

JESUÍTAS, INDÍGENAS E O *CÓDIGO RELIGIÃO* NAS CRÔNICAS DE MAYNAS, MOJOS E CHIQUITOS NO SÉCULO XVIII¹

JESUITS, INDIGENOUS PEOPLES AND THE *RELIGION CODE* IN THE MAYNAS', MOJOS' AND CHIQUITOS' CHRONICLES OF THE XVIIITH CENTURY

Fernando Torres LONDOÑO•
Fredson Pedro MARTINS••

Resumo: O presente artigo objetiva refletir os processos de tradução cultural estabelecidos entre os membros da Companhia de Jesus com relação às populações indígenas das missões de Maynas, Mojos e Chiquitos no decorrer do século XVIII, por meio de uma análise das crônicas de três missionários inacianos: Pe. Francisco J. Eder, Pe. Pablo Maroni e Pe. Juan P. Fernández. Adotamos como paradigma indicial o *código religião* e centramo-nos na análise dos discursos jesuítas referentes à figura do Demônio nas reduções jesuíticas.

Palavras-chave: Missões Jesuíticas – Código Religião – Diabo – Maynas – Mojos - Chiquitos.

Abstract: The following paper will assess the cultural translation process established by the Society of Jesus members in relation to the indigenous peoples of the Maynas, Mojos and Chiquitos missions through the XVIIIth century by analyzing the chronicles of three Jesuit missionaries: Priest Francisco J. Eder, Priest Pablo Maroni and Priest Juan P. Fernández. In the chronicles analysis we have favored the notion of the missionary understanding of religion, focusing our considerations on the Jesuit discourses about the devil's role in the Jesuit missions.

Keywords: Jesuit Missions – Religion Code – Devil – Maynas – Mojos - Chiquitos.

Introdução

As missões jesuíticas no continente americano não só produziram experiências missionárias específicas, como também foram responsáveis por gerar um abundante material textual (histórias, crônicas, relações, cartas) que buscava dar conta das experiências/realidades missionárias, tornando-as presentes para os contemporâneos e para os que viriam na posteridade.

A amplidão de materiais produzidos pelos membros da Companhia de Jesus procurou tratar, de forma geral, de três aspectos vistos como essenciais: 1) da história

• Doutor em História pela Universidade de São Paulo (USP). Professor Titular do Departamento de História – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Campus Perdizes, CEP: 05014-901, São Paulo, SP, Brasil. E-mail: fertorresbracol@gmail.com

•• Graduado em História – Programa de Graduação em História – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Campus Perdizes, CEP: 05014-901, São Paulo, SP, Brasil. E-mail: pedro.fredson@gmail.com

natural (clima, vegetação, fauna); 2) da história moral (referente aos costumes e formas comportamentais das populações indígenas); 3) em certa medida dos missionários e dos exercícios de suas virtudes em seus esforços na conversão e salvação dos índios. Na história moral se fazia praticamente obrigatório que os padres escritores se referissem à religião, superstições e práticas de conduta dos índios. Também quando se considerava a conversão ao cristianismo se examinava as diferentes atitudes dos neófitos e sua permanência na infidelidade ou seu avanço com relação à fé cristã.

Como será abordado a seguir, entendemos a religião como um *código cultural* por intermédio do qual se torna possível examinar as relações entre indígenas e missionários. Nos últimos anos temos dialogado frequentemente com essa compreensão epistemológica para estudar as missões de Maynas, desenvolvidas pelos jesuítas no Alto Amazonas entre os séculos XVII e XVIII. Influenciados pela chamada *Historia Comparada das Religiões* proposta pela Escola de Roma², procuramos aqui adensar a análise por meio de uma perspectiva comparativa, ampliando o campo de observação para dois outros espaços missionários dos inacianos: Mojos e Chiquitos. Dessa forma, foram escolhidas três missões localizadas em áreas marginais e/ou de fronteiras coloniais na América do Sul, suficientemente parecidas e portadoras, ao mesmo tempo, de aspectos bastante distintos; tendo sido habitadas por populações indígenas consideradas selvagens e contado com um número escasso de missionários.

O presente artigo objetiva repensar as relações comunicativas entre as populações indígenas localizadas nas regiões de Maynas/Mojos/Chiquitos e os missionários europeus da Companhia de Jesus, mediante uma análise histórico-antropológica comparativa das crônicas de três missionários jesuítas do século XVIII: Pe. Pablo Maroni, Pe. Francisco Javier Eder e o Pe. Juan Patricio Fernández. Buscamos trazer à tona situações nas quais o *código religião* foi usado como substrato para a resignificação das culturas, o que possibilitou novas formas de contato entre as populações indígenas e os agentes coloniais, por meio da observação de núcleos comunicativos e horizontes simbólicos específicos. Entendemos que dentro do universo das missões foram realizados inúmeros ensaios de uma redefinição dos simbolismos mítico-rituais das culturas colocadas em jogo: grupos indígenas se apropriaram de símbolos cristãos e com eles desenvolveram uma nova linguagem capaz de articular informações e significados da realidade recém-formada; os missionários, de modo semelhante, substituindo os operadores rituais das culturas nativas, formularam modelos

de comunicação simbólico-práticas, capazes de transmitir (mesmo que de forma confusa e equivocada algumas vezes) os conteúdos da sua fé.

Missões e Códigos Culturais

A análise se centra na construção de uma reflexão sobre o entendimento das práticas cosmológicas e sociais de uma civilização para a outra, examinando o papel da aceitação/negação destes sucessivos exercícios comunicativos para manutenção dos relacionamentos transculturais³. Dessa forma, é por intermédio da observação de determinados núcleos de cada uma das cosmologias presentes nas situações de contato que tecemos as linhas comparativas deste trabalho, analisando suas semelhanças/diferenças em três distintos territórios do Novo Mundo e refletindo acerca das formas como os membros da Companhia de Jesus estabeleceram o uso do *código religião* como ferramenta comunicativa entre as culturas, a fim de que os objetivos catequéticos fixados pelo projeto dos conquistadores se concretizassem. Uma vez que acreditamos que durante o contato entre índios e religiosos europeus, o conceito de “religião” se colocou como código de comunicação prioritário na busca da compreensão do “outro” – sendo capaz de definir e ressignificar diferentes elaborações culturais graças a sua abordagem universalizante –, levamos em consideração que o ininterrupto processo de produção da alteridade dos povos nativos da América realizado pelos missionários foi de uma intensa complexidade, estabelecendo a necessidade de que estes atores sociais realizassem um “[...] trabalho contínuo de desconstrução e reconstrução dos códigos comunicativos” (GASBARRO, 2006, p. 74–77).

Por sua vez, os espaços físicos e sociais das reduções jesuíticas devem ser compreendidos como verdadeiras oficinas, nas quais a pedagogia cristã desenvolveu novas ferramentas e mecanismos de doutrinação – em especial de utilização de elementos das culturas nativas para compreensão do universo teológico do cristianismo – capazes de comunicar universos cosmológicos distintos em um mesmo sentido. Foi no espaço das missões que se desenvolveu a “ortoprática”⁴ civilizatória – a qual conduziria praticamente todas as ações missionárias da época colonial, tanto na América Espanhola como na América Portuguesa. Percebe-se que dentro das reduções ocorreu algo semelhante a um “jogo de espelhos”⁵, no qual a realidade indígena de determinados povos era colocada em contínuo contraste com a realidade europeia e a realidade de outras populações ameríndias; o índio catequizado deveria ser – e o *foi* –

comparado com seus diferentes e semelhantes, a fim de que se pudesse perceber sua “civilidade” ou “brutalidade” em contraposição com os outros elementos sociais que se apresentavam na época.

Os missionários jesuítas se colocaram como tradutores das crenças, costumes e ideias do espaço colonial, tomando o papel de (inter) mediadores no processo de entendimento da realidade que surgiu ao seu redor, pelo contato com o “Novo Mundo” e, conseqüentemente, com as “novas gentes”, uma vez que foram eles os atores sociais que detiveram consigo os elementos da autoridade religiosa cristã (MONTERO, 2006, p. 43-44). Eram eles, na visão do universo cristão, os agentes capazes de: 1) suscitar uma compatibilidade cultural entre o pensamento ocidental e a cosmologia do mundo imaginário indígena; e 2) gerenciar as relações sociais na medida em que o código religioso não se apresentava apenas como substrato de contato e ordenação hierárquica entre Deus e os homens, mas era também o código prioritário capaz de se universalizar e, com isso, ser socialmente o mais inclusivo e, simbolicamente, o mais aberto.

Entendemos que um dos riscos básicos que esse tipo de abordagem teórico-metodológica nos apresenta é um possível uso das informações contidas nas crônicas como *dados objetivos*, realizando uma abordagem investigativa que não levaria em consideração as determinantes culturais que constituem os “filtros” históricos-antropológicos utilizados pelos missionários no seu processo de escrita e suas categorias de compreensão a respeito do outro que se apresentava. Porém, se a crônica colonial tem uma origem e um público europeu, como acredita Leandro Karnal, além do universo cristão ocidental, ela também se apresenta como um registro de um novo mundo que obrigou seus autores a refazerem os caminhos de alteridade, que até então haviam trilhado (KARNAL, 2006, p. 19) e, desse modo, seria exagerado pensar que os relatos missionários não podem nos devolver nada além dos mecanismos e da mentalidade ocidental que os produziu. É inverso, pois

[...] eles podem também, se analisados com as devidas cautelas, contribuir à reconstituição da dinâmica pela qual o evento histórico da ‘evangelização’, portador da simbologia religiosa da Europa medieval e renascentista, foi reelaborado pelas culturas nativas a partir de suas próprias representações, ou seja, a dinâmica interna aos sistemas culturais indígenas, que tomaram e transformaram ‘para si’ o que se apresentava como outro (POMPA, 2001, p. 17).

Cabe destacar ainda que os “filtros” de observação missionária variavam de acordo com o sujeito alvo da escrita e os grupos sociais analisados, havendo múltiplas nuances de observação, captação e estratégias específicas de transcrição do outro, uma vez que, mesmo as fontes aqui trabalhadas sendo de membros da Companhia de Jesus – ordem religiosa que possuía um rígido modelo de escrita desenvolvido por Ignácio de Loyola e que deveria guiar os padrões textuais dos seus informantes espalhados pelo mundo –, cada um dos cronistas provinha de um microcosmo cultural exclusivo, cheio de particularidades, com interesses e leitores próprios para seus textos (POMPA, 2001, p. 18; LONDOÑO, 2002, p. 13-17; KARNAL, 2006, p. 18-19).

Dessa forma, procuramos realizar uma investigação que pudesse alcançar os aspectos reais e transversais presentes no documento histórico, objetivando uma reconstrução temporal das realidades na quais os processos histórico-antropológicos se desenvolveram, sem deixar de levar em consideração o rearranjo argumentativo que pudesse se fazer presente na escrita missionária; buscamos compreender o contexto de produção do documento, tentando atingir aquilo que ficou nas entrelinhas de cada crônica, ou seja, as possíveis intenções de quem escreveu e de quem recebeu.

Grosso modo, no modelo de estudo histórico realizado, tivemos que levar em consideração três contextos fundamentais e particulares de observação e compreensão da sociedade colonial: o histórico, o narrativo e o cultural. Entendendo que o projeto de missionação jesuítica, colocado em prática no decorrer do período colonial, se arquitetou como uma via de mão dupla, na qual a dialética colonial apresentou índios e europeus como sujeitos construtores das relações históricas, exercendo um combate pelo poder simbólico que, por sua vez, refletia diretamente na concretude das relações sociais das reduções missionárias.

O exercício comparativo: Maynas, Mojos e Chiquitos

Nas possessões espanholas da América do Sul, os jesuítas se fizeram presentes primeiramente no Peru e dali partiram para estender sua influência a outras regiões das terras hispânicas no Novo Mundo (Quito, Paraguai, Nova Granada...), onde estabeleceram residências e colégios; tomaram conta de seminários; fundaram universidades em Lima, Santa Fé de Bogotá e Córdoba. Expandiram suas ações até conseguirem abarcar o processo de conversão dos índios – de modo quase que paralelo aos aldeamentos praticados por Nóbrega e companheiros no Brasil –, definindo um

método de trabalho fundamentado na fixação de populações indígenas em regime de reduções. Essas populações nativas ficavam a cargo de um padre que, conhecendo as línguas locais, as catequizava e as introduzia nas práticas religiosas e civis da cristandade⁶. As reduções estavam sujeitas ao modelo organizacional da Companhia de Jesus, que elaborava seus sistemas doutrinários através de comunicação constante entre superiores e provinciais. Também conseguiram da coroa a proibição de residir nelas outros europeus e descendentes de espanhóis que viviam na Colônia, ou seja, os grupos indígenas não eram distribuídos entre os *encomenderos*, ficando as reduções responsáveis por pagamento de tributo ao rei.

O método missionário de catequese jesuítica começou a ser definido nas missões de *Juli* e desde ali foi alargado e implantado em regiões periféricas e de fronteira como Paraguai (não sem contar com a oposição dos *encomenderos* que perdiam o controle sobre a mão de obra indígena). Na esteira dos bons resultados conseguidos pela fixação dos índios e de sua catequese, padres da Companhia levaram seu método missionário para as periferias de Nova Granada, Quito, Alto Peru, Orinóquia e Chaco. Dentro dessa dinâmica catequizadora desenvolvida pelos inacianos, se inseriram três conjuntos de missões realizadas na América Espanhola durante o Período Colonial e que se apresentam aqui como nosso objeto de reflexão: Maynas, Mojos e Chiquitos. Estas três missões se desenvolveram em grande parte na segunda metade do século XVII e primeira metade do XVIII, em relação à colonização são, pois, missões tardias, estabelecidas em áreas periféricas ou de fronteira com as possessões portuguesas, compostas por nações que falavam línguas desconhecidas (ou pouco conhecidas) pelos padres.

As Missões de Maynas se encontravam na região do *Rio Marañon*, havendo iniciado suas ações catequizantes por volta do ano de 1638 com a chegada de Pe. Lucas de la Cueva na região. Grosso modo, a história das missões de Maynas pode ser dividida em três momentos distintos, que variam segundo a produção jesuítica do momento. O primeiro período se iniciou em 1638 com a chegada de Pe. Lucas de la Cueva. O segundo foi composto pela presença, e pelos escritos, de Pe. Samuel Fritz, que começou a desenvolver suas atividades apostólicas em 1685. Por fim, o terceiro momento se principiou em 1728, com a chegada de Pe. C. Bretano e foi até o ano de 1768, momento da expulsão dos jesuítas da América Espanhola. Durante os seus quase 130 anos de existência, foram fundados aproximadamente 152 povoados nas reduções da região (CHAUMEIL, 1988, p. 36-37).

O conjunto reducional de Mojos, que era dependente da *Provincia del Perú*, - apesar de ter recebido entradas de missionários datadas desde 1593, com a expedição de Pe. Jerónimo de Andión - teve sua primeira missão firmada no ano de 1682, em Loreto, com a chegada e fixação de três evangelizadores jesuítas, sendo eles: Pe. Pedro Marbán, Pe. Cipriano Barace e Irmão José del Castillo. O historiador Manuel Marzal aponta a existência de três diferentes etapas no desenvolvimento histórico das Missões de Mojos: a primeira teria começado no ano de 1682 e terminado por volta do ano 1700, sendo caracterizada pela fundação de 10 missões na região do Rio Mamoré e dos Pampas do Ocidente; o segundo momento iniciado em 1700 e se encerrado em 1720, tendo sido marcado por uma continuação da expansão territorial das missões pelos Pampas e a penetração na região dos Baures, com a fundação de mais dez reduções missionárias; a terceira e última etapa se desenvolveu de 1720 até 1767, apresentando a consolidação da presença jesuítica da região dos Baures e se expandido até o *Rio Iténez*, com a fundação de mais seis missões (MARZAL, 1992, t. 1, p. 316).

O grupo de missões de Chiquitos, por sua vez, estava sob jurisdição da *Provincia del Paraguay* e iniciou suas atividades apostólicas somente no ano de 1692 com a chegada de Pe. José de Arce, que fundou a redução de *San Javier*. Diferentemente das regiões de Maynas e Mojos, nas quais as comunidades indígenas haviam tido pouco contato com as populações provenientes do mundo ibérico, a zona geográfica das Missões de Chiquitos já havia sido palco de inúmeros conflitos fronteiriços entre Portugueses e Espanhóis – com destaque para as constantes incursões paulistas de expansão territorial e captura de mão de obra indígena naqueles espaços –, motivo este que fazia com que os índios da região fossem bem mais desconfiados com relação à presença dos missionários (MARZAL, 1992, t 1, p. 421-22).

Utilizando como fonte de pesquisa os escritos de três missionários jesuítas – Pablo Maroni (1695-1757) das Missões de Maynas; Francisco Javier Eder (1727-1772) das Missões de Mojos; Juan Patricio Fernandez (1667-1733) das Missões de Chiquitos, – e tendo como paradigma indiciário da reflexão o *código religião*, propomos a realização de uma história comparativa entre estes três grupos de missões, que buscaram desenvolver o projeto evangelizador da Companhia em situações semelhantes (mas também diferentes) na América Colonial. Um projeto que era caracterizado essencialmente por missões localizadas em regiões de densas florestas tropicais, pelo contato com populações nativas possuidoras de diferentes línguas e culturas, por reduções com um baixo número de padres disponíveis para extensas áreas geográficas e

que compartilharam de um período histórico aproximado, marcado pelo governo da Coroa Espanhola, com seus conflitos e disputas de poder.

Cronistas, crônicas e a divisão dos textos

Os três missionários aqui considerados redigiram seus textos no século XVIII, quando estava absolutamente consolidado o modelo da crônica missionária jesuítica e no âmbito do que chamamos de uma “concorrência apostólica”, por apontar onde o trabalho missionário da Companhia de Jesus estava dando mais frutos e onde existiam mais virtudes e “edificações” por parte dos missionários. Isto se faz importante para nossa análise, porque as numerosas informações sobre a “religião dos índios” ou sobre as práticas religiosas e piedosas nas missões, apontadas pelos cronistas, eram tópicos obrigatórios pautadas pela retórica da crônica inaciana. Também os três padres considerados escrevem em circunstâncias bastante diferentes: Maroni (Maynas) e Fernández (Chiquitos) o fazem numa época de grande prestígio da Companhia de Jesus em todo o mundo, sendo que as “*Missões do Paraguay*” são suficientemente conhecidas na Europa e consideradas pela Companhia um de seus grandes triunfos apostólicos no Novo Mundo. Já Eder (Mojos) escreve num tempo de perseguição, desprestígio e estigmatização dos jesuítas (que terminaram sendo extintos em 1773, um ano depois de sua morte).

Pe. Maroni foi um italiano nascido na cidade de Veneto, no ano de 1695, que ingressou na Companhia de Jesus aos 17 anos de idade e mudou-se para Quito em 1724 (então com 29 anos), no intuito de ajudar nas missões já existentes na região e implantar novas reduções junto às populações indígenas sempre que possível. Seu trabalho apostólico foi desmembrado em duas etapas distintas devido a sua saúde fragilizada, que o teria levado a contrair enfermidades em 1731 e interromper suas atividades durante alguns anos (CHAUMEIL, 1988, p. 11-15).

O primeiro período se estende entre 1730-31 e foi marcado pela evangelização realizada por Pe. Maroni entre os índios *Yameos*, na qual estabeleceu duas missões - a missão de *San Regis de los Yameos* (1723) e a missão *San Miguel de Yameos* (1723) - que depois de seu primeiro afastamento causado pelas doenças, foram transmitidas aos cuidados de Pe. C. Brentano. O segundo momento das atividades teria se dado quando este foi convidado pelo Visitador, Pe. A. de Zárate, a acompanhar Pe. Bastidas na supervisão das missões de Napo entre os povos *Icaguates*. Neste segundo período,

Maroni teria sido responsável pela criação de mais seis missões, antes de enfermar-se novamente, sendo elas: *San Juan Nepomuceno de Tiputini* (1737), *Nombre de Jesús de Tiputini* (1737), *San Miguel de Ciecoya* (1737), *San Estanislao de Zairaza* (1738-39), *San Luis Gonzaga de Guasitaya* (1739) e *Santa Cruz de los Mumus y Ciecoya* (1739-42) (CHAUMEIL, 1988, p. 11-15).

As crônicas de Pe. Maroni, publicadas posteriormente a sua morte, se encontram divididas em três diferentes partes que cobrem um período de aproximadamente cem anos das missões de Maynas, desde sua criação em 1638. A primeira parte consiste num aglomerado de informações recolhidas pelo próprio cronista durante sua experiência nas missões e versa sobre a geografia, história natural e etnografia da região amazônica, desde a cabeceira do rio até a região na qual se localizavam as missões no Pará. Na segunda parte, temos a reunião de um conjunto de relatos de diferentes missionários que habitaram a região das missões durante um momento histórico mais antigo, que vai de 1586 até 1684. Por fim, Pe. Maroni, na terceira parte do texto, trata sobre as missões mais modernas da região do *Rio Marañón*, dando um maior destaque para o contato com três povos da região: os *Xíbaros*, *Ucayales* e os *Omaguas* (CHAUMEIL, 1988, p.17-35).

Pe. Maroni escreveu em um momento no qual as missões de Maynas atravessavam uma crise. Mesmo com a atitude firme e incansável de padre Fritz de reagir à presença de “tropas de resgate” portuguesas, que desde Belém percorriam o Amazonas e seus afluentes escravizando populações indígenas, depois de 1714 as autoridades espanholas renunciaram a reivindicar territórios e povos ante os portugueses, o que significou um encolhimento das missões de Maynas. Também para os missionários estava claro que era preciso uma forte presença militar que freasse os interesses portugueses e a criação de oportunidades econômicas que ajudassem a sustentar a missão, pois sem estas atitudes o projeto evangelizador não se viabilizaria. O texto de padre Maroni é, pois uma clara defesa das missões de Maynas e uma insistente denúncia contra os portugueses.

O jesuíta Francisco Javier Eder nasceu em 1727, na cidade húngara de Schemnitz, durante um período de intensas disputas político-sociais entre católicos e protestantes, sendo que seus pais eram de cultura e língua alemã. Eder ingressou na Companhia aos 15 anos de idade (1742), realizando seus primeiros estudos no centro jesuítico de Neusohl e o noviciado em Trentschin (BARNADAS, 1985, p. LXX-LXXXI).

Seguindo um costume comum entre os membros da Companhia de Jesus – que já vinha sendo praticado desde os anos de 1664, favorecido pelo Imperador Carlos II, que buscava incentivar a ida de religiosos estrangeiros para a América, afim de que estes pudessem ser fieis servos e ajudassem na conquista das novas terras –, Eder solicitou ao seu provincial que lhe enviasse para as terras do Novo Mundo, onde pudesse contribuir para a catequização das almas dos gentis. No ano seguinte, 1750, o missionário se encontrava no porto de Cádiz, embarcando rumo à província jesuítica do Peru, na qual desembarcaria em Lima em 1751, tendo permanecido na capital do Vice-Reino do Peru durante dois anos, para terminar seus estudos teológicos no *Colegio de San Pablo*, ordenar-se sacerdote e cumprir com os últimos requisitos de sua formação jesuítica. O inaciano se conservou por 15 anos nas reduções de Mojos, tendo chegado em 1753 e continuado até 1768 – momento em que ocorreu a expulsão da Companhia das terras espanholas de Mojos pelo Imperador Carlos III, por meio da Pragmática Sanção, publicada em 2 de abril de 1767. Cabe destacar que a maior parte dos serviços missionários de Pe. Eder ficou concentrado na missão de *San Martín*, em *Baures*, mas que devido as suas constantes comunicações com outros missionários da província e suas incursões pelas outras missões de Mojos, ele adquiriu um denso conhecimento das estruturas geográficas, econômicas, sociais e etnológicas das populações da região. Era comum também que, uma vez por ano, os padres jesuítas se reunissem na sede do Superior das Missões para a realização dos Exercícios Espirituais e, provavelmente, para um debate geral sobre os problemas enfrentados por cada religioso e as suas possíveis soluções (BARNADAS, 1985, p. LXX-LXXXI).

A estrutura da crônica de Eder é composta por um modelo quadripartite, dividido em: história natural; história moral; mundo pré-hispânico (indígena) e mundo jesuítico. Além da introdução, que trata sobre aspectos do *Reino del Peru*, a crônica se subdivide em três livros. O primeiro descreve, mediante 12 capítulos, as reduções de Mojos, tratando das temáticas: territórios e número de reduções; clima; hidrografia; fertilidade e uso das terras; descrição somática e anímica das populações nativas; arquitetura e construções; supertições indígenas e métodos missionários de evangelização dos nativos. O segundo livro, composto de 10 capítulos, discorre sobre as variadas plantas; os peixes; os animais; as aves; os repteis; insetos da região e abordando questões da vida social indígena (técnicas de caça e pesca, usos e elaboração de venenos, etc.). A terceira parte, com 12 capítulos, se foca na construção de uma densa história moral dos índios, versando sobre as problemáticas relacionadas ao: matrimônio; festas; comidas e bebidas; trabalho e

preguiça; doenças; ocupações femininas; religião; situações de pobreza; regime político e religioso. É importante levar em consideração que Eder escreveu no “exílio inaciano”, período imediatamente posterior a supressão da Companhia nas terras espanholas, o que faz com que sua crônica tenha características peculiares em sua estrutura e, algumas vezes, uma marca apologética que visava a construção de uma memória jesuítica (MARZAL, 1992, t. 1, p. 319).

O texto de Eder se inseria também num movimento por parte de professores e estudiosos de língua alemã tanto católicos como protestantes, de simpatia e interesse pela produção dos jesuítas exilados que diziam algo a respeito da América. Assim, Eder chegando do exílio dedicou os últimos anos de sua vida a escrever sua descrição das reduções de Mojos, incentivado por amigos de Neusohl. Após sua morte, estes amigos vão ajudar a financiar a edição dos primeiros 300 exemplares de suas crônicas em 1791 (BARNADAS, 1985, p. LXXXIII). Este interesse estimulou o aparecimento de redes de estudiosos entre os que circulavam as crônicas missionárias da América. Assim, para o caso de Eder, encontramos que o ex-jesuíta, Janos Molnar, teria publicado em 1783 um resumo da sua obra. Esse resumo teria sido extraído do manuscrito original ou de uma cópia e no ano seguinte de 1784, outro ex-jesuíta, padre Georg Pray, depositou numa biblioteca uma série de documentos entre os que se encontra a descrição de Eder (BARNADAS, 1985, p. LXXXIV). Esses exemplares, por sua vez, devem ter sido copiados por Pal Makó, mais um acadêmico ex-jesuíta, que terminou conhecendo a obra de Eder.

Makó foi professor de filosofia, física e teologia, tendo gozado de grande prestígio acadêmico no império, resolveu editar as crônicas de Eder e para isso faz, o que o editor da obra em espanhol chama de “drástica poda seletiva” (BARNADAS, 1985, p. XC), reduzindo os 41 capítulos originais a 23 e introduzindo, por sua conta, 105 notas explicativas. Assim, mesmo que Barnadas acredite que na síntese só se perderam os detalhes, hoje lemos Eder por intermédio de um terceiro, que o edita, num momento em que o olhar ilustrado sobre a natureza se consolidava (BARNADAS, 1985, p. LXXXIX).

Juan Patricio Fernández foi um missionário castelhano, nascido na vila de Loranca de Tajuña (Guadalajara) no ano de 1667. Ingressou na Companhia de Jesus pela Província de Toledo, tendo chegado a *Provincia del Paraguay* em 1691, ainda como estudante de Teologia. Depois de haver concluído seus estudos, em 1696, foi destinado as Missões de Chiquitos, onde permaneceu exercendo suas funções

apostólicas por 24 anos. Inicialmente, Pe. Fernández desenvolveu seu trabalho missionário nas três reduções mais antigas de Chiquitos, sem grandes rupturas com o modelo até então apresentado pela Companhia. Em 1699, com a ajuda de grupos indígenas e de outros missionários, resolveu fundar uma quarta missão: a de *San Juan*, expandindo, dessa forma, os limites catequéticos entre os povos indígenas da região. Já entre 1707 e 1709, Pe. Fernández desempenhou as funções de Superior de todas as missões de Chiquitos, tendo sua sede localizada na *Missão de San José*. No ano de 1720 deixa as missões de Chiquitos e passa os últimos treze anos de sua vida a desenvolver um trabalho pastoral nas cidades de *Tarija*, *Santiago del Estero*, *Asunción* e *Corrientes* (MARZAL, 1992, t. 1, p. 422-423).

Em 1726, o procurador da *Provincia del Paraguay* na Espanha, Pe. Jerónimo Herrán, realizou a publicação das crônicas básicas feitas por Pe. Juan Patricio Fernández com o título de “*Relación historial de las misiones de los indios, que llaman chiquitos, que están a cargo de los Padres de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay*”. Segundo o historiador Manuel Marzal, a compilação das crônicas realizada por Pe. Herrán teria sido escrita por Pe. Fernández no decorrer dos anos em que este passou como superior das missões de Chiquitos (1707-1709).

A crônica de Pe. Fernández se encontra dividida em dois volumes e é composta por 22 capítulos, nos quais encontramos a história da fundação de novas missões em Chiquitos; relatos sobre o funcionamento das reduções; aspectos de violentas mortes de vários missionários da região e relato sobre a cultura de diferentes etnias: *Chiquitos*, *Manacicas*, *Puyzocas*, *Morotocos*, *Qués*, *Payaguás* e *Zamucos* (MARZAL, 1992, t. 1, p. 422-423).

A “*Relación historial de las misiones de indios Chiquitos*” se inscreve dentro do esforço propagandístico em relação às missões da Companhia de Jesus, destinado em primeiro lugar aos próprios jesuítas, mais que visava também os “amigos da Companhia”; isso fica nítido ao observarmos o destaque dado às mortes de padres por parte dos índios, que ganhariam traços de martírio. Assim a “*Relación historial*” foi publicada pelo “agenciador” das missões na Europa, no seu esforço de promover as vocações e os auxílios para a missão de Chiquitos. Pe. Herrán, por sua vez, procurou adequar o texto de Fernandez a seus objetivos propagandísticos e aos interesses do público a que se destinava a crônica (MARZAL, 1992, t. 1, p. 422-423).

Temos assim três textos sobre as missões com condições de escrita, interesses e destinatários particulares que estariam influenciando sua produção, além de que dois

deles (os de Eder e Fernández) teriam a intervenção de outros religiosos em tempos distintos aos de sua redação. Estas particularidades nos alertam para suas diferenças, mas ao mesmo tempo enriquecem o trabalho da comparação e de compreensão a partir do *código religião*.

Crônica da Missão: história natural, diversidade étnica e espaço cristão

O projeto de missionação jesuítica, colocado em prática no decorrer do período colonial, se arquitetou como uma via de mão dupla, na qual a dialética colonial apresentou índios e europeus como sujeitos construtores das relações históricas, exercendo um combate pelo poder simbólico, que por sua vez, refletia diretamente na concretude das relações reais das reduções missionárias.

No decorrer do primeiro e do segundo capítulo da primeira parte da obra de Maroni, intitulada de “*Noticias generales que recogió el autor siendo misionero en este rio*”, são apresentadas as características geográficas e uma série de dificuldades – que vão desde o espaço físico de uma região densa de floresta nativa até à diversidade de populações indígenas espalhadas pelo território, que apresentavam uma grande pluralidade cultural e linguística – encontradas pelos missionários na aplicação do projeto evangelizador.

Eder, por sua vez, realiza uma minuciosa descrição por meio de uma “história natural” das Missões de Mojos, apresentando na primeira parte da crônica (o Livro I) os capítulos: dois (“*Del temple del aire; del viento, tempestades y terremotos; del verano, invierno, constelaciones y rocío*”), três (“*De las inundaciones y sus efectos*”), quatro (“*De los ríos y lagos*”), seis (“*De la fertilidad de la tierra*”) e, na segunda parte (Livro II) os capítulos: um (“*De las diferentes especies de árboles, tanto fructíferos como infructíferos*”), dois (“*De los animales*”), três (“*De las aves*”), cinco (“*De los peces*”), sete (“*De las serpientes y víboras*”) e oito (“*De los insectos*”).

Diferentemente das crônicas de Eder e de Maroni, que possuem uma síntese descritiva das condições naturais e geográficas das regiões de Maynas e Mojos, os escritos de Pe. Fernández trazem tais aspectos embaralhados em seu texto, não havendo uma separação tão metódica e rica como nos dois outros cronistas. Tendo em vista uma síntese de história natural e moral dos Chiquitos realizada por Fernández, podemos destacar trechos encontrados nos capítulos: dois (“*Situación de la provincia de Chiquitos, costumes y calidades de los naturales*”) e doze (“*Descríbese el país y*

cualidades de los Manacicas, su religión y ritos de ella”) presentes na primeira parte e o capítulo vinte e um (“*Breve descripción de la provincia del Chaco; costumes y cualidades naturales de sus moradores, y fundación de una nueva reducción em ella*”) na segunda parte.

De início o que podemos deduzir é que este conjunto de informações étnico-geográficas desempenhava uma dupla função ao serem inseridas nas crônicas jesuíticas. A primeira é de que a natureza se colocava como uma personagem da História contada pelos padres e não apenas como terreno das ações catequéticas, uma vez que ocorre um esmiuçamento das suas características, destacando-se sua grandeza, influência, generosidade e clima (CARVALHO, 2012, p. 123). Por meio de descrições de seus rios, mares e terras, eram apresentadas suas potencialidades de exploração e fertilidade. Dentro do modelo de História proposto pelos jesuítas, a natureza era sujeito e desempenha papel participativo nas ações de missionação. Pe. Maroni, ao descrever as possíveis origens para o nome do *Rio Marañón* o apresenta como sendo um “[...] noble rio, que ha dado á la Iglesia tantos tesoros cuantas son las almas que se han bautizado con sus águas” (MARONI, 1988, p. 91). Já Pe. Eder, por seu turno, escreve que se “[...] atrevería a calificar a América de madre de España, puesto que de cuantas riquezas, esplendor y fama goza ésta, las reconoce o las debe reconocer recibidas” (EDER, 1985, p. 6).

A segunda função é a de apresentar aos superiores da Companhia, que se encontravam na Europa, as condições específicas da realidade missionária na América. Era necessário apontar as estratégias e as imprescindíveis mudanças que deveriam ser feitas dentro do modelo missionário para que o plano apostólico inaciano pudesse ser levado adiante nas terras do Novo Mundo, esboçando a necessidade de se criar padrões próprios de comunicação entre as múltiplas culturas que entravam em choque neste espaço fragmentado e de constantes conflitos.

Diante dessa primeira observação, faz-se essencial pensar as maneiras como as características ambientais-ecológicas – e a diversidade étnica – despertaram incertezas dentro dos projetos missionários em relação à reação das nações indígenas às práticas de cristianização e aos resultados idealizados pelo imaginário catequizante dos jesuítas. Também é preciso pensar as particularidades das visões extra-européias com relação aos modelos de missionação das reduções, oferecendo destaque na tentativa de compreender como o mundo indígena americano percebia as relações de contato e de acordo simbólico, já que

[...] os ‘rudes’ ou os ‘selvagens’, para os quais o missionário se endereçava, não constituíam apenas um objeto passivo. Expressões antigas e tradicionais (rituais) desses povos se encontravam na base, e garantiam o próprio sucesso, da pregação missionária e da sua específica (estratégica) ritualidade: os (conscientes ou inconscientes) ‘acomodamentos’ dos missionários, fundamentais para a comunicação da mensagem evangélica, abriam espaços para um ‘encontro’ dentro do qual, muitas vezes, a própria ‘conversão’ de rudes e selvagens revelava o ressumbrar de um ‘acomodamento’ desse outro lado do encontro que, muitas vezes, se constituía como a única garantia e possibilidade de dar vida nova e novas formas a expressões antigas e tradicionais de sua própria cultura (AGNOLIN, 2007, p. 31).

Em presença dessas incertezas missionárias, os jesuítas fundamentaram um projeto de evangelização para a região de Maynas, Mojos e Chiquitos que se baseou nos modelos já implantados em algumas regiões da América Portuguesa nos séculos XVI e XVII, mas que também levou em conta as especificidades das regiões a serem catequizadas – espaços que eram marcados por um baixo número de missionários, pela diversidade de povos e línguas nativas, por um extenso espaço geográfico, por zonas com densas florestas e por uma locomoção missionária feita, essencialmente, por vias fluviais. Pode-se dizer que as perspectivas de atuação jesuítica no XVIII, já bastante amadurecida desde o século XVI, consistiam em um tripé de objetivos que seriam: revalorização dos índios em sua condição humana; defesa de seus direitos frente aos interesses e exploração dos colonos europeus; e reconhecimento de suas capacidades físicas e morais (RODRIGUEIRO, 2007, p. 120).

Nesta direção, observamos que as reduções jesuítas se apresentaram para os missionários como um espaço alternativo de catequização, que permitia a existência de uma nova dinâmica evangelizadora que se fundamentava na conquista espiritual das populações nativas, tendo como desígnio a promoção de uma “autonomia” indígena, baseada no interesse pela personalidade integral daquele que viria a ser convertido e na sua proteção frente às investidas violentas dos outros agentes e autoridades coloniais.

Por sua vez, na ótica dos indígenas, as reduções poderiam se colocar como espaços que possibilitavam a superação de alguns dos desafios impostos pelo contato com o mundo “branco” europeu. Dessa forma, o espaço das missões se apresentava como uma alternativa no rompimento das relações de trabalho com espanhóis e *encomenderos*, sendo um lugar no qual se poderia alcançar maior autonomia nas esferas sociocultural e econômica e, por fim, um ambiente em que se aproximava dos processos

de cristianização geraria a recuperação de suas práticas e de seus elementos simbólicos (RODRIGUEIRO, 2007, p. 120).

Códigos Culturais e Compatibilização Simbólica: o demônio no processo de comunicação

Nos relatos dos três cronistas observa-se que um dos aspectos simbólicos mais utilizados pelos missionários se refere a uma constante fluidez entre as fronteiras demarcadoras das figuras de Deus e do Diabo⁷. Ao realizarem uma flexibilização entre determinados paradigmas da mentalidade cosmogônica colonial, os missionários percebiam a necessidade de que houvesse uma compreensão, por parte dos indígenas, dos sistemas cultural-ideológicos do cristianismo, ao mesmo tempo em que tais ações serviam para que os padres também pudessem construir uma compreensão “do outro” com o qual estavam entrando em contato. Nas palavras de Cristina Pompa, “[...] os missionários trazem para a América os dilemas religiosos de uma época em que a necessidade de separar o santo do diabólico é a verdadeira obsessão de inquisidores e teólogos” (POMPA, 2001, p. 39). Dessa forma, nos é permitido verificar que a figura do Diabo – em toda sua concretude ideológica presente no Cristianismo (e na tradição inaciana) – se apresenta como ferramenta de compatibilidade cosmológica, transformando-se em símbolo construtor de um diálogo que se realiza nas fronteiras – bastante movediças, por sinal – entre Bem e Mal. Além disso, na experiência religiosa fundadora da Companhia de Jesus, a figura demoníaca se apresenta como grande antagonista de Jesus Cristo e, pela sua constante argúcia e esperteza, é apontada como permanente ameaça à alma dos cristãos⁸.

Ao tentar descrever a “religião”, as superstições e os tipos de feitiços presentes entre os nativos de Maynas, Pe. Maroni realiza um ajustamento de aspectos cosmológicos presente em diferentes povos indígenas, afirmando que entre todos eles existia um vocábulo específico para se direcionarem ao Demônio e que

[...] es lástima de que muchas delas el mismo nombre lo apropiaron también a los españoles y algunas aun al misionero que los doctrina. Será porque el maligno, para que conciben horror a quien puede reducirlos a vida racional y cristiana, se habrá dejado ver dellos con semejante traje y figura. No dejan sin embargo, por lo menos los Yameos, de distinguir entre gente blanca y de buena cara y los que no lo son, pues a estos los llaman con el nombre de Romalá, que quiere decir Demonios o hijos del Demonio, y a aquellos los llaman con el

nombre de Raytará, que quiere decir soles ó hijos del sol. Todos universalmente mucho temen al Demonio, así por las figuras espantosas de gigante, tigre, culebrón y otras en que, segun dicen, se deja ver dellos á veces en el retiro del monte, borracheras y otras ocasiones semejantes, como también por el mal que les hace hasta azotarlos cruelmente (MARONI, 1988, p. 172).

Portanto, a figura demoníaca é utilizada por Pe. Maroni para dar conta das crenças indígenas em presenças poderosas que representavam ameaça, fazendo com que o inaciano chegasse a arriscar uma tradução na língua dos *Yameos* e identificando o Diabo nas “figuras espantosas del gigante tigre e culebron”. Escrevendo também sobre povos que já levavam muitos anos nas missões submetidos às pregações e práticas antidemoníacas dos padres, o missionário assinala que – pelo menos na comunicação com os jesuítas – os neófitos indígenas estavam também traduzindo seus temores em termos cristãos.

Pe. Fernández, por sua vez, apresenta a figura do Demônio por meio de sua interligação com as práticas de feitiçaria indígena, que precisavam ser derrotadas por meio de um intenso e profundo processo de conversão e arrependimento dos nativos. Podemos perceber essa necessidade de desenvolver mecanismos de ressignificação das crenças nativas no seguinte relato em que Pe. Fernández expõe os sucessos missionários de Pe. Lucas Caballero:

No fue menor el efecto (aunque si diverso el modo) de convertir á un hechicero y gran familiar del demonio. Este, pues, sacado del monte donde vivía como bruto por el infatigable celo del P. Lucas Caballero, apenas había puesto el pie en la reducción de San Joseph, cuando cayó enfermo; y imaginando que aquellos dolores eran otros lamentos y súplicas de su alma, hambrienta de los placeres y deleites pasados, se condenó á sí mismo de demasiado ligero, y poco á poco se volvió á sus pensamientos antiguos, y en sus deseos se volvió infiel en su corazón, ó por mejor, bestia. Una noche, pues, ardiendo más en tales deseos, que con la fiebre que interiormente le abrasaba, sintió que se acercaba una como multitud de gente que hacía gran estruendo y ruido, y era una cuadrilla de demonios que huía de la iglesia maldiciendo aquel santo lugar y á los neófitos que en él se estaban disciplinando, y llegándose á su choza le dijeron: ‘Mira, mira cómo se azotan los indios; ¿no ves con cuánta razón te predicamos que no te dejes engañar de las patrañas de estos malvados? (decían lo por los Padres); líbrate tú de esto volviéndote á tu bosque, porque sino descargaremos sobre tus espaldas los mismos azotes’. El indio enfermo no vio á los demonios, sino sólo una sombra espantosa de donde salía tan perversa admonición. Pero erraron esta vez, como otras muchas veces, sus tiros los demonios porque en lugar de salir con sus intentos, perdieron la presa; llenó se el miserable todo pavor, y miedo, porque el corazón le decía que esta era

cosa del infierno, y no sabía cómo echarlos de sí; había oído decir que los dulcísimos nombres de Jesús y de María tenían poder contra esta canalla, pero no se ofrecían á la memoria, hasta que después de mucho trabajo se le ofrecieron y los pronunció: entonces los demonios, como si se viniese abajo toda la casa, huyeron con gran furia, y él, curado en el alma de sus liviandades, entró por el camino de la salvación, con más firmes propósitos y más seso que antes; y con tal mudanza y arrepentimiento de sus erros, que estando aún con la fiebre se levantó de la cama y fue corriendo á echarse á los pies del P. Caballero, y con más que palabras le pidió el santo bautismo (FERNÁNDEZ, 1895, p. 147-150).

O relato de Pe. Fernández busca abarcar um momento em que se produz, no espaço da redução, um embate pela adesão dos índios à religião anunciada pelos padres, representada fisicamente pela Capela e pela realização de práticas piedosas e expiatórias como as disciplinas corporais. São protagonistas desse embate: de um lado os missionários e de outro lado os feiticeiros; sendo que, por sua vez, os padres são auxiliados de formas eficazmente extraordinária por Jesus e Maria e os feiticeiros pelas “quadrilhas de demônios” dispostos a tentar todos ao redor. O missionário, por meio de sua polarização “Diabo x Jesus”, consegue assim constituir um sentido universal as resistências indígenas contra as imposições cristãs.

Mediante o relato, ainda podemos perceber que o combate a ser travado pelos missionários deveria ser realizado no campo espiritual, objetivando a conversão da alma do feiticeiro-pecador, mas que, por vezes, as práticas combativas extrapolavam o mundo subjetivo e passavam a abarcar o espaço físico das reduções. Exemplo disso é quando Pe. Fernández afirma que uma “quadrilha de demônios” lançava pragas e maldizia o santo espaço da Igreja, demonstrando como era importante a manutenção dos lugares sagrados no enfrentamento contra as práticas gentílicas, como terreno de apropriação e conquista das almas ameríndias, servindo assim como ambiente específico das novas reproduções (e construções) das sociabilidades coloniais.

A respeito das relações cosmológicas e as práticas supersticiosas em Mojos, Pe. Eder demonstra que a dinâmica das cosmologias indígenas estava relacionada, em sua maior parte, às atividades e comportamentos de feiticeiros denominados de *motires*⁹, que induziam o restante do grupo nativo ao erro e ao contato com as forças diabólicas, levando-os, desse modo, ao caminho da perdição. Podemos verificar isso pela seguinte passagem:

Descubrí algunos indicios sólidos que demuestran la existencia de algún trato con el diablo; quienes como por oficio conservaban la memoria de todos los tipos de superstición, las aumentaban, difundían o fomentaban, se llamaban motire, de los que en cada etnia de las reducciones hay una multitud bastante grande, aunque puede ser que no en todas partes hayan sido descubiertos, a causa del esfuerzo e interés por eludir y ocultar sus secretos al Padre (EDER, 1985, p. 110)¹⁰.

Para padre Eder a resistência ao esquecimento das “superstições antigas”, tem um agente, os *motires* que “por oficio conservaban la memoria de todos los tipos de superstición”. Os *motires* por seu número, sua permanência e o crédito que merecem por parte dos índios, representavam um desafio de compreensão para os missionários e também de dupla tradução tanto para eles como para os índios. A figura do diabo se presta para esta dupla tradução, mais com um valioso e útil componente fruto de muitos anos de saber demonológico, aos que missionários aderiram: o pacto diabólico. Ele se faria também presente nas missões, já que para Eder há “indicios sólidos que demuestran la existencia de algun trato com el diablo”.

Esse hibridismo cosmológico entre o divino e o demoníaco, também pode ser percebido nas crônicas de Pe. Maroni quando, ao construir o seu discurso missionário, este se apropriava de lendas nativas para a descrição de uma presença diabólica na construção de topônimos marcados pela presença do inimigo principal da fé cristã. Dessa forma, o Diabo se colocava como elemento fortemente presente na América Colonial e nas crônicas missionárias, adquirindo uma multiplicidade de formas de expressão e aparência:

En cuanto al nombre que tiene de rio del Tigre (en algunas relaciones antiguas llamase también Piguiena), dicen que antiguamente hubo en los bosques contiguos un tigre horrible á la vista y de tan disforme estatura, que excedía con exceso á cuantos se han visto hasta ahora en estas montañas. Andaba este monstruo por las tierras y rancherías de los infieles haciendo horrible estrago, sin que en él hiciesen operación alguna las lanzas y dardos, pues aunque le penetraban sus puntas, nunca tuvo en él dominio la muerte. Añaden también que en poco tiempo consumió una nación entera sin que quedase rastro de ella. De aquí dieron al rio el nombre Tigre; mejor hubiera sido llamarle el **Rio del Demonio**, pues según las señas, no pudo ser sino el Demonio, quien debajo de tan horrible figura perseguía aquellos miserables, apurándose en consumirlos antes que amaneciese entre ellos la luz del Evangelio (MARONI, 1988, p. 110, grifo do autor).

É interessante observar como o cronista busca encontrar – mesmo que de uma maneira negativa – algo na cultura indígena que sirva como objeto de compatibilização entre a cultura cristã-europeia e o sistema mítico-cosmogônico nativo; com efeito, o *tigre* devorador de homens presente na lenda indígena se transfigurava – através da tradução missionária – em uma presença demoníaca no Novo Mundo, onde a sequência mítica apresentava uma realidade animalesca estruturalmente diferente da natural: um *tigre* gigantesco devorador de populações indígenas inteiras. Dessa forma, “[...] o mito se abre à incorporação da alteridade”, fornecendo alguns dos signos necessários para pensar as novas situações de contato que se desdobram nas relações de “acomodação cultural”¹¹ (POMPA, 2001, p. 184-189).

Além da função de nomenclatura toponímica realizada por Maroni, a figura animalesca do *tigre* surge como suplemento cosmológico de ligação entre o mundo humano e o mundo extra-humano, adquirindo papel central no sistema ritualístico-mitológico indígena de diversos grupos populacionais na América. O uso deste elemento natural-animalesco foi encontrado também na crônica de Pe. Eder, que possui uma parte inteira dentro de um de seus capítulos que aborda as múltiplas variantes da figura do tigre e seus desdobramentos nas relações sociais nativas.

Parece-nos que os relatos contidos na crônica de Pe. Eder se encaminham para o sentido de mito estabelecido por Eduardo Viveiros de Castro ao constituir uma *ontologia dos espíritos amazônicos* (e de uma maneira geral abordar os processos dinâmicos dos *dispositivos de imaginação* das populações ameríndias do continente sul-americano localizados próximos a região da Amazônia, inclusive de populações indígenas da área do Grande Chaco e da Amazônia Boliviana como os *Ese Eja*)¹². Segundo o antropólogo, cada ser mítico se constitui de pura virtualidade imaginativa, ou seja, as figuras mitológico-virtuais já “eram antes” o que “seriam depois” e, dessa forma, “não seriam” nada de forma determinada, tendo a necessidade de situar suas diferenças extensivas por meio do processo de *especialização* pós-mítica, que consiste na passagem do “descontínuo” – caracterizado pelas metamorfoses constantes enquanto “espíritos/figuras” de um sistema mítico – para um “contínuo” – que limitado a uma estrutura física (e aqui observamos a limitação física se apresentando na forma do *tigre*) atualiza suas realidades virtuais –, ou seja, o constante “[...] heterogêneo do mundo pré-cosmológico dá assim lugar a um discreto homogêneo, nos termos do qual cada ser é só o que é, e só o é por não ser o que não é”. Observa-se que as dimensões demoníacas e felinas do processo de construção da “realidade” para ambos os sujeitos em contato, se

apresentam como mecanismos de atualização social e funcionam, alternadamente, como fundo e forma potenciais uma para a outra (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 324).

Na crônica de Pe. Eder, o tigre é apresentado pelas populações indígena como sendo um *arama*¹³ e estando sempre sedento de carne e sangue, capaz de matar inúmeras vítimas quando seus desejos não eram atendidos. Pe. Eder se surpreende com a prática de que quando algum dos homens indígenas era morto por um tigre, todos os seus bens e pertencem passavam a ser deste animal, mesmo que sua viúva e filhos precisassem do patrimônio deixado pelo falecido. Portanto, visando combater tais enganos e injustiças, Pe. Eder relata seus modos de ação ante aos erros e embustes do inimigo, tendo como objetivo desempenhar uma função “secularizadora” diante das relações cosmológicas indígenas, visando uma humanização destes grupos sociais:

Habiéndose presentado este caso en mi reducción y con el fin de inculcarles mejores propósitos, mandé que me trajeran el maíz y demás pertenencias del difunto; a la viuda le di una porción igual del mío. Al cabo de algunos días preparé manjares para todos, en los que fui mezclando en abundancia aquel maíz dedicado al tigre, de acuerdo a sus gustos. Anocheció y todos se reunieron; se distribuyeron las carnes mezcladas con aquel maíz; los ignorantes comieron todo con la avidez de costumbre. Se fueron hartados. Al preguntar al día siguiente cuántas víctimas había cobrado el tigre aquella noche, en un principio se sorprendieron, pues no sabían lo que habían comido la noche anterior; luego, al decirme que nadie había sido herido ni tan sólo buscado por la fiera, les conté del maíz que les había dado. Según suelen, se rieron y no sólo se morían por las pertenencias (que había guardado, a propósito, hasta ese momento), sino que en un momento desaparecieron (EDER, 1985, p. 115-116).

Aqui nos é colocada então a seguinte questão: até que ponto os indígenas estavam realmente abandonando suas práticas e aderindo aos propósitos propostos pelo missionário jesuíta? Ao que nos parece, Pe. Eder acaba por entrar na estrutura social indígena por meio de seu aparelhamento cosmológico que visava eliminar os “maus costumes” ameríndios, ou seja, na busca de compreender os “erros” do mundo nativo e buscando a destruição das suas falsas doutrinas, o missionário entra no jogo dos indígenas, uma vez que as estruturas sociais ameríndias não se alicerçavam em modelos rígidos e fixos, mas sim em uma constante reelaboração cosmológica que já vinha ocorrendo mais intensamente desde o XVI, por intermédio de seus contatos com os agentes coloniais vindos do mundo ocidental. O relato realizado por Eder nos faz pensar sobre as estratégias de significação indígenas para uma compreensão e estruturação de

uma visão de mundo que não excluía os elementos da natureza; pelo contrário, a visão cosmológica indígena abarcava todos os elementos sociais e trazia consigo a capacidade de adaptação às novas estruturas sociais que se apresentavam.

Dessa forma, os missionários tocam em ponto bastante específico das cosmologias nativas dentro do processo comunicativo, já que a figura do jaguar (*tigre*) se apresentava como elemento prototípico das tensões nas relações ameríndias e centro de diversos *dispositivos de imaginação*. O *arama* se configura como aparelho amplificador das relações sociais, provocando a associação de elementos de poder e antropofagia, onde ocorre regresso/avanço entre condições humanas e extra-humanas¹⁴.

Na elaboração de seu discurso, Pe. Maroni, tratando a problemática que lhe era apresentada nas reduções de Maynas, apropriou-se de outras informações da cosmologia nativa, buscando elementos de compatibilização que o permitisse visualizar características de humanidade e “credulidade” nos nativos; credulidade que fosse capaz de transformar as populações indígenas em terreno fértil e propício para o desenvolvimento dos objetivos catequéticos, pois seria mais difícil – para não dizermos impossível! – tentar levar a mensagem cristã às populações que não tivessem o mínimo de compreensão sobre divindades transcendentais.

Dois bons exemplos dessa “apropriação” das lendas nativas na construção das crônicas de Maroni são o relato da *Isla Tiriri*, que aparece quando o autor realiza a descrição sobre o Rio Napo e seu caminho desde Quito:

Después de cerca 20 leguas, que se andan de bajada en jornada y media, se encuentra en la mitad del rio una isla que tiene forma de cerro poblado con árboles no muy altos. Llamase este **Tiriri**, memorable por una abusión que tienen los indios al pasar por ahí, y es que dicen que en levantando el grito ó haciendo algún ruido allí cerca, corresponde él con bramidos y se arma tempestad de viento y agua; por eso suelen ellos pasar muy callados. También los vecinos de **Archidona y Napo**, en oyendo tronar hacia el **Marañon**, suelen decir que el **Tiriri** avisa La venida de gente de abajo (MARONI, 1988, p. 118, grifo do autor).

e “*os caminhos por baixo das terras*”, que aparecem quando Maroni descreve os aspectos do Rio Putumayo:

Esto es lo que hasta aquí consta de este rio **Putumayo**, á lo cual añadiré una tradición que corre entre algunos infieles; y es que en cierto sitio allá abajo hacia el **Marañon**, anda debajo de tierra por espacio de dos ó tres leguas; en confirmación de lo cual refiriome un

español que asistió algunos años en **S. Miguel de Sucumbios**, haber asomado por ahí tres indios y una india huidos desde el **Marañon** del poder de los portugueses, que contaban haber subido en canoa debajo de tierra como medio día de camino, alumbrándose con hachones de copal (MARONI, 1988, p. 125-126, grifo do autor).

Desta maneira, o que podemos observar é que por meio das relações cotidianas das aldeias, no constante encontro-choque com as práticas culturais gentílicas, as descrições do universo simbólico das populações nativas foram tornando-se mais profundas e seus aspectos cosmológicos (re)valorizados como instrumentos que serviam de suporte para a prática missionária jesuítica, uma vez que se tornavam suplemento para desvendar uma teia de significações em um processo permanente de ajuste das realidades.

Considerações finais

O que oferecemos na parte final deste artigo é uma (in)conclusão. Conclusão na medida em que foi possível encontrarmos algumas respostas para os questionamentos que suscitaram este trabalho e (in)conclusão pelo fato de que outras tantas perguntas se levantaram no decorrer desta pesquisa e, devido ao curto tempo/espço e a complexidade do tema, não foi possível encontrar suas saídas. Pode-se dizer que aliadas às respostas, vieram sempre mais perguntas.

Ao longo deste texto, baseando-nos nas crônicas de três missionários jesuítas do século XVIII, buscamos trazer a tona situações nas quais o *código religião* foi usado constantemente como substrato para a resignificação das culturas, possibilitando novas formas de contato entre as populações indígenas e os agentes coloniais. Percebemos que os missionários inicianos desempenhavam o papel de agentes realizadores do processo de mediação cultural nas missões e estas se colocaram como verdadeiras oficinas de contato transcultural, uma vez que permitiam o desenvolvimento da *ortoprática* evangelizadora colonial, que se fundamentava em métodos de resignificação simbólica das culturas.

Nesta perspectiva, percebemos também que os grupos ameríndios desenvolveram mecanismos próprios para a manutenção de seus símbolos e práticas culturais, por meio de uma refundação das suas realidades, que passou a alicerçar-se em elementos da cosmologia que lhes era apresentada por causa das situações de contato trazidas pelo

encontro-choque da conquista. Acreditamos que a cultura não é permanente, mas reconstruída e reinventada a todo tempo, e, dessa maneira, as formas de atuação dos indígenas requerem seu momento na História, isto é, o processo de reelaboração cultural esteve impregnado de uma constante tentativa, por parte dos indígenas e dos missionários, de leitura e absorção das alteridades que se chocavam (e se encontravam) na dinâmica do mundo colonial das missões.

Por fim, acreditamos que a dimensão histórico-comparativa nos permitiu verificar a originalidade, especificidade e também alguns mecanismos de continuidade adquiridos já nas trajetórias missionárias realizadas no XVI e XVII, apontando as soluções indígenas e catequizadoras para as situações de contato dentro da dinâmica colonial nos três conjuntos de missões aqui trabalhadas. O modelo comparativo entre os processos de comunicação cultural nos possibilitou observar as variadas escolhas de negociação simbólica, postas em uma relação dialética dentro dos acontecimentos históricos do universo americano.

Referências Bibliográficas

- AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas, 2007.
- _____. *História das religiões: perspectiva histórica comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- BARNADAS, Josep M. Introducción. In: EDER, Francisco Javier. *Breve descripción de las reducciones de los Mojos, ca. 1772*. Cochabamba: Historia Boliviana, edic. de Josep M. Barnadas, 1985.
- CARVALHO, Roberta Lobão. *Crônica e história: a Companhia de Jesus e a construção da história do Maranhão (1698 – 1759)*. 2012. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012.
- CHAUMEIL, Jean Pierre. Introducción. In: MARONI, Pablo. *Noticias auténticas del famoso Rio Marañon (1738)*. Iquitos: CETA: IIAP, 1988. (Monumenta amazónica. Série B4).
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- EDER, Francisco Javier. *Breve descripción de las reducciones de los Mojos, ca. 1772*. Cochabamba: Historia Boliviana, edic. de Josep M. Barnadas, 1985.
- FAUSTO, Carlos. *Inimigos fieis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.
- FELIPPE, Guilherme Galhegos. *A cosmologia construída de fora: a relação com o outro como forma de produção social entre os grupos chaquenos no século 18*. 2013. Tese (Doutorado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2013.

- FERNÁNDEZ, Juan Patricio. *Relación historial de las misiones de los indios chiquitos*. Madrid: Manuel Fernández, edic. del procurador P. J. Herrán; Asunción: A. De Uribe, 1896.
- GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- _____. O império simbólico. In: AGNOLIN, Adone et al. (Org.). *Contextos missionários: religião e poder no império português*. São Paulo: Hucitec, Fapesp, 2011.
- KARNAL, Leandro. As crônicas ao sul do Equador. *Ideias*, Campinas, ano 13, v. 1, n. 2, p. 11-24, 2006.
- LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo cartas. Jesuítas, escritas e missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 11-32, 2002.
- LOYOLA, Inácio de (Sto). *Exercícios espirituais*. 3. ed. rev. e ampl. São Paulo: Loyola, 2006.
- MARONI, Pablo. *Noticias Autenticas del Famoso Rio Marañon (1738)*. Iquitos: CETA: IIAP, 1988. (Monumenta Amazónica. Série B4).
- MARZAL, Manuel M. S.J. *La utopia posible: indios y jesuitas en la América Colonial (1549-1767)*. Lima: Fondo, 1992. t. 1.
- MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria de mediação cultural. In: _____. (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- NEGRO, Sandra; MARZAL, Manuel M. S.J. (Coord.) *Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América colonial*. Quito: Abya-Yala, 2000.
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, “Tupi” e “Tapuia” no Brasil Colonial*. 2001. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.
- _____. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- REVISTA IHU ON-LINE, São Leopoldo: Ed. Instituto Humanitas Unisinos, ano 10, n. 348, 2010.
- RODRIGUEIRO, Jane. *Tensão e redução na várzea: as relações de contato entre os Cocamas e Jesuítas na Amazônia do século XVII (1644-1680)*. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2011.
- _____. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 319-338, 2006.

Notas

¹ Este trabalho é fruto de uma pesquisa de iniciação científica financiada pelo CNPq e se produz dentro de uma investigação mais ampla coordenada pelo Prof. Fernando Torres Londoño: “Jesuítas e Povos Indígenas na Amazônia Espanhola e Portuguesa (1680 – 1750): Conflitos e Representações”, que também é fomentada pelo CNPq.

² Sobre a chamada Escola de Roma ver: AGNOLIN, 2013.

-
- ³ Sobre este tipo de método que privilegia o papel cumprido pelas cosmologias indígenas nas relações com os europeus, verificar: FELIPPE, 2013, orientado pela Profa. Dra. Eliane Cristina D. Fleck.
- ⁴ O conceito de “ortoprática” é idealizado pelo antropólogo italiano Nicola Gasbarro, em contraposição ao modelo de ortodoxia, e consiste no entendimento das ações indígenas e missionárias “na prática”, ou seja, antes de um conceito ser realizado na “norma/legislação”, ele se realiza primeiro na sua praticidade e somente depois é constituído como cânone. As leis religiosas se realizam primeiramente no seu exercício. Ver: GASBARRO, 2011.
- ⁵ O termo “jogo de espelhos” é utilizado por Cristina Pompa, quando analisa os binômios impostos pelos missionários na busca da compreensão da realidade e mentalidade indígena. Ver: POMPA, 2006.
- ⁶ Acerca das missões jesuítas na América Colonial, verificar: NEGRO; MARZAL, 2000. Para uma atualização do debate sobre as missões jesuítas ver o dossiê “A experiência missioneira: território, cultura e identidade” da REVISTA IHU ON-LINE, 2010.
- ⁷ Para uma maior elucidação da presença demoníaca na mentalidade europeia da época moderna e suas ligações/influências no Novo Mundo, verificar: capítulos 7 (Satã), 8 (Os agentes de Satã) e 9 (Os agentes de Satã) da obra de DELUMEAU, 2009. p. 354-461; cap. 1 (Idolatrias e colonialismo) da obra de VAINFAS, 1995. p. 21 – 38; cap. 1 (O novo mundo entre Deus e o diabo) da obra de SOUZA, 2009. p. 33-117.
- ⁸ Com relação ao tema, pode ser considerada a “Meditação das duas bandeiras: a de Cristo, supremo chefe e senhor nosso, a de Lúcifer, mortal inimigo de nossa natureza humana”, na segunda semana dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola (LOYOLA, 2006, p. 62).
- ⁹ Em Maynas, os feiticeiros eram denominados de *Mohanes*. Em Chiquitos eram conhecidos como *Maponos* ou *Iriabós*, dependendo da região.
- ¹⁰ A presença do termo *etnia* no texto, em nossa opinião, deve-se as diversas intervenções e traduções que a obra de Eder sofreu.
- ¹¹ O termo “acomodação cultural” é usado por Adone Agnolin em “*Jesuítas e Selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*” e designa um processo no qual uma cultura compatibiliza elementos da outra a partir da absorção e apropriação de determinados aspectos.
- ¹² Não se pretende fazer aqui uma generalização totalitária dos sistemas sociocosmológicos de todo território amazônico, levando em conta um modelo binário de visão que se pautar em uma contraposição entre “natureza x cultura”, pois sabemos que tal tentativa seria um equívoco dentro dos avanços realizados pela antropologia social nos últimos tempos, que tem buscado problematizar as diversas interfaces cognitivas entre elementos naturais e culturais das populações nativas, valorizando suas funcionalidades simbólicas; entretanto, visando uma economia do texto, acreditamos que a abordagem estabelecida por Eduardo Viveiros de Castro, para o momento e a questão em específico, nos é permitida. Para um maior esclarecimento sobre os debates antropológicos acerca dos modelos de observação das populações ameríndias nas últimas décadas, vide: VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 319-344 (Imagens da natureza e da sociedade).
- ¹³ Os *aramas* são descritos como sendo chefes ou representantes locais, cujo “título” é passado de pai para filho e são constantemente venerados pelo restante do grupo (EDER, 1985, p. 84-85), mas também podem representar “*dispositivos de imaginação*” relacionados a sujeitos subjetivos *não-humanos*.
- ¹⁴ Com relação a figura do jaguar dentro das cosmologias nativas, verificar a narrativa e análise do mito “O Desaninhador de Araras que Virou Jaguar” na obra de FAUSTO, 2001, p. 517.

Artigo recebido em 30/09/2013. Aprovado em 11/03/2014.