

O INFORME DE FIGUEROA: UMA ANÁLISE DOS RITOS E COSTUMES INDÍGENAS
NA AMAZÔNIA COLONIAL ESPANHOLA

MARCELO CONTINELLI*

A importância dos jesuítas na atuação missionária

O cristianismo católico foi uma das principais forças na América colonial espanhola e isso se deveu principalmente ao esforço missionário de algumas ordens religiosas. Entender a ação da Igreja Católica no continente da esperança requer um olhar mais aprofundado desde suas primeiras atuações enquanto braço da Conquista. Em 1517 Martinho Lutero havia iniciado uma agitação reformadora na Igreja de Roma, que teve como consequência a criação de um movimento protestante que se opunha às atitudes do clero católico como um todo. Frente à ameaça da perda de influência na sociedade europeia a Igreja Católica se organizou para responder teológica e dogmaticamente aos inúmeros questionamentos que provinham dos reformistas. A Contrarreforma produziu dois grandes feitos: o Concílio de Trento e a Companhia de Jesus. O primeiro, realizado entre os anos de 1545 e 1563, porque buscou elaborar a sistematização, a compactação e a uniformização das crenças na Europa; ou seja, tentou responder a uma necessidade interior de sua própria sociedade, dividida entre orientações diversas, não somente pelos atos do clero, mas também pela origem de sua formação. Nesse sentido, a uniformização do modelo de Igreja proposta pelo Concílio de Trento serviu de base essencial para a atuação católica no Novo Mundo, na medida em que esta padronização se deu no momento nevrálgico da expansão da Europa sobre a América. (AGNOLIN, 2007:369). Para explicar o segundo feito, é importante ressaltar que o Concílio de Trento tinha como núcleo o princípio da cura das almas (AGNOLIN, 2007:148). No entanto, o principal responsável pela realização desta era o clero secular, mas com as grandes questões problemáticas que enfrentava a Igreja e o Papado na segunda metade do século XVI, outro modelo foi indicado: o do clero regular, ou seja, as ordens religiosas. Nesse sentido, a Companhia de Jesus, criada por Santo Inácio de Loyola em 1539, e aprovada pelo Papa Paulo III no ano seguinte, apresentou quatro fatores que fizeram dela uma opção preferencial da Igreja para a atuação missionária na América: a alta preparação cultural; a dedicação ao espírito missionário; a habilidade para se infiltrar nos altos níveis da sociedade; e a total disponibilidade ao Papa (AGNOLIN, 2007:149). Mesmo assim, a Europa era um continente

* Marcelo Continelli é graduado em História (2009) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e atualmente é aluno de mestrado do Programa de Pós-Graduação em História Social, no Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP).

muito distante da América em diversos termos, principalmente religiosos. A religião que os ibéricos encontraram nos ameríndios estava fora de qualquer formatação anteriormente conhecida. Desta maneira, uma nova configuração doutrinal deveria se elaborar para o caso americano.

As elaborações desenvolvidas no Concílio de Trento tiveram seu reflexo na América principalmente com os três Concílios do México e os três Concílios de Lima. Para a América do Sul especificamente destacaram-se os de Lima. O I Concílio de Lima (1551-1552), desenvolvido ainda em um momento de estabelecimento da Igreja americana, teve como principal objetivo a elaboração de métodos e técnicas para a cristianização que deveriam ser aplicadas tendo por base o ensino único da fé, para evitar falsas interpretações e heresias (AGNOLIN, 2007:370). O II Concílio de Lima (1567-1568) indicou a necessidade de uma diferenciação das disposições conciliares de Trento, já que os objetivos em diferentes territórios eram, de fato, diferentes: enquanto na Europa buscava-se fortalecer a tradicional Fé católica; na América buscava-se propagar a desconhecida Fé católica. Também foram dispostas condições da integração do indígena à Igreja e, por conseguinte, à coroa da Espanha. O III Concílio de Lima (1582-1583) foi marcado pela participação indireta do monarca espanhol Filipe II, que desejou a Assembleia e propôs ideias ao Patriarca das Índias, além de manifestar publicamente seu apreço à Companhia de Jesus no trabalho missionário devido à fidelidade política que possuía a Ordem ao seu governo. Além disso, foram apontados os conteúdos para a catequese; foi elaborada uma legislação específica para os índios; e foi indicada a necessidade da criação de um compêndio catequético para a uniformização da Doutrina, o que reforça o princípio do ensino único da Fé, com base nos apontamentos de Trento (AGNOLIN, 2007:374-375). Com estes pressupostos é que, no ano de 1637, a pedido do governador Pedro Vaca de la Cadena, começaram a chegar os primeiros padres jesuítas na cidade de São Francisco de Borja para iniciar o trabalho missionário.

O início das missões de Maynas

Os núcleos missionários foram constituídos a partir de 1638 pelos jesuítas que eram ligados à jurisdição de Quito, sob o governo do Vice-Reinado do Peru (LONDOÑO, 2007:193). Esses núcleos deram origem a um conjunto de estabelecimentos que ficou conhecido como as Missões de Maynas. É importante ressaltar que o território que os jesuítas buscaram ocupar não compreendia apenas o local de habitação dos indígenas Maynas, mas

também dos Andoas, dos Pinches, dos Urarinas, dos Jeberos, dos Cocamas, dos Mayorunas, dos Omáguas (posteriormente Cambebas), entre outros, chegando a totalizar quarenta populações distintas em seu auge. No entanto, o desenvolvimento dos trabalhos missionários ficou marcado por grandes dificuldades, das quais é possível apontar algumas: a primeira delas foi o acesso. A região, localizada nas margens dos rios Marañón e Amazonas, era de difícil ingresso: ora eram os rios muito caudalosos, ora se tratava de zonas muito íngremes; ou ainda era necessário passar por pântanos, ou pelo território de índios hostis. A segunda grande dificuldade foi a adaptação, primeiramente por parte dos missionários, que se encontravam em um meio cultural e ecológico que nunca havia sido enfrentado anteriormente para catequizar: neste ambiente de clima tropical, os padres sofreram com doenças graves e prolongadas (NEGRO, 1999:272); e em segundo lugar, por parte dos próprios índios: estes sofreram com surtos epidêmicos em pelo menos sete momentos na história das Missões (1638-1767). A terceira dificuldade foi a grande diversidade das populações indígenas, e conseqüentemente a multiplicidade das línguas faladas naquela região. A quarta dificuldade se refere à proporção territorial para o número de jesuítas: segundo Sandra Negro (NEGRO, 1999:272), tratava-se de uma área muito grande com poucos missionários; a distância da localização entre uma redução e outra poderia chegar até seis dias de navegação, o que não permitiria ao sacerdote, que tinha sob sua responsabilidade no mínimo três núcleos de missão, desenvolver um trabalho com uma população estável, já que a falta de permanência do responsável nas missões teria causado o abandono das mesmas e a dispersão dos seus moradores (NEGRO, 1999:272-279). Por outro lado, Fernando Torres Londoño aponta que este fato seria o indicador de que não havia apenas o interesse dos inacianos na relação entre índios e missionários; e que foi justamente neste momento que se pôde perceber o papel significativo dos índios na ocupação do território amazônico. Ora, como compreender que por volta de quarenta povos distintos puderam ser organizados por no máximo doze padres trabalhando concomitantemente durante os mais de cem anos das Missões de Maynas? A chave da interpretação desta questão está na hipótese levantada por F. Torres Londoño: houve uma ativa participação indígena que fez com que os interesses do projeto missionário fossem ao encontro dos interesses dos povos indígenas em um contexto de fronteiras com culturas diferentes (LONDOÑO, 2007:193). Nesse sentido, levando em conta a presença dos índios na mediação do desenvolvimento das Missões de Maynas e também o fato que era uma região em constante tensão e conflito, é que se tentará analisar a documentação missionária a

respeito das práticas e dos rituais religiosos que foram descritos por um jesuíta em especial, Padre Francisco de Figueroa. O estudo dos costumes religiosos dos índios através de um jesuíta é de significativa importância, pois aponta as necessidades, em termos teológicos e doutrinários para se realizar a tarefa primeira de uma Ordem missionária: a conversão. Desta maneira, ao trazer aspectos da vida religiosa indígena, Figueroa não está simplesmente elucidando-os, mas está argumentando as possibilidades de trabalho nesta região, e o faz com uma intencionalidade específica: conseguir recursos, financeiro e humano, para atingir seu objetivo.

O Padre Figueroa e seu Informe

O Padre Francisco de Figueroa foi um hispano-americano nascido no ano de 1607, em Popayán, Nova Granada, onde hoje é a Colômbia. Ele era filho do capitão Francisco de Figueroa e de Joana de Vergara. Seus estudos se desenvolveram no Colégio Seminário de São Luís de Quito da Companhia de Jesus, e quando tinha por volta de 23 anos entrou para a Ordem inaciana. No Colégio de Cuenca estudou a língua ingá para se preparar para ir às missões de Maynas. Em 1642 chegou a São Francisco de Borja, onde trabalhou enfaticamente com as questões espirituais entre espanhóis e maynas. Por dez anos dedicou-se a esta tarefa. Em 1656, ano em que assumiu o cargo de Superior (inicialmente como substituto, mais tarde como titular da missão) realizou uma viagem de quatro meses aos roamaynas (REGAN, 1986:16). No preciso dia de 22 de agosto de 1659, Figueroa recebeu de seu Provincial, Padre Hernando Cavero, o pedido da elaboração de um Informe, pois estava este último muito interessado em saber qual era o estado destas missões para que ele pudesse publicar para outros padres que, naquele momento, escreviam a história da província do Novo Reino de Granada e Quito (LONDOÑO, 2007:243-244). Fernando Londoño aponta que o resultado do pedido de Cavero se trata de um informe rico e consistente, destacando-se entre as produções do século XVII a respeito das missões do Marañón, consequência do grande conhecimento que tinha Figueroa dos seus assentamentos religiosos (LONDOÑO, 2007:243-244). O relato original se intitula *Informe das Missões do Marañón, Gran Pará ou Rio das Amazonas*¹ e demorou cerca de dois anos para ser redigido, sendo concluído em 1661. Quando se analisa o Informe como um todo, assim como fez F. Londoño, é possível perceber uma estrutura de sete

¹ O título acima apresentado é uma tradução. O seu nome original é *Informe de las Misiones de el Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas*. Cf. REGAN, Jaime. Op. cit. p. 18.

pontos que o configura, são eles: a cronologia das missões; as dificuldades do trabalho missionário; a disposição do índio à cristianização; a precariedade da vida material; a descrição dos costumes; a defesa das missões; e as necessidades para a continuidade do trabalho missionário (LONDOÑO, 2007:244-245). A região de Maynas era um núcleo de conflitos que, com a presença de missionários e espanhóis, se tornavam verdadeiros enfrentamentos armados. Em 15 de agosto de 1666 Figueroa foi assassinado juntamente com alguns jeberos durante uma rebelião de cocamas, fruto dos conflitos acima apontados.

No momento em que Figueroa escreve, as missões estão já com vinte anos de existência, o que exige uma grande reflexão sobre os feitos atingidos e sobre os objetivos não cumpridos. E mais, a Companhia de Jesus já estava com mais de cem anos de existência e era exemplo de trabalho missionário em diversas partes do mundo, o que formatou uma configuração de resultados esperados pelas missões dos jesuítas que, por conseguinte, pressionou a demonstração de saldos positivos na região da Amazônia (LONDOÑO, 2007:244-245).

A escrita e a leitura em Figueroa

A Companhia de Jesus foi uma Ordem fundada basicamente pelo princípio da comunicação para o aprimoramento do trabalho missionário que se desejava ser instrumento da vontade de Deus. Os primeiros jesuítas formavam parte de um grupo de estudantes que possuíam todos o título de mestre em Letras (LONDOÑO, 2002:15). O letramento, pressuposto essencial para o desenvolvimento pessoal dentro da Companhia de Jesus, era mais do que um mero item de currículo. Bem sabia seu fundador, Santo Ignácio de Loyola, que o carácter expansivo de uma Ordem missionária requereria um elemento de coesão interna que não desse margem para a possibilidade de desagregação, visto que seus agentes rapidamente se espalharam por diversas partes do mundo. Nesse sentido, a grande contribuição de Loyola foi dar a seus companheiros a consciência da existência de expectativas por parte do interlocutor e também dos objetivos que devem ser trabalhados pelo redator justamente à luz destas expectativas (LONDOÑO, 2002:17). A comunicação através de cartas não estava deixada às particularidades de cada escritor. Havia regras de escrita que se diferenciavam de acordo com o destinatário, e com estas regras, mudavam também os tipos das comunicações. Escrever não era apenas uma sugestão, mas uma “obrigatoriedade institucional” (POMPA, 2003:81). Mas, afinal, o que escreviam os jesuítas? O gênero de

escrita pode ser variado. As cartas trocadas por eles remetem a uma série de exigências: difundir e propagar os resultados da catequese; controlar membros distantes do governo da Ordem; e reconfirmar, de forma permanente, a identidade desses membros. (POMPA, 2003:81). Assim, os missionários foram autores de relatos, informes, registros, como se queira chamar a atividade epistolográfica dos jesuítas. Estes variados tipos de escrita compõem o gênero chamado crônica (REIS; FERNANDES, 2006:25). Escrever nos séculos XVI e XVII significava ter como regência discursiva a retórica enquanto técnica de persuasão. E mais do que isso: a História estava marcada por um esforço de apontamento das verdades morais, integrada à tradição cristã, e não necessariamente por trazer os feitos verdadeiros, mas apresentar um quadro de vícios e virtudes (BORJA GÓMEZ, 2003: 34). O autor Jaime Borja Gómez lembra que as técnicas retóricas eram tão importantes neste período que existiam manuais que ensinavam aplicá-las em um discurso histórico (BORJA GÓMEZ, 2003: 36). Desta maneira, utilizando filtros que superam a visão positivista da História que trata o documento como espelho indelével da verdade, será possível compreender as necessidades retóricas utilizadas pelo Padre Figueroa no contexto específico das Missões de Maynas e mais especificamente como que as demonstrações de religiosidade indígena serviram de suporte para a elaboração de argumentos que fizessem o Provincial autorizar o envio de investimentos que possibilitassem a continuidade do trabalho missionário naquela região. É importante lembrar que já na segunda metade do século XVII alguns temas que foram motivos de grandes discussões (de modo particular o grande Debate de Valladolid em 1550-1551 entre Juan Ginés de Sepúlveda e o frei Bartolomé de Las Casas) como a natureza dos índios, o grau de humanidade, e principalmente a construção da alteridade indígena, estavam já encerrados para os jesuítas (POMPA, 2003:84). Isto não significa que estes pontos não se tornaram argumentos para o Informe de Figueroa, que muito bem os utiliza, mas não os configura como questões em andamento. Em sua análise, aponta para o leitor onde existem tais elementos, afinal os índios ainda estavam desprovidos do conhecimento da verdadeira Fé e, portanto, não se encontravam em um estado desejável de civilização.

O Informe completo de Figueroa foi publicado baseado na comparação de duas cópias manuscritas divulgadas em 1904 pelo estudioso espanhol Jiménez de la Espada. Aqui serão analisados dois capítulos deste Informe: o primeiro se chama *De los ritos e costumbres destas naciones* onde o Padre relata os costumes gerais e que lhe chamaram a atenção, como práticas de cura, o papel dos feiticeiros, o matrimônio, e a celebração dos mortos. O segundo,

intitulado *De sus costumbres en las guerras y embriaguezes*, trata das práticas de guerra, incluindo sua preparação, ataques, e os festejos após os assaltos. Trazer a guerra neste estudo significa entendê-la como parte dos rituais indígenas que não a dissociavam de caracteres mágico-religiosos. Ao se desejar a leitura da fonte para este trabalho como uma análise filtrada de um texto retórico, viu-se a necessidade de adotar o seguinte pressuposto, chamado por Adone Agnolin chamou de “ontologia da linguagem”:

Dito de outra forma, o Ocidente recorta a realidade do outro segundo suas próprias categorias e o ato de nomeação, a estrutura da narração, a escolha dos eventos, que se dão através da obra do narrador (e de sua sociedade), representam uma maneira de unificar o saber compartilhado por sua sociedade (AGNOLIN, 2005:73).

É justamente (e somente) com esta complexidade que é possível analisar um Informe jesuítico e que, mesmo assim, não dá ao historiador um quadro completo do que foi a realidade indígena no contato de civilizações, já que a leitura desta foi feita com parâmetros e valores exteriores a ela.

A presença do demônio e a relação com os feiticeiros

A questão demoníaca parece ser a maior aposta feita pelo Padre em questão retórica. Segundo ele: “Também têm notícia do demônio, e nome em cada nação com que o chamam.” (FIGUEROA, 1986:278). Assim, por causa do mal, os índios o temem, mas não o invocam, diferente dos feiticeiros. Com base em sua análise, que parece ser presencial, não só por causa da riqueza de detalhes, mas pelo fato de não mais se referir à base de suas informações como “os índios têm notícia”; ou “tiveram predicação e notícia”; ou “eles têm notícia”, Figueroa faz uma conclusão a respeito de seus grandes rivais, os feiticeiros:

... mas o mais comum se julga que os feiticeiros fingem que o demônio lhes fala, para se acreditar no ofício e por enganar e tirar a paga que lhes dão, e cobrar autoridade entre os índios para serem respeitados e temidos...” (FIGUEROA, 1986:278).²

² Apresentamos aqui a versão do texto original, para efeitos de comparação com a tradução exposta no corpo do texto: “... pero lo más ordinario se juzga que los hechizeros finjen que el demonio les habla, para acreditarse en

A indicação de que os feiticeiros apenas fingem falar com o demônio é a representação que a autoridade espiritual que eles possuem é, em si, uma mentira, pois além de dissimular ter algum tipo de relação com a esfera transcendente, fazem-no com o demônio, típico agente da confusão e da falsidade. Além disso, segundo aponta Figueroa, fazem uso dessa relação para impor a autoridade e o medo, afim de que sua posição (de feiticeiro) não fosse contestada. Neste sentido, os feiticeiros, pode-se dizer, foram o grande desafio dos missionários, porque

... se na Europa os poderes repressores perseguiram superstições e *maleficia* que não chegavam a recobrir verdadeiras crenças religiosas heterodoxas, em terras americanas tinham que liquidar a herança de uma Igreja pagã, consubstanciada em crenças efetivas (SOUZA, 1993:27).

Ou seja, a autora afirma que na Europa não houve, como na América, a necessidade da desconstrução de uma posição religiosa, totalmente não-cristã, consolidada desde tempos imemoriáveis, literalmente, pois não há registro da evolução do pensamento religioso dos índios amazônicos para se definir quando estes modelos foram fundados e reajustados, e que agora precisava ser adaptada a um novo formato de religiosidade, mas que, para isso, seria imprescindível levar em consideração a experiência religiosa pagã dos índios. Só que, neste sentido, não é possível ouvir a posição do índio a este respeito. A superioridade cristã ocidental se fez presente. Aquilo estava taxado como enganação, fruto de arte diabólica e ponto final, aliás

... muitos dos cronistas e eclesiásticos que descreveram as práticas mágico-religiosas americanas fizeram-no utilizando a terminologia que conheciam e empregavam para designar os agentes satânicos por excelência. Sacerdotes maias, incas ou astecas, xamãs, carafbas e pajés tupis, enfim, todos os responsáveis pelo espaço sagrado foram quase sempre chamados de bruxos e feiticeiros... (SOUZA, 1993:27).

As cerimônias que envolviam os feiticeiros eram imediatamente trazidas para o plano diabólico, configuradas como mentiras e embustes. O que se pode retirar de alguma verdade é o fato de que, da mesma forma que dos feiticeiros se esperam a cura e a sanidade, todos os

el officio y por enganar y sacar la paga que les dan, [y] cobrar autoridad entre los yndios para ser respetados y temidos...”

males que acontecem também são atribuídos a eles, por isso, de acordo com o Padre, dizem que são eles os mais aborrecidos (FIGUEROA, 1986:280). Ainda que afirmar que os feiticeiros são causa do mal (e que os índios sabem disto) poderia beneficiar o discurso do cronista, um trabalho contemporâneo do antropólogo M. Mauss, em que estuda o comportamento de dois grupos de civilizações: a australiana, e a dos maori (malaio-polinésios), demonstra como a feitiçaria é intrínseca nas relações sociais destas sociedades, chegando ao ponto patológico em que o indivíduo, consciente que foi atingido por magia, define-se, sem motivação somática, em direção à morte, e seus familiares atribuem seu desfalecimento unicamente ao feitiço. (MAUSS, 2003). Da mesma forma, a bruxaria, onipresente também nas relações sociais dos azande, analisados pelo antropólogo E.E. Evans-Pritchard, é a explicação de toda causa de infortúnio e desavença (EVANS-PRITCHARD, 1978). No entanto, a interpretação de Figueroa é clara: “Esta persuasão é muito geral e típica do demônio...” (FIGUEROA, 1986:280).³ É por isso que matam um ao outro. A técnica para descobrir quem enfeitiçou quem é diabólica (FIGUEROA, 1986:281): aquele que quer adivinhar bebe a erva, fica privado dos sentidos e aturdido por dois a três dias. Depois, reflete sobre as pessoas e coisas que a imaginação lhe representou, e a pessoa que, em circunstâncias especiais, imaginou durante o tempo da embriaguez é a que fez o malefício, sem mais provas, buscam-na para matar ou enfeitiçar (FIGUEROA, 1986:281). Conceitualmente, o Padre atribui tudo isto à arte do demônio. Para o autor, são invenções e ficções ridículas.

A fé e a crença estão definidas como limitadas por sonhos, cantos dos pássaros, encontros com animais e outras superstições, jogando mais uma vez o missionário a questão da inferioridade da alteridade. Este tipo de pensamento não é muito diferente de outros cronistas que tratam das crenças dos índios no Alto Amazonas, como por exemplo, é o caso de Alonso Rojas, que escreve dos indígenas do rio Amazonas:

... em sua [de Alonso Rojas] visão do campo religioso dos indígenas, era quase impossível ver um sinal de positividade nas crenças e ritos dos índios. Sua visão estava totalmente direcionada pela e para a superioridade do cristianismo, por cujas lentes enxergava apenas uma religiosidade viciada e guiada pelo inimigo de Deus, que obstacularizaria, no que pudesse, a ação evangelizadora (UGARTE, 2006:21).

³ Apresentamos aqui a versão do texto original, para efeitos de comparação com a tradução exposta no corpo do texto: “Esta persuasion es muy general y propia traça del demônio...”

Adone Agnolin, por sua vez, explica que a limitação da crença dos índios é reflexo das ausências próprias deste tipo de sociedade, de acordo com os missionários. Assim, o que aconteceu, e isso se aplica perfeitamente a Figueroa quando pontua os motivos destas limitações, foi a tentativa, por parte dos ocidentais, de tentar encaixar um modelo de religiosidade totalmente inédito em uma tradição europeia de alteridade religiosa (AGNOLIN, 2007:279). É por este motivo que Figueroa chama estas crenças de superstições limitadas: é o vocábulo, ou melhor, é o conceito que possui em seu repertório cultural para tentar dar conta desta religiosidade incompleta. Há também outra questão: sendo o feiticeiro o mediador dos indígenas em nível transcendental, ele também era a figura em que se concentrava um dos maiores investimentos a nível teológico, pois ocupava lugar de destaque dentro da formação social indígena. A autora Viviane Machado Caminha, em seu trabalho intitulado *Por uma análise das práticas rituais na América portuguesa* indica que, em seu contexto de análise, houve a tentativa, por parte dos religiosos católicos de ocupar o lugar dos xamãs (CAMINHA, 2009:40). Nesse sentido, é possível afirmar que a descaracterização de sua função também é pressuposto para a substituição de autoridade.

As práticas de cura, quando a doença era oriunda de feitiço, foram igualmente classificadas como embustes e mentiras:

... ao passo que julgam ser suas enfermidades de feitiços, e como nem sempre conhecem sua qualidade, nem suas ervas e medicinas, não tem eficácia para todas; curam-se ordinariamente com embustes que lhes parecem deixarem fora as doenças e feitiços.” (FIGUEROA, 1986:283).⁴

Nesta colocação, o embuste utilizado para este tipo de cura era mais uma das oportunidades que tinha o demônio para interagir com os índios através de três elementos: a origem da doença (um feitiço); o agente causador (o feiticeiro); e o motivo do padecimento (a crença tanto no feitiço quanto no feiticeiro) que deveriam ser (re)configurados como objeto a ser extirpado da crença indígena. Ao rejeitar as formas de cura praticada pelos índios, o missionário indica a sua oposição a elas porque contêm elementos que não são inteligíveis a ele, mas mais do que isso, porque não estão de acordo com a cultura ocidental; e nesse

⁴ Apresentamos aqui a versão do texto original, para efeitos de comparação com a tradução exposta no corpo do texto: “... al passo que juzgan ser sus emfermedades de hechizos, y como no siempre conocen su calidad, ni sus yerbas y medicinas, [no] tienen eficacia para todas; se curan de ordinario con embustes que les parece hecharán fuera las dolencias y hechizos.”

sentido, a sua leitura só poderia ser depreciativa. Sobrepondo um ponto que seria de carácter antropológico, essencialmente, o cronista busca entender os atos, classificados por ele de inumanos, que os índios praticam com seus filhos que possuem algum defeito natural: “Convencem-se e dizem que é filho do demônio, e sem aguardar mais o lançam com força ou enterram vivo.” (FIGUEROA, 1986:282).⁵ Vale lembrar que este também pode ser um elemento argumentativo, como afirma Laura de Mello e Souza: “A violência cotidiana era uma das faces com que se pintava a humanidade anti-humana dos ameríndios. Humanidade ameaçadora, que colocava entre o risco de ser flechado e o de ser comido.” (SOUZA, 1986:59). Esta ameaça deveria ser controlada, quando não possível pela mediação catequética, então pela força das armas do exército.

Os ritos matrimoniais

O matrimônio apresentado enquanto tal pelo cronista já é uma conceitualização da gramática ocidental. Talvez o Padre não encontrou vocábulo para aproximar o equivalente no original idioma indígena, ou mais possivelmente neste caso, a utilização de “matrimônio” já seja uma tentativa proposital de aproximação. De acordo com o autor, há vários modos de casamento. O mais comum é quando o homem pede a mulher e dá algo de valor para o pai ou achegado, se possuir um. Por outro lado, os pais e parentes e, mais comum ainda, o cacique, leva a noiva em festa e, juntamente com o noivo, o contrato é realizado. Outro costume é criar desde pequena a menina que será esposa. Para o Padre, estes são os matrimônios mais estáveis e permanentes, e quando a criança chega ao uso da razão pode dar seu consentimento. Ainda há um modo mais correto: não quando ela atinge a razão, mas quando ela atinge a idade de poder coabitar, porque:

... antes desse tempo costumam se despedir e se apartar mais facilmente: em algum cuidado nos põem nestes tempos quando as criam do modo dito e pedem ao Padre que os case ao estilo cristão, em ver se a malícia lhes supre a idade e tirar-lhes da ocasião em que se encontram. (FIGUEROA, 1986:288).⁶

⁵ Apresentamos aqui a versão do texto original, para efeitos de comparação com a tradução exposta no corpo do texto: “Persuándense y dicen que es hijo del demonio, y sin aguardar más lo arrojan ó entierran vivo.”

⁶ Apresentamos aqui a versão do texto original, para efeitos de comparação com a tradução exposta no corpo do texto: “... antes de esse tiempo suelen despedirse y apartarse más fácilmente: em algun cuidado nos ponen em estos tiempos quando las criam al modo dicho y las piden al Padre para que los case al estilo christiano, em ver si la malicia les supre la edad y sacarlos de la ocasion em que se hallan.”

A preocupação com a idade é reflexo da lei canônica precedente ao Concílio de Trento, em que estabelece que o matrimônio só pode ser contraído por duas pessoas na idade da razão. No entanto, a promessa matrimonial foi pressuposto para a relação sexual sem o contrato oficializado, o que causou muitos litígios quando tal promessa era desmentida. O controle da população indígena também se dá através do matrimônio, entendido como oficialização da união conjugal de duas pessoas. Seguindo a normativa tridentina, o ritual matrimonial deveria ser trazido para dentro da Igreja, em oposição à regra pré-Trento, e também ficou definido que, com o matrimônio confirmado dentro dos muros eclesiásticos, a garantia do registro oficial imputaria aos conjugados o *status* de casados (AGNOLIN, 2007:185). Dessa maneira, a legalidade do sacramento estaria garantida, assim como o controle das devassas.

Um grande ponto de trabalho para Figueroa é o fato de ele afirmar que: “Em todas estas nações não se encontra matrimônio indissolúvel...” (FIGUEROA, 1986:288) ⁷; por conseguinte, nenhum contrato pode ser válido ou verdadeiro. É possível questionar se estes modos também não são aproximações da realidade cristã e européia, onde a base da estabilidade de uma família estava deitada nos arranjos de casamentos com outras famílias. Ou ainda, se isto não faz parte do que A. Agnolin chama de fagocitose interpretativa: quando os rituais indígenas perdem as suas funções fundantes, e desta maneira, passam por um esvaziamento de identificação, na qual uma “antropofagia propriamente ocidental”, por meio de analogias e símbolos, já absorveu culturalmente o outro, e o que resta a fazer são promessas de salvação (AGNOLIN, 2005:129).

Há repúdio de homens quando estes maltratam as mulheres; da mesma forma que os homens trocam de mulheres, sendo os cônjuges, tanto masculino quanto feminino, vivos. O parentesco de afinidade não os impede de casar, se não for o de madrasta ou nora. Este é dispensável algumas vezes, deixando o pai a seu filho de herança a uma de suas mulheres ou concubinas (FIGUEROA, 1986:288). Somente os Cocamas falam que o tio tem por mulher a sobrinha. Geralmente, e aí se encontra uma nota de aproximação possível com o sacramento do matrimônio, os índios não possuem mais que uma mulher, com exceção dos caciques ou valentes que chegam a ter oito a dez mulheres, onde o mais comum seria duas ou três (FIGUEROA, 1986:289). Retomando mais uma vez o caso tupi, e fazendo a comparação com o caso mayna, A. Agnolin afirma o seguinte:

⁷ Apresentamos aqui a versão do texto original, para efeitos de comparação com a tradução exposta no corpo do texto: “En todas estas naciones no se halla matrimonio indissoluble...”

Antes de poder “traduzir” a mensagem cristã do sacramento [do matrimônio], trata-se, de fato, de combater a *prática* de uma sexualidade profundamente enraizada nos costumes indígenas e constituída, mais uma vez, aos olhos dos missionários, por excessos, mais do que ausências (AGNOLIN, 2007:331).

Pelas poucas afirmações sobre uma prática cristã em relação ao matrimônio, o autor deixa entender que este sacramento ainda precisa ser desenvolvido entre os maynas, que se encontram em um estado ainda bárbaro de relacionamento e estabelecimento da família. O que ainda falta fazer é combater a sexualidade da maneira que se apresenta. Desta maneira, encontra-se subentendido um forte apelo para que estas missões não sejam abandonadas à devassidão e aos casamentos ilegais.

Conclusão

Analisar o informe de Figueroa, no que diz respeito aos costumes religiosos dos índios, significa levar em consideração todo um arcabouço teórico-metodológico que possui seu autor, e a partir dele, desmontar o intrigante quebra-cabeça que de alguma forma possa nos levar para perto do que realmente foi o choque cultural pelo qual passaram estes povos e estes padres. Em volta de práticas sempre associadas ao diabo, o Padre trouxe o que lhe interessava o que os outros soubessem, desde um ritual de cura, até o pedido de casamento, tudo estava sendo visto através de um filtro de imagens que seleciona o que deve ser exibido. Tendo esta perspectiva em vista, esta crônica, com toda a sua especificidade de análise, não deixa de ser o relato de uma Era, passando agora, pelo olhar atento dos historiadores. A autora Cristina Pompa diz que

Tomar consciência da origem histórica tanto das categorias de apreensão da alteridade apresentada nas fontes, quanto de nossas categorias de análise, não significa que as fontes não podem nos transmitir nada além de um discurso ocidental, o único que seríamos legitimados a identificar e reproduzir, porque todo “interno” à nossa cultura e à nossa história. Tendo em vista seu contexto de produção, definindo o lugar dos atores sociais, identificando os conflitos e os ajustes dos interesses de indivíduos e grupos, os textos nos dizem algo não sobre uma “originalidade” irremediavelmente perdida e impossível de reconstruir, mas sobre o processo de encontro (POMPA, 2003:26).

A análise do relato de Figueroa permite que este trabalho acima descrito seja feito, desde que os filtros corretos sejam utilizados. É preciso entender que o cronista não faz nenhum trabalho etnográfico simplesmente quando descreve os métodos de cura, ele busca fazer os índios se comportarem de modo que o seu Provincial os aceite na escola da evangelização, ele mostra que há muito trabalho a se fazer, principalmente encima dos pajés, que são os detentores do poder e da autoridade; mostra que as relações matrimoniais ainda não estão assentadas como deveriam; tenta persuadir de que os maynas nunca estiveram totalmente afastados Deus, ainda que indiretamente; e aponta o cristianismo como chave essencial para o abandono da barbárie e desenvolvimento da civilização entre os índios.

Bibliografia

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

_____. *O apetite da antropologia, o saber antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso Tupinambá*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

BORJA GÓMEZ, Jaime. *Idolatria, Tirania y barbárie*. Ediciones del Banco de Crédito del Perú: Lima, 2003.

CAMINHA, Viviane Machado. Por uma análise das práticas rituais na América portuguesa. In: XXV Simpósio Nacional de História. Fortaleza, 2009. *Simpósios temáticos e resumos*. História e ética: simpósios temáticos e resumos do XXV Simpósio Nacional de História. Fortaleza: Associação Nacional de História, 2009.

Evans-Pritchard, Edward Evan. *A noção de bruxaria como explicação de infortúnios*. In: *Bruxaria, oráculos e magia entre os azande*. Trad. Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

FIGUEROA, Francisco de.; ACUÑA, Cristóbal de; OTROS. *Informes de Jesuitas en el Amazonas (1600-1684)*. Iquitos, Peru: IIAP-CETA, 1986.

LOCKHART, James; SCHWARTZ, Stuart B. *A América latina na época colonial*. Trad. Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

LONDOÑO, Fernando Torres. Contato, guerra e negociação: redução e cristianização de Maynas e Jeberos pelos jesuítas na Amazônia no século XVII. *História Unisinos*: [s.l.], v. 11, nº 2, p. 192-202, maio/agosto. 2007.

_____. Contatos e missões dos jesuítas com os Jeberos e Cocamas no século XII, através das fontes missionárias. In: II SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE RELIGIÕES, RELIGIOSIDADES E CULTURA. Dourados. 2006.

_____. Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 11-32. 2002.

_____. La búsqueda de la mayor gloria de Dios, en la dinámica argumentativa misionera jesuítica: el Informe de las Misiones del Marañón del padre Francisco Figueroa de 1661. *Revista Theologica xaveriana*, Bogotá, v. 57, n. 162, p. 239-258, abril-junho. 2007.

MAUSS, Marcel. *Definição da sugestão coletiva da idéia de morte*. In: *Sociologia e antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naif, 2003.

NEGRO, Sandra. Maynas, una Misión entre la ilusión y el desencanto. In: _____; MARZAL, Manuel M. (Org.) *Un Reino en la Frontera: las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima: Abya-Yala, 1999.

POMPA, Cristina. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

REGAN, Jaime. *Introducción*. In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de; OTROS. *Informes de Jesuitas en el Amazonas (1600-1684)*. Iquitos, Peru: IIAP-CETA, 1986.

REIS, Anderson Roberti dos; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. A crônica colonial como gênero de documento histórico. *Revista Idéias*, Campinas, v. 13, n. 2. p.25-41, 2006.

SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

UGARTE, Auxiliomar S. *Alvores da conquista espiritual do alto Amazonas (século XVI – XVII)*. In: SAMPAIO, Patrícia Melo; ERTHAL, Reginal de Carvalho (Org.). *Rastros da memória: histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia*. Manaus: EDUA, 2006.