários.

Goataçara, por exemplo, ao se converter, deixa de representar apenas *um homem*, para simbolizar também a coletividade, visto que demonstra, com suas características cristãs e civilizadas, seja em atitude seja em pensamento, o destino que ele e os povos amazônicos tiveram: a morte cultural.

**Abstract:** This paper analyzes, based on novel *Os Selvagens*, how Christianity, imported from European thought and, especially, luso, reflected deeply on the indigenous universe, transmuting its values in all dimensions, be they cultural, identity, economic, religious etc.. When we see the Indian fictionalized in the novel, we see him under the lens of a narrator clung to the Christian values which can not extricate himself, so that values of others become indifferent to him. Thus, the system of Indian life and thought is disqualified because Christian principles, inherent in the narrator and always taken as reference, are regarded as better or more "appropriate."

**Keywords:** Indigenous universe. Christianity. “Os Selvagens”. Values.

## Referências

AMORIM, Francisco Gomes de. *Os Selvagens*. 2 ed, Manaus: Valer/ Gov. Estado do Amazonas, 2004.

\_\_\_\_\_. *Remorso Vivo*. Lisboa: Mattos Moreira e Cia, 1875.

BACCEGA, Maria Aparecida. *Palavra e discurso: história e literatura*. São Paulo: Ática, 2007.

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CALDAS, Yurgel Pantoja. *A construção épica da Amazônia no poema Muhuraida, de Henrique João Wilkens*. Belo Horizonte: UFMG, 2007 (Tese de doutoramento).

CUNHA, Eneida Leal. *Estampas do imaginário: literatura, história e identidade cultural*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

GONDIM, Neide. *A invenção da Amazônia*. Manaus: Valer, 2007.

HOONAERT, Eduardo. *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992.

PAIVA, José Maria de. *Colonização e catequese*. São Paulo: Editora Autores Associados/ Cortez, 1982.

PONTES FILHO, Raimundo. *Amazonas: a história de suas gentes*. Curitiba: Base Editora, 2008.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a forma e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. *O que é etnocentrismo*. São Paulo, Brasiliense, 1998.

\_\_\_\_\_. *Os Índios e a civilização*. São Paulo: Círculo do Livro, 1985.

SILVA, Marilene Corrêa da. *O paiz do Amazonas*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1996.

SOUZA, Márcio. *A Expressão Amazonense: do colonialismo ao neo-colonialismo*. Manaus: Valer, 2003.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.