

**ALÉM DAS DOCTRINAS E ROTINAS:
ÍNDIOS E MISSIONÁRIOS NOS ALDEAMENTOS JESUÍTICOS
DA AMAZÔNIA PORTUGUESA (SÉCULOS XVII E XVIII)**

**BEYOND DOCTRINES AND ROUTINES:
INDIANS AND MISSIONARIES IN THE JESUIT REDUCTIONS OF
THE PORTUGUESE AMAZON REGION (17TH-18TH CENTURIES)**

Karl Heinz ARENZ*

Resumo: A presença da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão e Grão-Pará entre 1653 e 1759 se fundamentou em uma extensa rede de missões nas quais foi engendrado um modo de vida peculiar, compartilhado por missionários e índios para além dos regulamentos oficiais. O artigo objetiva analisar a vida cotidiana nestas aldeias catequéticas enquanto lugares de intenso convívio social e crescente convergência simbólico-ritual. A leitura nas entrelinhas das fontes missionárias – de fato, documentos de caráter intercultural – permite retrazar os múltiplos processos de ressignificação cultural ocorridos durante o “século jesuítico” na Amazônia.

Palavras-chave: Vida cotidiana – Aldeamentos jesuíticos – Mediação cultural – Amazônia.

Abstract: The presence of the Society of Jesus at Maranhão and Grão-Pará States, between 1653 and 1759, was based on an extensive network of missions in which was engendered a peculiar way of life shared by missionaries and Indians, beyond the official regulations. This article aims to analyze the daily life in these catechetical villages as places of intense social interaction and increasing symbolic and ritual convergence. A reading between the lines of missionary sources – in fact, documents with intercultural character – allows to retrace the multiple processes of cultural redefinition which occurred during the “Jesuit century” in the Amazon Region.

Keywords: Everyday life – Jesuit missions – Cultural mediation – Amazon region.

Introdução

Os aldeamentos constituíram um método missionário introduzido por franciscanos e dominicanos nos primórdios da colonização hispânica nas ilhas caribenhas e no litoral da “Terra Firme” mesoamericana. Amparadas por numerosas disposições jurídicas, que resultaram das longas e intensas querelas entre missionários, colonos e autoridades régias, as aldeias catequéticas tornaram-se, uma vez separadas dos núcleos habitacionais dos brancos, um modo de evangelizar comum em muitas regiões do Novo Mundo (MELIÁ, 2001). Implantadas primeiramente em solo

* Doutor em História Moderna e Contemporânea (Université Paris 4-Sorbonne) – Programa de Pós-Graduação de História Social da Amazônia – Faculdade de História/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal do Pará (UFPA), Campus Guamá, CEP: 66075-110, Belém, Pará – Brasil. Projeto de pesquisa financiado pelo CNPq. E-mail: karlarenz@ufpa.br

amazônico, em 1612, por capuchinhos franceses na França Equinocial, colônia efêmera na ilha do Maranhão, as aldeias de catequese se multiplicaram, a partir de 1617, graças à atuação de franciscanos portugueses em torno dos dois polos de instalação lusa: a recém-conquistada cidade de São Luís e o recém-fundado forte de Belém. Todavia, foram os filhos espirituais de Santo Inácio que conseguiram lançar e expandir – com base em suas experiências feitas anteriormente no “Estado do Brasil” (EISENBERG, 2000, p. 59-123) – uma rede estratégica de estabelecimentos missionários, adaptando-os tanto às condições e potencialidades socioeconômicas da nova colônia quanto às metas e práticas de missionação de sua ordem.

Desde o início, os aldeamentos jesuíticos foram regidos, no plano interno, por regulamentos próprios; no plano externo, procurou-se manter, mediante um complexo conjunto de leis, provisões e alvarás régios que regularizaram o fornecimento de braços indígenas para os diferentes empreendimentos coloniais, um *modus vivendi* aceitável para moradores, autoridades e as outras ordens religiosas (ARENZ & SILVA, 2012, p. 24-36). Com a dupla função de conversão à religião cristã e de integração à economia colonial, a rede de missões moldou a “fronteira granular”¹ nos confins amazônicos. A situação fronteiriça marcou, também, a vida no interior dos aldeamentos onde a evangelização, longe de resumir-se a um discurso dogmático aglutinador, desencadeou processos espontâneos e imprevistos que inflectiram nas visões do mundo e nas práticas culturais dos agentes sociais envolvidos. De fato, ritos e hábitos foram constantemente ressignificados ao ponto de engendrarem uma crescente convergência nos planos simbólico e social. O presente artigo intenta analisar a vida compartilhada por religiosos e índios no interior das aldeias, tendo como norte metodológico a visão de Cristina Pompa (2006, p. 142) acerca de uma “antropologia das missões” que aprofunda, de forma interdisciplinar, a mediação entre os universos ibero-cristão e ameríndio.

O estudo do cotidiano que enfoca as interações complexas e multifacetárias da experiência missionária na Amazônia colonial constitui uma novidade; haja vista que, até recentemente, a pesquisa historiográfica partiu geralmente do binário categórico “colonizadores vs. colonizados”. Assim, na segunda metade do século XIX predominou uma primeira tendência, de cunho positivista, que denunciava o suposto acúmulo de influência e riquezas da Companhia de Jesus, ao ponto de inculpá-la de ter entravado o desenvolvimento da Amazônia. Os jornalistas e escritores João Francisco Lisboa (1865/1866) e José Veríssimo (1886) são expoentes dela. Uma segunda corrente constituiu-se, durante as primeiras décadas do século XX, enquanto apologia da

contribuição dos inacianos à “civilização” da região amazônica, insistindo em uma “história de sucesso” do empreendimento missionário. Esta tendência foi articulada pelos historiadores Serafim Leite (1943a; 1943b) e João Lúcio de Azevedo (1930). No último quartel do século XX, surgiu uma terceira linha de inspiração marxista, representada pelos historiadores da Igreja Eduardo Hoornaert (1990, p. 121-138) e Hugo Fragoso (1990, p. 139-209), como também pelo antropólogo Carlos de Araújo Moreira Neto (1990, p. 63-120). Esta corrente divide a presença secular dos jesuítas na Amazônia em uma fase inicial supostamente “profética” (1653-1686/1693), caracterizada pela defesa da liberdade dos índios, e outra, de cunho “empresarial” (1686/1693-1759), julgada como traição do projeto humanitário-evangelizador original.

Em 1967, Maxime Haubert publicou uma primeira obra sobre o cotidiano nas missões jesuíticas. Intitulado *La vie quotidienne des Indiens et des jésuites du Paraguay au temps des missions*, o livro tornou-se uma referência no tocante às reduções paraguaias (HAUBERT 1990, p. 25-45). Contudo, o autor atém-se em sua análise, sobretudo, à ação e visão dos missionários, debatendo pouco a complexidade das relações sociais no cotidiano. Uma década depois, o livro *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios* de Luiz Felipe Baêta Neves aponta, a partir dos conceitos pedagógicos dos inacianos, uma “re-socialização total” que teria sucedido nas missões no Brasil; no entanto, o autor tampouco aprofunda os impactos no dia-a-dia (NEVES, 1978, p. 157-164).

Mais recentes, os estudos de John Manuel Monteiro frisam claramente os efeitos dos processos de reconfiguração e reformulação ocorridos no interior dos aldeamentos do Brasil colonial, dentro de um contexto marcado por múltiplas rupturas em razão dos surtos de epidemias, das constantes deportações e da própria catequização:

As aldeias missionárias proporcionaram um espaço importante para a reconfiguração das identidades indígenas ao longo do período colonial. Apesar do esforço de mostrar o quanto os novos cristãos haviam se afastado do seu passado pagão, os relatos dos missionários abundam em detalhes sobre não apenas as permanências como também as reformulações do universo social e simbólico, abalado que foi pelas epidemias, pelos deslocamentos espaciais e pela imposição da cosmologia cristã (MONTEIRO, 2001, p. 71).

No que se refere à Amazônia, os trabalhos de Almir Diniz de Carvalho Júnior (2005; 2013) tratam dos índios aldeados enquanto agentes sociais de destaque dentro da ordem colonial instaurada na região. O historiador amazonense dá ênfase ao papel

mediador destes neo-cristãos no convívio e no confronto dos diferentes grupos sócio-étnicos:

Os ‘cristãos’, criados muitas vezes nas missões dos jesuítas, tornaram-se peças essenciais para a manutenção do controle sobre a população indígena. Por outro lado, eram importantes como mediadores entre os brancos colonizadores e os indígenas das várias aldeias que os jesuítas tinham sob seu comando. A doutrina, por sua vez, não evoluiria sem o apoio desses personagens (CARVALHO JÚNIOR, 2005, 83).

Ao mesmo tempo, diversos trabalhos de cunho teórico contribuíram para que a vida do dia-a-dia se estabelecesse como objeto da pesquisa histórica. Assim, a obra de Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, de 1980, com sua interrogação acerca daqueles que são “supostamente entregues à passividade e à disciplina”, significou um marco nos estudos sobre a “normalidade da vida”. Longe de querer destacar um “atomismo individual”, o autor insiste no seu propósito de analisar – mediante um aprofundamento do agir, pensar e crer de determinadas pessoas – a sociedade envolvente com suas relações dinâmicas que tendem a extrapolar os esquemas estabelecidos (CERTEAU, 1998, p. 37-42). Poucos anos depois, Jim Sharpe discorreu sobre o conceito da *history from below* (“história vista de baixo”) que, segundo suas próprias palavras, “proporciona um meio para reintegrar sua história aos grupos sociais que podem ter pensado tê-la perdido, ou não tinham conhecimento de sua história” (SHARPE, 1992, p. 59). Esta “reviravolta” teórica referente ao cotidiano impactou na reflexão da maioria dos historiadores e antropólogos citados neste artigo.

Lendo nas entrelinhas

A multiformidade e complexidade dos encontros entre missionários e índios nos aldeamentos amazônicos constituem os eixos hermenêuticos para a análise das fontes usadas. Se as cartas ânuas e crônicas escritas pelos padres inacianos nos séculos XVII e XVIII fornecem, antes de tudo, uma “primeira história dos vencidos”, elas revelam também o caráter intrincado do próprio processo evangelizador. Assim, no intento de eliminar diferenças e (re)integrar o “selvagem” à humanidade, os religiosos viram-se forçados a ressignificar constantemente a mensagem e as práticas cristãs por eles divulgadas. A jovem Companhia de Jesus, sobretudo, procurou, no processo de sua rápida difusão entre os séculos XVI a XVIII, coletar e sistematizar informações de cunho etnográfico para poder classificar os povos até então não ou pouco conhecidos

aos europeus. De fato, desde a Reforma protestante e, mais ainda, as expansões marítimas, a alteridade apresentou-se sob um novo ângulo, pois os “outros” eram também os “impensados” (AGNOLIN, 2006, p. 143-151). Desse modo, no caso dos indígenas das Américas, os inicianos não dispuseram de imediato – dentro do repertório de saberes clássicos e humanistas veiculados nos colégios – de categorias já conhecidas para classificá-los. O que lhes servia de parâmetro eram as grandes culturas orientais (chineses, indianos e japoneses) que, na época, foram equiparadas à antiguidade greco-romana pré-cristã devido ao seu suposto grau de “sabedoria” e “moralidade” (AGNOLIN, 2007, p. 431-473).

Neste contexto, o opúsculo *De procuranda Indorum salute*, publicado em 1588/1589, pelo jesuíta espanhol José de Acosta (1539-1600) apresenta uma primeira proposta de enquadrar os índios². O autor, que serviu, entre 1571 e 1587, como missionário e superior no Peru e visitador no México, subdivide os povos da Ásia e das Américas em três classes: os orientais (chineses, japoneses e hindus) constituem a primeira, pois possuem, segundo Acosta, escrita, literatura e filosofia próprias, códigos de direito complexos, uma arquitetura urbana e uma religião com dogmas, clérigos e templos; a segunda classe são os povos ameríndios dos planaltos, isto é, os astecas do México e os incas do Peru. Mesmo não tendo produzido uma escrita, nem uma literatura, eles teriam lançado as bases para uma infraestrutura imperial e uma organização religiosa consideráveis; a terceira classe engloba os povos “das selvas”, entre os quais os índios das terras baixas, como os do Brasil. A estes, Acosta não atribui nenhuma estrutura racional. A nudez, o nomadismo, uma sexualidade regida pelo instinto, a inconstância no comportamento e a ausência de linhagens tradicionais lhe servem de prova para aproximar estes povos aos animais.

Contudo, apesar desta hierarquização piramidal das culturas, nenhum povo – nem sequer os índios – seria desprovido da graça divina e teria a capacidade de acolher o Evangelho. Por conseguinte, a condição étnica não constituiu, na concepção teológica jesuítica daquela época – basicamente a “teologia da graça” do padre Luís de Molina (QUILLIET, 2007, p. 338-341; SCHWARTZ, 2009, p. 65-212) – um impedimento intransponível para a obtenção da salvação. Esta sistematização etnológico-teológica quinhentista, derivada das primeiras observações dos missionários “pioneiros”, encontrou eco nas cartas e crônicas de inúmeros padres, haja vista que *De procuranda Indorum salute* foi um texto muito lido e comentado nos colégios e universidades da Companhia de Jesus³.

Formados para detectar congruências ou semelhanças nas culturas dos “outros”, os missionários dos séculos XVI e XVII redigiram suas cartas e crônicas, fazendo da visão teológica católica a “gramática do mundo” (POMPA, 2006, p. 138). De fato, imbuídos tanto do pensamento neo-escolástico, que atribui uma noção mínima do divino a todos os povos, quanto da reflexão humanista acerca do “homem natural”, os religiosos partiram de uma recuperabilidade potencial dos indígenas, considerados como desviados de sua condição humana “verdadeira” por práticas idolátricas e um comportamento inconstante. A ação evangelizadora foi, por conseguinte, tida como imprescindível para resgatar o “selvagem” de sua vida desordenada e reintegrá-lo à humanidade. Os aldeamentos foram implantados como instrumento eficaz para alcançar este objetivo em termos religiosos, sociais e culturais. Até em sua estrutura física, marcada por um alinhamento retilíneo dos prédios, os estabelecimentos catequéticos refletiram a almejada “ordem verdadeira”, em clara oposição à selva circundante, suposto lugar de trevas e caos (POMPA, 2006, p. 114-122; AGNOLIN, 2005, p. 89).

No entanto, este discurso teológico-etnológico dos religiosos não se reduz a uma descrição unilateral. Ao contrário, a narrativa missionária, tal como ela se manifesta nas fontes, é, apesar das condições assimétricas envolventes, essencialmente intercultural (GASBARRO, 2006, p. 87), visto que muitas reações dos índios ante à presença e pregação dos religiosos foram registradas e interpretadas. Cristina Pompa elucida, neste sentido, que

De forma diferenciada, os estudos realizados nos últimos anos que enfocam as relações entre índios e missionários vêm privilegiando em suas abordagens o olhar histórico e a análise processual como instrumento metodológico. Com efeito, seja para identificar a dinâmica indígena da absorção, rejeição e reelaboração da mensagem cristã, seja para recuperar a dinâmica interna ao próprio discurso missionário, nas diferentes facetas em que ele se apresenta, é preciso acompanhar, na longa ou na breve duração, a dinâmica do encontro-choque entre horizontes simbólicos diversos e a construção de novos universos de significados ‘negociados’ (2006, p. 112).

Segundo este novo olhar histórico sobre as fontes, o missionário não é um herói civilizador, nem um explorador sem escrúpulos. Da mesma forma, o índio não é exclusivamente uma vítima passiva, mas tampouco um guerreiro sempre valente e resistente. Por isso, segundo Pompa, pesquisas sobre a experiência missionária feitas com esta ótica devem focar, antes de tudo, a complexidade das relações socioculturais, indo além das macrocategorias fixas – tal como “raça”, classe, sociedade

ou mercado – como balizas hermenêuticas. Esta observação remete aos “giros cultural e linguístico” na historiografia recente, que dá prioridade a concepções e contextos culturais ao invés de buscar logo estabelecer resultados quantitativos e empíricos de cunho socioeconômico. Nas palavras de Georg Iggers (2010, p. 108), passa-se, assim, “de uma análise macrossocial anônima e de um processo macro-histórico rumo a uma atenção sobre diferentes aspectos micro-históricos extraídos da vida cotidiana de homens normais”

Diante da complexidade do ambiente intercultural engendrada pelos encontros entre índios e missionários, Paula Montero propõe o conceito da mediação cultural como instrumento de análise. Este vai além dos termos tradicionais de explicação, como aculturação, assimilação, sincretismo ou hibridismo, enfocando “o jogo contingente” das relações sociais e simbólicas de caráter processual e recíproco. Segundo esta antropóloga, uma leitura nas entrelinhas das fontes missionárias, que representam mais do que a voz ou a experiência pessoal do respectivo autor, permite compreender como se produziu, em termos históricos, sociais, culturais e, sobretudo, religiosos, a crescente “convergência de horizontes simbólicos” entre índios e missionários nos aldeamentos. Assim, sem recorrer ao binarismo antagônico “nós-eles”, o conceito da mediação cultural contribui para elucidar os múltiplos “códigos compartilhados” que, enquanto modos de pensar o “outro” e fazer acordos com ele, estabelecem um “jogo de comunicação” entre absorção e rejeição, mas sem atingir as culturas envolvidas em sua totalidade. No caso dos índios, esta interação peculiar e complexa resultou, a partir de conceitos e elementos fornecidos pelos missionários, em uma (re)significação dos padrões de vida tradicionais e, também, da própria identidade étnica (MONTERO, 2006b, p. 10-29).

Já no tocante aos missionários, Adone Agnolin (2005, p. 119) aponta uma “indigenização do Catolicismo”, visto que os religiosos, no intuito de tornar a evangelização mais eficiente, necessitavam de “equivalências e, portanto, possibilidades de traduções entre as duas realidades culturais”. Neste contexto, apesar da insistência no objetivo central – a incontornabilidade da conversão dos índios –, as relações sociais ganharam um caráter “descentrado”, devido à primazia de constituir nexos e encontrar consensos por meio de práticas concretas e aparentemente banais. Conforme esta lógica, os grupos sociais envolvidos acabaram estabelecendo antes um ambiente de cumplicidade cotidiana do que um sistema hierarquicamente ordenado.

Não obstante, as constantes ressignificações nos contatos entre missionários e indígenas durante o período colonial giraram, obviamente, em torno do campo religioso, haja vista a importância que os padres atribuíram ao projeto de salvação universal. As modificações no campo sociocultural parecem secundárias, ao menos até o estabelecimento da atividade civilizatória como prioridade da missão a partir da segunda metade do século XVIII (MONTERO, 2006a, p. 60-66). Em geral, os religiosos não modificaram, mesmo em ambientes remotos e de difícil acesso como a Amazônia portuguesa, o teor do discurso dogmático-catequético universalizante inculcado nos colégios e universidades. A possibilidade de alterar o significado de algo tido como inalterável, por constituir uma verdade absoluta e de validade universal, parecia impensável. Contudo, as fontes apontam uma certa flexibilização da rigidez dogmática devido à inevitável reinterpretação de símbolos e ritos. Assim, embora o discurso missionário mantenha enfaticamente sua insistência no fim imediato da idolatria e poligamia indígenas, averigua-se nas entrelinhas a impossibilidade de aplicar à risca esta exigência, como se verá mais adiante.

Nicola Gasbarro (2006, p. 71) afirma, neste contexto, “que a religião é compreensível historicamente antes pela análise da prática e do exercício do culto do que pela estrutura do dogma e/ou pelo sistema de crenças”. Ao privilegiar, assim, a ortoprática em detrimento da ortodoxia, o autor salienta a suscetibilidade dos ritos – e das ações sociais a eles associados – à ressignificação em ambientes de diferenças culturais. Além disso, pensando a universalidade e meta-historicidade do discurso de salvação, antes de tudo, como constructos dos séculos XVI a XVIII, a evangelização nas missões nada mais é do que a passagem de uma universalidade potencial para uma universalidade sempre atual e histórica. Os processos ortopráticos que traduzem este movimento inspiram, em termos simbólicos, a certeza da salvação tanto geral como individual, e asseguram, em termos sociais, a pertença a uma comunidade ao mesmo tempo universal (a Igreja) e local (o aldeamento) (GASBARRO, 2006, p. 71-77). Por isso, os missionários não negaram simplesmente as crenças e os rituais dos índios. Ao contrário, no intuito de estabelecer uma ortoprática cristã viável, buscaram interpretá-los mediante um código transcultural que favorecesse “a comunicação não apenas ‘religiosa’”. Assim, bem que o discurso catequético e a administração dos sacramentos esbarraassem constantemente na eficácia simbólica que os índios atribuíram às práticas terapêuticas tradicionais, os padres tentaram converter as supostas “superstições” ao

entraram em concorrência com os pajés no zelo pela saúde, seja a da alma seja a do corpo (GASBARRO, 2006, p. 93-98)⁴.

Apesar da disjunção evidente entre o absolutismo da mensagem cristã e a busca por complementaridade nas tradições xamânicas, os religiosos recorreram também a coincidências aparentes. Eduardo Viveiros de Castro (2002, p. 224-226) aponta, neste contexto, três paralelos entre a cosmologia tupi e a escatologia cristã: a crença na existência e imortalidade da “alma”, na retribuição *post-mortem* pelos atos individuais e na iminência de uma catástrofe apocalíptica. De fato, os missionários, no intuito de (im)pressionar seus catecúmenos e neófitos, empregaram frequentemente imagens que evocaram as punições infligidas no inferno ou os gozos proporcionados no céu (LEITE, 1943b, p. 255-257; BETTENDORFF, 1990, p. 489). O padre Bettendorff relata como explorou, por ocasião da inauguração da Missão dos Tapajós, a suscetibilidade dos indígenas a fenômenos naturais, dando a estes uma interpretação cristã sem, no entanto, abrandar a dramaticidade que lhes é inerente:

Fiz então um retábulo de morutim, pintando ao meio Nossa Senhora da Conceição pisando em um globo a cabeça de serpente, enroscada ao redor d'elle, com Santo Ignacio à banda direita e S. Francisco Xavier à esquerda. À noite antecedente da festa em que se havia por [pôr] o altar, houve uns trovões, relampagos e coriscos, tão terríveis que todos os indios sahiram para fóra das casas, e parecia que se ia acabando o mundo. Disseram-me depois que tinham visto no Céu uma mão com um lenço branco que ia limpando o sangue derramado pelo Céu; em dia seguinte lhes fiz uma pratica [sermão] sobre a Conceição da Immaculada Virgem Senhora Nossa, e disse que este signal foi alguma cousa, foi prognostico de um grande castigo que a Senhora havia de remediar. Ainda mal, que logo se seguiu o levantamento do Pará com expulsão dos Missionarios e ao depois disso deram os Portuguezes guerra aos Aruaquizes daquelle sertão, onde houve grande derramamento de sangue dos indios [...] (1990, p. 169-170).

Cenas chamativas e edificantes como essas tiveram, também, o objetivo de inculcar, desde cedo, um senso pragmático aos formandos nos colégios e universidades jesuítas da Europa (GASBARRO, 2006, p. 81-83). O pragmatismo regia igualmente o fecho conclusivo da longa e intensa reflexão, nos séculos XVI e XVII, acerca dos pressupostos do direito natural e da teologia escolástica referente ao status do índio enquanto pessoa livre e dotada de sensibilidade religiosa, mas submissa a um regime tutelar, em vista de sua afirmação definitiva como ser humano e cristão (SCHWARTZ, 2009, p. 271-287; QUILLIET, 2007, p. 338-341; ZERON, 2011, p. 28-43). Quanto à prática da catequese, uma rotina de caráter superficial e repetitiva estabeleceu-se como

meio para garantir uma transmissão mínima de seu conteúdo teórico-dogmático aos índios, compensando assim a dificuldade dos próprios padres de formular um discurso mais condizente com a cosmovisão indígena. De fato, o material catequético usado nas missões amazônicas se reduziu, muitas vezes, a poucas folhas, diferindo dos volumosos catecismos que circulavam na Europa (ARENZ, 2010a, p. 206--452).

Vendo a murta murchar

Entre os escritos missionários redigidos pelos jesuítas na Amazônia (LEITE, 1943b, p. 317-329) destacam-se as obras dos padres Antônio Vieira (1608-1697), João Felipe Bettendorff (1625-1698) e João Daniel (1722-1776). Estes três autores são de grande relevância para a presente temática, pois, dentro de contextos e com enfoques diferentes, regulamentaram, descreveram e avaliaram a vida e as relações entre índios e religiosos nos aldeamentos. O padre Antônio Vieira (1608-1697) lançou, em sua função de superior da Missão do Maranhão entre 1653 a 1661, as bases para uma consolidação da presença da Companhia de Jesus mediante a obtenção do monopólio sobre os índios e a expansão da rede de missões no vale do Amazonas. Diante do descompasso entre a rápida expansão dos aldeamentos e o número reduzido de missionários disponíveis, Vieira soube da necessidade de uma clara estrutura normativa a ser aplicada tanto aos padres como aos índios catecúmenos e neófitos. Por isso, ele escreveu, em 1653 ou 1654, o *Modo como se há de governar o gentio que há nas Aldeias do Maranhão e Pará*, ou simplesmente *Modo* (VIEIRA, 1653, fl. 1r-4r), e, entre 1658 e 1660, o *Regulamento das Aldeias*, mais conhecido como *Visita* (VIEIRA, 1943b, p. 106-124).

O primeiro texto, que nunca entrou em vigor, prevê uma interação concertada entre os principais agentes sociais, atribuindo aos chefes indígenas uma corresponsabilidade em assuntos temporais, ao lado do governador, dos capitães-mores e das câmaras. Aos padres incumbiria somente a supervisão geral. O segundo documento, a *Visita*, escrita no final dos anos 1650, após uma visitação completa de Vieira à Missão, forma um conjunto de cinquenta parágrafos que dispõem tanto da disciplina dos missionários como do trato dos mesmos com os índios. O texto está subdividido em três partes.

Os parágrafos iniciais (§§ 1-13) obrigam os padres à observância da regra jesuítica em um contexto de constante mobilidade e exposição aos mais diversos perigos, sobretudo doenças, naufrágios e solidão. A observância da tradição da ordem,

mediante a fiel execução dos “exercícios espirituais” (retiros mensais e anuais), do exame de consciência (autoavaliação), de leituras e orações pessoais, é estabelecida como condição imprescindível para o êxito dos “exercícios exteriores” (§ 1), ou seja, das atividades caritativo-pastorais junto aos índios aldeados. Os parágrafos seguintes referem-se à administração espiritual (§§ 14-37), regulando meticulosamente a rotina diária com base no ensino catequético e nas rubricas litúrgicas:

Todos os dias da semana, acabada a oração, se dirá logo uma Missa que a possam ouvir os Índios antes de irem às suas lavouras; e para isso se terá a oração a tempo que quando sair o sol esteja ao menos começada a Missa, a qual acabada se ensinarão aos Índios em voz alta as orações ordinárias: a saber Padre Nosso, Avè-Maria, Credo, Mandamentos da Lei de Deus, e da Santa Madre Igreja; e os sacramentos, acto de contrição, e confissão, geralmente os diálogos do catecismo breve, em que se contêm os mistérios da fé (§ 14).

De caráter pragmático, a *Visita* prescreve, no entanto, uma diferenciação no ensino catequético, visto que muitos grupos indígenas no interior dos aldeamentos ou ainda não sabiam falar a língua geral ou encontravam-se em processo de adaptação (§§ 27-28). Em compensação, o regulamento instiga os missionários a dedicarem uma atenção particular às crianças e às pessoas enfermas ou moribundas. Por isso, dar aulas e fazer visitas constam como tarefas prioritárias dos religiosos (§§ 15, 16, 31, 33 e 34). Com certa complacência, Vieira tolera também a realização de “bailes dos índios” (§ 18) na véspera dos domingos e festas, visando canalizar, assim, o suposto impulso natural dos indígenas de brincar e divertir-se, sem, todavia, se dar conta da conotação sagrada da dança nas tradições xamânicas⁵.

Já os parágrafos finais tratam da administração temporal (§§ 38-50), fornecendo orientações para: a aplicação da justiça comum em caso de pequenos delitos, a implicação dos chefes indígenas na gerência dos aldeamentos, as relações com as autoridades coloniais e, sobretudo, a repartição e os serviços dos índios dentro e fora das missões. Vieira insiste, neste contexto, na aparência de um “regime paternal”, proibindo a seus confrades de levantar a mão contra os índios, deixar-se carregar em rede ou empregar remadores e ajudantes além do número necessário (§§ 38 e 48).

Por causa de seu teor prático, a *Visita* foi, em três ocasiões (1668, 1680 e 1690), expressamente confirmada como regimento obrigatório para a vida dos jesuítas na Amazônia, ficando em vigor até a expulsão da Companhia em 1759 (BETTENDORFF, 1990, p. 249-483; LEITE, 1943b, p. 105-106). Durante décadas, o missionário ideal era aquele que soubesse “guardar á risca a visita do Padre Antonio Vieira”

(BETTENDORFF, 1990, p. 274). Mas, mesmo visando programar a vida cotidiana em seus mais diversos aspectos, o regulamento deixou margem para múltiplos encontros de caráter não previsto entre religiosos e índios. A própria improvisação dos missionários criou, muitas vezes, situações peculiares, como na aldeia de Mortigura (atual Vila do Conde, Pará) onde, por falta de material escolar (tinta e papel), o jovem Bettendorff recorreu a objetos “nativos” (sumo de jenipapo, folhas de bananeira, paredes das cabanas e, até, a areia da praia) para ensinar crianças e adultos a ler e escrever (BETTENDORFF, 1990, p. 156-157)⁶.

Se a *Visita* constitui a referência primordial no tocante ao aspecto organizacional do dia-a-dia nas missões, fontes posteriores proporcionam uma visão mais etnográfica; destaca-se o conjunto documental do padre João Felipe Bettendorff, composto pela *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* (1990) e as cartas enviadas ao generalato (ARSI, cód. Bras 3 II, 9, 26 e 27), em razão de seu estilo conciso e da quantidade de cenas cotidianas descritas. O padre luxemburguês ocupou, entre 1662 e 1695, os cargos de: superior da Missão (três triênios), reitor do colégio de São Luís, jurisconsulto de várias Juntas das Missões, mestre de noviços e, também, procurador *ad hoc* da Missão em Lisboa (ARENZ, 2010b, p. 27-78). As experiências adquiridas nestas tarefas administrativas, como também no simples serviço missionário, permeiam estes escritos, como demonstram os múltiplos trechos de cunho socioeconômico e etnográfico (TAVARES, 2005, p. 1-9).

As cartas permitem retratar a postura pessoal de Bettendorff frente ao universo ameríndio. Assim, em 1665, ao apresentar um balanço de seus quatro primeiros anos na Missão, ele não esconde os “choques culturais” experimentados durante os contatos iniciais. Ele chama os índios de “pouco interessados na doutrina e nas coisas sagradas, negligentes com respeito a Deus e à salvação, estúpidos, imbecis, brutos e quase que com uma tendência inata para a inércia e a imoralidade” (BETTENDORFF, 1665, fl. 14r)⁷. Bettendorff exprime suas frustrações pessoais recorrendo ao lugar-comum da suposta obstinação ou indiferença dos indígenas frente à catequização que, aliás, perpassa, de forma geral, as cartas e crônicas dos séculos XVII e XVIII (CASTRO, 2002, p. 185-190).

Meia década depois, em 1671, o luxemburguês já mostra mais flexibilidade devido à sua intensa interação com os índios enquanto superior. Assim, ele descreve as negociações com dois grupos indígenas – Nhunhuns do Xingu e Aruaquis do Tocantins – que procuraram aldear-se para fugir, respectivamente, dos ataques de vizinhos

inimigos e das incursões dos caçadores de escravos de São Paulo. A missiva aponta que, enquanto os primeiros exigiram uma averiguação prévia das condições do aldeamento, mediante o envio de emissários, os segundos reclamaram logo a atribuição de “terras perto do rio”, isto é, do solo fértil da várzea. As reivindicações claras dos índios indicam que tinham bons conhecimentos acerca dos objetivos e métodos dos missionários, mesmo se Bettendorff insiste em interpretar o proceder de ambos os grupos como apego filial e o desejo de “tornar-se filhos de Deus e dos padres” (BETTENDORFF, 1671, fl. 260r e 262r).

Diferente do pensar normativo de Vieira e das descrições etnográficas de Bettendorff, o padre João Daniel se interessa, de forma prioritária, pelas peculiaridades naturais e potencialidades econômicas da região amazônica. Vítima da expulsão dos jesuítas em 1759-1760, ele redigiu sua obra *Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas* (2004a e 2004b) no cárcere, em circunstâncias extremamente precárias. Os diferentes tratados que compõem o livro não se enquadram *strictu senso* no gênero literário de crônica missionária, assemelhando-se em muitos aspectos aos escritos de viajantes oitocentistas com seus enfoques científicos ou pseudocientíficos (SANTOS, 2006, p. 37-39).

Assim, o *Tesouro* abunda em classificações *sui generis* da flora e fauna regionais, além de propostas para fazer prosperar a agricultura e o comércio. Em comparação com estas informações ligadas ao meio ambiente tropical, as descrições referentes aos costumes indígenas e à vida nos aldeamentos ocupam um lugar desproporcionalmente menor. Não obstante, este escrito – justamente por fugir do estilo edificante das crônicas – apresenta implicitamente uma avaliação crítica tanto da catequese como do cotidiano no interior das missões. Desse modo, Daniel (2004a, p. 283-293 e 526-527) evoca diversos “tabus” acerca do comportamento dos índios “mansos”, como o uso frequente de veneno para vingar-se, o impacto nocivo do álcool (sobretudo, por ocasião das festas religiosas) ou a suposta libertinagem sexual. Por estarem contrários aos preceitos da moralidade cristã, estes assuntos foram geralmente ou evitados ou amenizados na escrita missionária sobre as missões. Além disso, não reduzindo as relações sociais no interior dos aldeamentos a um mero “frente a frente” genérico de padres e índios, Daniel evoca (2004b, p. 65-77) os diferentes graus de proximidade entre ambos, descrevendo, por exemplo, o status específico de “principais”, “meninos catequistas” ou “remadores e pilotos”⁸. Estes grupos são resultados do complexo convívio intercultural, tornando-se

agentes intermediários de uma ordem colonial “reconfigurada e subvertida no seu uso através de novas formas de adaptação” (CARVALHO JÚNIOR, 2013, p. 78-97).

Diferente de Vieira e Bettendorff que, como homens do século XVII, tenderam a realçar a docilidade e maleabilidade dos índios, Daniel revela uma opinião diferenciada, para não dizer “desiludida”. Esta explica-se pela descontinuidade populacional, um dos maiores desafios enfrentadas pelas missões, desde o fim do século XVII, em razão dos constantes surtos de epidemias e das fugas. Com um crescimento vegetativo oscilante, grande parte dos índios aldeados provinha sempre de grupos recém-descidos ou relocados. Em face da permanente recomposição populacional, Daniel constata, de maneira implícita, o malogro das metas da catequese. Para lidar com a instabilidade demográfica das missões e suas consequências para a transmissão da fé e a manutenção da ordem interna, o padre recomenda abertamente – diferente da *Visita* de Vieira (§§ 38-39) – o frequente recurso ao castigo corporal e ao amedrontamento como meios usuais no trato com os índios das missões. Segundo Daniel,

É necessária especial indústria para viver com os índios e entre eles, porque não basta a comum e universal economia das mais gentes: antes para a sua boa direção hão de os seus missionários viver com eles como um mestre de meninos, a quem nem o demasiado rigor os afugente, nem a nímia brandura os faça insolentes; mas havendo de exceder em algum destes dois extremos, é mais útil o rigor do que a brandura, por obrar mais neles o medo que o respeito, pau que a retórica, o castigo que o disfarce. Ordinariamente não fazem serviço, ou bem algum, senão por medo; ainda o seu bem espiritual e temporal é mais forçado, que voluntário, e assim a melhor persuasão para chegarem à doutrina é a palmatória nos menores, e a prática mais eficaz para irem à missa os adultos é o castigo, não o de multas nas bolsas, como nos brancos, mas o da cadeia, ou do pau, que lhes doa; e todos os missionários que não usam destes incentivos, mais os perdem do que lucram, mais dano causam, do que proveito. Os mesmos índios conhecem que este é o melhor modo de os tratar, reger, e governar (2004a, p. 299).

Neste contexto, Daniel (2004a, p. 299-301) caracteriza a reação dos índios em relação ao comportamento paternal dos missionários como ingratitude. Assim, ele relata a profunda consternação de um missionário, conhecido por sua abnegação e generosidade, que só na hora de sua despedida percebeu a alegria e o alívio de seus neófitos em vê-lo partir. Embora Daniel admita que, em casos parecidos, a irreverência dos índios se devia, muitas vezes, à conduta inadequada do respectivo missionário, o padre estabelece a tenacidade como atitude emblemática que motivaria as reações

supostamente imprevisíveis dos indígenas. Considerando-os, portanto, de forma genérica, como dificilmente manipuláveis ou instrumentalizáveis, Daniel escreve que:

são sumamente tenazes e misteriosos nos seus segredos, de sorte que quando eles vêm algum branco desejoso de saber deles alguma coisa útil e proveitosa, por mais mimos, afagos e promessas que lhes façam, não lha tiram do bucho, respondendo sempre, ou *nitiu jxê acuau* – eu não sei – ou *Sê* – quem sabe? E em eles se metendo neste seu muito usual caneiro – *Sê* – não há tirá-los dele, senão a pau, e ainda de modo ordinário não aproveita, ainda que os matem (2004a, p. 301).

Em suma, o apego dos índios a seus próprios modos de (re)agir, que Daniel constata no século XVIII, indica que a murta, arbusto facilmente tratável, que Vieira estabeleceu como imagem para exemplificar a suposta maleabilidade dos indígenas (CASTRO, 2002, p. 183-196), parece, cem anos depois, uma planta murcha e seca. Os índios apresentados no *Tesouro* e, de certa forma, já na obra de Bettendorff, comportam-se, em muitos casos, como interlocutores em pé de igualdade com os missionários, sabendo formular suas reivindicações e, quando necessário, despistar astutamente os religiosos.

Pajés celebrando missa, ouvindo confissão e pregando a salvação

A mensagem cristã e seus mensageiros não foram somente sujeitos da ação missionária, mas também, como já foi elucidado, objetos das práticas interculturais por eles desencadeadas, ao ponto de contribuírem direta e indiretamente à produção de formas heterodoxas (GASBARRO, 2006, p. 85-86). Também nos aldeamentos amazônicos, a acolhida e a reinterpretação da mensagem cristã pelos índios e seus *experts* religiosos, engendraram novas expressões religiosas. O padre Bettendorff fornece um exemplo ao descrever a atuação de pajés em Tapuitapera (hoje Alcântara, Maranhão), uma das missões mais antigas da colônia:

Após a Páscoa, nós [padres] fomos saindo – ora uns, ora outros – para ensinar e ministrar os sacramentos nas aldeias. Visitei a Residência de São José [Tapuitapera] na qual residia o Padre Pedro Francisco [Cassali], um italiano sexagenário, cheio de zelo. Eis que, certa noite, chegou junto de mim um índio dizendo que havia alguns feiticeiros índios na aldeia. Estes fingiriam ouvir confissões, falariam ao diabo e convocariam todo o povo a danças e cantos como que o chamassem assim ao único caminho para a salvação. Ainda disse que, sob o impacto do vinho, aquelas rodas de dança dirigiram-se todas as noites, com a participação de todos, até a casa do principal. Ele queria que eu entrasse lá com ele para eu mesmo ver e ouvir. Eu fui com um

companheiro e mais alguns outros acompanhantes. E me deparei logo com um feiticeiro que caiu no chão onde ele ficou deitado de costas, rolando-se para todos os lados – tal o Píton [na mitologia grega, serpente associada à adivinhação] diante de Deus –, espumando pela boca e falando a suas visagens imaginárias. Eu me lancei sobre ele, enquanto os demais se dispersaram fugindo. Ele resistiu inutilmente e fez muito esforço para escapar, mas eu o retive. Entreguei-o aos índios mais notáveis para que fosse encaminhado para a cidade, junto com uma carta ao vigário-geral. Mas, no caminho, eles lhe deram uma oportunidade para fugir, dizendo que não queriam que ele fugisse. Porém, ao mesmo tempo, dois [outros] foram capturados por ordem do Governador e estão detidos na prisão para a apuração do crime. Talvez seja verdade o que os portugueses estão afirmando com tanta certeza, a saber, que aqueles [pajés] ouviram as confissões dos índios, ofertaram pão como se fosse uma hóstia, disseram que suas cerimônias trariam a salvação, falaram com seus gênios da mesma forma como lhes falavam durante cada uma das danças (1671, fl. 264r).

Este episódio fornece uma ideia acerca do processo de construção de uma “mitologia paralela” que inclui elementos dos sistemas cristão e indígena (POMPA, 2006, p. 123-128)⁹. O autor, embora tenha-se deparado somente com um pajé em estado de êxtase – indício de uma cerimônia xamânica em andamento (ELIADE, 1998, p. 355-368) –, suspeita uma ampla ressignificação simbólico-ritual dos principais sacramentos católicos. De fato, a administração ostensiva dos ritos sacramentais, prescrita na *Visita* (§§ 23-36), pode ter levado os xamãs a se apropriarem de gestos e fórmulas próprias da missa e da confissão, além de lançar mão do conceito abstrato da salvação, onipresente nos discursos homilético e catequético, mas desconhecido na cosmovisão xamânica. Embora Bettendorff rejeitasse veementemente as práticas clandestinas nas missões, seu relato evidencia o quanto atividades pastorais (sacramentos e pregação) e tradições indígenas (cura e adivinhação) haviam originado novos rituais, amplamente difundidos pelos pajés, cuja popularidade foi notória, como mostra a continuação do relato:

Meus remadores eram de diferentes nações, mas antes disso, eles todos estão apegados aos pajés. Alguns deles começaram a trocar entre si propostas mal-intencionadas, usando até palavras diferentes da maneira habitual de falar. Parece-me que alguém disse isso: ‘Matemos o padre com seu escravo e seu cão [...]. Agitai os remos com mais ânimo, avançai para frente, segui aquilo que eu digo!’ Ele proferiu estas e mais outras coisas semelhantes que eu não entendi muito bem, porque eles falaram a língua de maneira rude conforme seu jeito bárbaro. Um outro disse cheio de raiva: ‘Eu quero vingança. Eis me aqui pronto’. Durante uma escala, quando segui a um deles para dentro da floresta, este terceiro falou: ‘Apressa-te, ele está pedindo tua morte’. (BETTENDORFF, 1671, fl. 264r/v).

Apesar da hostilidade dos remadores em relação ao padre, não se pode concluir que necessariamente havia um antagonismo categórico entre pajé e sacerdote. Ao contrário, não era incomum que pajés exercessem sua função – sobretudo a de curador – na presença do missionário, conforme aponta Daniel (2004a, p. 235-303). Pois, de um lado, o respeito pelo saber terapêutico tradicional e a atividade taumatúrgica – por sinal, aspectos muito presentes em passagens bíblicas e, também, em crenças populares europeias da época (PIKAZA, 1995; DELUMEAU, 1989) – constituiu uma brecha importante para o missionário integrar o pajé em seu próprio horizonte simbólico-cultural. De outro lado, a valorização da função presbiteral pelo Concílio de Trento (1545-1563), mediante o realce dado ao caráter solene na execução dos sacramentos (TALLON, 2000, p. 63), facilitou para os índios a aproximação das figuras do sacerdote e do pajé, em qualidade da óbvia incumbência intermediário-ritualística de ambos (GASBARRO, 2006, p. 93-101)¹⁰. Um excerto do *Tesouro* de Daniel mostra o quanto os missionários eram cientes da importância dos pajés:

Têm porém alguns índios aos quais muito respeitam, não porque os veneram por sacerdotes, e muito menos por deuses, mas porque cuidam que eles têm algum superior poder para os castigar e maleficiar, como entre nós os feiticeiros; e os diferenciam com o nome de pajés, que em rigor significa médico, ou mazinheiro, e uns os respeitam por veneração, e outros por medo, estes os temem, e aqueles os amam (2004a, p. 337).

Quanto às tentativas dos missionários de atrair e impressionar mediante rituais solenes e atividades caritativo-curativas, os índios reagiram, muitas vezes, de maneira inesperada, associando-as à morte. Além de esta constituir uma realidade onipresente nas missões, em decorrência das frequentes epidemias, a própria “tríade sacramental” de batismo, confissão e extrema-unção, fundamento da pastoral missionária pós-tridentina (ACOSTA, 1588/1589, p. 565-630), parecia uma longínqua preparação para a morte. De fato, as condições precárias de vida fizeram os índios aperceberem a frequente administração *in extremis* dos ritos sacramentais a “inocentes” (recém-nascidos), enfermos e moribundos – pessoas em permanente risco de vida –, acompanhada de fórmulas recitadas em latim, como um encaminhamento para o fim iminente (BETTENDORFF, 1990, p. 118-169; GORZONI, 1665, fl. 20v; CONSALVI, 1678, fl. 52v e 1679, fl. 74v; FERREIRA, 1696, fl. 429v). Neste aspecto, Bettendorff relata um caso exemplar:

Ora, quando eu estava administrando o batismo a uma criança, a mãe fugiu com seu pequenino dizendo que não queria que seu filho fosse purificado com a água batismal para que não morresse. ‘De fato, a providência de Deus é tal que muitos dos pequeninos morrem naquele estado de inocência’. Fazendo lembrar esta frase, a mulher não queria que o filho fosse batizado para que não perecesse eventualmente logo depois da cerimônia. Finalmente, nós a convencemos que o contrário era verdade e ela trouxe então o seu filho a ser batizado junto com outros (1671, fl. 263r).

No interior dos aldeamentos, os jesuítas apoiaram-se na mencionada “tríade sacramental” e, também, no matrimônio para introduzir a “ordem cristã”, em clara contraposição à selva, sinônimo de desordem (BETTENDORFF, 1678, fl. 46r; GORZONI, 1697, fl. 184r). Segundo o processo ideal de missionação, estes quatro sacramentos constituíram a base simbólica e social dos aldeamentos. Assim, o batismo selou o fim do paganismo e confirmou a pertença definitiva dos índios à cristandade universal, além de sua integração a uma comunidade cristã local, hierarquizada e construída conforme uma planta retilínea e ritmada pelo toque do sino; a confissão constituiu um meio para controlar, ao menos uma vez por ano e sem intermédio de intérpretes, a conduta individual de cada índio, além de averiguar o grau de parentesco e a afinidade entre jovens aptos para casar-se ou orientar casais em vista da procriação e da vida em família (nuclear) em concordância com os preceitos morais (POMPA, 2006, p. 129; AGNOLIN, 2006, p. 197-200)¹¹; finalmente, o recebimento da extrema-unção, à beira da morte, foi a garantia de um índio alcançar a salvação prometida, confirmando, assim, o sucesso da evangelização. Nesta mesma perspectiva, Vieira exigiu na *Visita* (§§ 25, 26, 30, 33 e 34) o registro meticuloso de todos os cristãos batizados, confessos, casados e ungidos dentro e fora dos aldeamentos.

No tocante à absoluta necessidade da monogamia, os missionários aprenderam a abordar este assunto delicado com menos rigor, priorizando o viés da ortoprática. Bettendorff relata, neste sentido, sua experiência de jovem missionário entre os Tapajós. Na tentativa de convencer os chefes poligâmicos, ele proferiu um longo discurso catequético sobre os Dez Mandamentos, aplicando um proceder indutivo-pedagógico:

Filhos, como eu sou ainda pouco praticado em os estylos destas terras, pela pouca assistencia que em ellas tenho feito até agora, por haver pouco que sou vindo do Reino, desejando eu de saber o verdadeiro modo de as governar, ouvi dizer que haveis de ser governados com pancadas como se governam os brutos, por não seguirdes a razão que Deus deu aos homens para se dirigirem por ella; não me posso persuadir que isto seja assim e por tanto quero fazer experiencia antes de crê-lo [*sic*]. Olhae os Mandamentos da Lei de Deus, todos se

fundam em a razão, e quem os seguir deve-se chamar homem racional, e pelo contrario quem os não quer seguir este se póde chamar bruto, e se deve governar com pancadas como se governam os animaes irracionaes. Feito este preambulo lhe fui propondo os Mandamentos da Lei de Deus um por um [...] Approvaram elles todos o que lhes praticava, e chegado que fui ao sexto e nono, perguntando se lhes parecia bem andar algum com mulher não sua, respondeu-me logo um que se sua mulher lhe fizesse adulterio a botaria ao rio. Disse-lhes eu então: ‘Ora, basta-me isso, filhos, para conhecer que não haveis de ser governados com pancadas à maneira de animaes brutos, mas como homens de razão [...]’ (BETTENDORFF, 1990, p. 171-172).

Sem abrir mão da imprescindibilidade da monogamia, o padre permitiu que os chefes escolhessem entre suas mulheres a *xerimirêcô-até*, isto é, a “favorita”, sem impor sanções às demais, declaradas aptas a contraírem matrimônio com outro homem. Assim, ao invés de exigir o cumprimento incondicional de um preceito dogmático, o discurso catequético projeta uma solução pragmática com consequências simbólicas (casamento cristão) e sociais (famílias nucleares) sem, aparentemente, maiores rupturas.

Outro ponto delicado para os religiosos foi a relação dos índios com os defuntos. As fontes revelam que os missionários buscaram estabelecer uma comunicação condizente com a sensibilidade indígena acerca dos falecidos. Por isso, a assistência aos moribundos, a solenidade ostensiva na hora dos funerais, a obtenção de indulgências e a celebração da memória dos mortos – mediante procissões ao cemitério ou missas de Sétimo Dia – são assuntos de relevo na *Visita* de Vieira (§§ 20 e 34-36). Longe de constituir uma mera prevenção contra “superstições” em torno dos ancestrais defuntos, estas novas práticas devocionais visaram a uma reinterpretação das relações entre vivos e mortos, fundamentais nas tradições xamânicas (CASTRO, 2002, p. 168-174).

As referências ao culto dos antepassados falecidos são frequentes nas fontes. O padre Bettendorff fala da veneração de um “corpo mirrado”, isto é, mumificado, de um ancestral dos Tapajós, em 1661. Ele queimou o “ídolo” clandestinamente, pois temia uma retaliação imediata dos índios. Um ajudante experiente, o alferes João Corrêa, o havia advertido de evitar qualquer provocação aberta a respeito do antepassado (BETTENDORFF, 1990, p. 170- 354). Décadas depois, no rio Madeira, o padre Ângelo Bonomi interditou aos Iruris o enterro dos mortos no interior das cabanas ou de árvores ocas, indicando o cemitério como único lugar apropriado (BETTENDORFF, 1990, p. 497). No final do século XVII, houve uma nova tentativa por parte do superior José Ferreira (1696, fl. 430r) de proibir os ritos funerários e pós-funerários indígenas em

favor do ritual católico. As sucessivas iniciativas de suprimir os costumes tradicionais só confirmam a visibilidade e o vigor destas práticas entre os índios cristãos.

Na mesma época, o relatório do ouvidor-geral Miguel da Rosa Pimentel deplora a continuidade dos “ritos gentílicos” nas missões:

Todo o Governo do estado consiste em dar forma aos Indios e para o acerto deste se tem feito varias leys, tem mostrado a experiencia pouca utilidade, por selhe quererem introduzir diferentes meynos aos com q. neste Reyno se governão os vassallos, e por esta causa, se achão todas as Aldeas sem nenhú, uzando de seus Ritos gentillicos e como não conhecem outra forma, se conciderão ainda nos matos, matandosse e comendosse huís a outros, sem q. do tal experimentem castigo, o que he muito prejudicial (1692, fl. 199r).

De forma ainda mais insistente, o padre João Daniel (2004a, p. 272) realça, em meados do século XVIII, a permanência de um estilo de vida “pagão” nos aldeamentos. Ele resume: “E este seu Deuteronômio¹² não só observam nos matos, enquanto gentios, mais ainda nas missões, e depois de estarem no grêmio da Igreja” O missionário que cita como exemplo as missões na região do rio Tapajós – a mesma área descrita em detalhes por Bettendorff no século anterior –, fala de um comportamento “frívolo e permissivo” no que diz respeito à suposta ousadia com que os índios manifestam o apego a suas tradições, praticando-as de forma aberta e provocadora. Mas, ao mesmo tempo, o padre frisa o caráter ambíguo do comportamento que os índios adotam em certas ocasiões. Referente à obrigatoriedade de participação na liturgia, ele diz que ora nem sequer punições corporais fá-los-iam ir à missa, ora as celebrações os atrairiam como um “ímã”, sobretudo na época das grandes festas do calendário católico (DANIEL, 2004a, p. 322-340).

Sem dúvida, nem a solenidade dos sacramentos, nem a regularidade da catequese e, muito menos, a abnegação dos padres na assistência a crianças, doentes e idosos, evitaram o surgimento de um universo paralelo cuja existência a narrativa missionária não conseguiu ocultar. Evidencia-se, assim, que o apego dos índios a suas tradições manteve-se vivo mediante as constantes ressignificações ao longo do “século jesuítico” (1653-1759).

Considerações finais

Até recentemente, a historiografia acerca das missões na Amazônia portuguesa enfocou, de maneira unilateral, o papel socioeconômico e sociopolítico das mesmas

dentro do processo colonizador e “civilizatório” marcado pelas querelas acirradas entre missionários e moradores. No entanto, a complexidade da vida cotidiana no interior da extensa rede de aldeamentos, que dispôs de uma expressiva autonomia (1686-1757), e as reações espontâneas da população aldeada em ressignificar constantemente seu modo de vida no contato imediato com os religiosos constituem fatores não menos incontornáveis para uma compreensão aprofundada do devir da sociedade e cultura amazônicas.

Não obstante, a dimensão intercultural das relações sociais não pressupõe uma convivência harmoniosa entre missionários e índios. Ao contrário, as punições corporais aplicadas a adultos até por pequenos delitos, as intervenções – mesmo involuntárias – nos sistemas tradicionais de governança, transmissão de saberes, educação das crianças, casamento e relacionamento dos gêneros, além dos impactos das repartições anuais da mão de obra masculina, são somente alguns dos pontos que causaram mal-entendidos e tensões entre os dois agentes sociais que compartilharam, mesmo assim, a vida cotidiana no interior das missões. Esta assimetria evidente entre religiosos e indígenas favoreceu o surgimento de múltiplas justaposições que explicam o caráter clandestino e ambíguo da construção de novos códigos culturais que, por isso, não foram necessariamente compreendidos ou compartilhados da mesma forma por todos.

Destarte, as doutrinas e sacramentos não substituíram curas e adivinhações; as procissões e ladainhas não erradicaram as “contínuas beberrônias e danças” (BETTENDORFF, 1990, p. 171); novas ferramentas e técnicas artesanais foram aplicadas ao lado das antigas práticas econômicas de caráter comunitário; os conselhos racionais recebidos na confissão não diminuíram o medo do assobio de presságio do acauã (DANIEL, 2004a, p. 164)¹³; as cerimônias para marcar a iniciação dos *curumins* (meninos) ou a primeira menstruação das *cunhatãs* (meninas) mantiveram-se ao lado das procissões e festejos dos padroeiros (DANIEL, 2004a, p. 286-287); enfim, o trabalho de cura do pajé foi tão procurado quanto a bênção do padre.

Esta imbricação complexa da vida cotidiana não permite uma interpretação da instituição dos aldeamentos como “alternativa étnica” ou “experiência proto-socialista”, como conclui Darcy Ribeiro (1999, p. 170), dando às missões um caráter laboratorial idealizador. Menos ainda, elas representam “esse pequeno mundo teocrático” que teria protegido os índios de forma demasiada, tirando-lhes toda iniciativa e responsabilidade e tornando-os, nas palavras de Jacques Soustelle, em “meros figurantes” (HAUBERT, 1990, p. 18). Estas avaliações, carregadas de alusões ideológicas, não refletem o

suficiente a complexa dinâmica intercultural dos contatos prolongados entre índios e missionários.

Para analisar a convivência de ambos os grupos, o caminho deve ser inverso, isto é, partir do religioso-simbólico para, em seguida, estender-se ao sócio-político; haja vista que a imposição do mais forte (o colonizador) neste ambiente de constantes encontros e desencontros não primou, ao longo prazo, sobre a necessidade e a capacidade dos envolvidos de gerarem “complexas compatibilidades simbólicas” no dia-a-dia. Neste sentido, as religiões e religiosidades mestiças, híbridas, sincréticas ou simplesmente populares – não importa a designação supostamente correta – são, segundo Gasbarro (2006, p. 103-106), menos o resultado de um “choque de civilizações”, mas antes de uma “aventura pluricultural”. Também Cristina Pompa (2006, p. 141) aponta que a experiência missionária, nos séculos XVI e XVII, foi basicamente a construção de “um universo simbólico compartilhado” e, ao mesmo tempo, a reconstrução de “uma nova hierarquia de relações sociais e de poder”.

Estes dois movimentos complementares definem, em termos religiosos, culturais e sociais, o lugar dos índios no mundo colonial da época. No caso da Amazônia, eles estão também na origem de um longo processo de etnogênese do qual resultam as populações hoje conhecidas como “caboclas” ou “ribeirinhas” que são consideradas os agentes típicos da cultura popular regional. Durante muito tempo discriminados como “seres híbridos” ou classificados como “índios genéricos”, estes descendentes do tempo das missões despertam hoje o interesse de historiadores e antropólogos enquanto co-protagonistas de uma longa e complexa história (HARRIS, 2006, p. 81-108).

Referências Bibliográficas

- ACOSTA, José de. *De Natura Novi Orbis et de promulgatione Evangelii apud barbaros, sive de procuranda Indorum salute*. Salamanca: Impr. G. Foquel, 1588/1589.
- AGNOLIN, Adone. Catequese e tradução: gramática cultural, religiosa e lingüística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 143-207.
- _____. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2007.
- _____. *O apetite da antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico – alteridade e identidade no caso tupinambá*. São Paulo: Humanitas, 2005.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul – séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ARENZ, Karl Heinz. *De l'Alzette à l'Amazone: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*. Sarrebruck: Éditions Universitaires Européennes, 2010.

_____. Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698). *Revista Estudos Amazônicos*. Belém, vol. 5, fasc. 1, p. 25-78, 2010.

_____; SILVA, Diogo Costa. “*Levar a luz de nossa Santa Fé aos sertões de muita gentilidade*”: fundação e consolidação da missão jesuíta na Amazônia Portuguesa (século XVII). Belém: Açai, 2012.

AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930.

BETTENDORFF, João Felipe. *Carta ao superior geral João Paulo Oliva*. São Luís, 11/08/1665. ARSI, cód. Bras 26, fl. 12r-17v.

_____. *Carta ânua ao superior geral João Paulo Oliva*. São Luís, 21/07/1671. ARSI, cód. Bras 9, fl. 259r-267v.

_____. *Carta ao superior geral João Paulo Oliva*. São Luís, 07/05/1678. ARSI, cód. Bras 26, fl. 45r-46v.

_____. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves/Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. 2005. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

_____. Índios cristãos no cotidiano das colônias do Norte (séculos XVII e XVIII). *Revista de História*, São Paulo, vol. 168, fasc. 1, p. 69-99, 2013.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Vol. 1 (Artes de fazer). Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

CONSALVI, Pedro Luís. *Carta ao superior geral João Paulo Oliva*. São Luís, 02/08/1678. ARSI, cód. Bras 26, fl. 52r-55v.

_____. *Carta ao superior geral João Paulo Oliva*. São Luís, 20/07/1679. ARSI, cód. Bras 26, fl. 71r-76v.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800*. Tradução de Maria Lucia Machado. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

FERREIRA, José. *Carta ânua ao superior geral Thyrso González*. 1696. ARSI, cód. Bras 9, fl. 426r-431r.

FRAGOSO, Hugo. A era missionária (1686-1759). In: HOORNAERT, Eduardo (coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes/CEHILA, 1990, p. 139-209.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Trajetória de muitas perdas e poucos ganhos. In: CARVALHO, Fernanda Lopes de (Org.). *Educação escolar indígena em Terra Brasilis: tempo de novo descobrimento*. Rio de Janeiro: IBASE, 2004, p. 11-31.

DANIEL, João. *Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas*. Vol. 1. Rio de Janeiro/Belém: Contraponto/Prefeitura Municipal de Belém, 2004.

_____. *Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas*. Vol. 2. Rio de Janeiro/Belém: Contraponto/Prefeitura Municipal de Belém, 2004.

- GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 67-109.
- GORZONI, João Maria. *Carta ao superior geral João Paulo Oliva*. São Luís, 18/09/1665. ARSI, cód. Bras 26, fl. 19r-22v.
- _____. *Carta ao superior geral Thyrso González*. Belém, 22/07/1697. ARSI, cód. Bras 26, fl. 184r-185v.
- HARRIS, Mark. Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo. In ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter (Org.). *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2006, p. 81-108.
- HAUBERT, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões: séculos XVII-XVIII*. Prefácio de Jacques Soustelle. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 313.
- HOORNAERT, Eduardo. O breve período profético das Missões na Amazônia Brasileira (1607-1661). In: _____ (Coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes/CEHILA, 1990, p. 121-138.
- IGGERS, Georg. Desafios do século XXI à historiografia. *História da Historiografia*, Ouro Preto, vol. 4, p. 105-124, 2010.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Vol. 3. Rio de Janeiro/Lisboa: Livraria Portugalia/Instituto Nacional do Livro, 1943.
- _____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Vol. 4. Rio de Janeiro/Lisboa: Livraria Portugalia/Instituto Nacional do Livro, 1943.
- LISBOA, João Francisco. *Obras de João Francisco Lisboa*. Vol. 3. São Luís: Typ. de B. de Mattos, 1865/1866.
- MELIÁ, Bartomeu. Reduktionen. In: STEIMER, Bruno (Ed.). *Lexikon der Kirchengeschichte: Lexikon für Theologie und Kirche kompakt*. v. 2. Friburgo/Basileia/Viena: Herder, 2001, 1354-1357 col.
- MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo*. 2001. Tese (Livre Docência na Área de Etnologia). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.
- MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: _____ (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 31-66.
- _____. Missionários, índios e mediação cultural. In: _____ (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 9-29.
- MOREIRA NETO, Carlos Araújo de. Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia Brasileira entre 1607 e 1759. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes/CEHILA, 1990, p. 63-120.
- NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.
- NORDMAN, Daniel. *Frontières de France: de l'espace au territoire (XVI^e-XIX^e siècle)*. Paris: Gallimard, 1998.
- PIMENTEL, Miguel da Rosa. *Informação do Estado do Maranhão*. Lisboa, 04/09/1692. BAL, cód. 50-V-34, n.º 43, fl. 198r-205r.
- PIKAZA, Xabier. *A figura de Jesus: profeta, taumaturgo, rabino, messias*. Tradução de Ricardo Aníbal Rosenbusch. Petrópolis, Vozes, 1995.
- POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 111-142.

- QUILLIET, Bernard. *L'acharnement théologique: histoire de la grâce en Occident, III^e-XXI^e siècle*. Paris: Fayard, 2007.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2^a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SANTOS, Eulália Maria Aparecida Moraes de. *Das cometas do Nordeste aos Tesouros da Amazônia: os jesuítas João Daniel e José Monteiro da Rocha no contexto das ciências naturais do século XVIII*. 2006. Tese. (Doutorado em História). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2006.
- SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo/Bauru: Companhia das Letras/EDUSC, 2009.
- SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Edunesp, 1992, p. 39-62.
- TALLON, Alain. *Le Concile de Trente*. Paris: Cerf, 2000.
- TAVARES, Célia Cristina da Silva. A escrita jesuítica na História das Missões no Estado do Maranhão Grão-Pará (XVII). Congresso Internacional “Espaço Atlântico De Antigo Regime: Poderes E Sociedades”, 2005, Lisboa. *Actas do Congresso Internacional*. Lisboa: CHAM/FCSH-UNL/IICT, 2005, p. 1-9. Disponível em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/celia_tavares.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2012.
- VERÍSSIMO, José. *Scenas da vida amazônica: com um estudo sobre as populações indígenas e mestiças da Amazônia*. Lisboa: Typ. Tavares Cardoso, 1886.
- VIEIRA, Antônio. *Modo como se há de governar o gentio que há nas Aldeias do Maranhão e Pará*. Ca. 1653. BAL, cód. 49-IV-23, n.º 20, fl. 1r-4r.
- _____. Visita. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Vol. 4. Rio de Janeiro/Lisboa: Livraria Portugalia/Instituto Nacional do Livro, 1943, p. 106-124.
- ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Edusp, 2011.

Notas

-
- ¹ O termo “fronteira granular” foi cunhado pelo geógrafo Daniel Nordman (1998, p. 40-43) que o define como um “espaço descontínuo, sem estruturas fixas, desagregado por vãos”.
- ² O referido texto integra a obra *De Natura Novi Orbis et de promulgatione Evangelii apud barbaros, sive de procuranda Indorum salute*, da autoria de José de Acosta (1588/1589, p. 117-160).
- ³ Enquanto os missionários que atuaram nas Américas realçaram, de forma estereotipada, a inconstância dos indígenas, os padres no Oriente tenderam a destacar a suposta sofisticação das culturas asiáticas (ARENZ, 2010a, p. 128-134 e 236-237).
- ⁴ Nicola Gasbarro parte, em sua análise, dos escritos do jesuíta Francesco Giuseppe Bressani, missionário entre os hurões do Canadá no século XVII.
- ⁵ Os bailes tinham que cessar antes das dez horas para garantir a presença dos índios na missa solene da manhã seguinte. Um século depois, João Daniel (2004a, p. 286-287) aponta para a importância dos bailes por ocasião das solenidades cristãs, como Natal ou Páscoa.
- ⁶ Segundo José Ribamar Bessa Freire (2004, p. 18-19), trata-se da única referência explícita a uma escola em uma missão amazônica do século XVII. Mas, já a *Visita* de Antônio Vieira (§ 15) apontou a importância do ensino escolar nos aldeamentos.
- ⁷ Todas as citações das cartas da época foram traduzidas do latim pelo autor.

-
- ⁸ A estes grupos podem ser acrescentados os tecelões e tecelãs. Segundo a *Visita* de Vieira (§ 12), todos os aldeamentos deveriam ter estes artesãos “para os ornatos das igrejas, ou também para cobrir a desnudez, das [mulheres] que novamente se descem dos Sertões”.
- ⁹ Cristina Pompa (2006, p. 123-128) qualifica as “santidades” e o “profetismo tupi” dos séculos XVI e XVII como resultados da mediação entre teologia cristã e mitologia indígena. Adone Agnolin (2005, p. 126) designa a mitologia paralela de “terceira esfera simbólica” e, também, “espécie de *sincretismo intencional*”.
- ¹⁰ Nicola Gasbarro (2006, p. 93-101) apresenta exemplos da missão jesuítica no Canadá, apontando o recurso dos missionários a gestos que lhes deram a aparência de “curador” ou “adivinho”.
- ¹¹ Segundo Luiz Felipe de Alencastro (2000, p. 164), os jesuítas exigiram dos confitentes indígenas meramente um sentimento de atrição (arrependimento por medo do castigo), ao invés da costumeira contrição (reconhecimento consciente da própria culpa).
- ¹² Deuteronomio é o título de um dos livros bíblicos que sistematiza as principais leis judaicas. Aqui o termo serve de metáfora para o conjunto das tradições indígenas.
- ¹³ O acauã é um pássaro cujo assobio é interpretado, nas tradições indígena e cabocla, como um presságio de azar ou de uma morte iminente.

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