

Os jesuítas e a cristianização dos tupis nas missões de Maynas.

Fernando Torres-Londoño*

Resumo: Esta comunicação examina as mediações desenvolvidas por missionários jesuítas como o padre Fritz na cristianização de tupis do rio Amazonas. É apresentado aqui que o missionário levado pela condições de fronteira das missões com os tupis, estabeleceu com estes relações definidas pela tradução cultural.

Palavras chaves: missões, missionários, índios, Amazonas, Maynas.

Abstract: This communication examines the mediations developed by the jesuit missionaries like Father Fritz in the christianization of the tupi tribe of the Amazon river. According to this, the missionary, influenced by the frontier conditions of the tupi missions, established with them a relationship defined by the cultural translation.

Key words: missions, missionaries, indians, Amazon river, Maynas.

Na segunda metade do século XVII, missionários jesuítas das missões de Maynas introduziram o cristianismo entre povos de língua tupi, localizados nos rios Huallaga, Ucayali e Amazonas. Temidos pelos seus vizinhos e pelos europeus que transitavam a região, e localizados inicialmente fora do centro das reduções, povos como os Cocamas e os Omaguas, foram trazidos para o cristianismo e cumpriram importante papel na afirmação espacial das missões. Esta comunicação, recorrendo ao cronistas e testemunhos das missões, examina essa prática missionária levada a cabo pelos padres Lorenzo Lucero e Samuel Fritz, identificando traços que marcaram sua dinâmica de contato com um caráter diferenciado, que lhes permitiu transitar culturalmente entre o projeto missionário e o universo indígena.

Partimos de considerar que na dinâmica do estabelecimento das missões a redução passava a ser um espaço de reconfiguração, que abarcava vários aspectos que não apenas o religioso. A localização do assentamento era definida pelo missionário, também a organização espacial: a redução era organizada em torno à igreja ou capela e à casa do padre. A organização temporal também passava ser modificada. O dia se organizava em torno às obrigações religiosas, marcando o sino em muitas delas o tempo das diferentes atividades. As formas de subsistência também sofreram alterações, fosse pelo fato da redução, com a conseqüente obrigação da assistência à catequese, colocar limitações à mobilidade dos índios, interferindo muitas vezes em suas práticas tradicionais de caça e pesca.(TORRES-

* Doutor em História pela USP. Professor do Departamento de História da PUC SP. A pesquisa onde se insere este trabalho conta com o financiamento do CNPq.

LONDOÑO, 2006, p.28). Mas também, pelo fato de terem sido introduzidas nas reduções divisões de trabalho por gênero (GOLOB, 1982, p.226), como também pela obrigação que os índios passavam a ter em relação à manutenção do padre .(TORRES-LONDOÑO, 2006, p.27). Não resta dúvida de que o missionário sendo a figura detentora dos sentidos das novas configurações passava a ter um importante papel com decorrente poder. Deveria o processo evangelizador culminar no batizado, que marcaria a incorporação do índio ao universo católico.

Porém, nas reduções de Maynas, os constantes levantamentos ou rebeliões¹, assim como as contínuas fugas de índios das reduções² e o assassinato de alguns padres³ dão conta de uma situação que com grande frequência escapava ao percurso imaginado pelos missionários, indicando que o trabalho missionário se desenvolvia em um clima de permanente tensão. A estes problemas deve ainda se acrescentar outras questões que em muito afetavam o trabalho missionário e que não estavam diretamente relacionadas à interação entre missionários e índios assentados, tais como os ataques de grupos indígenas inimigos dos grupos reduzidos, os graves surtos de epidemias⁴ que dizimaram várias populações indígenas, como também as “entradas” espanholas e portuguesas para obtenção de mão de obra indígena. Todos estes eventos marcaram e conformaram o desenrolar das missões de Maynas e explicam porque as mesmas sempre foram instáveis e precárias, tanto no que ao número de catecúmenos e de adesões ao cristianismo como a sua duração. David Sweet, citado por Ann Golob, descreve esse ambiente como carregado da possibilidade de uma morte iminente;

“On a day-to-day basis, the people of all races in Amazonia were kept reminded – by ever-present disease more than by any other single factor – of the possibility of an early death, of the unlikelihood of the fulfillment of long-term plans and projects, of the tenuousness of men’s hold over the environment and their ties to one another. It was an atmosphere conducive not to institution-building, to investment and accumulation and trust, but rather to a quest for quick and easy gain, to a spirit of unscrupulous self-reliance and ultimate social irresponsibility. The social and organic pathologies were as one”(GOLOB, 1982, P. 200).

¹ Dentre os levantamentos mais importantes cabe destacar: o dos Maynas (1637), dos Cocamas (1663), dos Avixiras (1667), dos Cunivos (1695), dos Gaes (1707) e dos Payaguas (1735 e 1745),(BORJA MEDINA, 1999, p. 436

² Entre os anos de 1750 e 1761, se teriam realizado 38 entradas ao Alto Amazonas, destinadas a capturar ou recapturar índios, (GOLOB, 1982, p.)

³ Desde o início das missões de Maynas em 1638 até 1707, segundo levantamento que fizemos em diversas crônicas, foram mortos os padres: Figueroa (1666), Suarez (1677), Hurtado (1677), irmão Herrera (1686), Richter (1695), Durango (1707).

⁴ Os informes relatam a ocorrência de surtos nos anos de 1660, 1669, 1680 e 1691 no século XVII e nos anos de 1749, 1756 e 1762 no século XVIII. Dentre as várias doenças que ajudaram a diminuir as populações as duas principais foram varíola e sarampo. (GOLOB, 1982, p. 197)

Nesse cenário um dos mais duros golpes que o trabalho missionário podia sofrer era a morte de um dos padres. Escrevendo a respeito do assassinato do Padre Suarez pelos Abijiras no ano de 1677, Rodriguez tece o comentário que segue que dimensiona uma forma de elaboração das tensões e conflitos no que se refere à condução do processo evangelizador: “y procuraba con suavidad sacarlos de sus abusos, embriaguezes y torpe trato con muchas mugeres; y en este punto se iba mucho a la mano, por no cargársela tan pesada como solía su zelo en las misiones de las ciudades.”(RODRIGUEZ 1990, p.462-463)

O comentário, misto de censura e elogio, traz implícita a noção de que o zelo missionário deve ser modulado em função do espaço em que se dá o seu trabalho. Aquele zelo que seria admirável quando praticado nas missões na cidade resulta excessivo para o trabalho evangelizador com os índios fora desse âmbito. No caso do Padre Suarez, não tendo sabido dosar a mão, a sua virtude teria acabado acarretando-lhe a morte. Entendemos que o comentário não fala de mudança de valores, porém da modulação de atitudes e demandas em função do espaço e condições em que se desempenhava o trabalho evangelizador, da compreensão do momento oportuno dentro processo de conversão para se colocar certas demandas.

É esta adequação, excepcional em função do espaço, terra de gentis, em que se dá a missão e pensada como “concessão” dos estágios iniciais de contato dentro do percurso idealizado de evangelização que cria a possibilidade de um certo repertório de abordagens e práticas missionárias. É possível constatar que em determinadas circunstâncias a “flexibilização” chegou a um ponto em que o sentido da dinâmica de contato parece estar invertido. Algumas referências parecem apontar mais no sentido da inserção do missionário no universo indígena do que o contrário, como o sugere o relato de Samuel Fritz no seu diário respeito ao que teria sido sua permanência numa aldeia Yurimagua em 1689, que até sua chegada era visitada pelo diabo que curava os enfermos, encarnando este em animais como tigres ou através dos mohanes.(MARONI, 1988, p. 315). Presente o missionário e ausente o diabo era do primeiro que os Yurimaguas esperavam as curas e em que reconheciam uma posição de poder. Se a aceitação por parte do missionário decorria da compreensão da perda que a sua demanda colocava para os Yurimaguas e se a entendia como sendo transitória ou se foi efetivamente mantida por muito tempo são questões que escapam ao alcance do episódio aqui recuperado. Mas é difícil imaginar que o Padre Fritz não entendesse que ao assumir tais funções estaria ocupando uma posição de prestígio e poder. A posição privilegiada dos

mohanes, figura recorrentemente citada nas crônicas, é descrita para vários grupos, a respeito da mesma segue um dos vários trechos que descrevem tal figura feita pelo Padre Figueroa:

“Tambien tienen noticia del demonio, y nombre en cada nacion, con que le llaman. (...) Y aunque no le adoran, entienden que los mohanes ó hechizeros lo invocan para saber algunas cosas, y que les dice la bentura que tendrán quando ban á caçar, ó si ha de sanar ó morir el enfermo que curan, y otras cosas de sus guerras, etc., en que sí puede ser que de hecho les hable; pero lo más ordinario se juzga que los hechizeros finjen que el demonio les habla, para acreditarse en el officio y por engañar y sacar la paga que les dan, [y] cobrar autoridad entre lo yndios para ser respetados y temidos (los más son aborrecidos), que lo consiguen los que se juzgan ser sabios en essa facultad. Para alcanzar esta estimacion usan de varios embustes. (...) Dixe que los más hechizeros son aborrecidos, porque así como dellos esperan las curas y sanidad de sus enfermedades y otras utilidades, de la mesma manera, y aun con más firme y general persuasión les atribuyen sus males y desastres.” (FIGUEROA, 1986, pág. 279 – 280)

A descrição do Padre Figueroa recupera aspectos semelhantes àqueles elaborados pelo Padre Fritz. A diversidade de nomes não lhe gera confusão e facilmente o missionário identifica em várias nações o demônio. Mas esta descrição avança mais nos aspectos negativos do demônio e dos *mohanes* que com ele mantêm trato, aqui se duvida de que efetivamente a comunicação entre eles exista. Desmontada a possibilidade de diálogo resta a figura do embuste para dar conta das ações dos *mohanes*, fingimento que facilmente se entenderia pelo proveito que tirariam: autoridade, respeito, temor, estimação e pago. Não é difícil entender as distâncias entre os dois relatos, enquanto o Padre Figueroa faz uma descrição distanciada, pelo menos no que se refere ao fato da sua narrativa não se referir a uma situação de tensão com um grupo indígena a colocar a sua vida em perigo, o relato do Padre Fritz dá conta de uma situação em que colocada a impossibilidade de coexistência entre ele e a figura em que o diabo aparecia para os *Yurimaguas*, o desfecho da exclusão permanecia incerto, podendo resultar na eliminação do missionário. Na delicada situação em que o Padre Fritz se encontrava não é de se estranhar que tenham sido mobilizados todos os recursos possíveis de comunicação: falas, traduções, índices e símbolos e que a comunicação tenha incluído a todos os elementos em jogo; missionário, *Yurimaguas* e o *diabo*.

O episódio narrado pelo Padre Fritz aponta para processos de tradução e de traslado de significados que permitem imaginar as trocas que aconteciam no contato entre missionários e índios. O contato com os *Yurimaguas* tinha sido trabalhado a través das redes de contato indígenas, levando os Cocamas da redução de La laguna a se refugiar de uma epidemia de varíola como os distantes Omaguas, nas ilhas do Maraõ]ñon como o coloca o texto a seguir:

“... donde fueron recibidos con mucho agasajo. Refirieronles éstos las vejaciones continuas que padecían de los portugueses del Gran Pará, los cuales subían á cada paso á sus tierras en busca de cautivos y les llevaban presos hasta sus propios hijos. Compadecidos los Cocamas de lo que oían referirse (sic), y agradecidos al hospedaje que los habían hecho, los convidaron á que subiesen ellos también á su pueblo de La Laguna y fuesen á ver su misionero, que era á la sazón el esclarecido P. Juan Lorenzo Lucero, en quien, los decían, habían de hallar todo amparo y consuelo y no dejarían [de] volver regalados á sus tierras. Animados con estas exhortaciones y promesas tan favorables, los principales curacas se resolvieron á subir con los Cocamas hasta La Laguna á ver el Padre, quien los recibió con singulares muestras de cariño, los regaló cuanto pudo, y los explicó lo mucho que los importaba para cuerpo y alma el hacerse xtianos y sujetarse á la dirección y enseñanza de los misioneros de la Compañía. Parecióles muy bien cuanto les decía el Padre, y le instaron fuese él mismo á sus tierras, donde todos lo recibirían con mucho gusto;” (MARONI 1988, pág. 309 – 310)

Pelo relato à rede de alianças indígenas teriam se somado a figura de um inimigo comum, os portugueses do Pará, e os ganhos materiais que os índios obtinham a través do trato com os missionários. Cabe lembrar que os missionários estavam entrando na área sem um efetivo militar permanente⁵, as escoltas militares garantidas pelas *Ordenanzas sobre Descubrimientos* eram esporádicas e tinham por finalidade garantir proteção para o caso de contatos iniciais em que não houvesse havido a possibilidade de articulá-lo a partir da rede indígena ou para expedições punitivas de administração de justiça, no caso de rebeliões, ou de capturas de índios fugidos. Não sendo a correlação de forças favoráveis ao missionário é fácil entender porque as demandas que o mesmo viesse a colocar teriam que ser muito bem dosadas, sob o risco de pôr a perder o contato e o trabalho evangelizador. Porém, mesmo a presença militar não sendo constante na região, não significa isto que não houvesse já sobre as nações indígenas uma pressão do universo colonial, maior quanto mais próximos estivessem estes povos da área colonial. No caso da redução de *Nuestra Señora las Nieves de Yurimaguas* apesar da pressão espanhola não ser forte, havia uma grande pressão portuguesa, que se materializava na forma de entradas para captura de mão de obra indígena. Ao contrário do que tinha acontecido com outros grupos indígenas, mais próximos ao universo colonial espanhol, os missionários destas áreas podiam tecer uma rede de aliança por oposição à figura do colonizador, já que como coloca o Padre Fritz “no han visto estos indios más gobernador ni español que á mí” (MARONI, 1988, pág. 336) Se nas proximidades da esfera colonial espanhola a identificação dos missionários ao universo colonial tinha sido o motivo do assassinato do Padre Ferrer, nestas paragens os missionários, porque jesuítas ao serviço do rei de Espanha, identificavam e tratavam o português como inimigo:

⁵ Em 1573 o rei Felipe II promulga as *Ordenanzas sobre Descubrimientos*, que proíbem novas expedições e conquistas como forma de conter os gastos que delas decorriam e passa a confiar o descobrimento e pacificação nas áreas de fronteira principalmente aos missionários de ordens religiosas com apóio de pequenas escoltas ou guarnições militares. BOXER, Charles, *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*, Lisboa, edições 70, 1981, p.92.

“ Cuatro dias antes que yo llegase, se habian ido rio abajo los portugueses con el cacao que habian cogido y algunos esclavos. Decia el cacique de Yurimaguas que habian salido de allí muy enojados, amenazando á ellos y á los Aizuares volverian cuanto antes á llevarlos todos presos por abajo, porque rehusaban darles sus hijos á que los llevasen consigo al Pará, y cautivos que rescatar. Cuando les pedian los hijos, solian responderles que el Padre (hablando de mí) se habia de enojar, que no tenian más Padre á quien obedecer que á mí; y si pedian cautivos, les decian que ya no tenian enemigos á quien quitárselos, porque yo tenia apunados en mi libro todos los gentiles de tierra adentro y habia hecho paces con todos ellos, prohibiéndoles el hacer guerra. Y como no han visto estos indios más gobernador ni español que á mí, en cuanto les decian los portugueses, les daban siempre con el Padre; por lo cual, enfadado el capitan que no sacse (sic) dellos lo que pretendia, dijo al cacique que este rio no era del Padre, sino del Morobisava (así llaman al gobernador portugués) y que habian de volver y amarrarlos á todos por orden de dicho Morobisava. Notable es la estimación y confianza que tienen estos indios en el Padre, de modo que se persuaden que solo el Padre es bastante para hacer frente á todos los portugueses; y así, todas las veces que reciben algun agravio, toda su defensa es decirles: “Yo he de ir á lo del Padre á quejarme; nosotros no tenemos más dueño ni amparo que á nuestro Padre, quien es nuestro amador. Mas que nos amarreis, pues no está allí nuestro Padre, quien todo lo ha de saber.” (MARONI, 1988, pág. 336)

Pelo que a narrativa permite inferir a importância do Padre Fritz tinha aumentado consideravelmente desde o relato do episódio da chegada na aldeia, inclusive o seu relato mantém uma certa distância em relação ao poder que ele sente que os índios lhe conferem, admirando-se que os índios “se persuaden que solo el Padre es bastante para hacer frente á todos los portugueses”. Se quando do episódio da chegada ao Yurimaguas a situação parecia de precário equilíbrio com risco de vida, neste outro episódio da entrada dos portugueses onde os Yurimaguas a posição do Padre Fritz parece ter evoluído para uma posição de poder que ele sabe não ter por base o seu real poder.

Se esse é o momento histórico que as crônicas permitem recuperar, em termos de trabalho missionário as mesmas estariam naquele nível que com muita frequência os padres descrevem como ternas e que muitas vezes são comparadas nas descrições das crônicas ao estágio da infância. A comparação do processo evangelizador aos estágios biológicos do crescimento imprime à descrição um caráter inexorável e permite entender o jogo de concessões para com os índios ternos como concessões realizadas a crianças em função do seu estágio de compreensão, tratamento ou concessões que se sabe deverão mudar quando atingirem o estágio adulto.

Importa entender também o contexto em que padres como Lucero ou Fritz estava realizando o seu trabalho missionário, já que na nossa interpretação é aí que se localizam as razões que permitem entender o porquê de fazer uma elaboração que em muito parece a narrativa da sua inclusão no universo indígena. A missão do Padre Fritz tinha sido articulada

pelo Padre Lorenzo Lucero, que através dos Cocamas tinha realizado contato com os Omaguas.

“Con esta promesa, muy contentos volvieron los Omaguas á sus tierras, predicando en todas partes la liberalidad y cariño del P. Lucero, con que toda la nacion concibió grandes deseos de tener Padre que les doctrinase y amparase. Enviaron en varias ocasiones embajadas al P. Lucero, pidiendo los enviase misionero conforme les habia prometido, dándole juntamente cuenta, como á amigo, de las guerras que tenían con sus enemigos; pero como á la sazón no habia en el Marañon más que cuatro misioneros, de los cuales cada uno tenia á su cargo muchos pueblos de gente ya reducida, no se les pudo cumplir la palabra hasta el año de 1686, en que, habiendo llegado de Alemania á Quito y de allí pasado al Marañon el P. Samuel Fritz, natural del reino de Bohemia, varon escogido de Dios por apóstol de aquellas gentes, el P. Francisco Viva, que habia poco antes sucedido al P. Lucero en el cargo de superior de las misiones, determinó consolar á los Omaguas, dándoles por misionero dicho Padre.”(MARONI, 1988, P. 309).

Trabalhava o missionário a partir da rede indígena para atrair novos grupos para a evangelização, o contato dos Cocamas com os Omaguas introduzia o missionário como “amigo” ao que se somava um mesmo inimigo: os portugueses. Vários dos grupos reduzidos mantiveram seu poderio bélico, atuando como força militar das reduções. A esse propósito o Padre Figueroa tece o seguinte comentário: “como frontera que tiene la ciudad para su resguardo y de los Padres, para que otras gentes no se atreban á intentar alçamientos y barbaridades, porque ben que tienen los españoles gente fiel de quien balerse cuando lo intenten” (Figueroa, p. 188).

Bibliografia

BORJA, Francisco de, “Los Mainas despues de la expulsión de los jesuítas”, en NEGRO Sandra, MARZAL Manuel, *Un reino en la frontera. Las misiones jesuíticas en la América colonial*, Lima, Fondo Editorial, PUC/Ediciones Abya-Yala, 1999.

FIGUEROA, Francisco, “Informe de las misiones em el Marañon, Gran Pará o Rio de las Amazonas, pro el P. Francisco Figueroa”, en FIGUEROA Francisco, ACUÑA Cristobal y otros, *Informes de jesuitas en el Amazonas 1660-1684*, Monumenta Amazónica, Iquitos, CETA, 1986.

GOLOB, Ann, “The upper Amazon in historical perspective” Doctor in Anthropology, U.N.Y, 1982. University Microfilms International. Ann Arbor, Michigan, U.S.A.

MARONI, Pablo, *Noticias Autenticas del famoso rio Marañon (1738)*, Monumenta Amazônica, Iquitos, Ceta, 1988.

RODRIGUEZ, Manuel, *El descubrimiento del Marañon*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

TORRES-LONDOÑO, Fernando, “Trabalho indígena na dinâmica de controle das reduções de Maynas no Marañon do século XVII”, *História*, v.25, n.1, 2006.