

Título: Tradução e Comunicação Cultural nas Missões: O processo de configuração de uma “religião” entre os Maynas na obra do jesuíta Pablo Maroni (1738)*

Fernando Torres Londoño**

Fredson Pedro Martins***

1. Apresentação: breves conceitualizações teórico-metodológicas.

Dominicanos, Franciscanos, Carmelitas, Beneditinos..., foram muitas as ordens religiosas que vieram para o Novo Mundo com o ensejo de ajudar na expansão do cristianismo e, conseqüentemente, ganhar novas almas para o céu e para a Igreja; entretanto, dentre todas elas, uma se destaca por sua maneira inovadora de agir frente à problemática do “contato”: a Companhia de Jesus. O projeto de missão jesuítica, colocado em prática no decorrer do período colonial, se arquiteta como uma via de mão dupla, na qual a dialética colonial apresenta índios e europeus como sujeitos construtores das relações históricas, onde se exerce um combate pelo poder simbólico, que por sua vez, se reflete diretamente na concretude das relações reais das reduções missionárias.

Neste trabalho, adota-se como referencial teórico o modelo utilizado pela linha de pesquisadores que se baseiam em uma visão histórico-antropológica nas suas investigações sobre o contexto das missões e o papel da religião nestas novas relações que surgiram no mundo colonial, na ânsia de compreender os múltiplos processos que envolveram o contato entre os grupos missionários e as inúmeras populações nativas da América, buscando ir além da antiga dicotomia estabelecida por uma historiografia convencional¹ que criou um modelo binarista de classificação – “colonizadores” e “colonizados”, “vencedores” e “vencidos”.

* Este trabalho é fruto de uma pesquisa de iniciação científica financiada pelo CNPq e se produz dentro de uma pesquisa 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.

** Doutor em História Social pela USP. Professor Titular do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: fertorresbracol@gmail.com

*** Graduado em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: pedro.fredson@gmail.com

¹ Objetivando a economia do texto, não faremos aqui uma discussão pormenorizada sobre os desdobramentos de uma historiografia a respeito das relações dos povos indígenas na América Colonial. Deixamos como indicação a tese de livre docência do Prof. Dr. John M. Monteiro, em especial a sua Introdução (Redescobrimo os Índios na

Parte-se do pressuposto de que durante o contato entre índios e religiosos europeus, o conceito de “religião” se coloca como código de comunicação essencial na busca da compreensão do “outro”, sendo capaz de definir e ressignificar conceitos culturais graças a sua abordagem universalizante, indo além da visão de que a ação missionária era apenas uma ferramenta submissa de manutenção dos interesses do Poder Régio; levando em consideração que o sucessivo processo de produção da alteridade dos povos nativos da América, realizado pelos missionários, foi muito mais complexo, gerando a necessidade de que estes atores sociais realizassem um “trabalho contínuo de desconstrução e reconstrução dos códigos comunicativos” (GASBARRO, 2006: 74–77).

O foco principal da análise destas crônicas é entender como a “universalização” da religião cristã, fundamentada nos finais da Antiguidade e concretizada durante o período Medieval, se projeta de uma maneira nova quando entra em contato com a cosmologia ameríndia; e, a partir deste encontro-choque, rastrear como os missionários e índios criam modelos simbólicos diversos, capazes de traduzir e ressignificar realidades anteriormente concretizadas no imaginário de ambas as civilizações, ou seja, o trabalho tem como sua linha central a busca pela captação de como o código “religião” se coloca como instrumento de compreensão e representação para ambas as realidades, gerando novos horizontes de negociação simbólica (op. cit.: 104–106).

Através da aceitação, rejeição, incorporação e transformação de verdades e crenças do “outro”, a religião se coloca como alicerce para manutenção de um diálogo entre sistemas culturais diferentes, originando verdadeiras normas comportamentais, uma vez que a religião traz consigo normas capazes de generalizar o “*status*” de civilidade e controle social presentes nos europeus, elaborando uma nova forma de enquadramento social dos indígenas. Faz-se necessário compreender que a missão catequizadora é também uma missão civilizadora, que busca transformar nativos, não apenas em cristãos, mas em verdadeiros servos da monarquia para as quais as reduções estavam a serviço; dessa forma, os espaços das

aldeias missionárias devem ser compreendidos também como ambientes civilizadores, utilizados como verdadeiras oficinas nas quais se elabora, através da *religião* e de outros subcódigos, uma linguagem simbólica negociada, capaz de ser compreendida por todas as partes que se encontram na dinâmica das reduções missionárias e submissas aos interesses da Coroa (GASBARRO, 2011: 18-22).

É justamente no ambiente das reduções, e através das práticas missionárias de catequização/civilização, que se pode observar a criação dos argumentos que serão utilizados nos debates teológico-jurídicos na Europa sobre a natureza indígena, uma vez que é neste novo espaço de contato que se concretiza a busca pela compreensão do “outro”, fazendo surgir perguntas como: Seria possível observar uma humanidade nas populações nativas americanas? Teriam os indígenas uma brutalidade irreduzível ou seria possível trazê-los ao plano da humanidade através da catequização? É sobre o prisma destes debates que as imagens do “bom selvagem” e do “bárbaro antropofágico” vão se solidificar e se espalhar na mentalidade do mundo europeu; e os missionários de Maynas, assim como o restante do mundo cristão, acompanhavam os rumos para os quais esta querela se encaminhava.

Sendo assim, acreditamos que as reduções jesuíticas devem ser analisadas com um olhar diferenciado devido as suas particularidades metodológicas para catequização. Devem ser compreendidas como oficinas nas quais a pedagogia cristã vai criando novas ferramentas de doutrinação – em especial de utilização de elementos das culturas nativas para compreensão do universo teológico do cristianismo – capazes de comunicar naturezas cosmológicas distintas em um mesmo sentido; a missão jesuítica se desenvolve através da “ortoprática”² de civilizar. É possível perceber que dentro das reduções ocorre um “jogo de espelhos”³, no qual a realidade indígena de determinados povos é colocada em contraste com

² 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, Nicola. “O Império Simbólico”. In: AGNOLIN, Adone. et al. (org.). *Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português*. São Paulo: Hucitec-Fapesp, 2011. p. 17-47.

³ 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, Cristina. “Para uma

a realidade europeia e a realidade de outras populações ameríndias; o índio catequizado deve ser - e é - comparado com seus diferentes e semelhantes, afim de que se possa perceber sua “civilidade” ou “brutalidade”.

Por fim, entende-se que o missionário se coloca como tradutor das crenças, costumes e idéias, tomando o papel de mediador no processo de entendimento da realidade que surge ao seu redor através do contato com o “Novo Mundo” e, conseqüentemente, com as “novas gentes”, uma vez que ele é o ator social que detém consigo a autoridade religiosa cristã (MONTERO, 2006: 43-44). É ele, na visão do universo cristão, o agente capaz de: 1) suscitar uma compatibilidade cultural entre o pensamento ocidental e a cosmologia do mundo imaginário indígena; 2) e gerenciar as relações sociais, na medida em que o código religioso não se coloca apenas como substrato de contato e ordenação hierárquica entre Deus e os homens, mas é também o código prioritário capaz de se universalizar e, com isso, ser o mais inclusivo socialmente e mais aberto simbolicamente.

No que se refere ao conjunto de fontes utilizadas, acreditamos que ao se realizar uma pesquisa documental com crônicas – e, sobretudo jesuíticas -, é crucial que o pesquisador tenha em mente a necessidade de compreender este tipo textual através do uso de “filtros”, que precisam ser observados sobre uma ótica crítica e consciente da existência de um sistema de informação próprio dos inicianos. Segundo o pesquisador Francisco A. Handa, a função da crônica missionária consistia em:

configurar um espaço, já organizado pela natureza, mas que fugia do controle do conquistador. Sem dúvida, a crônica jesuítica justifica a dominação européia e, não podemos esquecer também de que ela era limitada pela visão do autor e pelos desejos de um leitor europeu ávido de aventuras e maravilhas. (HANDA, 1995, apud. SANTOS, 2009: 44).

Segundo a historiadora Rosemeire de Oliveira Souza, as crônicas possuíam três funções principais: *narrar*, pois a palavra legitimava os processos de conquista dos novos espaços e povos; *nomear*, pois atribuía nomes ocidentais a populações e indivíduos nativos, rios e

regiões; e *apropriar*, incorporando, através dos textos, povos e regiões às possessões coloniais (SOUZA, 2001: 14-16; 54-55; 89-91).

Assim sendo, o historiador deve sempre busca alcançar os aspectos reais e transversais presentes no documento histórico, realizando uma reconstrução temporal das realidades na quais os acontecimentos se desenvolveram, levando em consideração o rearranjo argumentativo que pode se fazer presente na escrita missionária, buscando compreender o contexto de produção do documento, percebendo o que ficou nas entrelinhas de cada crônica, as intenções de quem escreve e de quem recebe. Segundo Roberta Fernandes dos Santos, é preciso fazer uma análise profunda das características epistolares da escrita jesuítica, sendo

necessário considerar que aquilo que definitivamente ficava registrado não era fruto da livre iniciativa, da inspiração de homens que apenas queriam tornar públicas suas experiências; as cartas [...] foram meticulosamente elaboradas a partir de regras e objetivos pré-estabelecidos que moldavam a escrita e até deturpavam os fatos que seriam finalmente registrados. (SANTOS, 2009: 47-48).

Levando em consideração estas questões teórico-metodológicas, o presente trabalho buscará realizar um rastreamento nas crônicas de Maroni sobre as formas como a aceitação/rejeição/reinterpretação da cosmologia indígena foi tratada e descrita pelos missionários, entendendo as crônicas como um espaço no qual é possível perceber as estratégias de comunicação e negociação com a realidade do outro. Buscando encontrar, no de Maroni, descrições que demonstrem situações nas quais o encontro-choque se faz presente durante a ação missionária desenvolvida nas reduções, e a forma como o código religião é utilizado como ferramenta de contato, criação e manutenção de uma nova mentalidade e fazer catequético.

2. Considerações sobre o autor e sua obra:

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 (CHAUMEIL, 1988: 11-15).

O trabalho apostólico de Maroni é dividido em duas etapas distintas devido a sua saúde fragilizada, que o levou a contrair enfermidades em 1731 e interromper suas atividades durante alguns anos (Ibidem).

O primeiro período se estende entre 1730-31, e é marcado pela evangelização realizada pelo 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 do Pe. C. Brentano (Ibidem).

O segundo momento das atividades do Pe. Maroni se deu quando este foi convidado pelo Visitador, Pe. A. de Zárate, a acompanhar o Pe. Bastidas na supervisão das missões de Napo entre os povos *Icaguates*. Neste segundo período, Maroni foi 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) (Ibidem).

As crônicas de 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 (op. cit.: 17-35).

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, Pe. Maroni reúne 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 (Ibidem).

Por fim, 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*. Nesta última parte também é possível encontrar uma reprodução do diário do Pe. Samuel de Fritz, documento de valiosa importância para o estudo dos costumes

e contatos étnico-históricos das populações da região de Maynas. Ainda na terceira parte das crônicas, se tem uma cópia dos informes do Pe. A. de Zarate durante o período de 1735 até 1739, e das descrições feitas pelo Pe. Juan Magnin no intervalo de 1738 até 1746 (Ibidem).

3. Tradução e Comunicação Cultural nas Missões de Maynas:

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.

Ao tentar descrever as inúmeras línguas presentes na região de Maynas, o Pe. Maroni usa a metáfora da existência de uma “Babel Amazônica”, apontando assim como a questão das línguas nativas estava intrinsecamente ligada a problemática da tradução ritual-catequética, tanto na ausência de vocábulos específicos para a transmissão de conceitos cristãos, como no próprio entendimento, por parte dos missionários, do que “falavam” os indígenas. Assim sendo, havia, por parte dos jesuítas, uma necessidade de que as características mítico-rituais indígenas, apresentadas no momento das suas comunicações, fossem absorvidas e posteriormente transformadas (quando não rejeitadas), afim de que se operasse um alargamento das perspectivas religiosas e catequéticas ocidental dos missionários para com a cosmologia dos ameríndios (AGNOLIN, 2007: 22).

Segundo Maroni,

si tan dificultoso es el oír semejantes lenguas, ¿qué trabajo no costará el enterderlas, el escribilas para ayuda de la memoria, el reducirilas á gramática y preceptos para poder estudiarlas, por fin, el pronunciarlas de modo que los bárbaros las entiendan? ¿Quién no echará de ver ser esta la piedra del toque (sic) de la caridad y celo de un misionero que con todas veras quiere aprender la lengua para predicar y doctrinar á sus catecúmenos y no se fia de intérpretes, que son regularmente pocos fieles, y ó no entienden al misionero ó no aciertan ni quieren explicar á los suyos lo que le dice? Muchos casos que á mí mismo me han pasado pudiera traer en confirmacion desto. Añádase que estas lenguas, al mismo paso que abundan de vocablos para explicar la variedad de manjares y bebidas, plantas, frutas, animales, y aun de la mínima sabandija, asimismo son muy escasas y faltas de palabras para explicar lo toca á la

enseñanza xtiana, al pecado, á Dios, al alma y sus espirituales operaciones y otras cosas semejantes. Todas estas naciones ni aun vocablo tienen para decir que *creen* lo que se les dice; ¡cuán lejos estarán de creer realmente lo que el misionero, aun después de aprendida la lengua, no halla palabras para explicarles, por más estudio que ponga en eso! (MARONI, 1988: 168)

Diante do exposto por Maroni, além dos problemas linguísticos, é essencial pensar as formas como as características ambientais-ecológicas e como as diversidades étnicas despertaram incertezas dentro dos projetos missionários, em relação à reação das nações às práticas de cristianização e aos resultados idealizados pelo modelo de evangelização inaciano (RODRIGUEIRO, 2007: 119).

De acordo com o historiador Adone Agnolin, é preciso pensar as particularidades das visões extra-européias com relação aos modelos de missão jesuítico, dando destaque para 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: 31)

Perante essas incertezas missionárias, os jesuítas fundamentaram um projeto de evangelização para a região de Maynas que se baseou nos modelos já implantados em algumas regiões da América Portuguesa, mas que também levou em conta, as especificidades da região do *Marañon*, marcada por um baixo número de missionários, diversidade de povos e línguas nativas, extenso espaço geográfico, zonas com densas florestas e locomoção missionária feita por vias fluviais. Segundo Rodrigueiro, as perspectivas de atuação jesuítica consistiam em um tripé de objetivos que seriam: revalorização dos índios em sua condição humana; defesa de seus direitos; e reconhecimento de suas capacidades físicas e morais (RODRIGUEIRO, 2007: 120).

Dessa forma, os conjuntos de reduções se apresentaram para os missionários como um espaço alternativo de catequização, que se fundamentava na conquista espiritual das populações nativas, tendo como desígnio a promoção de uma “autonomia” indígena e a sua proteção das investidas violentas dos agentes e autoridades coloniais. Por sua vez, na ótica dos indígenas, as reduções se colocavam como espaços que possibilitavam a superação de desafios como:

romper as relações de trabalho com espanhóis e *encomenderos*, alcançar maior autonomia nas esferas sociocultural e econômica e aproximar-se da cristianização a partir da *recuperação de suas práticas* e de seus elementos simbólicos (RODRIGUEIRO, 2007: 120, grifo nosso)

Outro aspecto simbólico usado pelos missionários, e que podemos perceber nos relatos de Maroni, é a necessidade de que para que houvesse uma compreensão, por parte dos indígenas, dos sistemas cultural-ideológicos do cristianismo e para que os padres também pudessem construir uma compreensão “do outro” com o qual estavam entrando em contato, ocorresse uma fluída abrangência das fronteiras demarcadoras entre Deus e o Diabo dentro do imaginário das populações coloniais. 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: 39). Dessa forma, a figura do Diabo – em toda sua concretude ideológica presente no Cristianismo – 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.

Ao tentar descrever a “religião”, as superstições e os tipos de feitiços presentes entre os nativos de Maynas, 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 apropiarian tambien á los españoles y algunas aun al misionero que los doctrina. Será porque el maligno, para que conciban horror á quien puede reducirlos á 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 á estos los llaman con el nombre de *Romalá*, que quiere decir Demonios ó hijos

del Demonio, y á 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, según 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 azortalos cruelmente (MARONI, 1988: 172).

Esse hibridismo cosmológico entre o divino e o demoníaco, também pode ser percebido nas crônicas de Maroni quando ao construir o seu discurso missionário, este se apropria 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 coloca como elemento marcadamente presente na América Colonial e nas crônicas missionárias:

En cuanto al nombre que tiene de rio del Tigre (en algunas relaciones antiguas llámase también *Piguiena*), dicen que antiguamente hubo en los bosques contiguos un tigre horrible á la vista y de tan disforme estatura, que excedia con exceso á cuantos se han visto hasta ahora en estas montañas. Andaba este monstruo por las tierras y rancherias 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: 110).

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”⁴. (POMPA, 2001: 184-189)

⁴ 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.

Na elaboração de seu discurso, Maroni 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 transforme 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 río 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*, em oyendo tronar hacia el *Marañon*, suelen decir que el *Tiriri* avisa La venida de gente de abajo. (MARONI, 1988: 118)

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 río *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: 125-26)

Refletindo ainda sobre esse amplo cenário onde as relações de contato se davam, é interessante pensar alguns dos “artefatos”⁵ que ajudaram a estabilizar as conversões de sentido entre os distintos códigos simbólicos presentes nas reduções descritas por Maroni.

⁵ Paula Montero, em “*Religião e missionação. A mediação cultural e o código religioso*”, utiliza o conceito de “artefatos” como mecanismos e ferramentas de interpretação de uma cultura alheia, por meio de elementos constantes na cultura do observador.

Nesta vertente, é peculiar (e significativa!) a sua descrição sobre a tripla relação existente entre: missionários, indígenas e a morte.

Maroni aponta a existência de um grupo de indígenas específicos que se encarregavam de cuidar das relações que separavam a dinâmica existente entre vida e morte. O grupo era denominado de *mohanes* (ou simplesmente “hechiceros” em alguns momentos das crônicas) e são apresentados pelo jesuíta como indivíduos que consultavam constantemente ao demônio e “dél aprenden el arte no sólo de curar y adivinar, sinó tambien de causarles las enfermedades, pestes y otros desastres que regularmente los atribuyen [sic]” (MARONI, 1988:172).

O autor ainda descreve a relação social entre os *mohanes* e as populações indígenas criticando a aceitação – e valorização desses sujeitos em momentos específicos – por parte dos nativos e condenando determinadas práticas tidas como falsárias e enganadoras, sendo que

De aquí es que no hay quien no los aborrezca y persiga [sic] como á enemigos del bien público; y no sólo no tienen por delito, sino antes por hazaña digna de premio y alabanza, el quitarlos la vida, como si mataran á un tigre, vívora ó otro animal ponzoñoso. Si en la realidad estos que tienen fama de hechiceros comuniquen y consulten al Demonio, no es fácil el averiguarlo. Lo más ordinario y verosímil es, que para darse á temer, se precian mismos [sic] deso, amenazando de que le brucejearán al que repuña [sic] darles cuanto piden ó puede hacerlos algun daño. A este fin usan tambien de otras trazas y embustes, como es el hacer como quien conjura o maldice las cosas, las personas, las comidas, plantas y frutos que no quieren que los toquen, y lo demás que se les ofrece, lo cual hacen com soplos y otras ceremonias y palabras que dicen como quien reza oraciones ó las canta. (MARONI, 1988: 172).

Analisando os escritos de Maroni de um ponto de vista histórico-religioso é possível entender como essas informações sobre os *mohanes* (e seus métodos) se configuram enquanto discursos rituais de uma realidade nova que vai se construindo na América Colonial, já que a descrição dessas figuras (e de seus atos) aponta para uma reconfiguração da vida social – tanto das populações indígenas, como das práticas missionárias, que passam a ser marcadas por uma série de elementos que anteriormente estavam localizados a margem da vida ordenada e idealizada pelos inacianos.

Maroni também assinala como o envolvimento das festividades ritualísticas realizadas pelos *mohanes* estava interligado a outra marcante característica cultural das sociedades indígenas

da região de Maynas: *as guerras por vingança*. Para os indígenas, “toda muerte la tienen de ordinario por violenta y efecto de algun hechizo” (MARONI, 1988: 173) e para que as causas das mortes fossem reveladas, era preciso que se realizassem rituais com grandes bebedeiras entre as populações nativas, afim de que os *mohanes* pudessem ter visões ou sonhos das causas dos óbitos ocorridos.

Bébele, pues, el que quiere adivinar, com ciertas ceremonias, y estando privado de los sentidos boca á bajo, para no le ahogue la fuerza de la hierba, se está así muchas horas y á veces aun los dos y tres dias, hasta que haga su curso y se acabe la embriaguez. Pasada esta, hace refecion (sic) de lo que le representó la imaginativa, que sola y á ratos le debe quedar para delirar, y esto es lo que da por hecho y lo propala como oráculo. (MARONI, 1988: 172-73).

É interessante notar que em determinadas festividades (e bebedeiras) se juntam populações nativas inteiras, mas somente “los mas autorizados de profetas y adivinos” podem realizar a narração das visões que lhes são reveladas por meio das cerimônias. Ao que tudo indica, o sentido ritual dessa transcendência cósmica presente nas bebedeiras nativas fosse uma atualização das virtudes guerreiras e da história indígena, marcada preponderantemente pelos constantes enfrentamentos da guerra e da vingança que se tornam institucionalizados pela presença dos *mohanes* – sujeitos capazes de mediar um novo começo vingativo e criar uma nova atualização cultural da guerra, que dá-se através da narrativa mitológica das visões e adivinhações provocadas pela embriaguez. Segundo Maroni, a presença dos *mohanes* era tão forte (e viva ritualisticamente) que “el menor indicio ó palabra del adivino basta para encerderlos á todos en deseos de venganza y á que sin más averiguacion traten luego de matar á aquel miserable de quien sonó el adivino era el autor de aquella muerte” (MARONI, 1988: 173).

Além das adivinhações realizadas pelos *mohanes*, havia entre algumas das populações indígenas do *Marañon* a crença de que os sonhos, o canto dos pássaros, o encontro de animais e outras coisas semelhantes traziam consigo funções proféticas, apontando assim para uma visão cosmológica que interligava seres humanos e distintos elementos da natureza, sendo esses últimos capazes de travar comunicações simbólicas com populações humanas.

Por fim, vale destacar como as crenças (ou não) das populações nativas em outras vidas depois da morte são apresentadas (e, em certa medida compreendidas) pelo missionário jesuíta. Maroni indica que era comum, entre os índios de Maynas, crer que a alma dos homens se diferenciava de alguma maneira das almas dos outros animais, mesmo que os nativos não soubessem explicar esse fenômeno. Segundo o autor, os ameríndios não saberiam como tal evento ocorria, nem desenvolviam uma compreensão cosmológica mais elaborada sobre o assunto e sobre o destino do espírito dos humanos, como pode ser visto na seguinte passagem:

en dónde vayan á parar despues de la muerte, no todos aciertan á decirlo: unos dicen que el cielo, otros que á no sé qué region debajo la tierra, otros á otras partes en donde se entretienen comiendo, bebiendo y paseándose, pues no saben ellos de otra bienaventuranza; de aquí es que algunos discurrieron ser la *Via lactea* el bosque donde se pasean las almas bienaventuradas. (MARONI, 1988: 173).

Desta maneira, observamos que a passagem só vem nos reafirmar a importância dada pelos missionários europeus na tentativa de construir, através de ferramentas simbólico-práticas, uma compreensão cosmológica do “outro” com o qual passavam a travar situações de contato. Sendo assim, é perceptível que uma possível “religião” indígena se coloca como instrumento de compatibilização entre as categorias de observação, e comunicação, nativas e missionárias.

Fontes:

MARONI, Pablo. *Noticias Autenticas del Famoso Rio Marañon (1738)*. Coleção Monumenta Amazónica, série B4. Iquitos: CETA - IIAP, 1988.

Bibliografia:

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas, 2007.

CHAUMEIL, Jean Pierre. “Introduccion”. In: MARONI, Pablo. *Noticias Autenticas del Famoso Rio Marañon (1738)*. Coleção Monumenta Amazónica, série B4. Iquitos: CETA - IIAP, 1988.

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. 67-110.

_____. “O império simbólico”. In: AGNOLIN, Adone. *et al. Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português*. São Paulo: Hucitec-Fapesp, 2011. p. 17-47.

MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese de livre docência apresentada ao Departamento de Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, “Tupi” e “Tapuia” no Brasil Colonial*. Tese de 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. p. 111-142.

RODRIGUEIRO, Jane. *Tensão e redução na várzea: as relações de contato entre os Cocamas e Jesuítas na amazônia do século XVII (1644-1680)*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

SANTOS, Roberta Fernandes dos. *A expressão da vontade: relações interétnicas e rebelião indígena nas Missões de Maynas (1685 – 1698)*. Dissertação de Mestrado em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

SOUZA, Rosemeire de Oliveira. *Narrar, Nomear e Apropriar: A criação da Amazônia nas crônicas dos séculos XVI e XVII*. Dissertação de Mestrado em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2002.