UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

MARCELO CONTINELLI

As Diretrizes e o Missionário: a influência dos Concílios de Lima na atuação missionária
amazônica pelo Informe do Padre Figueroa SJ.

Versão Corrigida

São Paulo

2016

MARCELO CONTINELLI

As Diretrizes e o Missionário: a influência dos Concílios de Lima na atuação missionária amazônica pelo Informe do Padre Figueroa SJ.

Dissertação apresentada à Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas
para a obtenção do título de Mestre em
Ciência.

Área de concentração: História Social

Orientador: Prof. Dr. Adone Agnolin

Versão Corrigida

São Paulo

2016

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

C762d Continelli, Marcelo
As Diretrizes e o Missionário: a influência dos Concílios de Lima na atuação missionária amazônica pelo Informe do Padre Figueroa SJ. / Marcelo Continelli ; orientador Adone Agnolin. - São Paulo, 2016.
104 f.

Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História. Área de concentração: História Social.

1. Missões. 2. Jesuítas. 3. Colonização. 4. Amazônia. 5. Cristianização. I. Agnolin, Adone, orient. II. Título.

Nome: CONTINELLI, Marcelo.

Título: As diretrizes e o missionário: a influência dos Concílios de Lima na atuação missionária amazônica pelo informe do Padre Figueroa SJ.

Dissertação apresentada à
Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas para a obtenção
do título de Mestre em Ciência.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

À minha mãe, Arlete, como uma pequena forma de agradecimento por tudo o que já fez por mim.

À minha tia, Janete, como uma pequena forma de retribuir todo o seu grande carinho para comigo.

Agradecimentos

Ao estimado Prof. Dr. Adone Agnolin, que dispensou imensurável paciência para realizar a minha orientação sendo sempre muito cuidadoso e preciso em todas as suas colocações e apontamentos. A ele também agradeço pela oportunidade de realizar este mestrado sob sua orientação nesta prestigiosa Universidade.

Ao prezado Prof. Dr. Fernando Torres-Londoño, quem primeiro me seduziu para investigar esta temática desde os tempos da graduação, com o devido incentivo para o exercício da função de pesquisador. A ele também agradeço pela generosa contribuição na Banca de Qualificação deste trabalho.

À distinta Profa. Dra. Maria Lêda Oliveira Alves da Silva, pela inestimável contribuição na Banca de Qualificação deste trabalho que, espero, tenha frutificado à altura de seus comentários quando daquela oportunidade.

Ao meu querido amigo Prof. Dr. Ettore Quaranta que, apesar de não ter visto seu aluno escrever sobre Antiguidade Clássica, certamente ficou realizado ao vê-lo exercitar a atividade de pesquisador neste nível de mestrado. A ele também agradeço pelo constante incentivo na realização deste trabalho.

Aos meus colegas de trabalho do Museu do Futebol, que foram muito compreensivos com a necessidade da minha atenção a esta pesquisa bem como com as minhas eventuais ausências e licenças que usufruí para poder dar andamento e finalização a este trabalho.

E, finalmente, à minha mãe, Arlete Continelli, por sua incansável dedicação no “cuidar”, por sua inabalável crença no “melhor” e por sua inestimável vontade em me fazer crescer.

Resumo

CONTINELLI, Marcelo. **As diretrizes e o missionário**: a influência dos Concílios de Lima na atuação missionária amazônica pelo informe do Padre Figueroa SJ. 2016. 104 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

O presente trabalho busca compreender como o Informe do Padre jesuíta Francisco de Figueroa, a respeito dos índios das Missões de Maynas, na Amazônia, se adequa às determinações impostas às atividades evangelizadoras no conjunto sul-americano pelos três primeiros Concílios de Lima, ocorridos entre 1551 e 1583. O objeto de estudo serão as relações de aproximação e de identificação das práticas missionárias no contexto da cristianização dos povos amazônicos da região de Maynas com os decretos das sessões conciliares limenses por meio da análise da situação das missões feita por Figueroa em seu relato. As fontes para este trabalho são o informe do Padre Figueroa, redigido entre os anos de 1659 a 1661 e republicado na coleção Monumenta Amazónica em 1986 e os decretos conciliares de Lima completos publicados por Rubén Vargas Ugarte em 1951 e por Francesco Leonardo Lisi em 1990, disponíveis em castelhano e latim na Biblioteca Provincial dos Redentoristas.

Palavras-chave: Missões – Jesuítas – Colonização – Amazônia – Cristianização

Abstract

CONTINELLI, Marcelo. **As diretrizes e o missionário**: a influência dos Concílios de Lima na atuação missionária amazônica pelo informe do Padre Figueroa SJ. 2016. 104 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

This study aims to understand how the Report of the Jesuit Father Francisco de Figueroa, about the Indians of the missions of Maynas, in the Amazon, suits to the determinations imposed on evangelizing activities in the South American group the first three councils of Lima, occurred between 1551 and 1583. The object of study will be the relations of approaching and identification of the missionary practices in the context of Christianization of Amazonian tribes of Maynas region with the decrees of Lima's council sessions by analyzing the situation of the missions made by Figueroa in his report. The sources for this work are the report of Father Figueroa, written between the years 1659-1661 and republished in Monumenta Amazónica collection in 1986 and the complete conciliar decrees of Lima Councils published by Rubén Vargas Ugarte in 1951, and by Francesco Leonardo Lisi in 1990, available in Spanish and Latin in the Provincial Library of the Redemptorists.

Keywords: Missions – Jesuits – Colonization – Amazon – Christianization

Lista de Mapas

Mapa 1 - Vice-reinos e audiências nos séculos XVI e XVII	30
Mapa 2 - Reduções fundadas de 1638 a 1768	37
Mapa 3 - A arquidiocese de Lima no momento da celebração do III Concílio Limense	64

Sumário

Introdução.....	11
Capítulo 1 – O encaminhamento para a constituição da Igreja na América	17
1.1. O Conceito de Missão na América: o concílio de Trento e os jesuítas	17
1.2. Uma Igreja nasce na América	25
1.3. Problemas iniciais de catequização no Vice-Reino do Peru	30
Capítulo 2 – As Missões de Maynas e suas especificidades	37
2.1. O estabelecimento das missões de Maynas.....	37
2.2. Padre Figueroa e a origem do Informe: aspectos históricos e fontes documentais	42
2.3. A Companhia, a escrita e o Informe	46
2.4. Uma análise estrutural do Informe de Figueroa	48
2.5. Uma visão geral sobre a ausência da Fé em Maynas	52
Capítulo 3 – As Diretrizes dos Concílios e as Missões de Maynas	64
3.1. Uma visão geral a respeito dos Concílios Limenses	64
3.2. Os pressupostos conciliares da doutrinação e da administração dos sacramentos.....	69
3.3. Os decretos conciliares limenses e o Informe de Figueroa.....	70
3.3.1. A questão da língua e da uniformidade da Doutrina	71
3.3.2. A questão da idolatria e dos feiticeiros.....	76
3.3.3. A questão do batismo	80
3.3.4. A questão do matrimônio	84
3.3.5. A questão da confissão	88
Considerações Provisórias.....	91
Referências	99
Fontes consultadas.....	99
Bibliografia consultada.....	99

Introdução

As Missões de Maynas se compõem de diversos grupos indígenas que carregam o nome de uma etnia amazônica específica intitulada Mayna, que habitava a região da Amazônia espanhola, sob domínio do Vice-Reino do Peru. Entre outros povos que partilhavam o espaço podem-se citar: os Andoas, os Pinches, os Urarinas, os Jeberos, os Cocamas, os Mayorunas e os Omáguas (posteriormente Cambebas). De modo geral, o nome “Maynas” se estendeu por todo o alto Amazonas a partir de 1638. Finalmente, o referido território foi confirmado como área de cristianização pelas Reais Cédulas de 1682.

Inicialmente, a etnia Mayna, que batizou as missões e o território das mesmas, habitava um grande espaço tomado pela selva, mais precisamente entre os rios Morona e Pastaza, afluentes principais da margem esquerda do rio Marañón, juntamente com o rio Santiago. Estes três afluentes atravessam o que hoje corresponde à atual fronteira do Equador com o Peru. O rio Marañón deságua no rio Amazonas e tem como principal afluente da margem direita o rio Huallaga.

Os missionários que atuaram neste local são os jesuítas da Companhia de Jesus. Esta ordem clerical regular foi criada por Santo Inácio de Loyola em 1539 e aprovada por Paulo III no ano seguinte.¹ A disposição da vontade da ordem ao Pontífice Romano, como uma forma de carisma genérico, facilitou a adaptação da Companhia para responder de pronto às necessidades do Papado,² que pela bula *Sublimis Deus* (1537) havia reconhecido a humanidade dos nativos da América e a necessidade de trazê-los à fé cristã.³ A Companhia surgiu em um momento específico para a Igreja, justamente quando as teses de Martinho Lutero ganharam repercussão em toda a Europa resultando na Reforma Protestante. A resposta da Igreja, chamada Contrarreforma ou Reforma Católica, teve grande expressão no Concílio de Trento (1545-1563), obrigando as ordens mendicantes (mais especificamente dominicanos e franciscanos) que também disputavam espaço de atuação na América a se adaptar à “...onda unificadora de reforma...”.⁴

¹ O próprio Inácio de Loyola, junto com mais nove companheiros, visitou o Papa Paulo III para dispor pessoalmente seus serviços ao Pontífice. Cf. O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Tradução Domingos Armando Donida. São Leopoldo, Bauru: UNISINOS, EDUSC, 2004. p. 60.

² LONDOÑO, Fernando Torres. La búsqueda de la mayor gloria de Dios, en la dinámica argumentativa misionera jesuítica: el Informe de las Misiones del Marañón del Padre Francisco de Figueroa de 1661. *Revista Teológica xaveriana*, Bogotá, v. 57, n. 162, p. 239-258, abril-junho. 2007. p. 247.

³ POMPA, Cristina. *Religião como tradução*: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003. p. 44.

⁴ LOCKHART, James; SCHWARTZ, Stuart B. *A América latina na época colonial*. Trad. Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 33.

O trabalho de cristianização no Vice-Reino do Peru, de acordo com Primitivo Tineo,⁵ pode ser dividido em três etapas: a primeira, a da conquista. Logo quando da chegada dos espanhóis à América, o trabalho de conversão das populações indígenas recai nas mãos dos soldados conquistadores que, superficialmente instruídos na pregação do Evangelho, batizavam os índios, às vezes com a força e uso da violência, fazendo legitimar a ação colonizadora na guerra da conquista. A segunda etapa, a das guerras civis. No momento de enfrentamento dos poderes em conflito (entre os próprios espanhóis na luta para o domínio de territórios), as perturbações públicas pouco deixaram espaço para o trabalho de pregação. É o momento em que os poucos religiosos que estão em atuação no Vice-Reino ainda não aprenderam as línguas dos nativos, o que os impede de aprofundar as questões mais básicas do catecismo ao mesmo tempo em que retarda a eficácia das conversões:

Los religiosos que aún podían doctrinar a los índios lo hacían por intérprete o se contentaban con enseñarles el Padre Nuestro, el Avemaría y el Gloria en latín, poniéndoles una cruz alta en público y que se arrodillasen allí por las mañanas y al atardecer.⁶

A terceira etapa, a da pacificação peruana, a partir de 1550, observa o território do Vice-Reino com uma presença mais intensa de religiosos, de modo particular os regulares. A cristianização se desenvolvia pelas mãos dos missionários, oriundos de ordens regulares, mas sob o direcionamento e aval dos bispos diocesanos. Ao mesmo tempo que o impulso missionário se vê mais concreto, é também o momento em que a Igreja, enquanto instituição, precisa se reavaliar e unificar, pois tal impulso fora caracterizado, entre outros aspectos, com uma divergência significativa nos meios e suportes utilizados para o ensino da fé. Do outro lado do Atlântico, o Velho Mundo se deparava com questões igualmente complexas. Como resposta ao efeito avassalador da Reforma Protestante na Europa, a Igreja Católica produziu a maior sistematização de sua Doutrina realizada até então. O Concílio de Trento realizou o esforço de estabelecer a unidade da fé, apontando de maneira clara a concepção da fé católica frente aos questionamentos reformistas.⁷ As diretrizes conciliares tridentinas ecoaram para a América e se desdobraram, no Vice-Reino do Peru, em três concílios das Igrejas particulares americanas, sediados em Lima, no intervalo de menos de cinquenta anos. O I Concílio de Lima (1551-1552) tentou realizar o primeiro esforço de sistematizar o ensino da fé, reconhecendo, inclusive, catecismos nas línguas mais gerais dos indígenas ao mesmo tempo

⁵ TINEO, Primitivo. *Los Concilios Limenses en la evangelización latinoamericana*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1990.

⁶ Ibid. Op. cit. p. 69.

⁷ FISCHER-WOLLPERT, Rudolf. *Léxico dos Papas: de Pedro a João Paulo II*. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 236.

em que organizava conteúdos importantes que os missionários e padres atuantes na frente da conversão deveriam garantir como essenciais no curso da cristianização em terras americanas. O II Concílio de Lima (1567-1568) teve por principal característica ampliar as diretrizes do sínodo anterior, tendo em vista agora a chegada dos documentos tridentinos na América. No entanto, se, de um lado, a sistematização ocorrida em Trento tem fundamental importância do ponto de vista estrutural da Igreja como um todo, mas principalmente na Europa; do outro, Trento não problematiza de maneira aprofundada as questões pertinentes ao desdobramento da cristianização na América, uma vez que a prioridade tridentina são as questões internas ao Velho Mundo. Neste sentido, o II Concílio de Lima, ainda que receptivo às determinações de Trento, reafirma a necessidade de uma adaptação de suas diretrizes a uma realidade local. O III Concílio de Lima (1582-1583) foi aquele em que os projetos coloniais do monarca Felipe II estão intimamente associados às proposições dos bispos conciliares. O Padroado fora fortalecido pela influência direta de Felipe II neste Concílio, uma vez que a atuação de membros da Igreja na América espanhola, tal como o frei Bartolomé de las Casas, durante a primeira metade do XVI, fora direcionada a uma contraposição ferrenha das políticas coloniais. Nesse sentido, se a Igreja hispano-americana se posicionou como uma contracorrente aos planos da Coroa espanhola na primeira metade do XVI, na segunda metade, a Coroa é quem puxa as rédeas e traz a Igreja para caminhar ao seu lado. Para tanto, buscou enfraquecer a base econômica clerical e a hierarquia eclesiástica.⁸ Do ponto de vista doutrinal, este Concílio trabalhou para a elaboração de um compêndio catequético, com o objetivo de uniformizar a Doutrina, consolidou os pontos comuns levantados nos sínodos anteriores, como, por exemplo, a necessidade do aprendizado, por parte dos religiosos, das línguas locais.

A chegada dos missionários fundadores das Missões de Maynas está intimamente ligada à cidade de São Francisco de Borja, fundada pelo governador espanhol Diego Vaca de la Vega em 1619. Nesta cidade e em outras próximas, a busca pelo ouro resultava na busca pela mão-de-obra, no caso, indígena. Assim, acontecia a prática das *correrías*, que consistia na caça e captura de índios para trabalho forçado nos acampamentos auríferos. Foi exatamente durante uma destas *correrías* que foi capturado um grupo de indígenas amistosos da etnia amazônica mayna. O trabalho altamente cansativo, juntamente com a divisão do grupo, causou uma grande revolta em 1635 que pôs fim à vida de muitos espanhóis. O então

⁸ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi* (séculos XVI-XVII). São Paulo: Humanitas Editorial, 2007. p. 374.

governador, Pedro Vaca de la Cadena, filho de Diego Vaca de la Vega, decidiu pacificar a região através do ensinamento dos bons costumes cristãos feito pelos missionários jesuítas.

No ano de 1638 chegaram os primeiros missionários a São Francisco de Borja. O Projeto Missionário contava com muitas especificidades, por isso não é possível analisar as Missões de Maynas no sentido generalizante de missão: “... cada missão constitui-se num projeto original, cuja experiência não se repetiu devido às peculiaridades em que ocorreu, tipo de missionário, modelo missioneiro e as características culturais do povo reduzido.”⁹ Em um primeiro momento é importante ressaltar que o projeto missionário estava intimamente ligado ao expansionismo colonial. Objeto de maior esforço por parte dos colonizadores, a conversão assumiu função civilizadora ao alterar a organização nativa para a estrutura de aldeamentos. Nesse sentido, a ligação do processo de colonização com os aldeamentos é muito clara, pois os religiosos, como no caso das Missões de Maynas, atuavam a pedido do poder local, ou com sua autorização. O autor John Monteiro aponta que os aldeamentos jesuítas constituíram uma tentativa outra de assimilação e conquista dos povos indígenas,¹⁰ pois: “Ao implementar um projeto de aldeamentos, os jesuítas procuraram oferecer, através da reestruturação das sociedades indígenas, uma solução articulada para as questões da dominação e do trabalho indígena.”¹¹ Outro objetivo que também é importante destacar na constituição da Missão é que, no caso das Missões de Maynas, a finalidade primeira das reduções foi a pacificação dos índios revoltos. John Monteiro destaca mais uma utilidade da missão: além de concentrar a mão-de-obra indígena próxima aos locais de trabalho, a centralização de pessoas em um mesmo ponto liberou espaço, antes ocupado pelos índios, para a exploração do colonizador.¹²

A partir destes pressupostos, o que se observou nas Missões de Maynas foi a tentativa de efetivar a proposta do colonizador (pacificação) através dos métodos dos jesuítas (redução). Teresa Cristina dos Santos conseguiu sintetizar esta lógica da presença jesuítica na Amazônia a partir da esfera política (colonização) juntamente com a esfera religiosa (a presença dos religiosos e o III Concílio de Lima):

Com um projeto pedagógico (*Ratio Studiorum*) e pautando sua ação sobre as comunidades americanas no III Concílio de Lima, os jesuítas aparecem como veículos eficientes na efetivação das propostas do colonizador para o alto

⁹ HANDA, Francisco Aparecido. *Colônia, missão e representação: a Amazônia no diário de Samuel Fritz (1689-1723)*. São Paulo, 1996. Dissertação (Mestrado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. p. D-4.

¹⁰ MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 36.

¹¹ *Ibid.* p. 42.

¹² *Ibid.* p. 44.

Marañón, ou sob outro prisma, eles comporiam juntos uma proposta de reorganização das sociedades indígenas nos padrões europeus.¹³

Cabe destacar que a Missão, seja criada com o objetivo de pacificar, seja com o objetivo de fornecer mão-de-obra para os campos de trabalho, estava sempre inserida dentro do projeto colonial. Isto não significa, todavia, que as ações missionárias estavam de todo submetidas às ordens da Autoridade local, como bem atestam as missões guaraníticas no Paraguai, que tinham a finalidade de proteger os índios dos “caçadores” de mão-de-obra. Assim, as reduções funcionaram ora como aliadas da colonização, ora como protetoras da missão, no sentido de resguardar o índio da ação do colonialismo,¹⁴ o que corrobora a idéia de que a missão é particular em seu contexto.

O início das Missões Jesuíticas de Maynas é datado de 1638, ano em que é reportada a chegada dos primeiros padres jesuítas. No entanto, o Padre cronista Francisco de Figueroa somente chegou a S. Francisco de Borja em 13 de julho de 1642. Durante dez anos se dedicou aos ofícios sacerdotais entre os espanhóis e os Maynas.¹⁵

O Padre Figueroa é um hispano-americano nascido em Popayán, em Nova Granada, o que hoje corresponde à Colômbia, no ano de 1607. Entrou para a Companhia de Jesus no ano de 1630. Atuando nas Missões de Maynas, em 1652 fundou o povoado de Nossa Senhora de Loreto de Paranapuras. Em 1656 viajou durante quatro meses pelo rio Pastaza, o que lhe deu uma visão ampla sobre outros povoados. A partir deste ano foi superior da Missão até 1665. O seu relato é escrito neste período (1659-1661). O seu Provincial, Padre Hernando Cabero, requisitou a Figueroa um relato a respeito das missões. Este pedido chegou ao cronista em 22 de agosto de 1659. Durante dois anos, então, o padre trabalhou para elaborar o relato *Informe de las Misiones de el Marañón, Gran Pará o Rio de las Amazonas*.¹⁶

Nesse sentido, ao localizar Figueroa como um missionário católico atuando em meados do século XVII em uma região sob comando colonial espanhol em contato direto com indígenas não cristãos e em processo de conversão, é possível afirmar que o padre possui um campo de exercício catequético cuja parte de suas ações para seu desenvolvimento foram pré-determinadas em um contexto histórico-religioso amplo (os Concílios e a própria configuração de sua ordem religiosa) que lhe propiciou utilizar a escrita como forma de

¹³ SANTOS, Teresa Cristina dos. *O doutrineiro, a doutrina e o doutrinado: A missão e a cristianização em maynas na crônica do Padre Figueroa S.J.* São Paulo, 2001. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. p. 94.

¹⁴ HANDA, Francisco Aparecido. Op. cit. p. D-6.

¹⁵ REGAN, Jaime. *Introducción*. In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de; OTROS. *Informes de Jesuítas en el Amazonas (1600-1684)*. Iquitos, Peru: IIAP-CETA, 1986. p. 16.

¹⁶ Ibid. Passim.

apresentar a ação missionária minimamente coerente com as definições tanto conciliares quanto jesuíticas. Utiliza-se da retórica para transformar a imagem da ação missionária pela qual é responsável em um texto argumentativo, expondo dificuldades e necessidades, com o objetivo de manter a empreitada jesuítica naquela região.

Este trabalho está dividido em três capítulos. O primeiro trata de conceituar a Missão como instituição representativa de uma Igreja recém organizada a partir das definições colocadas por Trento frente aos questionamentos da Reforma. O surgimento da Companhia de Jesus neste contexto justifica, em parte, seu impulso missionário para se lançar à América e fundamentar seu principal campo de atuação. A partir disto, o capítulo busca desenhar a estruturação desta Igreja hispano-americana frente aos conflitos ocorridos no Vice-Reino do Peru em âmbito civil e frente às grandes dificuldades de catequização em âmbito doutrinal e linguístico. O segundo capítulo apresenta as Missões de Maynas em seu contexto, origem e desenvolvimento até o momento da redação do Informe do Padre Francisco de Figueroa. Nesse sentido, se fez necessário conceituar também o significado de um texto como o de Figueroa inserido naquele momento particular das Missões de Maynas e sua relação com a tradição de escrita epistolar jesuítica. Tendo em vista estes aspectos, o capítulo analisa, a partir da perspectiva histórico-religiosa, as considerações de Figueroa a respeito das ausências das bases “religiosas” dos Maynas. O terceiro e último capítulo tem a pretensão de realizar a intersecção das diretrizes dos três primeiros Concílios Limenses apresentando, como preparação a isto, os pressupostos gerais da Doutrina e a da administração dos sacramentos. Assim, tendo em vista os problemas da catequização no Vice-Reino apresentados no capítulo 1 e as questões próprias de Figueroa em seu Informe, este capítulo 3 busca colocar, na medida do possível, utilizando os decretos conciliares, como as disposições apontadas nos sínodos limenses operam em duas vias: a primeira, de efetivamente oferecer uma resposta aos problemas doutrinários ocorridos na primeira metade do século XVI; e a segunda, de tentar averiguar como o texto de Figueroa remete, de maneira direta ou indireta, ao cumprimento ou não das diretrizes limenses no âmbito de sua atuação como missionário em Maynas.

Capítulo 1 – O encaminhamento para a constituição da Igreja na América

1.1. O Conceito de Missão na América: o concílio de Trento e os jesuítas

A chegada dos europeus na América, em 1492,¹⁷ pressupôs a presença e legitimidade dos espanhóis com a conquista e a conversão. O processo de conquista e conversão estão, nesse sentido, intimamente associados: ainda que seja possível compreender que a conquista não tenha sido um pressuposto à conversão, apesar de ambas terem caminhado lado a lado.¹⁸ Nesse sentido, na perspectiva de entendimento da alteridade, trata-se de compreender dois processos distintos, tal como colocou Agnolin: o primeiro, de que a conquista remete a um “aprisionamento do diferente”; e o segundo, de que a conversão remete a um “processo de fagocitose para tornar igual o diferente”.¹⁹ Entender a função da missão na América e, de modo mais específico, a importância fundamental da atuação jesuítica, em termos de ação missionária, exige a observação atenta a um panorama extra-americano, remetendo diretamente às transformações religiosas pelas quais passava a Europa. Nesse sentido, o início do século XVI é marcado por conturbadas revoluções estruturais na ordem vigente dos poderes eclesiásticos, sendo a Reforma Protestante, a Contrarreforma, a criação da Companhia de Jesus e a sua consequente atuação missionária no Novo Mundo seus principais pontos.

Ao fixar suas 95 teses na igreja de Wittenberg, o então agostiniano Martinho Lutero deu início a um movimento de questionamento doutrinal e teológico em relação às práticas da Igreja Católica na Alemanha; assim, estava para desencadear uma série de reações em toda a

¹⁷ A marcante viagem de Cristóvão Colombo às Índias pelo oeste culminou em um dos eventos mais marcantes da história da humanidade. Não somente pelo seu aspecto aventureiro de arriscar uma nova rota, mas pelos fatos apontados por T. Todorov: “Na ‘descoberta’ dos outros continentes e dos outros homens não existe, realmente, este sentido radical de estranheza. Os europeus nunca ignoraram totalmente a existência da África, ou da Índia, ou da China, sua lembrança esteve sempre presente, desde as origens.” Cf. TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 4. A estranheza mencionada pelo autor tem sua razão de ser exatamente quando afirma que: “No início do século XVI, os índios da América estão ali, bem presentes, mas deles nada se sabe, ainda que, como é de se esperar, sejam projetadas sobre os seres recentemente descobertos imagens e ideias relacionadas a outras populações distantes.” Cf. TODOROV, Tzvetan. Op. cit. p. 5. Nesse sentido, o evento da chegada dos europeus à América, inaugurado por Colombo, traz à luz a importância simbólica do encontro (ou choque) cultural ocorrido desde 1492. Estava presente o desafio de lidar com uma nova alteridade. Agnolin ressalta a descoberta como um espaço de fundação do lugar da alteridade, compreendendo, para tanto, a descoberta como um espaço de práticas “... na medida em que sua [a da descoberta] descrição ganhava, marcadamente, um poder distributivo e uma força performativa.” Cf. AGNOLIN, Adone. *O apetite da antropologia, o saber antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso Tupinambá*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005. p. 55.

¹⁸ GIBSON, Charles. *As sociedades indígenas sob o domínio espanhol*. In: BETHELL, Leslie. *América latina colonial*. v. 2. Tradução Mary Amazonas de Leite Barros e Magda Lopes. São Paulo: EDUSP; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 1999. p. 274.

¹⁹ AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 69.

Europa a respeito da tradição cristã. Ainda que possuísse importantes reservas de “juventude e saúde”, a exemplos de Gian-Matteo Giberti, que participou do Consilium de Emendanda Ecclesia, o qual reportou ao Papa Paulo III os abusos da Igreja Católica até a primeira metade do século XVI; e de Caetano de Thiene e Giovanni Pietro Caraffa que fundaram a Ordem dos Clérigos Regulares da Divina Providência, conhecida como a Ordem dos Teatinos, e que pregava o impulso missionário aliado à pobreza e humildade, a Igreja necessitava de uma reforma em sua essência, pois seu Governo estava envolto em vícios e havia se tornado, principalmente desde o século XIV, demasiado importante para tanto²⁰:

En la medida en que se conservaba sus tradicionales estructuras, la Iglesia romana, tomada en conjunto, no podía regenerarse si no se reformaba la cabeza. El choque de la secesión protestante fue necesario para decidirse.²¹

Como resposta à turbulência causada por Lutero, a Igreja Católica se organizou para reafirmar alguns de seus valores e estabelecer uma nova estratégia de ação, frente à possibilidade de uma ruptura interna “... da coesão formal no âmbito do Catolicismo...”.²² O Concílio de Trento, ocorrido entre os anos de 1545 e 1563, e entendido como a resposta imediata da Igreja em relação à onda avassaladora da Reforma, não conseguiu cumprir seu principal objetivo, qual seja, de (re)estabelecer a unidade dos cristãos,²³ mas apontou para um delineamento claro da concepção da fé católica frente ao protestantismo.²⁴ Nesse sentido, seu principal resultado foi a centralização romana com a criação de instituições diretamente ligadas ao Papado.²⁵ Assim sendo, a busca de uma unidade religiosa na Europa acaba por se desdobrar também na inserção da fé cristã no Novo Mundo. A Conquista passa a fazer parte da ordem do dia para os europeus, ainda que o foco, no Concílio de Trento, seja relativo aos assuntos religiosos pertinentes ao Velho Mundo.²⁶ É exatamente neste processo de centralização do poder romano que o Papa Paulo III reconhece a dignidade humana dos povos no Novo Mundo para

²⁰ DELUMEAU, Jean. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Editorial Labor, 1973. p. 6.

²¹ Ibid.

²² AGNOLIN, Adone. Op cit. p. 48, nota 8.

²³ Tanto J. Delumeau quanto R. Fischer Wollpert mencionam a falha do Concílio em atingir este objetivo. Cf. DELUMEAU, Jean. Op. cit. p. 8; FISCHER WOLLPERT, Rudolf. Op. cit. p. 236.

²⁴ FISCHER WOLLPERT, Rudolf. Op. cit. p. 236.

²⁵ AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 137, nota 8.

²⁶ Embora as fronteiras americanas não estivessem na pauta do dia para os prelados tridentinos, havia, de um lado, a preocupação da sistematização e da atualização da complexa Doutrina e Liturgia católica; de outro, no Novo Mundo da América do Sul, as Igrejas particulares estavam preocupadas em extirpar a idolatria e evitar heresias, e para tanto, também tiveram que se organizar sistematicamente. Cf. AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 367-368, nota 8.

abrir espaço, então, à perspectiva e incumbência de trazer estes povos à luz do Evangelho.²⁷ Do ponto de vista estrutural, a Igreja ibérica, aquela que, por seus domínios, determinará um forte impacto sobre a América, estava intimamente associada ao Governo, fruto principalmente do recurso régio do Padroado. No Velho Mundo, religiosos eram empregados como funcionários da Coroa para exercer atividades em conselhos, missões especiais e inspeções.²⁸ No Novo Mundo, a instituição do Padroado permitiu a manutenção do controle por parte da Coroa espanhola sobre as atividades missionárias na América, uma vez que colocou a imposição de um limite no trabalho do clero regular, submetendo-o à autoridade episcopal, ainda que tal autoridade, nas primeiras décadas de colonização, tenha sido exercida por membros oriundos de ordens regulares. Os bispados, por sua vez, tinham, em seu corpo de funcionários, membros da Coroa, que exerciam influência direta na vida civil das dioceses,²⁹ realizando, por exemplo, a verificação de conteúdos das correspondências com Roma e vice-versa, além de submeter à aprovação a publicação dos decretos romanos na América.³⁰ No entanto, neste contexto, a distinção entre o clero regular e secular era patente: “No geral, os membros das ordens regulares eram mais bem educados e recrutados em famílias mais ricas e nobres do que as dos seculares (...). Eram também mais organizados e dispunham de mais recursos.”³¹ Neste período, na Europa que buscava uma renovação, surge a ordem religiosa, regular, Companhia de Jesus.³² Diferenciados pela vontade do grupo de

²⁷ Ibid. p. 136. Este reconhecimento, realizado pelo documento oficial *Altitude divini consilii* e pela bula papal *Sublimis Deus*, não somente atesta a humanidade dos povos americanos, como também explicita a proibição de sua escravização, bem como a necessidade de sua conversão. Cf. também POMPA, Cristina. Op. cit. p. 44.

²⁸ LOCKHART, James; SCHWARTZ, Stuart B. Op. cit. p. 32.

²⁹ ELLIOT, John H. *A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII*. In: BETHELL, Leslie. *América latina colonial*. v. 2. Tradução Mary Amazonas de Leite Barros e Magda Lopes. São Paulo: EDUSP; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 1999. p. 297. A respeito do padroado, Elliot destaca o ineditismo do alcance do poder real espanhol em relação às Índias, o que fez da Coroa espanhola uma rígida censora do poder de Roma sobre o Novo Mundo, impondo, por exemplo, que nenhum núncio apostólico poderia desembarcar na América ou mesmo se comunicar diretamente com as sedes eclesiásticas no recém-ocupado continente. Cf. ELLIOT, John H. Op. cit. p. 296-297.

³⁰ LEZENWERGER, Josef et alli. *História da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 321. A respeito deste controle, Elliot, mencionado acima, faz as mesmas referências: “...e todos os documentos que iam de Roma ao Novo Mundo e vice-versa, antes de terem autorização para prosseguir até seu destino, eram submetidos à prévia aprovação do Conselho das Índias. Na verdade, o poder eclesiástico da coroa nas Índias era absoluto, com direitos teóricos apoiados num total controle do padroado.” Cf. ELLIOT, John H. Op. cit. p. 297.

³¹ LOCKHART, James; SCHWARTZ, Stuart B. Op. cit. p. 33.

³² O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Op. cit. p. 60. A denominação “Companhia”, de origem italiana *compagnia* é, segundo John W. O'Malley: “... nada mais do que uma associação e [a palavra] estava amplamente em uso na Itália, ao mesmo tempo para designar várias espécies de confraternidades religiosas ou irmandades.” O mesmo autor ainda complementa que: “Não há razão para acreditar que, para os companheiros deste período, *compagnia* tivesse qualquer conotação militar (...). A palavra foi escolhida, talvez, não muito mais do que um termo de conveniência, porque de fato não estavam prontos para se designar como membros de uma ordem religiosa. Cf. O'MALLEY, John W. Op. cit. p. 60. Em contradição ao que aponta O'Malley no que diz respeito à denominação da Companhia de Jesus como uma ordem não militar, José Eisenberg utiliza o contexto da elaboração dos *Exercícios Espirituais* para explicitar o contrário. Segundo ele, a reflexão realizada com os *Exercícios* serviu, justamente, para Inácio decidir se seguiria na carreira militar ou se tomaria um rumo diferente

servir ao Papa, os companheiros ofereceram seus serviços diretamente a Paulo III, no ano de 1539. A chamada *Fórmula do Instituto*, resultado do encontro dos companheiros para definir o que seria a atuação da ordem religiosa, foi submetida à leitura do Pontífice Romano que, em setembro de 1540, promulgou o *Regimini militantis ecclesiae*, reconhecendo-os como membros da agora formalizada Companhia de Jesus.³³

No decorrer do contexto do Concílio de Trento, os jesuítas vieram cada vez mais se ajustando no interior deste princípio de uma reestruturação no campo da intervenção religiosa, uma vez que “o núcleo inspirador da reforma tridentina desenvolvia-se ao redor do princípio da ‘cura de almas’”.³⁴ Considerando o contexto herético/protestante vivenciado na Europa e a prioridade de realizar um realinhamento da fé católica dentro do próprio continente, este princípio se revela, de um lado, aquele doutrinal, na preocupação conciliar com o governo das consciências ao repetir a definição de que o “confessor era um juiz”.³⁵ O sacramento da confissão se eleva como meio privilegiado para o controle da ortodoxia. Nesse sentido, a confissão se transforma em uma declaração palpável de fidelidade a Roma e sua Igreja.³⁶ Do outro lado, aquele missionário, a Igreja da Contrarreforma é, segundo Adriano Prosperi, aquela que se lança para a conquista espiritual a partir do enfrentamento dos problemas do Catolicismo surgidos na própria Europa e a partir dos quais a propagação da fé se configura enquanto fundamental na reconversão do rebanho perdido. A obra jesuítica, inclusive com seu quarto voto, atende a esta demanda prontamente ao enviar pregadores por todo o continente, predispondo-se em auxiliar na resposta à necessidade prioritária do papado de meados do século XVI.³⁷

O clero secular, por sua vez, tinha problemas financeiros, pois os padres tinham que buscar, parcialmente, um auto sustento exercendo atividades econômicas por conta própria e atuar de acordo com interesses particulares sob uma supervisão frouxa de seus superiores.³⁸

daquele que vivia até então. Retomando o fato de que Inácio de Loyola escreve os *Exercícios* durante o momento de recuperação posterior à sua participação na Guerra dos Quatro Anos, é fundamental notar aqui que o espírito presente em seus escritos é reflexo ainda de uma mentalidade medieval de ordens militares. Desta maneira, esta mentalidade foi transposta nos *Exercícios*, principalmente no que diz respeito à obediência. Compreendendo que a Igreja é a sua legião e o Papa, o Vigário de seu comandante, os jesuítas se entendiam, em um primeiro momento, como soldados de Cristo. Esta perspectiva se desdobrou na *Fórmula do Instituto*, na disposição e obediência total dos membros da Companhia ao Pontífice Máximo Romano. Cf. EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

³³ O'MALLEY, John W. Op. cit. p. 62.

³⁴ AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 148, nota 8.

³⁵ PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: inquisidores, confessores, missionários*. Tradução Homero Freitas de Andrade. São Paulo: EDUSP, 2013. p. 294.

³⁶ Ibid. p. 295.

³⁷ Ibid. p. 554.

³⁸ LOCKHART, James; SCHWARTZ, Stuart B. Op. cit. p. 33.

Ficou, assim, evidente que o sucesso deste modelo de “gestão de intervenção religiosa” no que diz respeito a uma atuação eficaz, necessitava, por outro lado, de um corpo clerical bem preparado, intelectualmente desenvolvido, com recursos e afinado aos interesses gerais de sua instituição. Nesse sentido, o clero regular apresentou-se como a saída eficiente de que a Igreja tanto necessitava. À parte de franciscanos (que atuavam no âmbito popular, carregados de pragmatismo) e dominicanos (que estavam mais voltados aos debates doutrinários),³⁹ os recém-chegados jesuítas aparecem como a terceira e mais interessante via e perspectiva de missionação, por algumas importantes razões: (1) a preparação intelectual distinta em comparação ao clero secular e mesmo em comparação a outras ordens religiosas; (2) a dedicação ao espírito missionário, caracterizada, inclusive, com um quarto voto (além dos de pobreza, castidade e obediência) de obediência ao Papa no que diz respeito ao trabalho missionário (conforme já mencionado e) que, diante do cenário conciliar, a tornou significativamente mais representativa⁴⁰; (3) tudo isso, além do fato de emergir por sua “grande capacidade de penetração nos níveis mais altos da sociedade.”⁴¹

Desta maneira, pode-se resumir até aqui que, a partir da Reforma Protestante, a Igreja passa a buscar um centralismo fideístico, no sentido de reorganizar a fé e transformá-la em elemento concreto da Igreja, ligando-a e centralizando-a em Roma, para oferecer uma resposta concreta ao movimento protestante. Dentro deste contra-ataque aos reformistas, o Concílio de Trento, expressão determinante desta busca centralizadora, acaba por se tornar um elemento que precede a presença católica na América, pois os encontros conciliares foram responsáveis por produzir e realizar um modelo de Igreja que impulsionou a presença católica no Novo Mundo.⁴² Importante ressaltar aqui que, como um dos resultados dos encontros conciliares de Trento, ficou a cargo do Papado o encaminhamento de três questões específicas: o Índice dos Livros Proibidos, o Catecismo e a Reforma dos Livros Litúrgicos.⁴³ Estes três pontos, se analisados em conjunto, dão conta, exatamente, de expressar esta vontade de uniformizar o Catolicismo utilizando a normatização das leituras (pelo Índice dos Livros Proibidos), da pregação da fé (pelo Catecismo) e dos ritos (pelos Livros Litúrgicos) como

³⁹ Ibid.

⁴⁰ A exemplo desta representatividade jesuíta, Adriano Prosperi aponta a questão da reformulação do termo “propagação da fé”, contido dentro da *Fórmula*, para “defesa e propagação da fé”. Na segunda bula de aprovação da Companhia de Jesus, *Exposcit Debitum*, o Papa Julio III realiza a inserção da “defesa” [da fé] tendo em vista, justamente, a necessidade da manutenção da unidade religiosa na própria Europa, utilizando, para tanto, o caminho missionário para realizar a defesa da Igreja em Roma. Cf. PROSPERI, Adriano. Op. cit. p. 554.

⁴¹ AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 149, nota 8.

⁴² Ibid. p. 369.

⁴³ Ibid. p. 140.

ferramenta modelar e centralizadora para tentar responder às problemáticas daquele momento, quais sejam: o surgimento da imprensa, as proposições da Reforma e a proliferação e tradução dos textos. Como resultado concreto frente a estas questões, a uniformização acabou por formatar a Doutrina católica utilizando, como plataforma e apenas enquanto tal, o livro escrito e, como referência institucional obrigatória, a Igreja em Roma.⁴⁴ Exatamente dentro deste modelo se insere a ação da Companhia de Jesus, com vínculos diretos com o Papado e com o objetivo de atuar em missões para realizar a reforma religiosa católica⁴⁵:

A própria Companhia de Jesus (...) era fruto do ideal reformador. Assim também foi sua intervenção na América. Os jesuítas viajaram leves, livres da bagagem do passado. Procuraram implantar um cristianismo isento de erros que desfiguraram a Fé na Europa. Seu impulso utópico acabou por florescer plenamente no século XVII, com suas chamadas Reduções jesuíticas (principalmente no Paraguai). Sua deferência para com Roma e sua estrutura fortemente hierárquica também se conformaram ao modelo de cristianismo recomendado pelo Concílio de Trento (1545-1563).⁴⁶

De maneira comum, a palavra “missão” se refere a aldeamentos religiosos implantados desde a baixa Califórnia até o sul da Argentina. As ordens religiosas missionárias, tais como a dos franciscanos, jesuítas e dominicanos disputaram também territórios. É fato, nesse sentido, que o projeto missionário fazia parte também do expansionismo colonial, uma vez que estava em pauta o controle das rotas comerciais.⁴⁷ Sendo assim, resulta impossível definir um conceito genérico de missão, uma vez que, tal como já afirmado anteriormente, o projeto de cada

⁴⁴ Ibid. p. 141.

⁴⁵ POMPA, Cristina. Op. cit. p. 45.

⁴⁶ Cf. BARNADAS, Josep P. *A Igreja Católica na América Espanhola Colonial*. In: BETHELL, Leslie. *América latina colonial*. v. 1. Tradução Maria Clara Cescato. São Paulo: EDUSP; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012. p. 525.

⁴⁷ HANDA, Francisco Aparecido. Op. cit. p. D-4. Aqui faz-se necessário um entendimento a respeito da posição do projeto missionário em relação ao projeto colonial. De um lado, Charles Gibson afirma que “A conquista não foi uma preliminar necessária à conversão, mas na prática, na experiência dos índios, foi seguida de perto pela conversão, e tanto no entendimento dos espanhóis como no dos índios havia uma ligação entre as duas.” Cf. GIBSON, Charles. Op. cit. p. 274. Na colocação de Ch. Gibson existe uma assunção velada de que a conversão necessitava da conquista. Por outro lado, Josep P. Barnadas, na mesma coletânea, assume uma posição mais concreta: “Uma vez estabelecida a autoridade espanhola, as ordens missionárias entraram em cena para evangelizar os povos conquistados. Assim, a conquista militar e política chegou em primeiro lugar, seguindo-se depois a conquista espiritual. Tanto a Igreja quanto o Estado tinham necessidade dos serviços que prestavam mutuamente.” Cf. BARNADAS, Josep P. Op. cit. p. 524. Ainda em uma terceira via, Estenssoro-Fuchs coloca a seguinte assertiva: “La evangelización fue la justificación de la posesión territorial del Nuevo Mundo pero, formalmente, para garantizar los vínculos políticos con los habitantes fue tan necesaria como el triunfo militar, indispensable. Cf. ESTENSSORO-FUCHS, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Traducción de Gabriela Ramos. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 2003. p. 35. Nesse sentido, o trabalho concorda que o cenário de conquista e cristianização só foi possível devido a um exercício de constante retroalimentação da Igreja com o poder colonial, o que não era impeditivo de conflitos e discordâncias, tal como denunciado pelo frade dominicano Antonio de Montesinos, em uma homilia realizada em 1511: “Todos vocês [colonos] se encontram em estado de pecado mortal, e vão viver e morrer nele, por causa da crueldade e da tirania que estão infligindo a essas vítimas inocentes.” Cf. BARNADAS, Josep P. Op. cit. p. 523.

missão resulta ser original em si mesmo, uma vez que tipo de missionários, modelo missionário e características culturais do povo reduzido concretizam uma série de peculiaridades que fazem aquela experiência missionária ser única.⁴⁸ Mesmo assim, é possível aqui atribuir à missão algumas características mais amplas e que a situam dentro de uma historiografia recente, levando-se em conta, principalmente, autores que partilham da perspectiva de estudos da escola italiana de História das Religiões como disciplina teórico-metodológica.

Em primeiro lugar, a atividade missionária deve ser compreendida à luz do choque cultural e civilizacional ocorrido a partir dos movimentos de Conquista quando da chegada dos europeus à América. Nesse sentido, tal como coloca a Paula Montero, “A atividade missionária foi, por excelência, (...) uma atividade de classificação e comparação das diferenças de modo a localizá-las em quadros universais.”⁴⁹ A mesma autora também traça outro ponto importante a respeito da missão:

... não se pode compreender a atividade missionária sem supor que ela realiza um contínuo esforço de agenciamento das diferenças que redundam na ampliação da capacidade de generalização simbólica e institucional das culturas implicadas nessa relação.⁵⁰

Desta maneira, infere-se que o grande esforço da missão se configura em trazer para si as diferenças da alteridade com a qual lida, na tarefa de inclui-la em um sistema pré-estabelecido (aquele católico). A análise por sistemas e/ou quadros que sejam do domínio daquele que observa, sendo neste caso o missionário é, mencionou Agnolin em referência a Carlo Ginzburg, necessária para que os fatos desconhecidos, ou mesmo despercebidos, sejam organizados (ou percebidos) em uma realidade familiar ao observador: ou seja, para apreender o que não é conhecido ou dar conta da existência do que não é percebido, é imprescindível que o ato da observação seja realizado encaixando-se os elementos estranhos a uma realidade conhecida, sem a qual não seria possível realizar todas as associações necessárias para a sua compreensão.⁵¹

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ MONTERO, Paula. *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. p. 10.

⁵⁰ Ibid. p. 55.

⁵¹ AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 61, nota 8. A este respeito, Adriano Prosperi realiza uma interessante incursão nas “Índias da Europa”. Ao pontuar a descoberta dos “selvagens internos”, aqueles europeus que necessitavam de uma (re)conversão, pois estavam de todo afastados dos mais básicos princípios católicos, Prosperi coloca em questão os termos de comparação utilizados dentro da própria Europa. Desta forma, se no contexto extra marítimo, os missionários pautaram suas observações a respeito dos naturais com base nos europeus, dentro da Europa, o exercício se deu de maneira, obviamente, diferente. Durante muito tempo, este termo de comparação operou com base em uma escala de criaturas e em ordem de idade: “Os camponeses eram vistos como animais,

Desta forma, os elementos estranhos aos missionários da “religiosidade” indígena foram compreendidos como equívocos ou distorções do Catolicismo, mas não considerados completamente alheios ao mesmo. Assim, o sistema católico absorveu, nesta leitura ocidental, o sistema indígena, fazendo com que neste último se produzissem as alterações necessárias para que a absorção se desse de maneira efetiva. Nesse sentido, vale mencionar o diálogo que Adone Agnolin empreendeu com Ernesto De Martino a respeito do “mágico” como conceito.⁵² Agnolin relembra que De Martino propõe o “mundo mágico” como um universo para o qual o Ocidente cristão relegou as diversidades culturais, entendidas como produtos da atividade humana para que, assim, manifestações religiosas tanto de civilizações antigas quanto de civilizações etnológicas pudessem emergir com a função de recompor a existência humana em suas particularidades. Além disso, pontua que “...aquela que geralmente é considerada a dimensão “religiosa” é também, a dimensão comum da magia (ou do mundo mágico).”⁵³ Assim sendo, operar com a dimensão “religiosa” desta alteridade indígena a qual os missionários apontam significa levar em consideração que os padres realizam o exercício de atribuir ao mundo mágico (de De Martino) aquilo que não é cristão, mas que permite a eles criar um sistema de contraposição para o cristianismo, uma vez que “... através dela [a magia ou o mundo mágico] o Ocidente cristianizado construiu sua própria definição e identidade.”⁵⁴

Em segundo lugar, tal como indica Cristina Pompa, o modelo missionário assumido pelos jesuítas é, por um lado, a resposta ao resultado evidente e concreto de que as primeiras incursões de conversão, realizadas principalmente com o batismo pelas mãos de religiosos (franciscanos) demasiadamente entusiasmados com o cenário americano, foram um fracasso. Na Nova Espanha, os índios simulavam a conversão para poder continuar praticando seus rituais não cristãos.⁵⁵ A partir desse contexto, revelou-se necessária a elaboração de um modelo de missão com um conceito moderno, chamado de *missio moderna* “... de tipo apostólico, com um *corpus* de agentes especializados, métodos específicos e lugares apropriados. Este modelo foi encarnado pelos jesuítas.”⁵⁶ Por outro lado, Agnolin aponta que este modelo apostólico não é inédito em função da Conquista. A experiência europeia da

ou como crianças...”. Cf. PROSPERI, Adriano. Op. cit. p. 543. Esta diferença de cultura vista como diferença de natureza somente foi transformada com o aparecimento dos “silvícolas americanos”, de modo que a diferença de natureza se reordenou para a, agora sim, diferença cultural. Cf. PROSPERI, Adriano. Op. cit. p. 543.

⁵² AGNOLIN, Adone. *História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.

⁵³ Ibid. p. 230.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ POMPA, Cristina. Op. cit. p. 65.

⁵⁶ Ibid.

Reforma, causadora de uma ruptura da unidade religiosa no Velho Mundo, abriu o espaço para o exercício deste modelo apostólico na própria Europa:⁵⁷

A lição europeia consistiu no exercício de manter os contatos com as minorias católicas para estudar os meios mais eficazes a fim de atrair os não-católicos: era esse o instrumento privilegiado para contrastar o avanço ameaçador da Reforma. Com essa lição, e com a atenção para essa ameaça, o processo evangelizador olhou para as verdadeiras fronteiras da expansão missionária: aquelas extra-européias.⁵⁸

Nesse sentido, a Reforma promoveu para a Igreja os instrumentos úteis e necessários para uma atuação além-mar. Sem a indispensável reflexão causada pelo movimento reformista na Europa, a ação missionária no Novo Mundo não teria a eficácia e a maturidade operativa (ainda que em um cenário desconhecido por inteiro) que lhe rendeu o domínio cristão desde a época colonial.

1.2. Uma Igreja nasce na América

Ir ao Novo Mundo era, no início, uma decisão que remetia a um pedido espontâneo e individual dos padres seculares. Durante o período colonial, a atuação dos religiosos seculares se dava de maneira mais solitária; já os religiosos oriundos de ordens regulares passaram, a partir da segunda metade do século XVI, a preencher lacunas no vasto campo missionário que estava aberto.⁵⁹ Nesse sentido, vale destacar a figura do procurador. O procurador era o religioso responsável pelo recrutamento de irmãos na Europa que desejassem vir às Índias para aqui atuar.⁶⁰ Para Josep. P. Barnadas, a figura do procurador representa, do lado americano, o esforço de prover agentes às missões. Para tanto:

Visitavam as casas da respectiva ordem na Europa numa viagem de propaganda, com a prévia permissão do geral e dos respectivos provinciais, que davam a autorização para a migração tão logo os envolvidos tivessem formalmente concordado em partir.⁶¹

Barnadas, ao assumir a perspectiva de que a conquista espiritual foi um passo posterior ao estabelecimento da autoridade espanhola, avalia que: “O envio de missionários à América era,

⁵⁷ AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 137, nota 4.

⁵⁸ Ibid. p. 138.

⁵⁹ BARNADAS, Josep P. Op. cit. p. 531.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid.

em última análise, uma questão de política imperial.”⁶² Independente da perspectiva inicialmente adotada, o mecanismo do envio dos missionários ao Novo Mundo estava, de fato, alinhado a uma estratégia de Estado e subsidiado pela Coroa, considerando-se dois fatores: o primeiro sendo o fato de que a autorização para o embarque vinha da Casa de la Contratación. Nesse sentido, os jesuítas se viram como Ordem privilegiada em relação aos padres seculares, uma vez que as autorizações para a Companhia enviar religiosos à América, a partir de qualquer parte dos domínios vigentes de Castela ou mesmo dos antigos e vigentes domínios do Sacro Império Romano, aumentou de maneira crescente com os anos. Esta possibilidade permitiu aos jesuítas de diversas localidades da Europa, não somente da Espanha, se estabelecer no Novo Mundo. O segundo sendo o fato de que as passagens dos religiosos que viriam à América e os custos de sua manutenção eram pagos pela Coroa. Passadas a longa espera pela viagem, a preocupação com um naufrágio ou um sequestro em alto mar, os religiosos, ao chegar em solo americano, eram enviados para as casas de suas respectivas províncias.⁶³

A compreensão de uma Igreja nascente na América, e de modo especial, na América do Sul, carece de algumas fontes e, mais do que isso, todo um processo inicial de conversão e trabalho missionário foi totalmente parametrizado a partir dos pressupostos indicados pelos Concílios de Lima, em um momento já posterior ao encontro dos padres com a cultura indígena. Segundo Juan Carlos Estenssoro-Fuchs, o que se encontra sobre os primeiros anos de atuação religiosa no Novo Mundo foi escrito e publicado já no final do século XVII, quando as soluções para o grande problema enfrentado inicialmente pelos missionários, a idolatria, já haviam sido, de alguma maneira, institucionalizadas:

La conquista mantiene un carácter de edad oscura en lo que respecta a la evangelización. La fragilidad institucional en que se inició explica que haya dejado apenas trazas documentales directas, las fuentes que se refieren a ella abordan rara vez e abiertamente y con detalle el proceso de conversión propiamente dicho (...). Por otro lado, el establecimiento de la ortodoxia colonial tras el tercer concilio (1582-83), rompió con lo obrado hasta entonces y lo sepultó bajo el silencio dificultando el acceso y el estudio de las fuentes. Incluso antes, cada nuevo catecismo o decisión importante supuso el retiro de circulación o la destrucción de los materiales utilizados previamente.⁶⁴

⁶² BARNADAS, Josep P. Op. cit. p. 532.

⁶³ Ibid. 532-533.

⁶⁴ ESTENSSORO-FUCHS, Juan Carlos. Op. cit. p. 32.

Ainda de acordo com Estenssoro-Fuchs, esta padronização posterior acaba por mascarar, ou mesmo justificar, as diferenças, no que diz respeito aos meios de conversão.⁶⁵ Para tanto, cita o curioso caso do dominicano Juan de Meléndez que afirma, na sua obra, *Tesoros Verdaderos*, que seus irmãos correligionários, já nas décadas de 1540-1550, ensinavam aos indígenas o catecismo e as orações tanto em quéchua quanto em aïna e que os textos que utilizavam naquele momento eram os mesmos dos seus dias (1681).⁶⁶ No entanto, tais textos foram somente aprovados e publicados pelo III Concílio de Lima. Esta necessidade de antecipação das ordens religiosas evidencia uma disputa interna de afirmação doutrinal no que diz respeito aos métodos da catequese, bem como ao seu carácter de ineditismo no que diz respeito à atuação em um novo território, configurando a ordem como precursora e pioneira. Além disso, Estenssoro-Fuchs afirma que os mais prestigiosos materiais de catequese são de origem jesuítica e datados não antes de 1570.

De modo prático, o Vice-Reino do Peru, constituído em 1542, refletia a organização política que estava estabelecida desde o império Inca. Compreendia toda a América do Sul, com exceção do Brasil, Venezuela e Guianas. Em 1559 foi criada a audiência de Charcas e, em 1563, a audiência de Quito. Ainda que houvesse certa autonomia nas audiências, todas elas dependiam de Lima.⁶⁷ No que diz respeito às primeiras tentativas de organização de uma Igreja na América do Sul, mais especificamente no Peru, Rubén Vargas Ugarte apresenta uma perspectiva interessante de estruturação a partir das reuniões conciliares. Segundo ele, para José de Acosta a celebração de Concílios é sempre estimada pela Igreja, principalmente em locais onde o cristianismo começa a se enraizar. Neste sentido, a contextualização de Ugarte sobre os Concílios é plausível, pois ele recupera dois marcos fundamentais e estruturantes da Igreja no Peru. O primeiro marco é constituído pelo fato de que, para celebrar um Concílio, era direito que o prelado do Arcebispado de Sevilha notificasse as sedes americanas com o objetivo de que se adotassem as medidas mais convenientes para o território americano.⁶⁸ Nesse sentido, a distância do Arcebispado com as Igrejas no Novo Mundo se configurou

⁶⁵ Ibid. p. 33.

⁶⁶ Ibid. Ao consultar o texto de Juan Melendez, o autor menciona, em seu livro IV, tomo I, a respeito do aumento da Província de São João Batista do Peru, que os frades que ali estavam, em meio a todo o trabalho de levantamento de igrejas, dedicavam um tempo para a pregação da Doutrina, o ensinamento de orações e o Catecismo, na língua natural dos índios. Nesse aspecto, frisa bem o autor: "... no en latin, ni en Espanhol, que para esto, como ya se dixo, las auian traducido en la lengua general del Peru, en que los más de los Padres se hacian luego peritos...". Ainda neste aspecto, o referido Frei menciona que o estudo das línguas era uma das primeiras tarefas que empreendiam os chegados da Espanha, com o objetivo de penetrar, com propriedade, nas vozes dos índios. Cf. MELENDEZ, Juan. *Tesoros Verdaderos*. Tomo I. Roma: Imprensa de Nicolas Angel, 1681. p. 320.

⁶⁷ CEHILA. *Historia General de la Iglesia em America Latina*. v. 8. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987. p. 16.

⁶⁸ VARGAS UGARTE, Rubén. *Los Concilios Limenses*. Tomo III. Lima: Tipografia Ravaga, 1954. p. 1.

como um problema, gerando instabilidade com as novas dioceses aqui criadas. O segundo marco é o fato de que, para contornar este problema, Paulo III elevou, em 1545⁶⁹ (apenas três anos após a constituição do Vice-Reino), à categoria de Metropolitana a sede de Lima, provendo, assim, uma independência burocrática e institucional em relação ao Arcebispado de Sevilha. Com isto, todas as dioceses da América do Sul tornaram-se suas sufragâneas diretas, com exceção das igrejas de Santa Marta, Nicarágua, Panamá, Popayán, Quito (no Novo Reino de Granada) e Cuzco.⁷⁰

O século XVI se caracteriza, para esta Igreja nascente, como o momento de afirmação territorial e expansão dos alcances eclesiásticos. Expressão deste processo são as dioceses. Há de se notar, por exemplo, que a maior parte das dioceses criadas na América Espanhola o foi durante o século XVI, sendo o período de 1504 (marco de fundação da primeira diocese, a de Santo Domingo) até 1550 o mais frutífero nesse sentido.⁷¹ Do ponto de vista administrativo, a diocese colonial operacionalizava funções burocráticas da Igreja no local em que estava instalada. Assim sendo:

... cuidava de consagrações, de nomeações e do funcionamento judicial da Igreja. Entre outras coisas, era responsável pela obra missionária, pela legislação dentro do sínodo diocesano e pela instrução dos padres no seminário. Com relação à autoridade civil, indicava candidatos aos benefícios, interagia com a estrutura administrativa civil em todos os níveis e era encarregada de executar as leis emanadas das autoridades políticas.⁷²

Desta maneira, conclui J. P. Barnadas, as dioceses funcionavam como uma extensão da empresa colonizadora da Coroa. No ponto final da capilaridade da Igreja estavam as suas células básicas, as paróquias e as *doctrinas*. J. P. Barnadas faz uma bifurcação no que diz respeito a estas células. Do ponto de vista da expansão da fé, as *doctrinas* – unidades evangélicas fundadas por religiosos em atuação missionária em áreas não urbanas – cumpriam a função de civilizar e ensinar a Doutrina a crianças, jovens e adultos, rechaçando práticas idólatras, suprimindo costumes indesejáveis do ponto de vista cristão; do ponto de vista da manutenção da fé, as paróquias, instaladas primordialmente em áreas urbanas, atendiam às necessidades pastorais da comunidade espanhola.⁷³

⁶⁹ Há uma divergência de datas em relação a isto. Valentino Trujillo Mena, em sua *La Legislación Eclesiástica en el Virreinato del Peru durante el siglo XVI* recupera a ascensão de Lima à categoria de Metropolitana no ano seguinte ao colocado por R. V. Ugarte. Cf. MENA, Valentino Trujillo. *La Legislación Eclesiástica en el Virreinato del Peru durante el siglo XVI*. Lima: Pontificia Universidade Gregoriana, 1963.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ BARNADAS, Josep P. Op. cit. p. 527-528.

⁷² Ibid. p. 528.

⁷³ Ibid. p. 529.

No entanto, o maior ônus da cristianização da América não foi oriundo das estruturas seculares e burocráticas das dioceses e paróquias. Os franciscanos foram os primeiros a chegar no México (em 1524) e no Peru (1534)⁷⁴, seguidos dos dominicanos, agostinianos e mercedários. Logo após, vieram os jesuítas. Juntas, estas cinco ordens religiosas foram responsáveis pela penetração do cristianismo nos confins da América. Seus membros estavam dispostos e não possuíam, em sua maioria, um desejo senhorial, pois haviam feito votos de pobreza. São estes religiosos que formaram a “... reserva estratégica da Igreja, fornecendo homens para a obra missionária na linha de frente, onde quer que fossem abertas novas áreas de colonização.”⁷⁵

⁷⁴ Há discordância quanto a esta data. Josep P. Barnadas aponta em seu texto a data de 1534. Cf. BARNADAS, Josep P. Op. cit. p. 530. Fernando Aliaga Rojas aponta para a data de 1535. Cf. ROJAS, Fernando Aliaga. *La evangelización en el Peru*. In: CEHILA. *Historia General de la Iglesia en America Latina*. v. 8. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987. p. 26. Para tanto, iremos manter a data de 1534.

⁷⁵ BARNADAS, Josep P. Op. cit. p. 530.

1.3. Problemas iniciais de catequização no Vice-Reino do Peru

Mapa 1 - Vice-reinos e audiências nos séculos XVI e XVII

Fonte: PADRÓN, Francisco Morales. *História General de América*. Madrid: Espasa-Calpe, 1975. p. 391 *apud* BETHELL, Leslie. *América latina colonial*. v. 2. Tradução Mary Amazonas de Leite Barros e Magda Lopes. São Paulo: EDUSP; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 1999. p. 274.

Quando da chegada dos espanhóis ao Peru, em 1531, a sede episcopal mais próxima se encontrava no Panamá. A primeira diocese instituída foi a de Cuzco, assumida pelo bispo Vicente de Valverde em 1538. Sem um delineamento claro de atuação, os primeiros anos da presença eclesiástica no Vice-Reino do Peru se deram de forma completamente divergente. De um lado, os religiosos seculares atuavam como bem entendiam e os religiosos regulares atuavam, cada um dentro de sua ordem, por conta própria. Além da ausência de um direcionamento prático para a abordagem das questões que interessavam diretamente a eles, existia também o problema da hierarquia, uma vez que estes religiosos não buscavam se integrar dentro de um sistema hierárquico, tal como precede a Igreja no que diz respeito à sua organização interna.⁷⁶ Por outro lado, muitos leigos se viram obrigados a fazer parte de “tarefas evangelizadoras” a pedido dos *encomenderos*. Esta assunção não necessariamente está ligada à ausência de sacerdotes, mas à obrigação instituída em 1536 no Peru, que tornava imperioso aos *encomenderos* o pagamento de um soldo para alguém cristianizar os índios que estivessem sob sua proteção.⁷⁷ A escolha dos *encomenderos* pelos leigos se deu baseada no receio deles em pagar a sacerdotes que, posteriormente, pudessem se colocar contra eles.⁷⁸ Para resolver este problema, a Cédula de 17-XII-1551 ameaçou não receber os devidos tributos ou obrigar a restituir o dinheiro caso esta tarefa não fosse cumprida por religiosos de fato.⁷⁹

A *encomienda*, como instituição, merece um destaque. Estenssoro-Fuchs faz uma análise pontual e sistemática no que diz respeito à importância da instituição da *encomienda* como suporte jurídico-legal da Coroa espanhola à vassalagem dos naturais. Em primeiro lugar, há que se ter em vista que não era possível, à luz dos direitos reais da Coroa espanhola tendo Deus como fonte de legitimidade política e jurídica, possuir vassalos que não fossem cristãos. Nesse sentido, a verdadeira vassalagem, no Novo Mundo, deveria passar pelo processo da conversão. Assim, a conquista assume seu significado essencialmente privado.⁸⁰ A primeira metade do século XVI é, para o Vice-Reino do Peru, um período de verdadeira guerra civil, na disputa centralizada entre os expedicionários Francisco Pizarro e Diego de

⁷⁶ ESTENSSORO-FUCHS, Juan Carlos. Op. cit. p. 47.

⁷⁷ Ibid. S. B. Schwartz e J. Lockhart indicam, por sua vez que, em 1542, com as Novas Leis, o conceito de *encomienda* limitada foi reforçado e reafirmado. Mas foi somente em 1560 que as práticas do novo sistema começaram a, de fato, funcionar. Entre outros aspectos, o novo sistema também dispunha da contratação de um religioso para a educação dos indígenas. S. B. Schwartz e J. Lockhart afirmam que: “Nem todas as partes do novo sistema sofreram a resistência dos *encomenderos*. (...) Nem houve objeção à ideia de que deveriam contratar um padre para educar os índios.” Cf. LOCKHART, James; SCHWARTZ, Stuart B. Op. cit. p. 124.

⁷⁸ ESTENSSORO-FUCHS, Juan Carlos. Op. cit. p. 47.

⁷⁹ Ibid. p. 48.

⁸⁰ Ibid. p. 36.

Almagro. A presença do Catolicismo no Peru se inicia de maneira instrumentalizada, quando o capelão de Pizarro, o então frei Vicente de Valverde, realiza o *Requerimento* para que o rei inca Atahualpa se submeta à Coroa e realize sua conversão. Este documento, elaborado pelo jurista real Palacios Rubios foi, para Tzvetan Todorov, “... um texto que surge da necessidade de regulamentar as conquistas, até então um pouco caóticas.”⁸¹ O escrito de P. Rubios, elaborado apenas aproximadamente vinte anos após a descoberta da América pelos europeus, fornece proposições que dariam base para uma vasta gama de discussões a respeito das abordagens e recuperações que faz o seu autor e que, entre elas, constituirão, por exemplo, bases para a argumentação de Juan Ginéz de Sepúlveda no Debate de Valladolid com Bartolomé de las Casas. O *Requerimento* tem um receptor muito claro: “... os moradores das ilhas e Terra Firme do mar Oceano que ainda não estão sujeitos a Nosso Senhor.”⁸² Neste brevíssimo trecho já é clara a intenção da carta oficial: sujeitar os índios à cristandade. Para realizar este feito, os espanhóis se viram na necessidade de redigir uma explicação sobre qual era o significado de ficar sujeito aos cristãos, e porque, mais especificamente, aos espanhóis. A partir daí, Palacios Rubios recupera a história de criação relatada na Bíblia e assume o entendimento para o desconhecimento destes povos da fé católica: “... foi necessário que alguns homens fossem para uma parte e outros para outra e se dividissem por muitos reinos e províncias, pois numa só não poderiam se sustentar nem conservar.”⁸³ Depois, o autor busca o Evangelho quando traz a escolha de Cristo por São Pedro para governar o Mundo, a Igreja e os Homens: “... e lhe deu [a S. Pedro] todo o mundo como seu reino, domínio e jurisdição.”⁸⁴ Desta forma, toda a Terra, incluindo, claro, a América, encontra-se sob os cuidados do Sucessor de Pedro, ou seja, o Papa. Um destes sucessores doou⁸⁵ as ilhas e Terra Firme do mar Oceano aos Reis da Espanha, que naquele momento tinham como título “Católicos” (são os Reis Católicos), o que lhes concedia a primazia sobre todos os outros reis, já que a palavra “católico”⁸⁶ significa universal. Em seguida, relembra que onde esta doação já havia ocorrido anteriormente, os povos se curvaram como súditos e obedeceram aos Reis e missionários, de livre vontade. Assim, segue o *Requerimento* para pedir a estes povos, levando em conta toda a

⁸¹ TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Trad. Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 144.

⁸² RUBIOS, Palacios. *Requerimento*. In: SUESS, Paulo (org.). *A conquista espiritual da América espanhola*. Trad. José de Sá Porto, Jaime Agostinho Clasen. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 673.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Esta palavra é importante, pois considera aquele que recebeu a doação como donatário, ou seja, como o dono, que é justamente o que a palavra “doação” remete.

⁸⁷ De origem grega, *katholikós*.

história da Salvação, desde a separação da Humanidade oriunda de Adão e Eva até os Reis da Espanha, que permitam aos religiosos pregar a fé católica.

O início da presença espanhola no Vice-Reino se deu também em meio a disputas que envolviam as Novas Leis da *encomienda*. A grande questão, neste sentido, foi a perda do direito especial sobre o tributo pago em trabalho em favor da distribuição da população espanhola em território colonial.⁸⁷ Os colonos se revoltaram com a decisão da Coroa de retirar o serviço dos índios a seu dispor, iniciando uma ruptura de privilégios que foram a gota d'água para os conflitos que se desenvolveram no Vice-Reino neste primeiro momento de consolidação da conquista. Desta maneira, a guerra civil instaurada buscava, de um lado, retomar o antigo sistema de privilégios e, do outro, manter a ordem da Coroa espanhola de acordo com as novas leis. James Lockhart, Stuart B. Schwartz apontam que foram necessárias pelo menos duas gerações de *encomenderos* para que as leis fossem, de fato, colocadas em prática.⁸⁸ Assim sendo, os naturais da América viram, sob o pretexto do domínio e da ganância, os povos cristãos se gladiando em subversões que terminaram com sangue e morte. É sob esta aparência também que se inicia o processo de cristianização no Vice-Reino. Desta maneira, o exercício da cristianização acaba por se tornar uma contradição em si mesmo no que diz respeito à pregação do Evangelho e à prática dos cristãos como um todo.⁸⁹

O trabalho missionário no Vice-Reino Peru teve início em 1534. O foco de cristianização, neste primeiro momento, é voltado para as cidades recém fundadas de Cuzco, Lima, Trujillo, San Miguel, Jauja, Arequipa, e outras.⁹⁰ No início, havia uma grande dificuldade na cristianização. Os espanhóis dominaram um território muito grande em pouco tempo, o que impediu de cobrir de pregadores religiosos o espaço conquistado. Assim sendo, não era incomum que, além de leigos, como citado acima, pregadores não-religiosos se imbuíssem desta função de cristianização, tal como, por exemplo, aponta Marcos Jímenez de la Espada em sua *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas* quando menciona a existência de pregadores soldados.⁹¹ Este cenário de pregadores militares é reflexo de uma Igreja ausente com sua estrutura de poder e doutrinação, abrindo precedente para a incursão em erros da fé. Nesse sentido, vale lembrar as viagens de Silvestro Landini, em meados do século XVI, dentro da própria Itália quando, na ilha de Capraia, em uma realidade de fome e medo, se depara com uma população que aguardava ansiosamente a redenção da alma. Na descrição de

⁸⁷ LOCKHART, James; SCHWARTZ, Stuart B. Op. cit. p. 124.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ ROJAS, Fernando Aliaga. Op. cit. p. 24.

⁹⁰ Ibid. p. 26.

⁹¹ ESPADA, Marcos Jímenez de la. *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Madrid: Ministerio de Fomento, 1879. p. 207.

Adriano Prosperi, tratava-se de "... gente ignorante e pobre: as igrejas estavam em ruínas, o sacerdote era um soldado com mulher e filhos, que nem sequer sabia a fórmula da consagração. Eram paupérrimos."⁹² Jiménez de la Espada aponta que a conversão realizada pelo soldado se dava nas aparências, para cumprir uma tarefa de sua consciência, quando, na realidade, o indígena "convertido" acabava por prestar favores a ele e à sua família.⁹³ A figura do militar neste primeiro momento de conversão dos povos indígenas é nada menos do que prejudicial para ambos os lados: do lado indígena, pois esta nova fé que se apresentava o fazia de maneira bruta e violenta, de modo que a escolha para a conversão acabava, em última instância, sendo uma escolha pela própria vida; do lado colonizador, pois um dos sentidos da conversão acabava por se tornar vazio: a conquista espiritual integra um processo de transformação cultural com o objetivo de reproduzir a vida ocidental no ambiente urbano de modo que a tradição cristã reforçasse o status senhorial.⁹⁴ Frente a esta demanda de dominação do espaço, o batismo se deu de maneira apressada, sem respeitar as suas etapas necessárias, e em quantidades massivas. Com o objetivo de "fazer cristãos" no maior número possível, a conversão era um processo muito mais formal e burocrático do que institucionalmente religioso. Não havia ensinamento da Doutrina, ou quando muito, uma breve instrução. O padre jesuíta Pedro Mercado, em sua *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañia de Jesus* relata a atitude do padre Gaspar de Cugía em batizar de modo absoluto (ou seja, dentro dos pressupostos do rito do sacramento) indígenas que não foram batizados ou cujo batismo era duvidoso:

Al fin averiguadas bien las cosas trató el padre Gaspar de Cugía de baptizar absolutamente a los que de cierto se supiese que no estaban baptizados y debajo de condición a aquellos cuyos basptismos fuesen dudosos.⁹⁵

Era comum também que indígenas se convertessem para agradar os espanhóis ou para esperar gozar de alguma vantagem a partir desta condição.⁹⁶

Foi o primeiro bispo de Lima, Jerónimo de Loayza, chegado em 1542, quem primeiro elabora uma tentativa de sistematização do Catolicismo no Peru. A *Instrucción* foi publicada em 1545 e tinha como foco não somente os religiosos, bem como os leigos:

⁹² PROSPERI, Adriano. Op. cit. p. 540.

⁹³ ESPADA, Marcos Jiménez de la. Op. cit. p. 208.

⁹⁴ ESTENSSORO-FUCHS, Juan Carlos. Op. cit. p. 38.

⁹⁵ MERCADO, Pedro. *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañia de Jesus*. In: CASTELO, Hernan Rodriguez. *Letras de la Audiencia de Quito (período jesuítico)*. Caracas: Editorial Arte, 1984. p. 17.

⁹⁶ ROJAS, Fernando Aliaga. Op. cit. p. 26.

Más que un simple resumen o un listado de contenidos, dado el hecho que la doctrina debe aprenderse de memoria, en gran parte este texto constituye sin duda un catecismo breve que todos deberían adoptar *ad litteram* pero que señala también ciertos temas y detalles que, con mayor libertad y un desarrollo inventivo, se pueden predicar o enseñar.⁹⁷

A atitude do bispo Loayza é resultado patente desta primeira grande dificuldade de transposição comum dos aspectos fundamentais do Catolicismo frente à alteridade indígena. No entanto, se de um lado havia a necessidade de reforçar os pilares da religião para os pregadores, do outro, havia a imensurável dificuldade imposta pela língua. O quéchua, a mais importante e representativa língua geral do Império Inca, não era falado e nem compreendido pela maioria dos índios.⁹⁸ Nesse sentido, ainda que os missionários o tivessem aprendido, em verdade, este conhecimento não serviu de ferramenta abrangente o suficiente para derrubar a barreira linguística. Para dar conta deste problema, de maneira paliativa, missionários resolveram, por conta própria, traduzir para as línguas dos naturais cartilhas com os princípios da fé católica. Esta atitude suscitou outro problema, pois abria o precedente para traduções incorretas dos conceitos cristãos, além de evidenciar uma ausência de unidade na transposição da fé para os indígenas. A ausência da existência de palavras e conceitos correspondentes nas línguas nativas “...poderia engendrar equívocos e erros teológicos, quando não abertas a falsidades.”⁹⁹ Isso obrigou o bispo Loayza a decretar, sob pena de excomunhão, a proibição da tradução das cartilhas. Como medida contra esta prática, ordenou que os padres carregassem uma cópia de sua *Instrucción* e utilizassem apenas textos impressos em castelhano ou latim, obrigando os indígenas a aprender ambos os idiomas para que pudessem ser reconhecidos como verdadeiros cristãos.¹⁰⁰ Outra medida utilizada para a tradução dos conteúdos da Doutrina foram os intérpretes. O padre Pedro Mercado menciona, em seu relato, que o padre Gaspar de Cugía utilizou de “fiéis intérpretes” a quem muito os tinha ensinado, entre espanhóis e ladinos, na língua ingá.¹⁰¹ C. Pompa indica que os intérpretes nativos foram vistos de maneira desconfiada, uma vez que poderiam ser agentes de influências nocivas.¹⁰² Mesmo assim, a questão linguística também se apresentou como uma problemática para a Coroa espanhola, a ponto de Carlos V ordenar o ensinamento da língua castelhana aos indígenas, uma vez que as traduções dos mistérios da fé católica, por mais elaboradas que

⁹⁷ ESTENSSORO-FUCHS, Juan Carlos. Op. cit. p. 48.

⁹⁸ Ibid. p. 49.

⁹⁹ POMPA, Cristina. Op. cit. p. 85.

¹⁰⁰ Ibid. p. 50.

¹⁰¹ MERCADO, Pedro. Op. cit. p. 18.

¹⁰² POMPA, Cristina. Op. cit. p. 85.

fossem as línguas dos naturais, não eram suficientes em sua essência.¹⁰³ O exemplo Tupinambá, apresentado por C. Pompa, sofreu com o mesmo problema:

Paralelamente, e justamente por esta razão,¹⁰⁴ muitos evangelizadores percebiam os riscos inscritos na adaptação de conceitos mais ‘elevados’ às simples palavras dos ‘bárbaros’. O problema estava no fato de que os nativos não tinham palavras (e nem letras alfabéticas!) para indicar ‘Deus’, ‘religião’, ‘fé’, ‘autoridade’, etc.¹⁰⁵

O trabalho de Agnolin, neste percurso linguístico, aponta como a questão da catequese é reflexo do contexto histórico que a Coroa espanhola vivia na própria Europa, no que diz respeito à população dos mouriscos. Em um primeiro momento, à época da Reconquista, a decisão de erradicar o árabe no Reino de Granada tinha como propósito exterminar também o *modus vivendi* ligado a esta língua. Após levantes belicosos, Felipe II suspendeu esta decisão. No entanto, foi contrariado pelos clérigos ligados à Arquidiocese de Valencia que “...denunciavam a falta, conceitual e terminológica, do vocabulário cristão na língua árabe.”¹⁰⁶ Foram os jesuítas, por sua vez, que defenderam uma política linguística que abraçasse o árabe utilizando, para tanto, documentos e a própria Bíblia escritos em árabe de modo a construir um vocabulário de catequização na língua daqueles que seriam objetos de conversão.¹⁰⁷

Desta maneira, o estabelecimento de um Catecismo unificado (sem contradições ou divergências), a vontade de um controle e organização da Igreja secular do Peru e a ordem do rei de por fim ao estado de confusão causado pelas diversas (e até contrapostas) versões da Doutrina são alguns dos antecedentes com os quais o I Concílio de Lima teve que lidar.¹⁰⁸

¹⁰³ ESTENSSORO-FUCHS, Juan Carlos. Op. cit. p. 51.

¹⁰⁴ A razão à qual a autora menciona aqui se trata à referência anterior no seu texto, quando diz que Acosta afirmava a necessidade da adaptação da palavra evangelizadora para o nível de compreensão dos selvagens. Cf. POMPA, Cristina. Op. cit. p. 85.

¹⁰⁵ POMPA, Cristina. Op. cit. p. 85.

¹⁰⁶ AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 342-343, nota 8.

¹⁰⁷ Ibid. p. 343, nota 8.

¹⁰⁸ ESTENSSORO-FUCHS, Juan Carlos. Op. cit. p. 51.

O início da presença jesuítica na região do alto Amazonas aconteceu entre 1600 e 1612.¹⁰⁹ Isso ocorreu com a chegada do padre Rafael Ferrer. Jesuíta, é o primeiro a ter contato com os índios Cofanes, no alvorecer do século XVI. Escreveu algumas brochuras religiosas, tais como: *Compendio de Doctrina Christiana em Cofano*, *Informe sobre las misiones de los Cofanes y exploración de sus ríos*.¹¹⁰ É o primeiro período inaciano amazônico que se encerra com o martírio do referido padre em 1612. A *Relação Apologética do Antigo e Novo Descobrimento do Rio das Amazonas*, escrita pelo Padre Rodrigo de Barnuevo¹¹¹ menciona a chegada do Padre Ferrer a esta região:

... despachó la Compañía de Jesus por explorador uno de sus hijos, que fué el P. Rafael Ferrer, á esta espiritual conquista (...) los años del Señor de 1599, pobló la primera reduccion de los indios *Cofanes*, siendo el primer saverdote que entró por las puertas de aquellos rios y de aquellas naciones la ley del Evangelio y la gracia del sagrado bautismo, administrándosele á muchos de aquellos inieles y reduciéndoles por via de paz, antes que ningunos de los españoles con estruendo de armas hubiesen llegado á pisar las puertas de aquellas tierras y nuevas provincias bárbaras.¹¹²

A chegada dos espanhóis ocorreu em 1619, com um grupo que desceu da cidade de Loja, entrou na região e fundou a cidade de São Francisco de Borja, cujo governo foi confiado a Diego Vaca de la Vega.¹¹³ Importante ressaltar, neste contexto, que o território amazônico era

¹⁰⁹ UGARTE, Auxiliomar Silva. *Alvares da conquista espiritual do alto Amazonas (século XVI – XVII)*. In: SAMPAIO, Patrícia Melo; ERTAL, Reginal de Carvalho (Org.). *Rastros da memória: histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia*. Manaus: EDUA, 2006.

¹¹⁰ RECIO, Bernardo. *Compendiosa relación de la cristiandad de Quito*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1947. p. 503.

¹¹¹ O nome original do texto é *Relación Apologética, así del antiguo como nuevo descubrimiento del rio de las Amazonas ó Marañon, hecho por los religiosos de la Compañía de Jesus de Quito, y nuevamente adelantado por los de la seráfica religión de la misma provincia. Para el desagravo de lo que lengua y plumas imputan á la Compañía de Jesus, y verdadero informe de la católica magestad del rey N.S. y de su chancilleria de Quito y R. Consejo de Indias*. Esta Relação se encontra na mesma obra da Monumenta Amazônica na qual está o texto de Figueroa. Cf. FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de; OTROS. *Informes de Jesuitas en el Amazonas (1600-1684)*. Iquitos, Peru: IIAP-CETA, 1986. p. 109-135. O padre Rodrigo de Barnuevo entrou na Companhia em 1604, mesmo ano em que chegou ao Pará. Foi Superior dos povoados de Juli e Arequipa. Em 1637 foi eleito para representar sua província na Congregação dos Procuradores em Roma. Foi nomeado reitor do Colégio de Quito e, posteriormente, ocupou o cargo de Provincial do Novo Reino de Granada, entre os anos de 1643 e 1649. Ocupou também o cargo de Reitor do Colégio de San Pablo em Lima. Morreu no ano de 1653, aproximadamente. Cf. REGAN, Jaime. Op. cit. p. 10.

¹¹² BARNUEVO, Rodrigo. *Relación Apologética*. In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de; OTROS. *Informes de Jesuitas en el Amazonas (1600-1684)*. Iquitos, Peru: IIAP-CETA, 1986. p. 115-116. Em relação à data da chegada do Padre Rafael Ferrer, apesar do texto do padre Rodrigo Barnuevo, tanto Auxiliomar Ugarte quanto Bernardo Recio concluem como 1602 o ano da chegada do referido padre. A divergência de datas é comum neste tipo de documentação, muitas vezes escrita a muitas mãos, de forma separada.

¹¹³ 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, n° 2, p. 192-202, maio/agosto. 2007. p. 195.

considerado, pela Coroa Espanhola, como seu por direito, ao mesmo tempo que, em meados do século XVII já sofresse com incursões de colonos portugueses do Pará.¹¹⁴ Em 1635, com o trabalho forçado imposto pelos *encomenderos* aos índios da região de S. Francisco de Borja, e sofrendo constante violência, os indígenas se rebelaram: realizaram, então, assalto à cidade, assassinaram civis e soldados em um levante que se estendeu até o Rio Marañón. O então governador, Pedro Vaca de la Cadena, filho de Diego Vaca de la Vega, organizou uma forte represália. Em um contexto de disputas fronteiriças entre os próprios povos indígenas, o governador se utilizou, além de soldados espanhóis, de “índios amigos”, reforçando a tensão existente na região:¹¹⁵

En el espacio destos días (...) aportó á este Real una gran manga de indios gentiles xeberos de nacion, en que venian los caciques más principales y gente alentada. Salieron éstos de sus tierras en prosecucion del servicio que avian comenzado a hacer á los españoles, ayudándoles en la guerra contra los Maynas rebeldes, descubriéndolos, prendiéndolos y entregándoselos, en que hecho fineças los de esta nacion.¹¹⁶

Tal expedição, que também chegou até o Rio Marañón, alcançou os índios rebeldes e promoveu o enforcamento e mutilação dos caciques, bem como a destruição das aldeias. Foi a partir deste entrave que Pedro Vaca de la Cadena assumiu a importância da cristianização como estratégia apaziguadora para a região. Solicitou, então, ao Provincial dos jesuítas, o envio de padres missionários. Para tanto, foram designados Lucas de la Cueva e Gaspar de Cugia que saíram de Quito em 1637 para chegar a São Francisco de Borja no ano seguinte. No que diz respeito a isso, Francisco Aparecido Handa coloca que a região amazônica não apresentava grandes interesses do ponto de vista colonial, principalmente por sua dificuldade de acesso e, neste sentido, não recebia grande atenção do Vice-Rei do Peru e da Administração de Quito. Assim, a ausência forte da Coroa foi a oportunidade para que as missões ali localizadas se desenvolvessem com maior autonomia.¹¹⁷ Os núcleos missionários

¹¹⁴ Ibid. p. 193.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Figueroa recupera, dentro do seu Informe, escritos de seus colegas a fim de construir um relato completo do estado atual das missões. Neste caso, Figueroa apresenta a carta do Padre Lucas de la Cueva ao seu Superior, o Padre Gaspar de Cugia. Cueva menciona, em sua carta, a utilização dos “índios amigos” como estratégia dos espanhóis para combater os Maynas rebeldes. Ao mesmo tempo que prestavam este serviço aos espanhóis e tinham como garantia “prêmio e correspondência”, estes “índios amigos”, xeberos, conforme relatou Cueva, não ficavam esperançosos ou acalentados de alguma forma, pois o terror imposto pelos espanhóis, com muitos corpos esquartejados e forcas nas árvores foi suficiente para que tivessem mais receio ainda dos espanhóis. Cf. FIGUEROA, Francisco de. *Informe de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Río de las Amazonas*. In: FIGUEROA, Francisco de.; ACUÑA, Cristóbal de; OTROS. *Informes de Jesuítas en el Amazonas (1600-1684)*. Iquitos, Peru: IIAP-CETA, 1986.p. 171.

¹¹⁷ HANDA, Francisco Aparecido. Op. cit. p. D-9.

de Maynas foram constituídos a partir de 1638 pelos jesuítas que eram ligados à jurisdição de Quito, sob o governo do Vice-Reinado do Peru.¹¹⁸ 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. Entre as décadas de 1650 e 1660, momento em que o Padre Figueroa é o Superior das Missões, os aldeamentos sob sua jurisdição estavam organizados da seguinte forma: aldeamento *Limpia de Concepción de Xeberos*, aldeamento *Santa Maria de Huallaga*, aldeamento *Nuestra Señora del Loreto de Parapapura*, aldeamento *Santa Maria de Ucayali ó Cocama*, aldeamento *San Ignacio de los Barbudos ó Mayorunas*, aldeamento *San Xavier de los Aguanos*, aldeamento *Santos Ángeles de RoaMaynas*, o aldeamento *San Salvador de los Zapas* e aldeamento *Jesus de los Coronados*.¹¹⁹

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 difícilíssimo 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;¹²⁰ secundamente, por parte dos próprios índios, que 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 consequentemente a multiplicidade das línguas faladas naquela região. A quarta dificuldade se refere à proporção territorial para o número de jesuítas: segundo Sandra Negro,¹²¹ tratava-se de uma área muito grande com poucos missionários; a distância da localização entre uma redução e outra poderia chegar até

¹¹⁸ LONDOÑO, Fernando Torres. Op. cit. p. 192, nota 113

¹¹⁹ O Padre Figueroa dedica uma quantidade substancial de páginas do seu Informe para descrever a respeito de cada um dos aldeamentos, incluindo sua história e como os seus irmãos jesuítas tinham chegado até lá. Cf. FIGUEROA, Francisco de. Op. cit. p. 170-239. Ao falar do aldeamento de *La Limpia Concepción de Xeberos*, por exemplo, Figueroa transcreve a carta do Padre Lucas de la Cueva ao Padre Gaspar de Cugia na qual de la Cueva relata, por exemplo, o caminho percorrido por ele desde a saída em São Francisco de Borja até as juntas do rio Pastaza. Cf. FIGUEROA, Francisco de. Op. cit. p. 170.

¹²⁰ NEGRO, Sandra. Op. cit. p. 272.

¹²¹ Ibid.

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.¹²² 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? Fernando Torres-Londoño aponta que esta desproporção numérica entre padres e povos indígenas 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. A chave da interpretação desta questão está na hipótese levantada por Fernando Torres-Londoño: houve uma ativa participação indígena que fez com que os interesses do projeto missionário fossem ao encontro dos interesses dos povos indígenas. Isto se deu evidentemente por necessidades decorrentes de um contexto de fronteiras com culturas diferentes dada a ausência de um predomínio espanhol na área,¹²³ além da já mencionada desproporção numérica entre padres e índios. Sendo assim, a ausência da imposição física (simbolizada pelos espanhóis) somada à desproporcionalidade do número de sacerdotes presentes na região e acrescida ao tamanho da área dominada leva a crer que a presença dos jesuítas entre os Maynas serviu para diferenciá-los entre os outros povos indígenas com os quais faziam fronteira. Para exemplificar esta hipótese, Fernando Torres-Londoño aponta para o caso dos jeberos, narrado por Figueroa no capítulo sobre o povoado de *Limpia Concepción de Xeberos*. Ao recuperar a carta do Padre Lucas de la Cueva em seu Informe, Figueroa pontua grandes dificuldades que o referido padre passou com os jeberos, entre as quais, o incômodo dos pajés e anciãos com os sacramentos, que fazia com que os indígenas associassem os sacramentos a uma mudança em seu *modus vivendi* não apenas no que dizia respeito a aspectos rituais, mas também em relação à inserção em um novo regime de trabalho. A incitação à fuga, por parte de um índio mayna e o presságio de uma tempestade fez com que os jeberos abandonassem a missão por completo.¹²⁴ Para Fernando Torres-Londoño esta rebelião atesta o quanto a associação da imagem dos padres com uma ideia de uma figura protetora se encontrava fragilizada. No intuito de levar a cabo a missão, os jesuítas tiveram que ceder muito mais do que simplesmente a dita proteção aos índios, muitas vezes manifestada em forma de encenação. Com o poder de realizar alianças com outras nações indígenas e empreender guerras ao longo do rio Marañón, os jeberos conquistaram, ao invés da simples redução, uma aliança com os espanhóis, os quais

¹²² Ibid. p. 272-273.

¹²³ LONDOÑO, Fernando Torres. Op. cit. p. 193, nota 113.

¹²⁴ Ibid. p. 199-200.

reconheceram os jeberos como essenciais para a expansão e permanência na região, a ponto de lhes facultar o poder militar da redução, a realização de contatos com outros povos e a isenção de tributos.¹²⁵ Em outro nível, análogo a esta situação, Pompa relembra documentos escritos de líderes indígenas, tais como Pedro Poti, o chefe potiguara inserido no contexto da missionação no Brasil holandês, nos quais a afirmação desta liderança se deu por meios de uma apropriação, por parte destes líderes, do *modus operandi* colonial, uma vez que: “Para construir suas estratégias, eles utilizaram-se de todos os elementos das culturas e práticas dos invasores, holandeses ou portugueses: das alianças às armas, da fé ao uso da escrita e até do estilo retórico...”¹²⁶ Assim, o papel do índio inserido no contexto colonial não se deu apenas na figura do subjugado. Ocuparam estes índios, algumas vezes, o mesmo degrau, em igualdade política, que os colonizadores, atuando diretamente na negociação do estabelecimento e avanços da colonização.

Apesar disso, levantada esta hipótese, o processo missionário em Maynas foi uma “... construção gradual, sujeita a avanços, estagnações e retrocessos.”, tal como demonstra a documentação referente às missões.¹²⁷

Nesse sentido, levando em conta a presença dos índios e sua própria participação na mediação do desenvolvimento das Missões de Maynas além do fato que era uma região em constante tensão e conflito, é que propomos enquadrar a análise da documentação missionária elaborada por um jesuíta em especial, o Padre Francisco de Figueroa. O estudo dos costumes indígenas, entre outros aspectos, por parte 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 relatar aspectos da vida cotidiana indígena, incluindo sua “religiosidade”, Figueroa não está simplesmente descrevendo-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.

2.2. Padre Figueroa e a origem do Informe: aspectos históricos e fontes documentais

¹²⁵ Ibid. 202.

¹²⁶ POMPA, Cristina. *Conversões indígenas: poder simbólico e razão prática no sertão colonial*. In: AGNOLIN, Adone et alii. *Contextos missionários: religião e poder no Império português*. São Paulo: Hucitec-Fapesp, 2011. p. 99.

¹²⁷ LONDOÑO, Fernando Torres. Op. cit. p. 194, nota 113.

O Padre Francisco de Figueroa foi um hispano-americano nascido no ano de 1607, em Popayán, Nova Granada, na atual 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. Quando da fundação do Colégio de Cuenca, considerado um posto avançado das missões, o Padre Francisco Fuentes, então Vice-Provincial de Quito, enviou para lá, em 1638, dois eminentes religiosos: o Padre Cristóbal de Acuña, renomado escritor e viajante, e o Padre Francisco de Figueroa. Ao se ausentar para ir a uma expedição com Pedro Teixeira, Acuña deixa Figueroa pregando em Cuenca tanto para índios quanto para espanhóis.¹²⁸ Neste momento, Figueroa se aprofunda na língua inga.¹²⁹ Após o levante mayna, mencionado acima, foram enviados à região missionária os Padres Francisco de Figueroa e Bartolomé Pérez. Em 1642 Figueroa chegou a São Francisco de Borja, onde trabalhou enfaticamente com as questões apostólicas tanto com espanhóis como com os Maynas. Por dez anos dedicou-se a esta tarefa. Em 1652 fundou o aldeamento de *Nuestra Señora del Loreto de Paranapura* juntando índios Paranapuras, Chayahuitas e Muniches. 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 ao povoado dos roamaynas.¹³⁰

No preciso dia de 22 de agosto de 1659, Figueroa recebeu de seu Provincial, Padre Hernando Caverro, o pedido da elaboração de um Informe, pois estava este último muito interessado em saber qual era o estado destas missões com o objetivo de divulgar o Informe a outros padres que, naquele momento, escreviam a história da província do Novo Reino de Granada e Quito.¹³¹ F. Londoño aponta que o resultado do pedido de Caverro, ou seja, o Informe de Figueroa, configura-se como um relato rico e consistente, pela abundância de detalhes que oferece a respeito da região em que o missionário se encontra, destacando-se entre as produções do século XVII a respeito das missões do Marañón, consequência do grande conhecimento que tinha Figueroa dos seus assentamentos.¹³² O relato original se intitula *Informe das Missões do Marañón, Gran Pará ou Rio das Amazonas*¹³³ e demorou cerca de dois anos para ser redigido, sendo concluído em 8 de agosto de 1661, com seu último lugar de trabalho para a redação junto ao aldeamento de *Limpia de Concepción de Xeberos*.

¹²⁸ FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de; OTROS. Op. cit. p. 149.

¹²⁹ Variação do quéchua.

¹³⁰ REGAN, Jaime. *Introducción*. Op. cit. p. 16

¹³¹ LONDOÑO, Fernando Torres. Op. cit. p. 243-244, nota 2.

¹³² Ibid. p. 244.

¹³³ 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.

O Informe encontra-se disponível graças a uma republicação de coleções de documentos amazônicos organizada pelo Centro de Estudos Teológicos da Amazônia (CETA), de Iquitos, no Peru. Este trabalho do CETA originou vários volumes de uma coleção chamada Monumenta Amazônica que não trata apenas de escritos missionários, mas de conquistadores, de agentes do governo, de cientistas e viajantes, e de extrativistas também, publicados na segunda metade da década de 1980. No entanto, o texto de Figueroa, de maneira específica, possui uma cópia que se encontra na *Colección Usoz de la Biblioteca Nacional de Madrid*, sob o número 13.530; e outra, que se encontra no Colégios dos Jesuítas de Chamartín de la Rosa, também na Espanha.¹³⁴ Em 1904, em Madri, o escrito foi publicado como o primeiro tomo de coleção de livros e documentos referentes à História da América com o título *Relación de las Misiones de La Compañía de Jesús en el País de los Maynas*.¹³⁵ O Informe completo de Figueroa foi publicado baseado na comparação de duas cópias manuscritas divulgadas pelo estudioso espanhol Marcos Jiménez de la Espada.

Quando se analisa o Informe como um todo, assim como fez F. Torres-Londoño, é possível perceber uma estrutura de sete pontos que o configura, quais sejam: a cronologia das missões; as dificuldades do trabalho missioneiro; 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 missioneiro.¹³⁶ Jaime Regan, por sua vez, apresenta um roteiro mais sintético:

Figueroa describe la formación de las misiones o pueblos entre los distintos grupos étnicos, habla de los problemas que tenían en llevar adelante su trabajo, presenta una importante síntesis de la cultura de los pobladores de la región y termina con una serie de sugerencias.¹³⁷

Em sua introdução ao texto completo de Figueroa, Jaime Regan apresenta os principais pontos abordados pelo missionário em questão. Apesar de ter passado vinte e três anos na selva, Figueroa demonstrou dificuldades de adaptação. O missionário menciona as doenças causadas pelos insetos, pelo sol, pelas chuvas, pelos alimentos dos quais não gostava. Em seu relato, traz uma precisão etnográfica para o contexto da época em que escreve. Trata das plantas que os índios costumavam cultivar, além de seus métodos de plantação, de formas de caça e pesca (de modo particular, a pesca do peixe-boi) e faz apontamentos curiosos a respeito de formigas comestíveis. Em relação à organização social, a figura de liderança do cacique é

¹³⁴ REGAN, Jaime. Op. cit. p. 18.

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ LONDOÑO, Fernando Torres. Op. cit. p. 244-245, nota 2.

¹³⁷ REGAN, Jaime. Op. cit. p. 19.

destacada mais pelo carisma que exerce em sua comunidade que por sua autoridade de fato. Figueroa também trata das características e regras referentes ao matrimônio.¹³⁸ No entanto, é o capítulo dedicado aos ritos e costumes indígenas que merece maior atenção. É exatamente nesta parte do relato que Figueroa realiza o mais pesado investimento argumentativo no que se refere à desqualificação do sistema de crença indígena ao mesmo tempo que deixa em aberto inúmeras possibilidades de conexão daquele sistema com o cristianismo, uma vez que é de seu legítimo interesse ter um campo aberto para trabalhar a conversão. A antropofagia também está presente no relato de Figueroa, bem como os rituais fúnebres. A menção dos modos rudes e violentos com os quais os espanhóis tratavam os índios quando os buscavam para trabalhar como escravos é tratada como uma das principais causas pelas quais as populações indígenas eram arrasadas, seja por violência ou por epidemias.¹³⁹ De modo geral, Figueroa retrata em seu relato tudo o que considerou sumariamente importante comunicar ao seu Provincial, o Padre Hernando Caveró. A atenção devotada aos costumes “religiosos” denota o seu grande interesse em apresentar um campo de trabalho a ser muito explorado.

A região de Maynas era um núcleo de conflitos que, com a presença de missionários e espanhóis, se tornavam verdadeiros territórios de 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.¹⁴⁰ O que faz o Padre ao longo de seu Informe é tentar argumentar com propriedade que o projeto missionário de Maynas já produzia seus frutos, mas ainda lhe restava atingir alguns objetivos, pois os índios ainda não estavam convertidos à verdadeira religião; e para tanto, o religioso aponta para a necessidade do envio de mais sacerdotes para tentar dar conta da grande área em que estão assentadas as missões e do modelo de cristianização que se havia consolidado.¹⁴¹

¹³⁸ Ibid. p. 19-20.

¹³⁹ Ibid. p. 20-21.

¹⁴⁰ Ibid. p. 246.

¹⁴¹ Ibid.

2.3. A Companhia, a escrita e o Informe

A Companhia de Jesus foi uma Ordem fundada basicamente pelo princípio da comunicação no aprimoramento do trabalho missionário que se projetava 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.¹⁴² 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 deviam ser trabalhados pelo redator justamente à luz destas expectativas.¹⁴³

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”.¹⁴⁴ 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.¹⁴⁵ 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.¹⁴⁶ 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 com o objetivo de apresentar um quadro de vícios e virtudes.¹⁴⁷ Jaime Borja Gómez lembra que as técnicas retóricas eram tão importantes neste período que existiam manuais que ensinavam a aplicá-las

¹⁴² LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 11-32. 2002. p. 15.

¹⁴³ Ibid. p. 17.

¹⁴⁴ POMPA, Cristina. Op. cit. p. 81.

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ 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. p. 25.

¹⁴⁷ BORJA GÓMEZ, Jaime. *Idolatría, Tiranía y barbarie*. Ediciones del Banco de Crédito del Perú: Lima, 2003. Op. cit. p. 34.

em um discurso histórico.¹⁴⁸ Cristina Pompa, em concordância com Charlotte Castelneau-Estoile, afirma que os escritos jesuíticos, não aqueles de carácter administrativo, as chamadas *hijuelas*, e sim aqueles de carácter literário, compõem a chamada “escrita da missão”, na qual a elaboração da narrativa nos relatos jesuíticos se desenvolve de maneira conjunta e concomitante à legitimação e à criação de uma identidade do projeto catequético.¹⁴⁹ Adriano Prosperi, por sua vez, acrescenta uma outra utilidade às cartas jesuíticas: a de fomentar, nos missionários, o impulso apostólico do trabalho de conversão dentro da própria Europa. Ao recuperar o exemplo de Landini, que desejava missionar na Índia, Prosperi evidencia a figura de Juan de Polanco, o grande estrategista do sistema epistolar jesuítico. Para manter Landini na Itália, Polanco fazia chegar ao referido missionário cópia das cartas das Índias de modo que a leitura destas cartas funcionasse como um “espelho distante” do trabalho do próprio Landini no Velho Mundo. É com este pressuposto que a ideia das Índias internas à Europa se concretizou, uma vez “A ascensão missionária acontecia por efeito de uma consideração, nos documentos e através das cartas, dos empreendimentos realizados na Índia.”¹⁵⁰ Tornou-se prática, então, dos missionários atuantes na Europa requisitar as cartas ao Geral da Companhia para incitar este impulso apostólico para motivá-los.¹⁵¹

Uma adequada leitura do Informe exige levar em consideração o fato que seu autor é um jesuíta (com todo peso apontado acima que esta posição carrega), ou seja, alguém que não (re)conhece uma estrutura de sociedade diferente da sua, utiliza-se de categorias essencialmente ocidentais, elaborando assim, o que 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.¹⁵²

Na prática da construção de uma crônica, tal como coloca Jaime Borja Gómez, no que se refere exatamente à elaboração da imagem do indígena, a percepção das diferenças se estabelecia (também) a partir dos diferentes graus de civilidade. O espelho de Heródoto americano, que consistia em tomar o si próprio ocidental como modelo de normalidade para

¹⁴⁸ Ibid. p. 36.

¹⁴⁹ POMPA, Cristina. Op. cit. p. 82.

¹⁵⁰ PROSPERI, Adriano. Op. cit. p. 544-545.

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 73, nota 9.

definir alteridade, era aplicado aos indígenas. Foi exatamente neste sentido que a ideia do selvagem, em contraponto ao europeu civilizado, marcou a elaboração das diferenças e facilitou as interpretações da idolatria e do paganismo,¹⁵³ pontos centrais da atuação missionária americana. Esta construção da alteridade se dá sob o instrumento da religião como código privilegiado de mediação cultural. É para este sentido que aponta Cristina Pompa:

Resumindo: no momento da Conquista Espiritual do Novo Mundo, o imaginário europeu construiu a alteridade indígena a partir de uma revisão e de uma rearticulação de algumas categorias religiosas: a fé, a profecia, a esfera demoníaca. A partir daí, construiu-se também o projeto missionário, voltado para a realização do desenho providencial da pregação do Evangelho entre todos os povos da Terra, principalmente os “naturais”.¹⁵⁴

Nesse sentido, a fim de traduzir a cultura outra, é necessário converter. E para converter, é necessário civilizar. É justamente (e somente) com esta complexidade que é possível analisar um Informe jesuítico e que, mesmo assim, levando em consideração que não podemos exigir dele um quadro completo do que foi a realidade indígena no contato de civilizações, uma vez que a leitura desta foi feita com parâmetros e valores exteriores a ela.

No entanto, foram as correspondências dos missionários que permitiram o conhecimento, tanto dentro quanto fora da Companhia, das missões e das experiências dos jesuítas seja com o infiel ou com o gentio “... aquel outro desconocido y diferente de los europeos que podía ser indio, japonês o indígena...”.¹⁵⁵

2.4. Uma análise estrutural do Informe de Figueroa

Com o objetivo de conhecer concretamente o Informe de Figueroa, não obviamente em sua completude, mas em sua essência pelo menos, a análise estrutural do relato seguirá abaixo conforme os sete pontos colocados por Fernando Torres-Londoño.¹⁵⁶

Assim sendo, o primeiro ponto trata da cronologia das missões, da chegada dos primeiros missionários jesuítas, os já mencionados padres Gaspar de Cugía e Lucas de la Cueva, além de uma descrição concisa dos aldeamentos.¹⁵⁷ O início narrado por Figueroa

¹⁵³ BORJA GÓMEZ, Jaime. Op. cit. p. 41.

¹⁵⁴ POMPA, Cristina. *Para uma antropologia histórica das missões*. In: MONTERO, Paula. *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. p. 135.

¹⁵⁵ LONDOÑO, Fernando Torres. Op. cit. p. 241, nota 2.

¹⁵⁶ Conforme já mencionado aqui no trabalho. Cf. LONDOÑO, Fernando Torres. Op. cit. p. 244-245, nota 2.

¹⁵⁷ LONDOÑO, Fernando Torres. Op. cit. p. 245, nota 2.

descreve a região banhada pelo Rio Maranhão. Apresentada a vastidão do território, Figueroa coloca a razão da presença da Companhia de Jesus ali:

... em que conseguisse a Companhia em seu apostólico instituto na conversão de tão estendido gentilismo, pretendendo ainda os mais sérios catedráticos e Superiores ser cada um dos assinalados para tão glorioso emprego.”¹⁵⁸

A conversão dos gentios é a ordem do dia para os missionários jesuítas. Para tanto, empregariam quem fosse necessário, até mesmo os mais sérios catedráticos e superiores, conforme atesta Figueroa. Ainda no início de seu relato, o jesuíta transcorre sobre a origem da presença jesuítica na região, a partir da descrição de um levante mayna, e da posterior decisão de Pedro Vaca de la Cadena em solicitar religiosos para aquela região. Os enviados para esta missão, os Padres Gaspar de Cugía e Lucas de la Cueva, no caminho até Borja, trabalhavam na pregação, confissão e obras de caridade em locais que, segundo Figueroa, creditaram à Companhia alta estima e apreço em ter em suas cidades padres jesuítas.¹⁵⁹ Por esta mesma razão, “Desde Xaen, e em todas estas montanhas, cidade de Santiago e Borja, o nome com que nos chamavam espanhóis e índios, era os Padres Santos...”¹⁶⁰ Ao chegarem em São Francisco de Borja, referida no Informe simplesmente como “Borja”, os missionários Lucas e Cugía se dedicaram a tomar conhecimento “do estado da terra, castigo e redução que se prosseguia dos rebelados Maynas...”¹⁶¹ Estando já próximos da Quaresma, teriam aplicado o ofício que mandava a tradição, tais como sermões, confissões e exemplos, pois, pela ausência de sacerdotes em anos anteriores, tais ofícios não puderam ser realizados. Assim sendo, o Padre Gaspar de Cugía, que era Superior, permaneceu na cidade para tanto, enquanto o Padre Lucas de la Cueva foi enviado para onde estavam as esquadras de soldados na redução e castigo do Rio Pastaza para cumprir com os ofícios eclesiásticos.¹⁶² Conseguiram do governador o perdão geral para os índios Maynas que estavam rebelados, deixando claro a exceção feita aos principais promotores da rebelião. Tal gesto, segundo Figueroa, fez com que os índios ficassem desaforados e agradecidos.¹⁶³ Estes contatos iniciais são o indicativo de quanto o trabalho missionário exigiria dos jesuítas: populações rebeldes, sujeitas a guerras e

¹⁵⁸ FIGUEROA, Francisco de. Op. cit. p. 154. “... en que lograsse la Compañía su apostólico instituto en la conversión de tan estendido gentilismo, pretendiendo aun lo más graves cathedráticos y Superiores ser cada uno de los señalados para tan glorioso empleo.”

¹⁵⁹ Ibid. p. 156.

¹⁶⁰ Ibid. “Desde Xaen, y en todas estas montañas, ciudad de Santiago y Borja, el nombre con que nos llamaban españoles é indios, era los *Padres santos*.”

¹⁶¹ Ibid. p. 157. “...Cobraron noticia del estado de la tierra, castigo y reducion que se proseguia de los rebelados Maynas.”

¹⁶² Ibid. p. 157.

¹⁶³ Ibid.

abandono da missão, além de um número baixo de sacerdotes para dar conta dos ofícios cristãos e do trabalho de cristianização que viria a se desenvolver nesta região.

No terceiro capítulo, Figueroa inicia o relato do que é considerado objetivo principal para estas missões, ou seja, os índios. Ao falar dos Maynas de maneira mais específica e não generalizada, Figueroa retoma um pouco do que já havia mencionado nos dois primeiros capítulos. Fala sobre a fundação de São Francisco de Borja e sobre a chegada dos dois referidos missionários. Neste momento, Figueroa apresenta, pela primeira vez, o impacto da relação dos índios com os espanhóis: em 1619, quando foi realizada a primeira contagem dos Maynas, contabilizaram o número de 700 índios tributários. Quando da chegada de Cugía e Cueva havia pouco mais de 400. No ano em que Figueroa escreve o Informe, este número não alcança mais que 200.¹⁶⁴ Fernando Torres-Londoño indica que o declínio das reduções estava ligado, além que à questão das doenças, ao modo de vida indígena, o qual consistia, entre outros aspectos, em uma vida nômade. No entanto, fugas como uma resposta à opressão impressa pelos espanhóis contemplam as razões do declínio de indígenas.¹⁶⁵ Além disso, depararam-se os missionários com a problemática do batismo em massa decorrente da entrada do governador Diego Vaca de la Vega: “Também os mesmos soldados haviam batizado a muitos sem outra prevenção além do que jogar a água...”.¹⁶⁶ O batismo por soldados realizado em massa foi um problema, conforme apontado no cap. 1, de todo o Vice-Reino do Peru. Por esta razão, foi necessário que se batizasse aqueles que se chamavam gentios e também “... revalidar e assegurar os batismos de todos os que em idade adulta o receberam, catequizando-os de novo a todos.”¹⁶⁷ O trabalho de assegurar o conhecimento básico da fé para validar os batismos foi assumido pelo padre Lucas de la Cueva que, para tanto, utilizou-se de intérpretes, pois já possuía muitos ensinados entre os espanhóis e ladinos na língua ingá.¹⁶⁸ No que diz respeito ao aprendizado da Doutrina, Figueroa afirma e reafirma a barbaridade e o caráter tosco das populações nativas. Para o missionário, é justamente o aspecto brutal que dava consolo em ver

¹⁶⁴ Ibid. p. 160

¹⁶⁵ LONDOÑO, Fernando Torres. Op. cit. p. 96, nota 2.

¹⁶⁶ FIGUEROA, Francisco de. Op. cit. p. 161. “También los mismos soldados avian bautizado á muchos sin otra prevencion mas que echarles el agua...”.

¹⁶⁷ Ibid. “... sino revalidar y asegurar los bautismos de todos los que en edad adulta lo recibieron, catequizándoles de nuevo a todos.”

¹⁶⁸ Ibid. p. 162.

... o gosto e a alegria que mostravam os pobres Maynas, com toda sua barbaridade e ‘tosquedade’, ouvindo a doutrina cristã e vendo o que com eles se fazia, repetiam o que lhes ensinava e o diziam aos que não haviam ouvido.¹⁶⁹

Ainda neste início, Figueroa também relata o problema da peste que se espalhou pela missão no ano de 1642.¹⁷⁰ A questão da peste foi motivo para o relator afirmar a busca e a necessidade dos índios pelos Sacramentos, uma vez que o Padre Lucas de la Cueva se viu obrigado a descer o rio para encontrar indígenas que o aguardavam para administrar os sacramentos e depois morrer.¹⁷¹ Outra dificuldade relatada por Figueroa é constituída pelos chamados “boçais”, os quais deram um trabalho significativo ao padre, pois não compreendiam, em essência, o sacramento da Confissão. Na verdade, Figueroa menciona um medo muito grande de um castigo para o Inferno.¹⁷² Não se confessavam, inclusive, por conta do medo da morte. O uso da sobrepeliz por parte de Figueroa, que agora se inclui no relato, era motivo de susto para estes “boçais”. Neste caso, a estratégia utilizada era, por meio do discurso, desvincular a figura do padre à figura do feiticeiro, a quem eles creditavam o poder de morte. Ainda que afirmar que os feiticeiros são causa do mal (e que os índios sabem disto) poderia beneficiar o discurso do religioso, 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, definha-se, sem motivação somática, em direção à morte, e seus familiares atribuem seu desfalecimento unicamente ao feitiço.¹⁷³ 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.¹⁷⁴

Desta maneira, o percurso utilizado por Figueroa no seu capítulo terceiro será, como apontou Fernando Torres-Londoño, um padrão utilizado pelo padre ao descrever o restante das povoações ou aldeamentos que pertencem ao conjunto geral das Missões de Maynas. Este padrão consiste em: dados da localização, condições de sobrevivência de índios e padres,

¹⁶⁹ Ibid. “... el gusto y alegría que mostravan los pobres Maynas, con toda su barbaridade y tosquedad, oyendo la dotrina christiana, y viendo lo que con ellos se hazia , repetian lo que se les enseñava, y lo decian á los que no lo avian oido.”

¹⁷⁰ Este é o ano em que Figueroa chega às missões. A partir de então, é comum a utilização da primeira pessoa ora no singular, ora no plural, e não mais da terceira pessoa, ora no singular, ora no plural.

¹⁷¹ Ibid. p. 166.

¹⁷² Ibid. p. 167.

¹⁷³ MAUSS, Marcel. *Definição da sugestão coletiva da idéia de morte*. In: *Sociologia e antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naif, 2003.

¹⁷⁴ 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.

detalhes do número da população, questões da vida religiosa, tais como a situação do aprendizado da Doutrina e a administração dos sacramentos, apontamentos de problemas e decisões a serem tomadas.¹⁷⁵

2.5. Uma visão geral sobre a ausência da Fé em Maynas

Será no Capítulo XX, intitulado *Dos Ritos e Costumes destas Nações*, que o missionário se debruçará mais atentamente para expor os grandes problemas que, em âmbito doutrinal, terá que enfrentar. Desta forma, ele se vê obrigado a fazer uma seleção daquilo que é, em sua concepção, mais notável ou geral. A afirmação inicial do autor parte do conceito de que os índios estão criados no que ele chama de costumes brutais.¹⁷⁶ Dentro do cotidiano apenas, Figueroa indica que não é possível notar que os índios tenham algum tipo de coisas da alma e costumes, no entanto, eles conhecem a Deus da forma com que se apresenta. Este reconhecimento da Providência é assim descrito pelo próprio autor: como conhecem a Ele? “Todas as nações que até agora se têm tratado possuem conhecimento de Deus e vocábulo com que em cada idioma o nomeiam, chamando-o também Nosso Pai e Nosso Avô.”¹⁷⁷ Com esta colocação, o missionário reconhece que os índios possuem duas faculdades intelectuais de elaboração religiosa: a do conhecimento e a da nomeação. A primeira delas, o conhecimento, neste sentido, seria um indicativo de que os indígenas possuem capacidade para desenvolver relações próprias com uma divindade. Desta forma, o trabalho missionário consistiria em orientar corretamente esta aparente manifestação de conhecimento religioso. A segunda delas, a nomeação, tem como pressuposto básico a primeira e sugere que a relação que os índios possuem com Deus se dá em um nível paternalista, assim como os cristãos, já que os vocábulos criados pelos índios chamam a Deus de “Nosso Pai” e “Nosso Avô”. Há ainda um terceiro elemento na colocação de Figueroa que pode corroborar com o posicionamento e reconhecimento destas duas faculdades: ele se desprende do “também”, que está grifado. Na verdade, esta palavra, neste exato local em que se encontra na frase, dá margens para três interpretações: (1) o “também” é apenas uma continuidade da frase, pois chamam de Deus e também de Nosso Pai e Nosso Avô; ou (2) o “também” é uma tentativa de dizer que, assim como nós, cristãos, chamamos Deus de Nosso Pai, os índios, predispostos ao cristianismo, também chamam a Divindade como Pai; ou (3) as duas opções são válidas.

¹⁷⁵ LONDOÑO, Fernando Torres. Op. cit. p. 196, nota 113.

¹⁷⁶ FIGUEROA, Francisco de. Op. cit. p. 277.

¹⁷⁷ Ibid. p. 278. “Todas las naciones que hasta aora se han tratado tienen conocimiento de Dios y vocabulo con que en cada idioma lo nombran, llámándolo tambien Nuestro Padre y Nuestro Abuelo.” Grifo é nosso.

Analisando nesta perspectiva, é possível notar que a expressão em seu segundo significado identifica um estabelecimento de ponte com a fé católica. Segundo Figueroa, os Maynas chamam o que jesuíta credits ser Deus por vários nomes diferentes. Uma destas denominações, que chamou a atenção do Padre, foi Yñerre, mas ele não especifica o motivo de sua surpresa.¹⁷⁸ No seu esboço etnológico e linguístico intitulado *Yñerre, o Stammvater dos índios Maynas*, o americanista e linguista alemão Rodolph Riemel Schuller realiza uma pequena introdução ao relato de Figueroa para poder, em seguida, discutir a origem e variações da palavra Yñerre. Nesta introdução, R. Schuller considera que a obra de Figueroa é superior aos informes de seus colegas, tais como o *Notícias Autênticas*, do Padre Maroni e as *Histórias*, do jesuíta Chantre e Herrera. Ademais dos longos elogios ao relato de Figueroa, e da leitura menos crítica do que a que se propõe nesta pesquisa, R. Schuller considera a menção da figura de Yñerre parte de uma lenda cosmogônica dos índios de Maynas. No momento em que escreve, mais precisamente na passagem do século XIX para o século XX, R. Schuller tenta realizar um estudo etimológico da palavra com base nos avanços da linguística indígena realizados até então. Assim:

Infelizmente pouco se sabe da língua dos índios Maynas. E aquele ‘Pater Noster’, que anda impresso na obra de *Hervás*, composto provavelmente na segunda metade do século XVIII, nada contém que nos explique, aproximadamente a verdadeira significação da palavra Yñerre; nem nenhuma segurança oferece quanto à afinidade dos Maynas, cujo idioma foi incluído na família *Cahuapana*. (...) Yñerre é evidentemente uma palavra, que em idioma Mayna exprime certo grau de parentesco e, presumivelmente, significa tanto quanto ‘Nosso Pai’ ou ‘Nosso Avô’.¹⁷⁹

Nesse sentido, aparentemente, a explicação do linguista não avança para uma determinação da origem da palavra. No entanto, quando ele realiza o exercício da comparação com outros idiomas da região central e setentrional da América, a semelhança fica mais evidente com a utilização de vocábulos semelhantes, não necessariamente utilizados para definir uma divindade ou algo semelhante. Assim: (1) os roamaynas utilizavam o vocábulo *Yñuru* para se referir à facção dos zapas; (2) os allouagues independentes da serra das Antilhas utilizavam o vocábulo *Inyeri* para se definirem; (3) os bakayéri utilizavam o vocábulo *Kxéry* para se

¹⁷⁸ FIGUEROA, Francisco de. Op. cit. p. 278.

¹⁷⁹ SCHULLER, Rodolph Remiel. *Yñerre, o Stammvater dos índios Maynas*. In: SILVA, Manoel Cicero Peregrino da. *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*. v. XXX. Rio de Janeiro: Officinas Graphicas da Bibliotheca Nacional, 1912. p. 171-172.

referir ao herói da tribo ou à lua, dependendo da pronúncia; (4) os caribbes da região do rio Demerara utilizavam o vocábulo *Yeneneri* para se referir às suas mulheres.¹⁸⁰

Desta maneira, os índios de Maynas não seriam um impedimento à constituição da chamada “Humanidade única”, em seu aspecto cultural, pois neles poderiam ser identificados valores religiosos que permitiam a comparação que, em caso de uma sua ausência, tornaria a conversão uma realidade impossibilitada.¹⁸¹ Agnolin explica por que há esta necessidade, por parte do relator missionário, de trazer elementos semelhantes da cultura indígena à tradição cristã:

Para poder, de algum modo, realizar sua tarefa, o missionário devia tentar entender, portanto, antes de mais nada, os códigos culturais daquela cultura no interior dos quais pudesse inscrever sua própria tradição.¹⁸²

No entanto, nesse texto, estamos trabalhando com o sentido inverso: aqui o Padre fala ao Provincial, ou seja, os códigos já foram entendidos e processados, e agora são devolvidos como produto acabado com a intenção de informar de fato. Há muito mais afirmações do que questionamentos. Apesar disso, o que nos falta é a fonte original da qual Figueroa retirou as afirmações acima colocadas, pois em momento algum ele afirma ter visto ou ouvido ele próprio estas informações. Só que em alguma ocasião houve, necessária e intencionalmente, o processo acima descrito. Neste âmbito, é importante lembrar que ele é o Superior das Missões de Maynas e, portanto, possui

... experiencia e informaciones de primera mano, por haber visitado las diversas reducciones, además de consultar la correspondencia de los padres, se propuso la elaboración de un Informe que pasase una idea del estado de las misiones, indicando para los superiores la necesidad de apoyarlas con el envío de padres y con la adopción de una serie de medidas puntuales destinadas a su fortalecimiento.¹⁸³

Com a clara idéia de relatar qual era o estado das Missões com o objetivo cristalino de ampliar o número de padres naquele local, aumentando as chances de uma catequese mais eficaz e duradoura, não fica difícil entender estas associações com o universo cristão. Ao afirmar tais referências com este universo, conhecido tanto por Figueroa quanto por seu Provincial, o Padre Hernando Caverro, provavelmente o missionário busca inserir a

¹⁸⁰ Ibid. p. 172-173. Importante ressaltar que a citação literal aqui mencionada nesta nota foi adaptada em sua grafia para o português corrente.

¹⁸¹ AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 280, nota 8.

¹⁸² Ibid. p. 274

¹⁸³ LONDOÑO, Fernando Torres. Op. cit. p. 253, nota 2.

comunidade indígena em um patamar de civilização que permite a construção de uma ponte, como no exemplo a seguir:

E dizem que criou o céu, a terra, homens e demais coisas, e que criando as comidas para seus filhos, que são os homens, se foi ao céu. Isto dizem já de uma, já de outra maneira, mesclando vários erros.¹⁸⁴

Nesta afirmação, Figueroa traz três apontamentos sobre o conhecimento dos índios a respeito da origem de Deus e do Mundo. O primeiro deles é o reconhecimento da noção de que o Onipotente é, de fato, o criador do céu, da terra, dos homens e das outras coisas. Assim, o missionário considera positivo o quadro que está se apresentando, pois reafirma o que havia colocado anteriormente a respeito da elaboração religiosa dos nativos. O segundo apontamento indica que tal elaboração não é perfeita e que passa por alguns erros; no entanto, estes erros encontram-se misturados com aquilo que já está dado como correto, o que conclui o terceiro apontamento de que este reconhecimento é uma mescla de acertos e erros; e posteriormente tal mescla deve ser trabalhada para se extirpar as falhas teológicas, mantendo o que está correto e (re)significando o seu sentido para uma aproximação da Doutrina. Para compreender melhor em que se constituiu esta ponte, recorreremos novamente a Agnolin, que afirma que a religião não pode ser separada de seu contexto cultural

... porque a própria noção de religião representa, de fato, um produto histórico –, [portanto] não se trata de reconhecer um conceito de religião comum aos índios e aos missionários. Porém, é claro que tanto o instrumento conceitual “religião” quanto o processo de personificação dos seres extra-humanos é o resultado de uma comunicação intercultural: missionários, antes, e etnólogos, depois, projetaram as categorias religiosas ocidentais nas outras culturas e, conseqüentemente, refundaram as hierarquias de sentido.¹⁸⁵

Neste sentido, o Padre Figueroa viu nestas poucas manifestações de “religião” um meio para identificar valores semelhantes que poderiam ser transformados, mas para isso necessitariam de um reforço dos meios catequéticos.

Continuando a análise do Informe jesuítico, uma das reações dos indígenas diz respeito a quando os primeiros padres vieram para aquela região: “Quando vieram os primeiros Padres, diziam os Maynas que traziam um Deus muito bravo que os havia de

¹⁸⁴ FIGUEROA, Francisco de. Op. cit. p. 278. “Y dicen que crio el cielo, la tierra, hombres e demas cosas, y que criando las comidas para sus hijos, que son los hombres, se fué al cielo. Esto dicen ya de una, ya de otra manera, mezclando varios errores.

¹⁸⁵ AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 110, nota 1.

destruir, e o teriam escondido na dispensa do Governador.”¹⁸⁶ Sem uma definição clara do que seria este “Deus muito bravo”, uma das possibilidades é de que se trate de uma alusão a uma imagem material, ou seja, uma representação, provavelmente de Jesus Cristo, ou de algum santo, que os índios tomaram e guardaram. Esta reação é resultado das relações anteriormente desenvolvidas com os espanhóis em dois momentos. No primeiro, os contatos iniciais dos índios com o cristianismo se deram pelas mãos de *encomienderos*, autoridades ou até mesmo de soldados que seguiam ordens superiores;¹⁸⁷ e juntamente com a tentativa de pacificação da região, os espanhóis se utilizaram de alianças de índios amigos contra índios inimigos além de táticas de força que geravam terror.¹⁸⁸ Assim, neste complexo primeiro contato sem o acompanhamento de missionários, a imagem elaborada pelos indígenas sobre Deus e suas leis acabou se tornando mais um trabalho para a catequese, já que esta não era a impressão, finalmente, que se desejava que os índios tivessem sobre o cristianismo. Por outro lado, no segundo momento, o uso da força para a administração de castigos configurou-se também como uma tentativa (que funcionou positivamente) de aproximação dos índios para com os religiosos, dando espaço para que os últimos pudessem atuar como protetores.¹⁸⁹

Dentro de uma descrição mitológica, o Padre relata o caso de que os terremotos são, para os índios, causados quando (o que o jesuíta credits ser) Deus anda sobre a Terra, mas não somente eles pensam assim, também o fazem os *roamaynas* e os *xeberos*, populações indígenas vizinhas.¹⁹⁰ A expressão de que não há dissociação entre as manifestações naturais (tais como os mencionados terremotos) e o crédito a esta ideia de Deus representa, para Figueroa, uma ausência de compreensão de Deus pois, para Figueroa, nem o Pai, nem o Filho, nem o Espírito Santo causam terremotos como resultado de sua possível presença no plano terrestre; o que indica que, para os indígenas, Deus se torna causa imediata de manifestações naturais incompreensíveis, sendo necessário (re)configurar a idealização que possuem estes nativos da ideia de Deus.

Sempre conforme Figueroa, e de forma comum, os indígenas afirmam que possuem um criador que tem a forma humana, mas não dão culto, nem reconhecimento de divindade;

¹⁸⁶ FIGUEROA, Francisco de. Op. cit. p. 278. “Quando vinieran los primeros Padres, decian los Maynas que traian un Dios muy bravo que los avia de destruir, y lo tenian escondido en la despensa del Governador.”

¹⁸⁷ SANTOS, Teresa Cristina dos. Op. cit. p. 110.

¹⁸⁸ LONDOÑO, Fernando Torres. 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. p. 11.

¹⁸⁹ RODRIGUEIRO, Jane. *Tensão e redução na várzea: as relações de contato entre os cocama e jesuítas na Amazônia do século XVII 1644 – 1680*. São Paulo, 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. p. 181-182.

¹⁹⁰ FIGUEROA, Francisco de. Op. cit. p. 277.

não somente a ele, mas nem ao demônio, nem aos ídolos;¹⁹¹ assim o Padre se vê obrigado a propor a seguinte conceituação: “... que por esta parte se podem chamar de ateístas, sem Deus que reconheçam.”¹⁹² Ao exprimir este conceito, o missionário busca trazer à tona alguma condição “religiosa” do indígena, em seu aspecto simbólico. Neste sentido, Figueroa está afirmando que falta a eles uma dimensão de sentido, já que não prestam culto a nenhuma divindade. O fato de destacar que não há idolatria é reflexo de uma preocupação, pois para qualquer missionário a idolatria é expressão de uma elaboração errada de religião, mas que não deixa de ser uma elaboração que aponta para fundamentos nos quais se permitiria a transcrição da tradição cristã em cima das bases indígenas. A questão é: quando sequer ocorre a idolatria, qual é o campo de atuação do missionário? Agnolin traz o excelente exemplo do Padre Manuel da Nóbrega que escreve lamentando a ausência de idolatria com a qual ele se deparou com os Tupinambá brasileiros. O fato de não saberem o que é crer nem adorar, segundo Nóbrega, é um impeditivo para o entendimento da pregação do Evangelho. Sem o ato do crer ou do adorar, a pregação se esvazia.¹⁹³ Logo, ao invés de possivelmente ser um fator de vantagem ao missionário, a identificação de uma ausência idolátrica, neste momento do relato, propõe uma preocupação de Figueroa em determinar se os resultados da missão serão bem sucedidos ou não, o que, no aspecto de seu relato, pode funcionar em duas vertentes: ou (1) apresentando-se como uma justificativa antecipada em caso de falência do projeto missionário, uma vez que “A ausência (até em seus fundamentos linguísticos) de fê, lei e rei revelava-se não mais como base do projeto colonial e missionário, mas sim como o perigo do fracasso da empresa colonial global.”;¹⁹⁴ ou (2) reforçando a necessidade de um investimento humano que possa atingir o desafio proposto por Maynas. Importante considerar, desta maneira, o que aponta Nicola Gasbarro:

Os resultados ‘civis’ e/ou ‘religiosos’ da função ‘civilizadora’ das missões e da preocupação ‘missionária’ da modernidade são produtos simbólicos de relações, quase fruto de uma busca contínua de possíveis compatibilidades.¹⁹⁵

Ora, a ausência de compatibilidades implica na reorganização da complexidade do trabalho de transcrição cultural, uma vez que as bases simbólicas e de sentido estão ausentes. Por outro lado, neste contexto, é preciso entender também o que significa a idolatria para um sacerdote

¹⁹¹ Ibid. p. 279.

¹⁹² Ibid.

¹⁹³ AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 280, nota 8.

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ 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. 75.

católico do século XVII em trabalho de conversão. Ronaldo Vainfas lembra que: “Autoridades seculares, eclesiásticos e missionários, sobretudo no México e no Peru, não tardaram a ver a força das idolatrias na persistência das religiosidades indígenas.”¹⁹⁶ Segundo o autor, isto significa que, enquanto permanecer o modelo de religião indígena (usualmente associada à idolatria) haverá resistência para a conversão. Falar que os índios não são idólatras representa já a ausência de uma resistência religiosa e a possível abertura à conversão. Da mesma forma que os tupinambás no caso de Vainfas e de Agnolin, os índios das missões de Maynas são gentis, de acordo com o entendimento de São Paulo, pois: “... não são iluminados pela verdadeira fé, mas são passíveis de recebê-la.”¹⁹⁷ Para este contexto, a presença da idolatria ou da falta da religião é muito comum:

Nos relatos, não apenas de missionários de diversas ordens religiosas, ou até de diversas confissões, mas também de viajantes leigos, esta ausência de crença, até mesmo idólatra, junto com a ausência de outros princípios da civilização que até os pagãos têm, é patente.¹⁹⁸

A questão da ausência da idolatria como uma possível abertura à conversão, e não necessariamente apenas como um grande problema a se enfrentar, é deixado em aberto quando Figueroa reforça constantemente que, apesar de não prestarem culto, nem a Deus, nem ao demônio, os índios de Maynas possuem notícias ou têm conhecimento de ambos: “... não têm demonstrado nas coisas da alma e costumes (...) e muito menos em ter algum modo de religião e culto divino, sendo assim, que nem ao demônio o dão [culto] nem ao verdadeiro Deus, ainda que o conheçam na forma em que direi.”¹⁹⁹ Em outro exemplo, Figueroa também cita o conhecimento que têm do demônio: “Também têm notícia do demônio, e nome em cada nação com que o chamam.”²⁰⁰ Nesse sentido há uma ausência da estrutura simbólica formal já que, segundo o missionário, não há sequer o culto divino.²⁰¹ Por outro lado, têm conhecimento de Deus. Para explicar o complicado esquema que envolve a suposta ausência de religiosidade indígena é preciso recorrer ao quadrilátero etnológico proposto por Michel de Certeau e verificado por Agnolin para o caso tupinambá. O autor francês explica que a etnologia está baseada em quatro noções: oralidade (comunicação própria dos selvagens);

¹⁹⁶ VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 27.

¹⁹⁷ POMPA, Cristina. Op. cit. p. 41, nota 3.

¹⁹⁸ Ibid.

¹⁹⁹ FIGUEROA, Francisco de. Op. cit. p. 278. “... no lo han mostrado en las cosas del alma y costumbres (...) y mucho menos en tener algun modo de religion y culto divino, siendo así que ni al demonio lo dan ni al verdadero Dios, aunque lo conocen en la forma que diré.”

²⁰⁰ Ibid. p. 279. “Tambien tienen noticia del demonio, y nombre en cada nacion, con que le llaman.”

²⁰¹ Ibid.

espacialidade (quadro sincrônico de um sistema sem história); alteridade (diferença cultural); e inconsciência (fenômenos coletivos que são estranhos a determinada sociedade).²⁰² Em contraposição a estas noções, que fundamentaram a “prática da tradução”, estão, respectivamente, a escrita, a temporalidade, a identidade e a consciência.²⁰³ A partir destas categorias comparativas é possível estabelecer os paralelos equivalentes de uma cultura outra com a cultura ocidental, e desta forma observar como esta cultura outra responde às categorias no campo ocidental. Ao informar que não dão culto nem a Deus e nem ao demônio, Figueroa está dizendo que há, na verdade, uma dupla ausência na categoria de Certau, qual seja, a da inconsciência, sendo as ausências tanto o bem (Deus) quanto o mal (diabo), e é justamente esta a sua tarefa como cristão em atividade missionária: dar a esta ausência a noção de que existe um Protetor Universal, e ao mesmo tempo indicar que os indígenas estão sujeitos ao Seu maior inimigo, que é o demônio. Assim, Agnolin coloca que:

Na especulação ocidental sobre culturas *outras*, assim como nos mostra o caso dos tupi-guarani, abrem-se duas possibilidades extremas: a primeira, já indicada, de uma equivalência que permitiria a possibilidade de uma tradução da cultura indígena para aquela ocidental; a segunda, que não reconhecia aos índios um “patrimônio religioso”.²⁰⁴

No extremo destas duas possibilidades, Figueroa afirma que os índios não têm algum modo de religião e nem culto divino.²⁰⁵ Desta maneira, o autor missionário se posiciona frente à segunda possibilidade indicada por Agnolin, na qual o missionário não reconhece que os índios possuem um “patrimônio religioso”. De acordo com o historiador italiano, esta leitura altamente seletiva acontece pelo fato de que observadores ocidentais somente apontavam os temas que poderiam permitir a realização de associações dentro de sua própria religião.²⁰⁶ Desta maneira, é possível inferir que Figueroa não traduz qualquer tipo de manifestação “religiosa” porque não está operando neste nível. Ao considera-los ateístas, o jesuíta retira dos indígenas qualquer possibilidade de reconhecimento de um “patrimônio religioso”. Cristina Pompa, por sua vez, abarca uma grande análise para dar sentido ao seu estudo do caso Tupinambá. Conforme a autora, “... [a Escolástica] mandava identificar no intelecto deste homem ‘natural’ um mínimo sinal da presença de Deus.”²⁰⁷ Neste aspecto, o missionário

²⁰² AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 273, nota 8.

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 121, nota 1.

²⁰⁵ FIGUEROA, Francisco de. Op. cit. p. 278.

²⁰⁶ AGNOLIN, Adone. Op. cit. p.121, nota 1.

²⁰⁷ POMPA, Cristina. Op. cit. p. 44, nota 3.

Figuerola nos aparece como parte do contexto que obedece a um padrão vindo da Escolástica, pois o caso de Maynas é, nesta perspectiva, muitíssimo semelhante ao caso tupinambá:

Eis, portanto, que quase nas mesmas páginas em que declaram a ausência de religião entre os Tupinambá, os nossos autores apontam para a presença desta noção mínima de Deus, entre os selvagens americanos. É uma contradição, não apenas interna aos missionários mas à própria cultura ocidental do século XVI, problema histórico e cultural posto pelo conflito entre o saber garantido pelas certezas da fé e a nova razão “natural”, entre os paradigmas medievais e o novo sistema (poder-se-ia dizer “global”) que se está construindo a partir da absorção das novas humanidades.²⁰⁸

Figuerola não destoa deste modelo de escrita e de colocação de argumentos, pois não age diferente do que apontou Cristina Pompa. Não somente destaca que os indígenas não se relacionam nem com o demônio e nem com Deus, mas imediatamente na frase seguinte indicou que O conhecem de outra forma. Se no século XVI isso era o resultado de um problema histórico-cultural, até meados do século XVII a problemática acima colocada ainda não tinha se resolvido como demonstra o nosso exemplo amazônico. Por outro lado, ao colocar o conhecimento de Deus, Figuerola elabora um campo comum do contato cultural, ou seja, o campo da mediação:

A necessidade, filosófica ou teológica, de atribuir aos índios uma ‘crença’, mesmo vaga ou errônea, obedece a uma exigência cultural de ‘ler’ o outro e traduzi-lo em seus próprios termos e, por outro lado, traduzir o ‘eu’ para o outro.²⁰⁹

Ao afirmar categoricamente a ausência de uma Fé não estabelecida em parâmetros rituais, o missionário se utiliza de uma ferramenta muito comum ao seu momento: toma a religião como indicador de civilização, ou seja, quanto mais intensa a presença do aspecto religioso, mais próximos os índios estariam da civilização; e quanto menos intensa (ou ausente), mais distante estariam da civilização e, por conseguinte, mais próximos à barbárie.²¹⁰ No entanto, para cumprir seu trabalho, o missionário necessita deixar algo que lhe permita estabelecer um diálogo com a cultura nativa. Assim o faz quando aponta que os indígenas conhecem Deus. Se assim o for, este seria já um primeiro passo para realizar um exercício de compatibilidade simbólica e generalização da linguagem com o objetivo de transcrever a mensagem cristã, que se quer universal, no interior de uma cultura que não domina os pressupostos do cristianismo. A característica universal do cristianismo se

²⁰⁸ Ibid.

²⁰⁹ Ibid. p. 49.

²¹⁰ POMPA, Cristina. Op. cit. p. 118, nota 154.

fundamenta em sua própria concepção, pois a História da Salvação deve atingir a todos. Por esta razão, afirma Nicola Gasbarro que

... não existe construção de uma religião ‘universal’ sem a relação entre as civilizações diferentes e, portanto, sem inclusões sociais da e na religião e sem compatibilidades simbólicas das diferenças com a e na prática comum de culto.”²¹¹

Talvez contrapor o exemplo judaico corrobore com a afirmação do cristianismo como uma religião necessariamente universal. Para alcançar o reino hebraico de Deus é imprescindível a associação do indivíduo tanto com o estatuto político do Estado de Israel,²¹² quanto com uma hereditariedade sanguínea transmitida genealogicamente. Para alcançar o reino cristão de Deus, por sua vez, é necessário que a Palavra alcance os quatro cantos do mundo, indistintamente, pois “... a mensagem cristã é universalizável desde os Atos dos Apóstolos²¹³ por isso, a Igreja é estruturalmente missionária...”.²¹⁴ Está claro, desta maneira, que o esforço do missionário Figueroa em trazer este mínimo conhecimento de Deus por parte dos indígenas está inserido na lógica universalista e universalizante do entendimento que construiu a Igreja a respeito da mensagem cristã. Será baseado neste “conhecimento”, tanto de Deus quanto do demônio, que Figueroa tentará fundamentar uma religiosidade pagã dos Maynas, a fim de compreender seus ritos e costumes dentro de um modelo que sirva de compreensão para si mesmo e, principalmente, para seu destinatário, o Provincial Hernando Caverro. Mais uma vez, vale lembrar que:

Buscando uma “religiosidade pagã” específica que permitisse implementar os processos e as estratégias de evangelização já experimentadas em relação às alteridades européias, os missionários viram-se na impossibilidade de identificar (reconhecer) esse modelo de alteridade religiosa. E, antes que o modelo, é sobretudo a dimensão religiosa que parecia faltar-lhes [aos índios] completamente.²¹⁵

Nesse sentido, Figueroa parece compactuar deste conflito ao relatar que os indígenas possuem o conhecimento de Deus e do demônio, mas com a ausência de idolatria. Mas este não é o único recurso de tentar aproximar os índios sob a perspectiva religiosa. Da mesma forma como a tradição judaico-cristã ocidental aponta, nos primórdios da Humanidade, a existência de um dilúvio, tal como consta em Gênesis, no Antigo Testamento da Bíblia, os

²¹¹ GASBARRO, Nicola. Op. cit. p. 71.

²¹² POMPA, Cristina. Op. cit. p. 115, nota 3.

²¹³ Na passagem bíblica dos Atos dos Apóstolos, indicada pelo próprio Nicola Gasbarro, a nova mensagem cristã não deveria estar restrita aos “pagãos” circuncidados apenas, mas a todo o Povo de Deus.

²¹⁴ GASBARRO, Nicola. Op. cit. p. 71.

²¹⁵ AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 279, nota 8.

indígenas também passaram por um dilúvio retratado em duas versões, afirma o cronista.²¹⁶ Mais um ponto de reafirmação de que os índios não estão totalmente alheios dos acontecimentos da cristandade. Em mais uma referência aos xeberos, o Padre confirma que estes povos tiveram notícia de um Deus que se fez Homem. A sua base argumentativa são as pessoas fidedignas que afirmam que viram,²¹⁷ como é o caso do homem que pregou em Cumbanama, e que a hipótese levantada pelo Padre é que este homem era um dos apóstolos, e que ainda deixou vestígios e outros sinais.²¹⁸ Não há algum indício de que ele tenha presenciado estes atos.

Este esforço central do Padre Figueroa em aproximar acontecimentos do cristianismo faz referência direta a uma necessidade de encaixar a América em uma dimensão de tempo e espaço que, após o momento da descoberta, necessitou ser totalmente ressignificada, uma vez que os índios americanos deveriam passar a compor a Humanidade universal juntamente com os europeus. Coube então, aos esforços missionários, encontrar, na justificativa da conversão, elementos que os autorizassem a investir no trabalho catequético com os índios. Tais elementos são, exatamente, as “provas” de que europeus e indígenas compartilharam, em algum momento da História, algo em comum que comprova a existência de uma única Humanidade unificada no percurso da conversão. É no céu que esta uniformidade se configura, tal como coloca Nicola Gasbarro:

A nova cosmologia [aquela americana] implica uma nova ordem do tempo que se longa e de um espaço que se alarga: o céu representa, ao mesmo tempo, o fim do tempo e o princípio universalista do espaço diferencial. O “reino de Deus” é celeste porque o céu representa o lugar do fim e da finalidade da missão cristã, mas também porque sua homogeneidade visível e natural (não por acaso “obra de Deus”!) se opõe e dá ordem à heterogeneidade paradoxal e artificial das terras habitadas pelos homens.²¹⁹

É com este cenário, cultural e religioso, que o Padre Figueroa tentou traduzir o esforço do trabalho missionário em Maynas. Com poucos recursos e com uma ausência de crenças complexa de lidar, o relato sobre a configuração da relação dos índios com o divino acaba por cumprir um programa semelhante a tantas outras missões jesuíticas espalhadas pela América naquele momento. Desta maneira, e tendo em vista as grandes dificuldades doutrinárias no contexto de Maynas, é que o trabalho propõe analisar como as proposições em âmbito

²¹⁶ FIGUEROA, Francisco de. Op. cit. p. 279.

²¹⁷ Ibid.

²¹⁸ Ibid. Mesmo com os ditos vestígios e sinais, não é possível entender quais são as associações que levem a persuadir que o pregador de Cumbanama era um dos apóstolos.

²¹⁹ GASBARRO, Nicola. *O império simbólico*. In: AGNOLIN, Adone et alii. *Contextos missionários: religião e poder no Império português*. São Paulo: Hucitec-Fapesp, 2011. p. 20.

doutrinal da conversão, esmiuçadas até aqui, dialogam com as diretrizes conciliares de Lima, elaboradas no século anterior.

Capítulo 3 – As Diretrizes dos Concílios e as Missões de Maynas

3.1. Uma visão geral a respeito dos Concílios Limenses

Figura 3 - A arquidiocese de Lima no momento da celebração do III Concílio Limense

Fonte: DURÁN, Juan Guillermo. *El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585): estudio preliminar, textos, notas*. Buenos Aires: Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica Argentina, 1982. p. 73.

As disposições tridentinas ecoaram até Lima, nos Concílios das Igrejas particulares da América Hispânica. Embora as fronteiras americanas não estivessem na pauta do dia para os prelados tridentinos, havia, de um lado, a preocupação da sistematização e da atualização da complexa Doutrina e Liturgia católicas; de outro, no Novo Mundo da América do Sul, as Igrejas particulares estavam preocupadas em extirpar a idolatria e evitar heresias, e para tanto, também tiveram que se organizar sistematicamente. Segundo Agnolin, o impulso missionário moderno é resultado dos problemas culturais enfrentados na Europa no contexto da Reforma Católica, entre eles, a configuração de territórios que se posicionavam a favor do Protestantismo.²²⁰ Neste ponto, é importante ressaltar que a prática missionária desenvolvida na Amazônia espanhola estava pautada a partir de sua sistematização que se desenvolveu ao longo de três Concílios ocorridos em Lima, tendo cada um deles sua contribuição particular. O I Concílio de Lima (1551-1552) iniciou o esforço para a unificação do ensino da fé. Este é o seu maior problema e, ao mesmo tempo, o seu maior investimento. É um Concílio que apresenta uma Igreja hispano-americana que está tentando se organizar, mas ainda um pouco distante de Roma e da própria Espanha. Frente aos diversos textos catequéticos que se espalharam pelo Vice-Reino do Peru desde a chegada de religiosos católicos, o arcebispo Jerónimo de Loaysa, o primeiro de Lima, convocou uma assembleia eclesiástica geral²²¹ para evitar as heresias advindas de equívocos com o ensino da fé aos índios, resultantes de diferentes versões de catecismos criados e traduzidos livremente por religiosos e leigos. Não é à toa que o prólogo dos decretos conciliares apresenta seu objetivo principal: dar aos naturais conhecimento da verdade.²²² O II Concílio de Lima (1567-1568) estava fortemente influenciado pelos documentos de Trento que chegaram ao continente em 1565. O II Concílio possui uma característica mais ampla com relação ao primeiro, no âmbito de inserir as disposições tridentinas em sua legislação ao mesmo tempo que busca amplificar as discussões e direcionamentos propostos no I Concílio. Neste sentido é importante ressaltar, conforme aponta Agnolin, que a conversão tal como proposta no II Concílio representa, além de uma questão de salvação, uma proposta de integração política, transformando os indígenas em súditos do Império, reunindo-os “... sob o único denominador comum da fé.”²²³ Nesta reunião foi indicada a necessidade de adaptação à realidade local dos indígenas para a realização do

²²⁰ AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 135, nota 8.

²²¹ Foram convocados os bispos de Tierra Firme, Nicaragua, Cuzco, Quito e Popayán, as dioceses sufragâneas do Concílio, além dos prelados representantes das ordens de São Domingo, São Francisco, Santo Agostinho e Nossa Senhora das Mercedes. Cf. VARGAS UGARTE, Rubén. Op. cit. p. 6.

²²² VARGAS UGARTE, Rubén. Op. cit. p. 6.

²²³ AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 372, nota 8.

trabalho de conversão que, por sua vez, deveria fazer seus investimentos nas crenças idolátricas e na sua relação com a conversão para a salvação.²²⁴

O intervalo de quatorze anos entre o encerramento do II Concílio e o início do III é um período de mudanças significativas do ponto de vista administrativo no Vice-Reino de maneira geral. Francisco de Toledo é nomeado Vice-Rei e tem como função executar as reformas estatais desenhadas por Felipe II a partir da celebração da conhecida Junta Magna de Índias, que buscou reorganizar o governo civil e eclesiástico nas províncias ultramarinas. Toledo foi ordenado pelo Rei a assistir às sessões que tratavam especificamente da administração do Vice-Reino do Peru.²²⁵ As determinações reais advindas da Junta Magna foram enviadas a Toledo em 1568, antes mesmo do seu embarque para a América, e ficaram conhecidas como *Las Instrucciones*. Entre as reformas propostas, constavam: a incorporação da população indígena ao mercado de trabalho, a implantação do Tribunal da Inquisição, a introdução da Companhia de Jesus no trabalho de conversão, representando a lealdade da ordem à sua política, além de modificação de taxas para o enfraquecimento da economia e hierarquia eclesiástica.²²⁶ De maneira geral, Felipe II buscava minar a autoridade da Igreja no Novo Mundo, evitando que a mesma se transformasse em uma instituição adversária no governo das Índias. No período de 1569 e 1580, a construção da máquina colonial pautada em um projeto administrativo estatal muda as perspectivas morais e políticas adotadas até então. Exemplo disso são os tópicos que já não estão mais em debate, tais como o freio aos abusos dos *encomenderos* e as discussões a respeito da legitimação da conquista como um todo. Nesse sentido, se no primeiro momento da cristianização, a autoridade eclesiástica se fez valer frente aos poderes temporais, no segundo momento, de reforma, os poderes religiosos se viram diminuídos frente a um projeto concreto da Coroa de separar a atuação eclesiástica de uma política de Estado, não permitindo mais, por exemplo, colocar em questão os direitos da Coroa, tal como Las Casas havia feito com Carlos V.²²⁷ No entanto, havia um problema: por

²²⁴ Ibid.

²²⁵ DURÁN, Juan Guillermo. *El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*: estudio preliminar, textos, notas. Buenos Aires: Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica Argentina, 1982. p. 69.

²²⁶ Cf. ESTENSSORO-FUCHS, Juan Carlos. Op. cit. p. 179 e AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 373-374, nota 8.

²²⁷ ESTENSSORO-FUCHS, Juan Carlos. Op. cit. p. 179. A este respeito, John H. Elliot sugere que a nomeação significativa de bispos oriundos da mesma ordem que Las Casas, a de São Domingos, durante o século XVI como um todo, representa o posicionamento da Coroa frente à América no sentido de afirmar uma política pró-indígena contra a pressão dos *encomenderos* e colonos. No entanto, ainda que a Coroa tenha concedido o status de *proctores* oficiais dos índios aos bispos, a experiência não logrou bem sucedida, uma vez que a indefinição clara das funções destes *proctores* entrou em conflito jurisdicional direto com as autoridades civis. Cf. ELLIOT, John H. Op. cit. p. 298. Em relação ao posicionamento de Las Casas frente ao desenvolvimento do sistema colonial e ao posicionamento pró-índio, Josep M. Barnadas enumera algumas das atitudes de Las Casas

mais estruturada que estivesse a rede estatal, a Coroa não tinha uma ideia exata de como levar adiante o projeto de cristianização. Como medida concreta, apenas indicou nas *Instrucciones* que se criassem escolas para alfabetizar e catequizar os índios.²²⁸ Além disso, indicou a Toledo que tramitasse junto ao arcebispo de Lima, Jerónimo de Loaysa, a convocação de um novo concílio quando se cumprisse o tempo que deveria transcorrer entre a celebração de um e outro.²²⁹ Entre algumas razões, a demora da realização do concílio, apesar de quatro convocatórias (entre 1573 e 1579), se deu pelo desentendimento do Vice-Rei Toledo com os bispos locais. Foi somente com a sua renúncia ao cargo, em 1580, que se encerrou uma série de desagrvos que impediam a celebração de um terceiro concílio.²³⁰

O III Concílio (1582-1583) teve sua contribuição particular por sua relação com a Coroa, na figura de Felipe II, que utilizou o aparato conciliar para afirmar a posição do Estado espanhol no controle das Índias ocidentais e evitar movimentos contra a Coroa. O III Concílio, o maior e mais complexo, dialoga precisamente com esta ideia de integração política, uma vez que

El tercer concilio limense clausura el período de la conquista y abre el camino a la consolidación de la hegemonía europea en América del Sur. Por medio de la Iglesia católica como institución y del cristianismo como ideología, la corona española trata de asegurarse un territorio que es, para sus planes expansionistas en Europa, una fuente de recursos de primera magnitud.²³¹

O interesse de Felipe II na realização deste encontro tem como principal característica refletir os desejos políticos da Coroa na América. Contando com a instituição do Padroado (instituída desde a época dos Reis Católicos, como uma forma de apoiar as intenções expansionistas e a guerra contra os mouros na Península Ibérica), Felipe II utilizou o clero e a Igreja como uma forma de assentar o poder real na América. Além disso, era objetivo do monarca manter a Igreja americana sob controle, de modo a evitar que as influências mais diretas de Roma a transformassem em uma instituição independente e, pior do que isso, oposta à Coroa.²³²

Em relação a este Concílio, é importante destacar o principal redator de suas atas: o padre jesuíta José de Acosta. Figura emblemática da catequização do Peru como um todo,

para tanto: aliou-se à Coroa para anulação dos privilégios dos colonos, pressionou os frades para que deixassem de absolver os *encomenderos*, propagou sua visão particular a respeito do que deveria ser as Índias e profetizou a destruição da Espanha como castigos pelas crueldades impostas aos índios. Cf. BARNADAS, Josep P. Op. cit. p. 536.

²²⁸ ESTENSSORO-FUCHS, Juan Carlos. Op. cit. p. 180.

²²⁹ DURÁN, Juan Guillermo. Op. cit. p. 69.

²³⁰ Ibid. p. 100.

²³¹ LISI, Francesco L. Op. cit. p. 11.

²³² Ibid. p. 45.

Acosta esteve envolvido em várias disputas de autoridade com o Vice-Rei Toledo e o visitador Juan de la Plaza. Do ponto de vista de sua atuação, como pessoa, mantinha contatos próximos a Felipe II e ao Papa.²³³ Foi um dos responsáveis pela decisão em se realizar este Concílio, pressionando para levar o cristianismo a províncias às quais ainda não havia chegado. No sínodo anterior, teve participação destacada ao escrever dois catecismos, um para os índios e outro para os catequistas.²³⁴ Sua grande obra, *De Procuranda Indorum Salute*, considerada o primeiro grande tratado de evangelização por Estenssoro-Fuchs,²³⁵ influenciou diretamente as diretrizes conciliares, principalmente no que diz respeito à administração dos sacramentos.²³⁶ Pela perspectiva missionária, os decretos do III Concílio tentam oferecer um remédio eficaz e duradouro para deficiências de um longo trabalho dos missionários com os indígenas, período este caracterizado por Juan Guillermo Durán como “anarquia catequística”.²³⁷ Se considerados os divergentes catecismos e as diferentes formas de atuação missionária identificadas na primeira metade do século XVI como uma desunião da Igreja frente à novidade do território americano, o termo utilizado por Durán não parece tão radical. De maneira resumida, este autor aponta para três grandes deficiências que os decretos conciliares tentaram extirpar: a diversidade da Doutrina, a diversidade do catecismo e a diversidade da língua.²³⁸ As resoluções deste Concílio, por sua vez, podem ser apontadas em direção à: indicação de conteúdos para a catequese; elaboração de uma legislação específica para os índios; atenção na administração dos sacramentos; necessidade da criação de um compêndio catequético para a uniformização da Doutrina, com base nos trabalhos de Trento.²³⁹ Nesse sentido, os Concílios de Trento e Lima constituíram as grandes diretrizes em que se basearam os missionários para desenvolver a múltipla gama de trabalhos na América do Sul: “... o resultado tridentino acabou se tornando o elemento determinante da Contrarreforma e da consequente presença católica no Novo Mundo e no Oriente.”²⁴⁰ A partir das questões desenvolvidas nestes Concílios, os jesuítas tiveram que levar em conta a peculiaridade deste continente e, de modo particular para esta investigação, as regiões específicas banhadas pelo rio Marañón.

²³³ Ibid. p. 68.

²³⁴ AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 372, nota 8.

²³⁵ ESTENSSORO-FUCHS, Juan Carlos. Op. cit. p. 188.

²³⁶ AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 374, nota 8.

²³⁷ DURÁN, Juan Guillermo. Op. cit. p. 29.

²³⁸ Ibid.

²³⁹ AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 374-375.

²⁴⁰ Ibid. p. 369.

3.2. Os pressupostos conciliares da doutrinação e da administração dos sacramentos

Conforme apontado anteriormente, o conceito de *missio moderna* invoca, necessariamente, a presença de um corpo religioso preparado e especializado para a tarefa de conversão. Os religiosos regulares, ou seja, pertencentes a Ordens religiosas, eram os padres mais propícios para esta tarefa, uma vez que as Ordens provinham aos seus membros alto grau de estudo na temática da fé. Sendo o objetivo das missões a “conversão dos corações, oposta à conversão superficial dos batismos forçados que, por toda a parte, constituiu-se numa fonte de simulações e problemas sem fim”,²⁴¹ era necessário e fundamental que os agentes desta tarefa fossem os padres, pois eram os melhores instruídos na Doutrina. A 34ª Constituição do I Concílio traz à tona novamente a questão da cristianização realizada pelas mãos de não-religiosos. Como já explicado, o domínio do território colonial realizado pelos espanhóis se deu de maneira muito rápida, impedindo a presença de religiosos de maneira eficaz, tal como o próprio I Concílio reconheceu.²⁴² Mesmo assim, os bispos conciliares tinham consciência do problema que representou, durante a primeira metade do século XVI, o processo de conversão dos naturais não realizado exclusivamente pela mão dos religiosos. O problema jurídico da *encomienda* impôs aos colonos a obrigatoriedade do trabalho da conversão que, muitas vezes, não se deu pelas mãos de um religioso, mas de leigos ou mesmo de militares. Para tentar evitar os erros advindos de uma conversão mal feita ou mesmo ineficaz, o Concílio trouxe para a Igreja a exclusividade da doutrinação. A 34ª Constituição do I Concílio explicita que a Doutrina não seja realizada por secular (ou seja, não religioso), a não ser por razão de ausência de sacerdotes. E os sacerdotes que forem enviados ao cumprimento deste “tão apostólico ofício”²⁴³ devem ser examinados pelo prelado ou pelo supervisor, de modo que sejam licenciados, por escrito, para a realização desse trabalho. E caso não bem cumprirem esta ordem, sendo descuidados ou agindo de maneira escandalosa, devem ser punidos, com a retirada da província de sua responsabilidade, se for o caso.²⁴⁴

Esta mesma observação se deu também em relação à administração dos sacramentos. Na 1ª Constituição do II Concílio, os bispos se remetem a si próprios pedindo que haja uma atenção especial àqueles padres que estão responsáveis pela Doutrina e administração dos sacramentos, devendo eles serem muito bem instruídos e testados.²⁴⁵ Da mesma forma, estes

²⁴¹ PROSPERI, Adriano. Op. cit. p. 553.

²⁴² Cf. 10ª Constituição do I Concílio de Lima in VARGAS UGARTE, Rubén. Op. cit. p. 12.

²⁴³ VARGAS UGARTE, Rubén. Op. cit. p. 27.

²⁴⁴ Ibid.

²⁴⁵ Ibid. p. 240.

padres estão absolutamente impedidos de suprimir qualquer parte da Doutrina no ensino da fé aos índios, sob pena de excomunhão, tal como atesta o 5º Capítulo do II Concílio.²⁴⁶ O 7º Capítulo deste mesmo Concílio pede que os padres sejam exemplos para os índios por sua conversão e salvação.²⁴⁷ O 4º Capítulo do III Concílio, que dispõe sobre o que cada um deve aprender, aponta que o batismo, bem como outros sacramentos, tais quais, o da penitência, o da confirmação e mesmo o do matrimônio, só podem ser administrados a índios adultos se eles souberem recitar de memória as orações do Credo e do Pai Nosso, “... salvo en caso de necesidad, gran vejez, enfermedad o por algún otro impedimiento a causa de alguna profunda torpeza mental que queda a juicio y conciencia de parrocos y confesores.”²⁴⁸

Em linhas gerais, estes são os fundamentos básicos para os quais a Igreja se inscreveu em relação aos cuidados que ela mesma, enquanto instituição, deveria possuir no que diz respeito ao ensino da fé. O trabalho individual dos padres e missionários são apontados nas demais diretrizes conciliares. No entanto, é importante ter em vista estes pressupostos quando se observa a Igreja hispano-americana com suas deficiências de uma estrutura nascente e em desenvolvimento, cujo principal objetivo é a conversão.

3.3. Os decretos conciliares limenses e o Informe de Figueroa

Em primeiro lugar, quando da análise do Informe de Figueroa, é importante destacar como o seu relato se encontra dividido. Com 24 capítulos, o padre jesuíta se dedica a realizar um importante levantamento do que o trabalho missionário na região de Maynas havia obtido até então, no ano de 1661. O Capítulo I apresenta o início e origem destas missões; o Capítulo II narra a chegada dos primeiros missionários à cidade de São Francisco de Borja; o Capítulo III discorre sobre todo o processo de pacificação dos Maynas; dos Capítulos IV ao XI, Figueroa realiza uma descrição minuciosa das reduções que estão sob Maynas; o Capítulo XII trata dos batismos realizados na missão; o Capítulo XIII fala das causas de ausência do trabalho dos padres nestas missões; o Capítulo XIV fala das grandes distâncias entre uma redução e outra; o Capítulo XV menciona a respeito da disposição das reduções para receber o Evangelho; o Capítulo XVI apresenta os danos dos quais padecem as populações quando são pacificadas e reduzidas; o Capítulo XVII discorre sobre outras dificuldades das missões; o Capítulo XVIII fala sobre o sustento dos naturais; o Capítulo XIX discorre a respeito do

²⁴⁶ Ibid.

²⁴⁷ Ibid. p. 241.

²⁴⁸ LISI, Francesco. L. Op. Cit. p. 127. Ata II.

sustento, penalidades e perigos dos padres nas missões; o Capítulo XX descreve os ritos e costumes destas populações; o Capítulo XXI menciona seus costumes nas guerras e nas embriaguez; o Capítulo XXII fala da providência de Deus para a salvação destas nações; o Capítulo XXIII evidencia alguns motivos para levar adiante estas santas missões; e, por último, o Capítulo XXIV fala a respeito dos meios necessários para o fomento destas missões.

Assim sendo, com o objetivo de realizar uma análise de modo atento e integrado, optou-se aqui por selecionar cinco temas que estão presentes na ordem do dia, tanto para os Concílios de Lima, quanto para o Padre Figueroa. Estes temas foram escolhidos a partir das problemáticas levantadas no Capítulo 1 deste trabalho e que encontram ressonância no Informe de Figueroa. São eles: a questão da língua e da uniformidade da Doutrina, a questão da idolatria e dos feiticeiros, a questão do batismo, a questão do matrimônio e a questão da confissão. Tendo em vista os apontamentos já realizados no Capítulo 2, a análise aqui pretende especificar como os problemas levantados por Figueroa refletem as temáticas discutidas nos Concílios. Os decretos conciliares aqui colocados foram analisados a partir das traduções de Rubén Vargas Ugarte (a respeito dos I e II Concílios de Lima) e de Francesco Leonardo Lisi (a respeito do III Concílio de Lima).²⁴⁹

3.3.1. A questão da língua e da uniformidade da Doutrina

A 1ª Constituição do I Concílio, sobre a ordem que se há de ter em doutrinar os índios, aponta para a grande e primeira preocupação do Concílio: seu interlocutor, o indígena. Apontados como “gente de pouco conhecimento”, os naturais poderiam interpretar que a fé está sujeita a mudanças, caso não se ensine a mesma Doutrina em todos os lugares, com o mesmo estilo e língua.²⁵⁰ O Concílio é bastante claro neste sentido, pois não quer correr o risco sob o qual esteve durante a primeira metade do século XVI:

Por tanto, querendo proveer en esto, Sansta Synodo approbante, mandamos, so pena de excomunió mayor e de cinquenta pesos, a todos los que entienden y entendieren en la doctrina de los indios, en todo nuestro arzobispado e obispados a él sufragáneos, que les enseñen una misma doctrina, y las pláticas que se le hicieren, unas y conformes a una Instrucción que está al cabo destas nuestras constituciones.²⁵¹

²⁴⁹ VARGAS UGARTE, Rubén. *Los Concilios Limenses*. Tomo III. Lima: Tipografia Ravaga, 1954 e LISI, Francesco. *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*: Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583. Salamanca: Varona, 1990.

²⁵⁰ VARGAS UGARTE, Rubén. Op. cit. p. 7.

²⁵¹ Ibid. A referida *Instrucción* se encontra nas Constituições 38 e 39 deste mesmo Concílio. Cf. VARGAS UGARTE, Rubén. Op. cit. p. 29-32.

A excomunhão é uma das mais graves sanções que a Igreja pode impor a um fiel. Além desta, havia a imposição do pagamento de cinquenta pesos para quem descumprisse a ordem constitucional. Ainda que as orações principais como o Pai Nosso, a Ave Maria, o Credo, além dos Mandamentos e artigos da fé fossem mandatórios em espanhol, o Concílio reconhece o uso de uma língua geral e aprova que se faça uso dela:

Y porque en estos reinos del Perú hay una lengua más general y de que más continuamente usan los naturales dela [...] permitimos que desta se pueda usar, y no de outro ninguna, sol a dicha pena.²⁵²

O 32º Capítulo do II Concílio retoma este assunto, de maneira mais branda, já reconhecendo, em primeiro lugar, que os indígenas deveriam saber estas orações em suas línguas, bem como os Mandamentos. Este abrandamento é reflexo daquilo que foi destacado no II Concílio no que diz respeito à necessidade de uma adaptação local, formatando assim, as características intrínsecas de uma Igreja verdadeiramente hispano-americana.²⁵³

A este ponto, o reconhecimento de uma língua geral utilizada pelos indígenas foi essencial para que a atuação missionária se desdobrasse de maneira mais eficaz. Já a primeira metade do século XVI aponta para esta necessidade. Estenssoro-Fuchs lembra o exemplo de Tomás de Berlanga, bispo do Panamá que, em 1535, solicitou ao rei, pela figura de Francisco Pizarro, um tradutor indígena para realizar a pregação.²⁵⁴ Nesse sentido, ao mesmo tempo em

²⁵² Ibid.

²⁵³ AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 372, nota 8. Ainda em relação a esta questão, Agnolin destaca em seu trabalho o fato de que o II Concílio é aquele em que os decretos de Trento são conhecidos e recebidos. No entanto, apesar da lealdade a Roma e ao Papa expressa na realização de um Concílio como o II de Lima, os aspectos que primavam de uma adaptação local distanciam este elo com a Igreja de Roma, reforçando o fato de que o II Concílio é o reflexo do nascimento de uma Igreja genuinamente hispano-americana estruturada de acordo com sua realidade. Cf. AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 372, nota 8. Prova deste espírito de receptividade dos decretos de Trento é, por exemplo, o 63º Capítulo do II Concílio de Lima, que dispõe sobre o exame que os sacerdotes devem realizar com os índios a fim de descobrir se os mesmos são forçados pelos *encomenderos* a se casar e que traz como referência a disposição conciliar de Trento: “... servare faciant sacerdotes nuper Sanctae Tridentinae Synode decretum.” Esta referência a Trento aparece novamente em outros capítulos e encerra as disposições conciliares deste II encontro. O 122º e último Capítulo do Concílio pede a guarda e o cuidado com as ordens de Trento no intuito de bem desempenhar as tarefas sacerdotais, tal como resumiu Ugarte: “...que los sacerdotes de indios lean con cuidado y guarden todo lo que en el sacro Concilio tridentino tan santamente está ordenado para hacer bien su oficio, y todo lo que advitiere en sus súbditos digno de corrección lo apunten y hagan memoria dello y lo adviertan al obispo o a su visitador de palabra o por escriyo, y no dexen también de significar a las personas y justicias, cuyo es el gobierno temporal lo que vieren que puede ser en bien de los indios, conforme al oficio y autoridad de los tales ministros Del Rey: finalmente, procuren guardar todo lo que en este sínodo provincial se a proveído y ordenado.” Cf. VARGAS UGARTE, Rubén. Op. cit. p. 257. O III Concílio, por sua vez, é aberto com a devida menção às diretrizes tridentinas, reafirmando a obediência a Roma, a recepção dos decretos e a indicação do seguimento da mesma linha para este sínodo, tal como consta no texto inicial, na I Ata: “Siguiendo el rito y legítimamente, según las prescripciones de los cánones sagrados y por la autoridad del sagrado concilio tridentino...” Cf. LISI, Francesco. L. Op. Cit. p. 109.

²⁵⁴ ESTENSSORO-FUCHS, Juan Carlos. Op. cit. p. 49.

que a necessidade de se comunicar diretamente com os nativos respondia a um anseio dos próprios religiosos, a possibilidade da pregação direta na língua geral retirava da figura do tradutor possíveis interpretações equivocadas de sentido. Por outro lado, uma diversidade de catecismos em quéchua²⁵⁵ abrem o espaço para o temor de erros na tradução dos textos sagrados, como já apontado anteriormente.

A 6ª Constituição do I Concílio reforça este aspecto, definindo que a catequese deve ser realizada na língua do indígena, pois consideram os bispos conciliares que é justo que saibam o que se pergunta no Catecismo.²⁵⁶ O 3º Capítulo do II Concílio avigora este ponto pedindo aos padres dos índios que aprendam com cuidado seu idioma.²⁵⁷ O 6º Capítulo do III Concílio manda que os índios sejam doutrinados em sua língua tendo como pressuposto que a finalidade essencial da catequização e da instrução cristã é a percepção da fé. Assim, “... cada uno ha de ser instruido de manera que entienda; el español, en español, el indio, en su lengua. De lo contrario, por más que se bendiga, su espíritu no obtendrá ningún provecho...”²⁵⁸ Já o 35º Capítulo do II Concílio dispõe da obrigatoriedade dos padres em ter catecismos, inclusive com perguntas, nas línguas dos nativos.

A preocupação da Igreja conciliar com a língua nativa também se deu no aspecto de ter o controle da confissão, como instrumento privilegiado do controle da eficácia da conversão. A 22ª Constituição do I Concílio ordena que, sendo poucos os sacerdotes que conhecem a língua nativa e muitos os índios convertidos e a converter, os índios se confessem uma vez na Quaresma, desde o sétimo domingo até a oitava de Corpus Christi.²⁵⁹ Importante ressaltar ainda que o Concílio dá significativa importância ao fato dos sacerdotes terem conhecimento da língua nativa para poder administrar o sacramento: “Y los perlados tengan especial cuidados en enviar sacerdotes que sepan la lengua a los pueblos comarcados de índios donde no hobiere sacerdotes, o ya que los haya no saben la lengua para confesarlos.”²⁶⁰ Esta necessidade é expressa também no 53º Capítulo do II Concílio indicando que, caso o padre não saiba a língua do índio para lhe tomar confissão, que solicite ajuda ao bispo para enviar alguém que lhe auxilie com isso.²⁶¹ O 49º Capítulo, do II Concílio, por sua vez, proíbe expressamente aos padres confessores o uso de intérpretes para a administração deste

²⁵⁵ Estenssoro-Fuchs cita os seguintes: o dos dominicanos Pedro Aparicio e Tomás de San Martín, o do franciscano flamenco Jodocus de Ricke, e o do cronista Juan de Betanzos. Cf. ESTENSSORO-FUCHS, Juan Carlos. Op. cit. p. 49.

²⁵⁶ VARGAS UGARTE, Rubén. Op. cit. p. 10-11.

²⁵⁷ Ibid. p. 240.

²⁵⁸ LISI, Francesco. L. Op. Cit. p. 129. Ata II.

²⁵⁹ VARGAS UGARTE, Rubén. Op. cit. p. 19.

²⁶⁰ Ibid.

²⁶¹ Ibid. p. 247.

sacramento, sob pena de cem pesos.²⁶² O Capítulo 16º, do III Concílio, que dispõe sobre a atenção dos confessores com este sacramento, pede que, em caso de desconhecimento da língua, os remitentes sejam enviados a um sacerdote mais entendido, ou ainda, que o sacerdote aprenda a língua, “... pue no es un buen juez quien juzga lo que ignora.”²⁶³

De maneira mais explícita, a uniformidade do ensino da fé aparece também no 2º Capítulo do II Concílio, referendando e indicando o trabalho dos religiosos com um único catecismo aprovado,²⁶⁴ em contraposição às diferentes versões que circularam no Vice-Reino na primeira metade do século XVI. O 3º Capítulo do III Concílio, dispõe sobre a redação e edição de um catecismo. Nesta disposição, recuperando a linha de Trento, é mencionada a edição de um catecismo especial para toda esta província (o Vice-Reino). Assim sendo, manda que os padres utilizem este catecismo autorizado, com a exclusão de qualquer outro que seja, sob pena de excomunhão. Também proíbe que se faça outra tradução na língua de Cuzco ou aymara do catecismo, das orações ou de partes da Doutrina ou ainda que se utilize de outra tradução que seja.²⁶⁵ No entanto, o Concílio reconhece a possibilidade (e também a necessidade) de alcançar as populações indígenas que não falam nenhuma destas línguas mencionadas acima:

... manda a todos los obispos que provean que este catecismo sea vertido en las restantes lenguas de suas diócesis por traductores idóneos y piadosos y que la traducción aprobada por el obispo sea adoptada sin discusión por todos, no obstante cualquier costumbre contraria.²⁶⁶

Logo no Capítulo I, Figueroa, ao relatar o início das missões e os trabalhos desenvolvidos pelo então governador D. Pedro Vaca de la Cadena, apresenta a multiplicidade de províncias nas quais os jesuítas foram chamados a trabalhar. Aqui, Figueroa coloca a questão da língua: “Com o que pude dizer [a respeito da] disposição que havia para que a Companhia empregasse seus apostólicos ministérios em tanta multidão de províncias de gentis como há neste governo, no espaço de duzentas línguas a que se estendiam seus alcances.”²⁶⁷ Neste primeiro momento, apesar da colocação do alto número de línguas faladas

²⁶² Ibid.

²⁶³ LISI, Francesco. *El tercer concilio limense y la aculturacion de los indigenas sudamericanos*: Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583. Salamanca: Varona, 1990. p. 135. II Ata.

²⁶⁴ VARGAS UGARTE, Rubén. Op. cit., p. 240.

²⁶⁵ LISI, Francesco L. Op. cit. p. 125. II Ata.

²⁶⁶ Ibid.

²⁶⁷ FIGUEROA, Francisco de. Op. cit. p. 157. “Con que pudo decir la disposición que avia para la Compañía empleasse sus apostólicos ministerios en tanta multitud de provincias de gentiles como ay en este gobierno, en el espacio de ducientas lenguas á que se estendian sus términos.”

nas províncias de que os jesuítas teriam que dar conta, Figueroa não apresenta isso como um problema. No entanto, o sacramento da confissão foi, para os padres de Maynas, um dos maiores desafios, justamente pela imposição da língua. Relata Figueroa que, no começo, os índios se confessavam na língua ingá geral. Depois de um tempo, quando houve aptidão (por parte dos missionários), os índios davam muito trabalho, pois estranhavam o fato do padre se comunicar em sua língua.²⁶⁸ Assim diz Figueroa, conforme mencionado anteriormente:

... e estavam aos pés do confessor transpirando, absortos, como quem está em outra região, sendo necessário fazer-lhes cada pergunta seis ou sete vezes, e dar-lhes com a mão como quem os desperta para que prestassem atenção, que não era pouca fadiga e cansaço para a cabeça do confessor.²⁶⁹

Nesse sentido, Figueroa demonstra como houve o esforço, por parte dos missionários de Maynas, em buscar o conhecimento da língua dos indígenas, essencial para a realização da confissão. No Capítulo XVII, intitulado *De Outras Duas Dificuldades Graves que têm estas Missões*, Figueroa aponta para a questão da diversidade da língua de maneira mais clara:

Uma é a diversidade de línguas, pois são tantas quantas são as nações, ou as que chamamos províncias. Algumas que se encontraram são comuns, como a dos aguanos, que é comum com a dos cutinanas e maparinas. A dos barbudos, com os chipeos, cheteos e capanaguas. A dos cocamillas, com os ytucalis ou cingacuchuscas. A dos cocamas se fala nos omaguas e nos parianas e yetes do Rio de Quito, e ainda em Santiago se falam os xibitaonas.²⁷⁰

A dificuldade maior reside, conforme indica Figueroa, no fato de que os Padres que vêm a esta missão necessitam aprender diferentes línguas, impedindo-o de ajudar determinada população cujo idioma desconheça. Além disso, também era comum e causava dor, de acordo com Figueroa, quando um Padre sabia da língua de sua redução, mas por obediência, é enviado a ocupar lugar em outra província, chegando, depois um novo Padre que, até que aprendesse o idioma, valia-se de intérpretes.²⁷¹ No entanto, Figueroa realiza uma observação no que diz respeito à disposição dos padres para aprender um novo idioma a fim de cumprir seus objetivos missionários:

²⁶⁸ Ibid. p. 168.

²⁶⁹ Ibid. "... y estaban á los piés del confessor trassudando, absortos, como quien está en otra region, siendo necesario hacerles cada pregunta seis ó siete vezes, y darles con la mano como quien los dispierta para que atendiessen, que no era poca fatiga e cansancio para la cabeça del confesor."

²⁷⁰ Ibid. p. 253. "La una es la diversidad de lenguas, pues son casi tantas, quantas son las naciones, ó las que llamamos provincias. Algunas se han hallado que son algo comunes, como la de los aguanos, que es comun con los cutinanas y maparinas. La de los barbudos, con los chipeos, cheteos y capanaguas. La de los cocamillas, con los ytucalis ó cingacuchuscas. La de los cocamas se habla en los omaguas y en los parianas y yetes del Río de Quito, y aun en Santiago la hablan los xibitaonas."

²⁷¹ Ibid.

Nem é tão dificultoso que o Padre que entra de novo não possa desde logo em breves dias tratar os índios em sua língua, valendo-se de catecismos, confessionários e outros interrogatórios e práticas que se põem por escrito para lhes comunicar, pelo menos, no necessário dos Sacramentos. E em poucos meses passará adiante, aplicando-se a língua. E suposto que há de aprender alguma, o trabalho é o mesmo, que seja geral ou particular de sua redução.²⁷²

Desta maneira, Figueroa coloca em um mesmo pacote um problema e uma solução. O problema trata da grande diversidade das línguas que existem em Maynas. Do ponto de vista conciliar, a solução está aparentemente garantida pela disposição e esforço dos missionários em aprender o idioma de cada redução em que atuam.

3.3.2. A questão da idolatria e dos feiticeiros

A 3ª Constituição do I Concílio, sobre a derrubada dos locais onde são realizados cultos, aponta para o reconhecimento do indígena no status de idólatra e daquele que dá culto ao demônio. Nesse sentido, não há espaço para alguma idolatria, muito menos para qualquer tipo de culto: pois não sendo este cristão, configura-se enquanto demoníaco, do ponto de vista dos bispos conciliares. Assim sendo, a ordem em derrubar os locais que constituem alguma referência simbólica que represente para os religiosos católicos qualquer referência de uma expressão de religiosidade indígena é precisa e direta: além de derrubados, devem ser igualmente queimados e, se possível, no mesmo local, deve-se construir uma igreja; caso contrário, pelo menos realizar a fixação de uma cruz.²⁷³ O 99º Capítulo do II Concílio pede a remoção e desfeita do que é chamado de *apacheta*, os adoratórios indígenas de pequenos montes de pedras e localizados junto a estradas e próximos de montanhas,²⁷⁴ além da substituição pela cruz no mesmo lugar do adoratório.²⁷⁵ Como referência anterior à *missio moderna*, Adriano Prosperi lembra as publicações franciscanas do início do século XVI, nas quais os feitos dos religiosos eram absolutamente exagerados. A tal propósito, cita o exemplo de uma edição de textos publicada em Bolonha, em 1532, na qual o frei Juan de Zumarraga menciona a destruição de quinhentos templos e vinte mil imagens demoníacas.²⁷⁶ Nesse

²⁷² Ibid.

²⁷³ VARGAS UGARTE, Rubén. Op. cit. p. 8.

²⁷⁴ Christian Vitry, em seu artigo sobre o tema da *apacheta*, aponta este “adoratório” como uma marca legítima da organização espacial inca, resultado do conhecimento da geografia e interação social com o meio ambiente. Cf. VITRY, Christian. *Apachetas y mojones, marcadores espaciales del paisaje prehispánico*. *Revista I Escuela de Historia*, Salta, v. 1, n. 1, p.179-191, 2002.

²⁷⁵ VARGAS UGARTE, Rubén. Op. cit. p. 253.

²⁷⁶ PROSPERI, Adriano. Op. cit. p. 550.

sentido, ainda que os números possam parecer inflacionados, o Concílio apenas referenda uma prática já adotada na América por parte dos religiosos.

Em relação aos feiticeiros, o II Concílio enfatiza de maneira precisa a relação que os padres devem desenvolver com os feiticeiros, tal como atesta o 75º Capítulo, que pede que aos índios moribundos se administre a extrema unção para se defender dos ardis do demônio e dos enganos dos feiticeiros, nomeados pelo decreto de “ministros do diabo”.²⁷⁷ O 107º Capítulo, por sua vez, indica que os feiticeiros e adivinhos devem ser apartados do restante do grupo, mas a eles não se deve deixar de ensinar a Doutrina cristã, no entanto, se houver permanência no exercício da idolatria, devem ser presos e enviados ao bispo diocesano para castigo.²⁷⁸ Este mesmo decreto é retomado no III Concílio, no 42º Capítulo, reforçando a necessidade de ter aqueles que são chamados de “malvadíssimos sacerdotes” separados do restante do rebanho.²⁷⁹ O I Concílio, em sua 26ª Constituição, aponta para a figura do *homos*, ou seja, os feiticeiros, como o personagem que causa os maiores danos aos índios já convertidos e os a converter, pois incitam aos naturais a voltar aos ritos e costumes passados. Sendo assim, qualquer tipo de ligação com os feiticeiros estava sujeita à pena imposta pelo Concílio. Se encontrados em contato com eles pela primeira vez, que sejam açoitados publicamente cinquenta vezes e tosquiados; pela segunda, que sejam detidos por dez dias em cárcere e dados cem açoites públicos; pela terceira, que sejam enviados ao prelado da diocese para julgamento.²⁸⁰

Os títulos atribuídos aos feiticeiros nos decretos conciliares possuem seu espelhamento no relato de Figueroa. Em seu Capítulo XX, *Dos ritos e costumes destas nações*, o jesuíta dedica-se a descrever as práticas “religiosas”, sob sua leitura, dos índios. Para tanto, escreve a respeito da figura do feiticeiro e o encaixa junto à série de embustes das quais os índios são vítimas e das quais o padre se preocupa em salvá-los. Ao afirmar que os Maynas possuem notícia do demônio, em uma tentativa de elevá-los a uma condição superior do que aquela de total ausência de idolatria, ainda que, conforme destaca Figueroa, os Maynas não adorem o demônio, o jesuíta cria a primeira associação dos feiticeiros com o demônio:

E ainda que não o adorem [o demônio], entendem que os *mohanes* ou feiticeiros o invocam para saber algumas coisas, e que lhe dizem sobre a aventura que terão

²⁷⁷ VARGAS UGARTE, Rubén. Op. cit. p. 249.

²⁷⁸ Ibid. p. 254.

²⁷⁹ LISI, Francesco L. Op. cit. p. 155. II Ata.

²⁸⁰ VARGAS UGARTE, Rubén. Op. cit. p. 21-22.

quando vão à caça, ou se há de curar ou morrer o enfermo que cuidam, e outras coisas das suas guerras, etc.²⁸¹

Desta maneira, Figueroa coloca abertamente quais são os campos nos quais atuam os feiticeiros: caça, curas de doenças e guerra. E aponta que a origem do conhecimento do feiticeiro é seu contato com o demônio. Logo em seguida, nega este aspecto, afirmando que, o mais comum, é que os feiticeiros fingem que falam com o demônio unicamente para cobrar autoridade e gozar de respeito e temor entre os índios.²⁸² Para tanto, se utilizam, segundo Figueroa, de vários embustes, tais como entrar em cantos secretos ou em vivendas para realizar algumas cerimônias, cantando e falando entre os dentes, dando assim a entender que chamam o demônio e que este lhes comunica o que pretende. Neste aspecto, Pompa faz uma observação precisa:

Este domínio do Demônio sobre os indígenas se manifesta de uma forma bem precisa: através dos grandes xamãs, os pajés ou caraíbas, que as fontes chamam, obviamente, de feiticeiros e, menos obviamente, de “santos”, “santidades” ou, finalmente, de “profetas”. Na falta de outros sinais de idolatria, são estas extraordinárias personagens das quais as fontes não ignoram nem minimizam o poder, os intermediários entre o Diabo e as almas selvagens.²⁸³

Outra invenção dos feiticeiros utilizada para a sua legitimação é, segundo Figueroa, realizar conjuração e maldições nas casas, pessoas, comidas, tempestades, plantas que não querem que as toquem ou colham frutos, e o restante que se oferece, o fazem com sopros e com algumas cerimônias e palavras, dizendo-as como quem reza alguma oração ou canta.²⁸⁴ Na tradição indígena de Maynas, tal como aponta Figueroa, os feiticeiros possuem a responsabilidade da cura. No entanto, se algo contrário lhes ocorre, são os feiticeiros da mesma forma os responsabilizados:

Dizem que os mais feiticeiros [sic] são aborrecidos, porque assim como deles esperam as curas e sanidade, da mesma maneira, e ainda com mais firme e geral persuasão lhes atribuem seus males e desastres.²⁸⁵

²⁸¹ FIGUEROA, Francisco de. Op. cit. p. 279. “Y aunque no le adoran, entienden que los mohanés ó hechizeros lo invocan para saber algunas cosas, y que les dice la ventura que tendrán quando ban á caçar, ó si ha de sanar ó morir el enfermo que curan, y otras cosas de su guerras, etc.”

²⁸² Ibid.

²⁸³ POMPA, Cristina. Profetas e santidades selvagens: missionários e caraíbas no Brasil colonial. *Revista Brasileira de História*. São Paulo. v. 21, n. 40, p. 177-195. 2001. p. 186.

²⁸⁴ FIGUEROA, Francisco de. Op. cit. p. 280.

²⁸⁵ Ibid. “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.”

Tais desastres são mencionados por Figueroa como sendo, por exemplo: doença, dor, inchaço, as pestes, desgraças de qualquer maneira e fracassos na guerra. Figueroa aponta que estas atribuições aos feiticeiros são traços do demônio, uma vez que os Maynas matam aqueles que eles consideram responsáveis por quaisquer fatalidades.²⁸⁶ No intuito de descobrir o responsável por um feitiço, os índios contam, de acordo com Figueroa, com outra “diabólica invenção”:²⁸⁷ é necessário que um amigo ou chegado do “enfeitiçado” beba do caldo da borracheira, floripondio ou campana. Após bebê-la, deitado, e privado dos sentidos, deve esperar passar a embriaguez durante três dias:

Passada esta [fase de embriaguez], faz reflexão e se lembra das pessoas e coisas que a imaginação lhe representou (...) e aquela pessoa que com especiais circunstâncias imaginou ao tempo da embriaguez, essa é a que fez o malefício, e sem mais prova, costumam buscar para mata-la ou dar traço de como enfeitiçá-la. Outras vezes a buscam sem fazer esta diligência (movidos somente por suas suspeitas) e fingem por feiticeiros aqueles que não o são.²⁸⁸

Assim sendo, Figueroa reconhece como a figura do feiticeiro pode ser intimamente associada ao demônio, fazendo valer as menções dos decretos conciliares, ainda que, no relato de Figueroa, não exista menção de separação dos feiticeiros dos demais índios cristãos. O que importa, neste aspecto é a minúcia com a qual o relator jesuíta trata este aspecto. Os feiticeiros se configuram como os grandes adversários dos padres porque ocupam, exatamente, o mesmo lugar o qual desejam os missionários porque são, desta forma, “os maiores contrários” dos padres.²⁸⁹ Ao descrever um dos métodos de cura utilizado pelos *mohanes*, conhecido como o “mais autorizado”, Figueroa justifica a razão deste reporte:

Mas o modo mais autorizado de curar é o que o médico se põe dentro de um toldo, ou cercadinho, em uma maca, com o enfermo, que está deitado em outra [maca] ou em algum leito; e ali, com um canto em falsete, vai chamando a várias aves e animais que lhe dêem sanidade; ou a alma do enfermo, dizendo-lhe: *não te vás, não te vás*. Para o qual juntam outros do povoado que lhes ajudam a cantar e a chamar a alma. E a voltas disto lhe sopram ou chupam a parte dolorida ou aplicam ervas. Se acerta a sanar o enfermo, dizem que o ressuscitou. E então ganha o mohan médico mais autoridade e estimação, e o pagamento, que se dá do melhor que têm.²⁹⁰

²⁸⁶ Ibid.

²⁸⁷ Ibid.

²⁸⁸ Ibid.

²⁸⁹ POMPA, Cristina. Op. cit. p. 186, nota 283.

²⁹⁰ FIGUEROA, Francisco de. Op. cit. p. 284. “Pero el modo más autorizado de curar es que el médico se ponde dentro de un toldo, ó cercadillo, en vna amahaca, con el emfermo, que está dendido en otra ó en algún lecho; y allí, con un canto en falsete, va llamando á varias aues y animales que le den la sanidad; ó al alma del emfermo, diciéndole: *no te vayas, no te vayas*. Para lo qual juntan otros del pueblo que les ayuden á cantar y á llamar al alma. Y á vueltas de esso le soplan ó chupan la parte dolorida, ó aplican yerbas. Si acierta á sanar el enfermo, dicen que lo resucitó. Y entonces gana el mohan médico más autoridad y estimación, y la paga, que se la dan de lo mejor que tienen.”

Este relato de Figueroa indica três pontos de interesse do trabalho missionário em relação aos feiticeiros, ou *mohanes*. O primeiro é a classificação de “autorizado” deste método. Ao autorizar uma forma de cura que provavelmente já existia antes da chegada dos jesuítas a Maynas, Figueroa enuncia que algumas das atividades dos indígenas estavam dentro de uma esfera aceitável por parte dos missionários, o que lhe resulta na possibilidade de um “civilizar” mais próximo e mais iminente. O segundo é a ausência de um contato com alguma “entidade” para a realização da cura. Deitar-se, cantar, invocar aves e animais ainda é tolerável ao jesuíta, desde que o mohan não se prevalecesse de um plano simbólico outro, longe da administração e do entendimento dos jesuítas que o classificariam como embuste. E o terceiro e mais significativo é o resultado final do processo bem sucedido de cura: o ganho de autoridade e estima dados ao mohan. Nesse sentido, esta cura, que não possui elementos de embuste poderia ser tranquilamente absorvida pelos missionários a fim de obter, exatamente, a autoridade e estima dados ao feiticeiro. A ponte com uma realidade simbólica dos índios, tal como os feiticeiros operam em seus domínios, constitui, no aspecto de transcrição da realidade cristã para aquela indígena, justamente, um dos objetivos centrais do processo de conversão: “Enfim, são eles [os feiticeiros] que se opõem com toda a sua força e poder diabólico ao grande desenho catequético (...) à realização do grandioso projeto do Reino de Deus na Terra, com o *genus angelicum* dos índios.”²⁹¹ Do ponto de vista histórico-religioso, ocupar o lugar do feiticeiro significa a possibilidade de concretizar a conversão, uma vez que os atores sociais envolvidos (padres e feiticeiros) criam, em um plano simbólico, uma batalha de mediação entre diferenças que permitiu a produção de estratégias de resistência, de acomodação e de compatibilidade. Neste aspecto, Nicola Gasbarro aponta que o envolvimento dos missionários no campo da saúde não pode ser enquadrado como filantropia ou caridade. Para denunciar os embustes dos feiticeiros, os missionários deveriam ser mais eficazes que os operadores indígenas nas práticas de cura, uma vez que isso significa incluir um sistema de sentido em outro, de modo a provar ser o sistema religioso cristão mais eficaz e verdadeiro.²⁹²

3.3.3. A questão do batismo

Se existe uma questão que os missionários aprenderam de maneira rápida esta foi aquela de entender o fracasso dos batismos em massa. Por esta razão, a 4ª Constituição do I

²⁹¹ POMPA, Cristina. Op. cit. p. 186, nota 283.

²⁹² GASBARRO, Nicola. Op. cit. p. 98, nota 195.

Concílio explicita de maneira metódica como os índios devem ser batizados. Em primeiro lugar:

... que ningún sacerdote de aquí adelante baptice índio alguno adulto, de ocho años y dende arriba, sin que primero, a lo menos por espacio de treinta días, sea industriado en nuestra fée católica, dándole a entender dentro del dicho término el horror y vanidade en que há viuido, adorando al sol y a las piedras y a las demás criaturas dejando al Criador...²⁹³

A instrução contra o batismo de índios adultos remete diretamente à experiência franciscana de pregação e dos batismos em massa. Esta empolgação se deveu principalmente ao princípio da realização do *unum ovile et unus pastor*, assim, quanto mais rápida fosse a conversão dos povos americanos ao cristianismo, mais rápido seria o cumprimento dos tempos, característico da escatologia apocalíptica franciscana.²⁹⁴ No entanto, a prática de dissimulação utilizada pelas populações indígenas, como já apresentado anteriormente, impôs a revisão do modelo de missão, inaugurando o que se chama de *missio moderna*.²⁹⁵ Ainda em relação aos batismos, a 7ª Constituição do I Concílio determina que não se deve batizar crianças com mais de 8 anos, sem que se entenda que seja sua vontade; e que não se deve batizar nenhuma criança, filho de infiel, contra a vontade dos pais. Mas em favor da fé católica, se houver algum tipo de dúvida por parte dos pais, cuja negativa não se pode certificar, é permitido que se batize a criança. O mesmo vale se algum dos pais for cristão.²⁹⁶ O Capítulos 27º e 29º do II Concílio reforçam estes aspectos pedindo ainda a atenção ao padre em perceber se os índios não estão fingindo.²⁹⁷ O 35º Capítulo do II Concílio, mencionado acima, reconhece que os

²⁹³ VARGAS UGARTE, Rubén. Op. cit. p. 254.

²⁹⁴ PROSPERI, Adriano. Op. cit. p. 550. Sobre as consequências do fracasso do batismo em massa, Adriano Properi remete ainda, de maneira bastante interessante, à adoção da estratégia da conquista por meio da educação: “A estratégia do colégio, que os jesuítas deveriam guindar à forma mais elaborada e mais rica de resultados, tinha origem no fracasso da primeira entusiástica pregação e dos batismos em massa que, na estratégia inicial dos franciscanos, deviam levar a uma rapidíssima cristianização do Novo Mundo...”. Nesse sentido, as escolas dominicais de Doutrina cristã nascem da consciência de que o cristianismo era algo distante e alheio às populações extra europeias e, da mesma maneira, aos próprios europeus. Cf. PROSPERI, Adriano. Op. cit. p. 550. O III Concílio de Lima, em seu 43º Capítulo da II Ata, recomenda o cuidado dos padres em relação às escolas de crianças indígenas, no que diz respeito a não abusar de trabalhos braçais as crianças e nem de as fazerem de pastores, bem como não envolve-las em assuntos particulares. Cf. LISI, Francesco L. Op. cit. p. 155. A estratégia do III Concílio em criar colégios para crianças indígenas está estritamente relacionada ao desejo da Coroa expresso nas *Instrucciones toledanas*. No que diz respeito à cristianização, a Coroa foi clara ao apontar a necessidade da criação de colégios para alfabetização e catequização de crianças indígenas. Cf. ESTENSSORO-FUCHS, Juan Carlos. Op. cit. p. 180.

²⁹⁵ POMPA, Cristina. Op. cit. p. 65, nota 3. A respeito deste conceito, verifique a parte 1.1. O Conceito de Missão na América: o concílio de Trento e os jesuítas deste trabalho.

²⁹⁶ VARGAS UGARTE, Rubén. Op. cit. p. 8.

²⁹⁷ Ibid. p. 244.

índios devem responder por si próprios à demanda do batismo.²⁹⁸ Nesse sentido, existe a consideração, por parte dos bispos do Sínodo, que o batismo deveria ser um procedimento que contasse com a liberdade expressa do nativo. Outro ponto importante reconhecido pelo I Concílio é a pouca quantidade de padres para um número grande de possíveis conversos. Ainda que a 10ª Constituição do I Concílio diga respeito de qual manual se utilizar nos batismos, seu texto reconhece a diferença do números de prelados para o número de indígenas, problema muito comum na América de forma geral: “...porque por la misericordia de Dios nuestro señor, cada día se convierten a nuestra santa fée católica cantidad de gente, y los ministros para administrar sacramentos son pocos...”²⁹⁹

A este respeito do batismo, a prática adotada em Maynas desde o começo, com os padres Gaspar de Cugía e Lucas de la Cueva, é contraditória em relação aos Concílios. Nesse sentido, a aplicação implementada remonta à primeira cristianização, aquela dos franciscanos e do batismo em massa. No caso de Maynas, Figueroa aponta para o que ele chamou de “batismos gerais”:

Pediam os mesmos índios o Santo Batismo, dizendo (...), que estavam como cavalos, que quando lhes havia de fazer cristãos? Bem instruídos e por ordem do Padre Gaspar de Cugía, que como Superior atendia a toda a missão, lhe ia o Padre Lucas de la Cueva fazendo os batismos gerais.³⁰⁰

No relato de Figueroa, estes “batismos gerais”, conforme descrito acima estão localizados quando Figueroa está descrevendo o povoado de La Limpia Concepcion de Xeberos. Ao remeter diretamente à questão do batismo em seu informe, mais precisamente no Capítulo XII, intitulado *Del Número de Bautismos de la Gente y Provincias ó Naciones desta mission*, os apontamentos de Figueroa aparecem respondendo de maneira mais apropriada em relação às diretrizes conciliares. Menciona, por exemplo, a quantidade das crianças batizadas e sua respectiva idade: “Destes [os batizados], são crianças de sete anos para baixo, cerca de três mil.”³⁰¹ O Concílio havia sido claro quanto à idade para se batizar crianças: não mais do que 8 anos. Figueroa também menciona uma suposta disposição por parte dos indígenas, levando em conta de que o desejo do batismo deveria se apresentar naturalmente por parte dos índios adultos, tal como apontam as normas conciliares:

²⁹⁸ Ibid. p. 245.

²⁹⁹ Ibid. p. 12.

³⁰⁰ FIGUEROA, Francisco de. Op. cit. p. 157. “Pedian los mismos indios el Santo Bautismo, diciendo (...), que estaban como caballos, que quando les havian de hacer christianos? Bien industriados y por órden del Padre Gaspar de Cugia, que como Superior atendía á toda la mission, les iba el P. Lúcas de la Cueva haciendo los baustismos generales.”

³⁰¹ Ibid. p. 239. “Destos son niños de siete años para abajo, cerca de tres mil.”

Os restantes [ainda não batizados] vão se disponibilizando e doutrinando e querem o Santo Batismo, se podem chamar catecúmenos e são cerca de quatro mil pessoas, que por faltar-lhes sacerdotes que lhes assistam e não se vem nem doutrinar, a não ser de passagem, quando os Padres os visitam.³⁰²

Aqui, os problemas levantados pelos Concílios de Lima aparecem da mesma forma. Há muitos índios a converter e poucos padres para realizar esta tarefa. Ainda que este problema seja genérico ao Vice-Reino do Peru, é importante ressaltar o exercício de argumento e investimento que realiza Figueroa em seu Informe. Ele destaca como necessita de mais padres em sua missão para poder continuar seu trabalho. Em um levantamento apresentado pelo jesuíta, a Missão de Maynas totaliza quarenta povoações, somando mais de sessenta mil almas.³⁰³ A este respeito, é o próprio Figueroa aqui quem evoca o Concílio Limense. Ainda que a versão da Monumenta Amazônica tenha realizado a transcrição dos escritos de Figueroa apontando para a referência do 2º Capítulo da Ata III do III Concílio, que diria a respeito da quantidade de índios que cada pároco deve dirigir, na verdade, esta diretriz corresponde ao 11º Capítulo da Ata III do III Concílio. Em suma o 11º Capítulo deste Concílio aponta que, para se manter a qualidade da doutrinação e a devida atenção aos paroquianos, cada sacerdote deve se responsabilizar, no máximo, por duzentos ou até trezentos paroquianos.³⁰⁴ Aqui, Figueroa responde, na verdade, ao questionamento dos colonos espanhóis a respeito da quantidade de pessoas a cristianizar. Havia, nesse sentido, uma expectativa, por parte do Vice-Reino em encontrar muito mais índios do que as missões de Maynas ofereceram. Em resposta a este questionamento, Figueroa opta por lembrar o mencionado capítulo do Concílio, no qual se adequa a quantidade de indígenas à quantidade de padres, ainda que, estes segundos, em menor número do que o ideal.³⁰⁵ A este respeito, Figueroa discorre um pouco mais na tentativa de justificar a ausência de povoações com duzentos índios tributários:

E como nestas montanhas é forçoso que [os índios] estão divididos em [vários] povos, porque em um não se podem sustentar juntos muitos índios, por falta de terras, que são estéreis e alagadiças, é forçoso que a doutrina se acomode tendo um sacerdote, ao máximo de duzentos índios tributários; porque nem ainda estes hão de poder viver juntos, mas divididos em dois ou mais povos, conforme for a capacidade

³⁰² Ibid. “Los restantes, por quanto se ban disponiendo y dotrinando y quieren el Santo Bautismo, se puden llamar catecúmenos y son cerca de quatro mil personas, que por faltarles sacerdotes que les assistan no se ven ni dotrinan, sino de passo, quando los Padres los visitan.”

³⁰³ Ibid. p. 241.

³⁰⁴ LISI, Francesco. L. Op. Cit. p. 173. Ata III.

³⁰⁵ FIGUEROA, Francisco de. Op. cit. p. 241-242.

das terras. Somente onde as existem [as terras], e são muito boas as terras, que não faltam em algumas partes, poderão viver todos em um povoado.³⁰⁶

Na continuação de sua justificativa, Figueroa coloca que o número reduzido de indígenas presentes ainda em Maynas representa apenas o início dos trabalhos missionários naquela região, esperando que as missões se frutifiquem por todo o Maranhão, onde haverá mais povos a cristianizar.³⁰⁷ Neste sentido, Figueroa deposita uma expectativa do porvir da missão, sem que, neste momento em que escreve, os números possam parecer satisfatórios.

3.3.4. A questão do matrimônio

A poligamia se apresentou também como um problema para os missionários. Neste sentido, este “excesso” danificava diretamente o conceito cristão de família, a ser formado por marido, mulher e filhos, em um casamento indissolúvel. Desta forma, os Concílios se viram obrigados a regulamentar o matrimônio, sacramento que, antes de tudo, só era possível com a conversão e batismo. As regras para o matrimônio impostas pela 15ª Constituição do I Concílio são as seguintes: (1) Quando o infiel se quiser batizar, deve-se perguntar se é casado segundo seus ritos e costumes e, caso seja, deve-se perguntar se ambos desejam o Batismo; (2) Depois de batizados, deve-se retificar o matrimônio dentro da Igreja; (3) Se um dos cônjuges não quiser se batizar, mas deseja ficar com seu companheiro que é fiel, na condição de não cometer injúria a Cristo, nem persuadi-lo a negar a fé ou cometer pecado mortal, em tal situação lhe é autorizado, conforme Conselho Apostólico; (4) Se quiser separar-se, não poderá o cônjuge casar-se novamente; (5) Se o infiel não quiser estar com o fiel, ou sem separar-se ficar proferindo injúrias de Cristo, ou persuadir o fiel a negar a fé ou cometer pecado mortal, nestes casos, o fiel é livre para casar-se com outra pessoa. O 38º Capítulo, do II Concílio, reforça o apartamento de uniões sexuais dentro da mesma família.³⁰⁸ O 8º Capítulo do III Concílio manda que não se realizem matrimônios entre irmãos sob nenhum pretexto e manda ainda que sejam separadas as uniões semelhantes que fossem descobertas.³⁰⁹ A insistência dos três concílios nesta temática pode ser o indicativo de que casamentos entre próximos e familiares era um fenômeno razoavelmente recorrente nas culturas indígenas.

³⁰⁶ Ibid. p. 242. “Y como en estas montañas es fuerça estén divididos en pueblos, porque en vno no se pueden sustentar juntos muchos indios, por la falta de las tierras, que son estériles y anegadiças, es fuerça que la dotrina se acomode teniendo un sacerdote, á lo más doscientos indios tributarios; porque ni aun esos han de poder vivir juntos, sino divididos en dos o más pueblos, conforme fuere la capacidad de las tierras. Solamente donde las ay y son buenas las tierras, que no faltan en algunas partes, podrán vivir todos en vn pueblo.”

³⁰⁷ Ibid. p. 243.

³⁰⁸ VARGAS UGARTE, Rubén. Op. p. 245.

³⁰⁹ LISI, Francesco. L. Op. Cit. p. 129. Ata II.

Batismo e matrimônio sempre associados representam o investimento da Igreja no compadrio, “... dando vida a uma nova e específica relação social introduzida na época da conquista espanhola.”³¹⁰ Nesse sentido, a introdução do compadrio, com padrinhos e madrinhas de batismo, era uma maneira de impedir a união sexual entre membros da mesma família, uma vez que estes “padrinhos” e “madrinhas” eram, justamente “pais e filhos” espirituais uns dos outros, impedindo-os, pela legislação da Igreja, de se casarem entre si.³¹¹ A 17ª Constituição do I Concílio, por sua vez, trata especificamente disto: que os ajuntamentos realizados indevidamente sejam desfeitos. Índios que tomam como mulher suas filhas, suas mães, avós, netas, mulheres de seus pais devem ser separados.³¹²

Em relação ao apadrinhamento, o 44º Capítulo, do II Concílio, trata esta questão de maneira nítida: “Que en los pueblos de indios se señale un padrino y una madrina para todos los que se an de baptizar, para que se evite el impedimento de parentesco espiritual en los que se han de casar.”³¹³ O 9º Capítulo do III Concílio retoma esta decisão, sob o argumento que se deve dar aos índios obstáculos provenientes do parentesco espiritual, de modo que eles não se unam em um grau que seja considerado ilícito.³¹⁴

Além disso, havia a questão do casamento com mais de uma mulher. A 16ª Constituição do I Concílio também aponta de maneira clara para isso:

Mandamos que el sacerdote, quando baptizare alguno de los tales, examine cuál fue la primera mujer que tomó, de manera que no entienda el tal indio para qué fin se hace, porque no lo niegue, y averiguando sea compelido estar y casar con ella, conforme a las limitaciones de la constitución arriba dicha...³¹⁵

Esta mesma determinação é retomada no 37º Capítulo do II Concílio.

Agnolin faz uma interessante análise a respeito do investimento do matrimônio nas disposições conciliares, principalmente naquelas do III Concílio:

É interessante observar, a este propósito, como a Igreja pensou que somente uma imponente difusão do matrimônio cristão pudesse obter o resultado de uma cristianização, ao mesmo tempo, profunda e rápida, das populações indígenas. Para tal fim, as técnicas missionárias recorriam frequentemente ao quanto a Igreja considerasse mais simples plasmar os comportamentos sociais que não extirpar as inalcançáveis crenças: neste específico caso, o “processo civilizador” parece impor-se enquanto prioritário em relação àquele catequético, que decorreria,

³¹⁰ AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 377, nota 8.

³¹¹ Ibid.

³¹² VARGAS UGARTE, Rubén. Op. cit. p. 16.

³¹³ Ibid. p. 246.

³¹⁴ LISI, Francesco. L. Op. Cit. p. 131. Ata II.

³¹⁵ Ibid.

necessariamente, do primeiro. E o objetivo fundamental desse processo civilizador deveria ser constituído pela afirmação da família monogâmica e nuclear.³¹⁶

Assim, o sacramento do matrimônio se consolidava como instituição representativa do cristianismo como um todo, seja no quesito dos costumes, seja no quesito civilizacional.

O matrimônio apresentado enquanto tal por Figueroa já se configura enquanto uma conceitualização da gramática social 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, levam a noiva em festa e, juntamente com o noivo, o contrato é realizado. Outro costume é criar desde pequena a menina que se tornará 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.³¹⁷

A preocupação com a idade é reflexo da lei canônica precedente ao Concílio de Trento, que estabelece como 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 fora 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.³¹⁸ Dessa maneira, a legalidade do sacramento estaria garantida, assim como o controle das devassas.

³¹⁶ AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 378, nota 8.

³¹⁷ FIGUEROA, Francisco de. Op. cit. p. 157. “... antes de esse tiempo suelen despedirse y apartarse más fácilmente: em algun cuidado nos ponen em estos tiempos quando las crian al modo dicho y las piden al Padre para que los case al estilo christiano, em ver si la malicia les suple la edad y sacarlos de la ocasion em que se hallan.”

³¹⁸ AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 185, nota 8.

Um grande ponto de trabalho para Figueroa é o fato de ele afirmar que: “Em todas estas nações não se encontra matrimônio indissolúvel...”³¹⁹; por conseguinte, nenhum contrato pode ser válido ou verdadeiro. É possível questionar se estes modos também não são tentativas de aproximações da realidade cristã com a europeia, 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 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: então, o que resta a fazer são promessas de salvação.³²⁰

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.³²¹ 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.³²² Retomando mais uma vez o caso tupi, e fazendo a comparação com o caso mayna, Agnolin afirma o seguinte:

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.³²³

Pelas poucas afirmações sobre uma prática cristã em relação ao matrimônio, Figueroa 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. Encontra-se subentendido, então, um forte apelo para que estas missões não sejam abandonadas à devassidão e aos casamentos ilegais.

³¹⁹ FIGUEROA, Francisco de. Op. cit. p. 288. “En todas estas naciones no se halla matrimonio indissoluble...”

³²⁰ AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 129, nota 1.

³²¹ FIGUEROA, Francisco de. Op. cit. p. 288.

³²² Ibid. p. 289.

³²³ AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 331, nota 8.

3.3.5. A questão da confissão

No que diz respeito ao sacramento da Confissão, o II Concílio dedica pelo menos nove capítulos ao seu *modus operandi*. Entre algumas das diretrizes, constam, por exemplo: que se deve ensinar aos índios o sacramento da penitência a qualquer um que caiu em pecado mortal depois do batismo, que se deve ensinar aos índios que o confessor é guardião inviolável dos segredos da confissão; que os índios devem ser incitados a realizar verdadeira contrição (arrependimento dos pecados), principalmente quando da hora da morte na ausência de um sacerdote; que os padres ouçam a confissão de todos os índios pelo menos uma vez por ano.³²⁴ A 66ª Constituição do I Concílio, a respeito dos espanhóis, desenvolve uma longa diretriz de como deve ocorrer a confissão. A principal ordem desta diretriz é a elaboração de uma ficha de controle dos cristãos que, dentro do período de um ano, deveria apontar aqueles que já se confessaram e já comungaram; também pede que as casas onde moram habitantes que deveriam confessar sejam marcadas, além de mencionar a importância de datas festivas para a tomada da confissão.

Na prática de Maynas, Figueroa aponta como o sacramento da confissão não foi compreendido pelos índios logo em uma primeira instância. Ao narrar o processo de pacificação de Maynas, no Capítulo III de seu Informe, Figueroa menciona o grande trabalho que houve com os “boçais”, pois estes não haviam percebido sequer na prática o que significava a confissão e nem quais eram os pecados que haviam de confessar.³²⁵

Muitos entendiam, e era o comum, que os pecados que se haviam de confessar eram o de não acudir às fazendas ou às terras semeadas, e outras coisas do serviço de seus *encomenderos*, talvez porque não os reprovassem por outras coisas.³²⁶

Na tentativa de explicar os reais motivos de se estar em pecado para a confissão, Figueroa menciona alguns pecados que os índios poderiam cometer: furtos, matanças, amancebamentos. Ainda que instruídos a este respeito, os índios diziam publicamente seus pecados. Novamente, Figueroa se apresenta como o guardião da retidão no que diz respeito à administração deste sacramento:

³²⁴ Cf. Capítulos 49-57 do II Concílio, das disposições para os índios. In: VARGAS UGARTE, Rubén. Op. cit. p. 247-248.

³²⁵ FIGUEROA, Francisco de. Op. cit. p. 167.

³²⁶ Ibid. “Muchos entendian, y era lo ordinario, que los pecados de que se avian de confessar eran el no acudir á las chacras y sementeras, y otras cosas del servicio de sus encomenderos, quizá porque no les reñían por otras cosas.”

... se bem, para o foro e sigilo da Confissão, procurava portar-me de outra maneira, dando-se a entender e dizendo-lhes que daqueles pecados que eles diziam e de outros que eu os repetia, de que estão acostumados a cometer, deveriam se confessar se quisessem que os perdoassem com a autoridade e palavra de Deus, que havia disposto Nosso Senhor Jesus Cristo que se arrependessem deles e se emendassem.³²⁷

Esta aparente preocupação no *modus operandi* da Confissão não é inocente. No âmbito deste sacramento, a maneira como o padre se comportava e, mais do que isso, o seu conhecimento demonstrado, eram essenciais para garantir o sucesso e a eficiência da confissão. Mesmo que os indígenas não dispusessem de arcabouço teórico-doutrinal a ponto de vir a questionar os padres, as suas dúvidas poderiam gerar a desconfiança de uma ausência de conhecimento, colocando em risco a eficácia do sacramento. A este respeito, Prosperi elabora a confissão como o meio pelo qual “... o missionário era posto imediatamente ao corrente de tudo aquilo que lhe importava: podia, desse modo, atacar com maior segurança abusos e imoralidades...”³²⁸ No contexto de Maynas, a novidade deste sacramento foi um fator de incômodo para os índios.³²⁹ O modo de vida dos índios, sempre juntos, deitados em um leito um ao lado do outro muito próximo, envoltos de podridão e fedor, tal como descreve o jesuíta, impede a confissão de maneira mais privada. Também era comum que os índios não se confessassem, por medo da morte, ou também que se escondessem, com receio da confissão.³³⁰ No entanto, não esquece Figueroa de mencionar que, apesar deste contexto em que ocorria o sacramento, “... a todos se lhes dava o remédio de suas almas na maneira em que se podia.”³³¹ O uso da palavra remédio pelo jesuíta não é isolado. Cristina Pompa faz uma observação interessante no que diz respeito ao ineditismo da atuação jesuítica. Ao rejeitar confissões em massa, Trento acaba por regular a confissão individual auricular, de maneira privada. Nos *Exercícios Espirituais* de Loyola é o exame de consciência diário que, ao relembrar o pecado, põe em prática a penitência. Nesse sentido, a confissão é um dos eixos centrais do *modus vivendi* jesuítico, desde sua origem. Assim, a opção pela confissão como prática de individuação do pecado se deu em contraposição à opção da inquisição. Desta forma, os pecados são tratados não por um juiz (inquisidor), e sim por um médico (confessor), alegoria inclusive levada em conta na contraposição da figura do missionário frente ao xamã

³²⁷ Ibid. “... si bien para el fuero e sigilo de la Confession procurava portarme de otra manera, dándoselo á entender y diciéndoles que de aquellos pecados que ellos decían y de otros que yo le repetía, de los que suelen cometer, se avian de confessar si querían que se los perdonase con la autoridad y palabras de Dios, que avia dispuesto Nuestro Señor Jesuchristo que se arrepintiesen de ellos y se emendassen.”

³²⁸ PROSPERI, Adriano. Op. cit. p. 637-638.

³²⁹ Já ao descrever o povoado de La Limpia Concepcion de Xeberos como os indígenas seguem de maneira muito correta os preceitos da confissão: “La confession La hacen preparándose para ella com atencion, silencio y retiro y buena distincion de espécies y números de los pecados .” Cf. FIGUEROA, Francisco de. Op. cit. p. 189.

³³⁰ FIGUEROA, Francisco de. Op. cit. p. 167.

³³¹ Ibid. “... y á todos se les dava el remedio de sus almas en la manera que se podía.”

indígena.³³² Este mesmo processo ocorreu na Europa em (Contra)Reforma. Prosperi exemplifica o caso de uma fidalga sienense que possuía um filho doente. Para curá-lo, chamou um médico e um jesuíta para administrar o maná de S. André. Mesmo com a presença da figura do médico, o relatório elucidado por Prosperi aponta para a superioridade do maná como principal motivo da recuperação do menino doente.³³³

Se, na Europa o confessor chegava a assumir o papel médico, na América, os missionários trabalhavam com os curandeiros (ou feiticeiros), na intenção de afirmar seu papel essencial na vida social dos cristãos.

³³² Cf. POMPA, Cristina. Op. cit. p. 67, nota 3. Nesse sentido, vale um aprofundamento a respeito do que os *Exercícios* representam para os jesuítas em seu modo de vida. Se a *Fórmula* proveu as bases pragmáticas para a fundação da Companhia, agregando conceitos já existentes de outras ordens religiosas, tais como a caridade, a obediência, a pobreza e a liberdade do monasticismo, bem como proveu também a posterior aprovação pelo Papa em 1540, os *Exercícios Espirituais* se constituem como a base espiritual da Companhia e o seu documento fundamental. Foram com os *Exercícios* que Loyola conquistou muitos dos seus membros, principalmente os primeiros. Cf. O'MALLEY, John W. Op. cit. p. 74. Foram também os *Exercícios* que trouxeram simpatia à causa da ordem dentro da Cúria Romana, pelo Cardeal Gasparo Contarini. Nesse sentido, é importante realizar um esclarecimento a respeito da constituição essencial da Companhia. É nos *Exercícios* que o chamado *ethos* institucional dos jesuítas se encontra, fazendo-os distinguirem-se das demais ordens religiosas ao apresentar uma interpretação do cristianismo baseada no princípio nomeado de *noster modus procedendi*, ou seja, o “nosso modo de proceder”. Cf. EISENBERG, José. Op. cit. p. 32. Este “modo de proceder” jesuíta, uno em essência, abrigava a especificidade da ordem apontando para uma fundamentação moral e institucional da vocação de seus membros: “Do ponto de vista moral, os jesuítas buscavam a santificação pessoal através do método disciplinar prescrito por Inácio de Loyola em seus *Exercícios Espirituais*. Do ponto de vista institucional, os jesuítas procuravam se engajar em atividades apostólicas de conversão, as quais eram orientadas pelo preceito soteriológico tomista de que o trabalho de caridade contribui para a salvação da alma.” Cf. EISENBERG, José. Op. cit. p. 32-33.

³³³ PROSPERI, Adriano. Op. cit. p. 643.

Considerações Provisórias

Ao realizar uma leitura analítica do Informe do Padre Francisco de Figueroa, foi possível verificar os recursos retóricos e argumentos doutrinários que permitiram a compreensão do relato como um produto decorrente tanto das especificidades da Companhia de Jesus, ordem religiosa à qual pertencia o missionário, quanto do esforço de uniformização da crença católica no Novo Mundo exposto pelas disposições conciliares dos três primeiros encontros de Lima (ocorridos entre os anos de 1551 e 1583). Nesse sentido, o Informe de Figueroa foi indagado com o objetivo de compreender sua conjuntura específica a fim de evidenciar a tentativa do jesuíta em construir uma aproximação dos indígenas com a civilização cristã, uma vez que “A projeção dos esquemas culturais familiares ao observador é, numa primeira fase, necessária para organizar os fatos se não mesmo para ter a percepção deles.”³³⁴ Entendido que o presente trabalhou buscou tratar a referida documentação (dos Concílios e do relato do missionário) como tópicos complementares, no qual um deve ser considerado a base teórica fundante (decretos conciliares), e o outro (o informe de Figueroa), o resultado prático advindo do primeiro, o ponto central deste trabalho se deu na tentativa de estabelecer as relações do segundo com os primeiros. Para tanto, foi necessário assumir como pressuposto a contextualização dos encontros conciliares em Lima (levando em consideração sua direta relação com o conturbado e complexo Concílio de Trento), a localização de Figueroa como missionário jesuíta em atuação no território amazônico colonial sob domínio espanhol e a relação do religioso com a alteridade indígena.

Assim, levou-se em consideração o entendimento de que os encontros conciliares estão inseridos em um contexto amplo de definição da atuação missionária, tendo em vista que os seus documentos ofereceram um aporte (doutrinal e catequético) norteador para os religiosos que se encontravam em contato cultural com indígenas. Ao mesmo tempo, tal documentação se constituiu como resultado da afirmação da Igreja hispânica no Novo Mundo e reflexo da reelaboração da Igreja do (e no) Velho Mundo,³³⁵ uma vez que a realização de sínodos e encontros conciliares por parte das autoridades episcopais fora avaliada pelas disposições do Concílio de Trento como uma necessidade com duplo objetivo: reforçar a hierarquia eclesiástica e proporcionar resoluções a problemáticas peculiares de cada região do

³³⁴ GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Trad. A. Narino. Lisboa: Difel, 1991. p. 163. Apud AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 61, nota 17.

³³⁵ AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 369, nota 8.

mundo católico.³³⁶ Nesse sentido, tais resoluções exigiram a sistematização da ação missionária, bem como a uniformização das crenças.³³⁷ Por esta razão, os maiores investimentos doutrinários apontados pelos Concílios Limenses foram focados nos campos que, no contexto de atuação americano, seriam fundamentais que estivessem alinhados com os princípios da fé católica, sendo eles a catequese e os sacramentos.³³⁸ Desta maneira, para contextualizar os encontros episcopais de Lima é necessário, antes de tudo, realizar um esforço que se desdobre para o profundo significado da descoberta da América na perspectiva europeia, pois

A Descoberta e a Conquista fizeram acabar o mundo conhecido e puseram a necessidade de reescrever a história, em termos inteligíveis para os dois lados: por isso, o que acabou se construindo foi uma linguagem simbólica negociada.³³⁹

Também foi necessário apontar as relações de entendimento do perfil da alteridade americana realizadas pelos decretos conciliares em Lima. A grande preocupação com a idolatria, as práticas rituais, como o matrimônio, por exemplo, e o demônio foram marcantes para a tentativa de compatibilizar a alteridade indígena e criar um padrão não cristão que estivesse em condições racionais e “religiosas” de receber os ensinamentos do catolicismo. O argumento diabólico e idolátrico tornou-se característica essencial atribuída aos indígenas com o objetivo de realizar a transposição da linguagem ocidental religiosa à nova base de costumes, práticas e línguas dos ameríndios.

Compreender o relato missionário de Figueroa em sua completude significa adotar como cuidado historiográfico a interlocução de seu Informe com o seu Provincial, o Padre Hernando Cavero. O Informe tem como sujeito-alvo a Companhia de Jesus, de modo mais específico, a figura do Padre Provincial, que solicitou a produção do relato com o duplo objetivo de tanto saber a respeito do andamento do trabalho missionário,³⁴⁰ quanto desenvolver uma narrativa histórica da ação jesuítica na região, já que o “Seu texto [de Figueroa] visava [...] também dar subsídios à elaboração de uma história da província jesuítica...”.³⁴¹ A produção do Informe, desta forma, foi analisada tentando levar em

³³⁶ JOUSSELANDIÈRE, Victor Santos Vigneron de La. *Converter civilizar comunicar: considerações sobre a religião, direito e linguagem no Peru colonial*. São Paulo, 2012. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo. p. 56.

³³⁷ AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 367.

³³⁸ JOUSSELANDIÈRE, Victor Santos Vigneron de La. Op. cit. p. 63.

³³⁹ POMPA, Cristina. Op. cit. p. 24.

³⁴⁰ LONDOÑO, Fernando Torres. Op. cit. p. 243-244, nota 3.

³⁴¹ Idem. Trabalho indígena na dinâmica de controle das reduções de Maynas no Marañón do século XVII. *História*. São Paulo, v. 25, n. 1, p. 15-43, 2006. p. 18.

consideração o momento histórico da Companhia de Jesus. Nesse sentido, é importante ressaltar que o início da produção de seu relato acontece exatamente após vinte anos do início das missões, e após mais de cem anos da fundação da Companhia, o que permitiu formatar uma imagem dos compromissos e acertos dos jesuítas não somente na América, como em todo o mundo, e também cristalizar um modelo de missão que produzia frutos.³⁴² O relato de Figueroa está neste formato, no qual resultados têm que ser apresentados para que o Provincial tenha condições de avaliar onde são necessários mais religiosos que cumpram os objetivos missionários *ad maiorem Dei gloriam*.

O diálogo do Informe, de forma subscrita, com os decretos conciliares limenses, pôde ser verificado pela tentativa de abordar os indígenas utilizando-se não somente do idioma geral da região, o inga (dialeto do quíchua),³⁴³ evidenciando-se a patente necessidade de uma adaptação à sua realidade local, bem como pôde ser verificado também nas práticas adotadas pelos missionários de Maynas em relação ao batismo. Corrobora para tanto, ainda, o apontamento e a tentativa de uma regularização do comportamento indígena para a adaptação a uma vida cristã, tal como a normatização dos matrimônios e a validação de formas de cura, pois, conforme anunciado no III Concílio de Lima, “... o empreendimento missionário via-se posto perante a obrigação de corrigir os costumes (elevando-os a níveis de civilização aceitáveis), assim como o de tornar os indígenas idôneos à recepção dos sacramentos.”³⁴⁴ Em relação a isto, Nicola Gasbarro traz uma preciosa contribuição:

... reconhecer as potencialidades “civilizatórias” e “igualitárias” do cristianismo não significa uma adesão “religiosa”, mas antes uma responsabilidade histórico-cultural que redesenha a história das civilizações em termos mais gerais que os da história escolástica *à la* Foucault, em que tudo se resolve na casualidade do sentido do poder, sem se questionar criticamente sobre a gênese e o desenvolvimento do poder do sentido.³⁴⁵

Ao contrapor a escolástica “à la Foucault”, Gasbarro reafirma o preceito histórico-religioso da investigação e contextualização da história das religiões. O Informe de Figueroa corrobora para este princípio, na medida em que constata nos seus escritos a reflexão do tempo e espaço nos quais o jesuíta está inserido. O diálogo com os concílios também se verifica no que diz respeito às dificuldades encontradas pelos jesuítas em Maynas, explicadas por Figueroa no âmbito teológico. É o que acontece, por exemplo, com a resistência à catequese, centrada de

³⁴² Ibid. p. 246.

³⁴³ REGAN, Jaime. Op. cit. p. 16.

³⁴⁴ AGNOLIN, Adone. Op. cit. p. 375, nota 8.

³⁴⁵ GASBARRO, Nicola. Op. cit. p. 74, nota 195.

modo particular nos *mohanes* (pajés, ou *caraíbas* no equivalente tupinambá) e anciãos, que teriam sido inspiração do demônio;³⁴⁶ ou ainda, com as “punições divinas”, tais como epidemias de varíola ou sarampo, interpretadas enquanto resultado da má escolha dos índios contextualizada em um momento vetero-testamentário, quando optaram por não escolher a verdade, mas o erro.³⁴⁷ Nesse sentido, conforme a operação missionária e segundo quanto apontado por Cristina Pompa, a realidade americana é passível de elaboração a partir do momento em que é possível dar conta, concomitantemente, de uma realidade falsa, construída pelo Demônio, e de uma verdadeira, revelada por Deus e transmitida pelos missionários.³⁴⁸

A relação do Informe com os Decretos também pode ser averiguada no que diz respeito, por exemplo, aos rituais fúnebres. Figueroa apresenta os rituais fúnebres de maynas dedicando-lhes duas páginas inteiras de seu relato. De maneira geral, os defuntos são enterrados com suas joias na mesma casa em que vivem, sem que isso cause espanto ou horror aos moradores que lá vivem. Os jeberos fazem de modo diferente, enterrando os moribundos, ainda vivos, da seguinte forma:

... metiam o corpo em uma grande jarra tão rapidamente que, dando o moribundo gemidos e gritos das últimas expirações, lhe tapavam a boca e logo o atavam, dobrando-o, juntando os joelhos com o peito; o colocavam na jarra, que já estava preparada em uma sepultura redonda e funda, tapando a boca da jarra com outra que já tinham disposta e ajustada ao propósito, e deixando-o nesta cápsula, fechavam-lhe a terra encima.³⁴⁹

Depois que a terra consumia a carne, o corpo era desenterrado e os ossos restantes colocados em uma jarra menor, deixando-os em suas casas. Os cocamas também faziam o transporte dos ossos desta mesma maneira. Figueroa também aponta que todas as nações choram as mortes de seus entes, cantando toadas fúnebres, lembrando os feitos dos defuntos realizados quando em vida. Caso seja um cacique, ou alguém importante, os índios entram na casa do moribundo rogando-lhe que não se vá e nem os deixe.³⁵⁰ Por fim, Figueroa encerra da seguinte maneira:

³⁴⁶ UGARTE, Auxiliomar Silva. Op. cit. p. 33.

³⁴⁷ Ibid. p. 37.

³⁴⁸ POMPA, Cristina. Op. cit. p. 124, nota 154.

³⁴⁹ FIGUEROA, Francisco de. Op. cit. p. 286. “...soliam meter el cuerpo en vna tinaja grande, tan aprissa que, dando gemidos y alaridos á las vltimas boqueadas del enfermo le tapaban la boca, y luego lo ataban doblándolo, juntándole las rodillas con el pecho; lo metían en la tinaja, que estaba ya preparada y puesta en el hondo de vna sepultura redonda y honda, donde lo colaban, tapando la boca de la tinaja con otra que la tenían dispuesta y ajustada al propósito; y dejándolo en essa ataúd, le hechaban la tierra encima.”

³⁵⁰ Ibid. p. 287.

Pela graça de Deus, nestes tempos os que tem doutrina tem deixado essas e outras gentilidades, encerrando com os Santos Sacramentos, chamando a Deus e à Virgem Santíssima, e com Jesus Maria no lugar delas [as gentilidades].³⁵¹

Pois bem, os jesuítas entenderam que os rituais estabelecidos pelos indígenas são expressão de uma prática social, a ser transformada e traduzida para uma prática cristã ocidental. Entender e codificar um ritual, tal como o dos mortos, por exemplo, significa operar a possibilidade de ressignificar não somente uma prática social, mas impor regras de comportamento e, mais importante do que isso, impor novos valores compartilhados entre duas culturas distintas. A 25ª Constituição do I Concílio Limense aponta aquele que seria o caminho e o fim deste processo de ressignificação no que diz respeito à maneira de proceder com os defuntos: em primeiro lugar, impõe o local em que os mortos (cristãos) devem ser enterrados, qual seja, o cemitério da Igreja. Em segundo lugar, pede para que nenhum tipo de esmola seja levada à sepultura. Em terceiro lugar, para aqueles que não são cristãos, deve-se haver um lugar público e comum para onde levar e enterrar os mortos. Em quarto lugar, pede que os índios levem os defuntos enterrados em suas casas para os cemitérios. O castigo para o descumprimento do enterro em lugar impróprio é, na primeira vez, prisão de três dias e cinquenta açoites.³⁵² Desta maneira, é possível verificar o quanto as questões levantadas por Figueroa são, na verdade, pauta de discussão da Igreja do Vice-Reino do Peru como um todo e que os problemas enfrentados e apontados por Figueroa em Maynas são um reflexo de uma preocupação dos rituais e práticas que, mesmo depois de quase um século da realização dos três concílios limenses, ainda perduram no íntimo da floresta amazônica.

Nesse sentido, o exemplo dos rituais fúnebres, juntamente com os demais apontados, colabora para consolidar o respaldo canônico utilizado por Figueroa em seu relato, ou seja, os pontos trazidos pelo missionário são (e foram) objetos de discussão na Igreja americana e, assim sendo, não aparecem de maneira aleatória em seu informe. Desta forma, podemos concluir que Figueroa escreve olhando para frente e para trás. O seu olhar à frente está fixado em convencer seu Provincial a respeito da necessidade de um investimento de recursos humanos da Companhia de Jesus naquele lugar. Há um trabalho a ser feito e desenvolvido, ainda que o esforço dos jesuítas que ali atuaram não tenha dado conta de concretizar um projeto missionário verdadeiramente eficaz. O seu olhar para trás tem como horizonte o histórico da atuação da Companhia em Maynas bem como o histórico do empreendimento

³⁵¹ Ibid. “Por la gracia de Dios, en estos tiempos los que tienen doctrina han dejado esas y otras gentilidades, acabando con los Santos Sacramentos, llamando a Dios y a la Virgen Santísima, y con el Jesús María en lugar de ellas.”

³⁵² VARGAS UGARTE, Rubén. Op. cit. p. 20-21.

eclesiástico no contato com os povos indígenas. Empreendimento este traduzido, por exemplo, na *Instrucción*, do arcebispo Loayza e, de maneira mais palpável, nos documentos conciliares de Lima. Importante colocar que Figueroa, nesse sentido, lê os índios sem escapar de um etnocentrismo intrínseco à sua época³⁵³ e que seu “...o texto revela, pela propriedade e riqueza de dados, ponderações e informações, a experiência missionária de quase vinte anos e o olhar atento de um superior empenhado em cumprir sua missão.”³⁵⁴ Neste aspecto e sob esta perspectiva, o conceito de “convergência de horizonte simbólicos” cabe perfeitamente no contexto e na atuação de Figueroa. Para Paula Montero, conforme uma perspectiva histórico-religiosa e, por conseguinte, também para este trabalho, realizar esta convergência significa ter em vista que o missionário é um mediador e as questões levantadas por ele apontam para os processos de “significação e invenção cultural” que possibilitam mensurar a alteridade e a diferença, realizando a assim chamada “convergência de horizontes simbólicos”.³⁵⁵ Assim, o foco de uma análise histórico-religiosa não está em realizar descrições do modo de pensar do nativo para pesar as diferenças com o modo ocidental. E também não está em resgatar um pensamento que foi destruído ou que ainda resiste, apesar das imposições realizadas pelos missionários. Está em levantar e analisar uma base de comunicação que opera códigos e símbolos para fazer dialogar duas culturas essencialmente diferentes de modo que o fruto deste diálogo seja compreensível e assimilável para ambos os lados. O exemplo do dilúvio corrobora com esta perspectiva:

Do dilúvio, parece que têm alguma notícia. Dizem os maynas que em tempos antigos se inundou a terra, y que somente um homem com sua mulher escapou, em uma árvore muito alta, de frutas de sapotas, com cujas frutas se sustentou até que cessaram e minguaram as águas...³⁵⁶

O mito da grande inundação, comumente encontrado em relatos de missionários desde o momento da descoberta da América, é um dos *topoi* em que é possível verificar esta convergência de horizontes simbólicos. Se considerarmos o discurso de Figueroa, há que se realizar algumas observações: em primeiro lugar, analisando o momento textual em que o missionário pontua este dilúvio, é possível verificar que sua inserção se encontra logo após mencionar que os índios de Maynas não possuem nenhum tipo de culto ou reconhecimento de

³⁵³ UGARTE, Auxiliomar Silva. Op. cit., p. 22.

³⁵⁴ LONDOÑO, Fernando Torres. Op. cit. p. 194, nota 19.

³⁵⁵ MONTERO, Paula. *Religião e missão*: a mediação cultural e o código religioso. In: AGNOLIN, Adone et alii. *Contextos missionários: religião e poder no Império português*. São Paulo: Hucitec-Fapesp, 2011. p. 54.

³⁵⁶ FIGUEROA, Francisco de. Op. cit. p. 279. “Del diluvio parece tienen alguna noticia. Dicen los maynas que en tiempos antiguos se inundó la tierra, y que sólo un hombre con su muger se escapó en un árbol muy alto, frutal de sapotes, con cuyas frutas se sustentó hasta que cessaron y menguaron las aguas...”

divindade, e que não dão ao demônio e nem a ídolos, “... que por esta parte se podem chamar ateístas, sem Deus que reconheçam.”³⁵⁷ Desta forma, Figueroa manifesta a necessidade e urgência em buscar alguma referência à tradição cristã que insira estes índios em um “horizonte simbólico”, uma vez que, do ponto de vista físico, os índios da América estão separados da Europa por um oceano e, do ponto de vista da hermenêutica cristã, não há nenhum tipo de conhecimento exposto a respeito do cristianismo e de sua mensagem. Em segundo lugar, elencar a figura de um personagem sobrevivente ao dilúvio, tal como Noé, é poder estabelecer, na oportunidade do uso desta palavra, a horizontalidade de sentido entre os acontecimentos primordiais em Maynas e os acontecimentos do Gênesis cristão, ou seja, ambos se encontram no mesmo plano para, justamente, oferecer uma linha de significado tanto para o indígena quanto para o missionário. Desta maneira, o dilúvio de Maynas está para o dilúvio bíblico, tal como o índio sobrevivente na árvore de sapotas está para Noé: “Pela mediação do dilúvio, selvagens e civilizados, seres inicialmente apresentados como pertencentes a ordens incompatíveis, se acomodam no plano horizontal da história.”³⁵⁸ Assim sendo, está posto o “código indexador”³⁵⁹ da origem comum de ambas as civilizações, inserindo o mundo edênico americano no mundo histórico e em seu plano de salvação, universal por excelência.

Esta relação, além de uma análise etnográfica, (ainda que, em alguma instância, a experimente) pontua, principalmente, este plano de comunicação civilizacional que atende a ambos os lados e que permite ao missionário desdobrar os significados direcionando-os a uma abordagem culturalmente assimilável pela alteridade. Se para Serge Gruzinski o que sabemos hoje sobre a vida cotidiana das populações indígenas, suas esperanças e medos, nada mais é do que “migalhas de informações” e “impressões recolhidas pelos europeus a partir de outubro de 1492”,³⁶⁰ algo que torna o desafio do historiador amplo e complexo, para os jesuítas missionários na Amazônia colonial espanhola, o desafio foi igualmente e talvez mais complexo. Para além de uma análise etnográfica, como colocado acima, o exercício de ler uma cultura outra foi, sem dúvida e na verdade, um difícil trabalho de tradução recíproca entre missionários e indígenas cujo resultado foi a organização dos símbolos, gerando uma nova ordem significativa.³⁶¹ Com efeito, a cultura americana, pós-Conquista, é híbrida, pois

³⁵⁷ Ibid. “... que por esta parte se pueden llamar ateístas, sin Dios que reconozcan.”

³⁵⁸ MONTERO, Paula. *Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural*. In: _____. (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. p. 75. p. 60.

³⁵⁹ Ibid.

³⁶⁰ GRUZINSKI, Serge. *A passagem do século: 1480-1520: as origens da globalização*. Tradução Rosa Freire D’Águilar. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 14.

³⁶¹ POMPA, Cristina. Op. cit. p. 132, nota 154.

assimila características de europeus e ameríndios. Para atingir tal feito de tradução simbólica foi necessário estabelecer um código privilegiado que perpassasse por todas as esferas da vida social. Neste momento significativo da Modernidade, este código foi o religioso, pois também para os indígenas aquilo que os missionários utilizaram como linguagem “religiosa” absorvia e compreendia não apenas a uma dita “religião” ou “cosmologia”, mas à vida quotidiana de modo geral.

Referências

Fontes consultadas

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

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

MELLENDEZ, Juan. *Tesoros Verdaderos*. Tomo I. Roma: Imprensa de Nicolas Angel, 1681.

MERCADO, Pedro. *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesus*. In: CASTELO, Hernan Rodriguez. *Letras de la Audiencia de Quito (período jesuítico)*. Caracas: Editorial Arte, 1984.

MARONI, Pablo. *Noticias autenticas del famoso río Marañon (1738)*. Iquitos, Peru: IIAP-CETA, 1986.

VARGAS UGARTE, Rubén. *Los Concilios Limenses*. Lima: Tipografia Ravaga, 1954.

Bibliografia consultada

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

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

_____. O debate entre história e religião em uma breve história da História das Religiões: origens, endereço italiano e perspectivas de investigação. In: *Projeto História*. São Paulo, n. 37., p. 13-39, dezembro de 2008.

_____.; et al. *Contextos missionários: religião e poder no império português*. São Paulo: Hucitec-Fapesp, 2011.

_____. *História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.

BARNADAS, Josep P. *A Igreja Católica na América Espanhola Colonial*. In: BETHELL, Leslie. *América latina colonial*. v. 1. Tradução Maria Clara Cescato. São Paulo: EDUSP; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012.

BETHELL, Leslie. *América latina colonial*. v. 2. Tradução Mary Amazonas de Leite Barros e Magda Lopes. São Paulo: Edusp, 1999.

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

CEHILA. *Historia General de la Iglesia em America Latina*. v. 8. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.

DELUMEAU, Jean. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Editorial Labor, 1973.

DURÁN, Juan Guillermo. *El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585): estudio preliminar, textos, notas*. Buenos Aires: Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica Argentina, 1982.

ELLIOT, John H. *A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII*. In: BETHELL, Leslie. *América latina colonial*. v. 2. Tradução Mary Amazonas de Leite Barros e Magda Lopes. São Paulo: EDUSP; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 1999.

ESPADA, Marcos Jiménez de la. *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Madrid: Ministerio de Fomento, 1879.

ESTENSSORO-FUCHS, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Traducción de Gabriela Ramos. Lima: Instituto

Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 2003.

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

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.

FISCHER WOLLPERT, Rudolf. *Léxico dos Papas: de Pedro a João Paulo II*. Petrópolis: Vozes, 1991.

GASBARRO, Nicola. *Missões: a civilização cristã em ação*. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

_____. *O império simbólico*. In: AGNOLIN, Adone et alii. *Contextos missionários: religião e poder no Império português*. São Paulo: Hucitec-Fapesp, 2011. p. 20.

GIBSON, Charles. *As sociedades indígenas sob o domínio espanhol*. In: BETHELL, Leslie. *América latina colonial*. v. 2. Tradução Mary Amazonas de Leite Barros e Magda Lopes. São Paulo: EDUSP; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 1999.

GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Trad. A. Narino. Lisboa: Difel, 1991.

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

GRUZINSKI, Serge. *A passagem do século: 1480-1520: as origens da globalização*. Tradução Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

HANDA, Francisco Aparecido. *Colônia, missão e representação: a Amazônia no diário de Samuel Fritz (1689-1723)*. São Paulo, 1996. Dissertação (Mestrado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español*. Madrid: Imprenta de A. Avrial, 1901.

JOUSSELANDIÈRE, Victor Santos Vigneron de La. *Converter civilizar comunicar: considerações sobre a religião, direito e linguagem no Peru colonial*. São Paulo, 2012. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo.

KARNAL, Leandro. As Crônicas ao Sul do Equador. *Revista Idéias*, Campinas, v. 13, n. 2. p.11-23, 2006.

LEZENWERGER, Josef et alli. *História da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 2006.

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

_____. 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.

_____. Trabalho indígena na dinâmica de controle das reduções de Maynas no Marañón do século XVII. *História*. São Paulo, v. 25, n. 1, p. 15-43, 2006.

_____. 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.

_____. 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.

MASSENZIO, Marcello. *A história das religiões na cultura moderna*. São Paulo: Hedra, 2005.

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

MENA, Valentino Trujillo. *La Legislación Eclesiástica en el Virreinato del Peru durante el siglo XVI*. Lima: Pontifícia Universidade Gregoriana, 1963.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

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

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.

O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Tradução Domingos Armando Donida. São Leopoldo, Bauru: UNISINOS, EDUSC, 2004.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003.

_____. *Para uma antropologia histórica das missões*. In: MONTERO, Paula. *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

_____. *Conversões indígenas: poder simbólico e razão prática no sertão colonial*. In: AGNOLIN, Adone et alii. *Contextos missionários: religião e poder no Império português*. São Paulo: Hucitec-Fapesp, 2011.

PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: inquisidores, confessores, missionários*. Tradução Homero Freitas de Andrade. São Paulo: EDUSP, 2013.

RECIO, Bernardo. *Compendiosa relación de la cristiandad de Quito*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1947.

REGAN, Jaime. *Introducción*. In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de; OTROS. *Informes de Jesuítas 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.

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

ROJAS, Fernando Aliaga. *La evangelización en el Peru*. In: CEHILA. *Historia General de la Iglesia em America Latina*. v. 8. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.

SANTOS, Teresa Cristina dos. *O doutrineiro, a doutrina e o doutrinado: A missão e a cristianização em maynas na crônica do Padre Figueroa S.J.* São Paulo, 2001. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

SCHULLER, Rodolph Remiel. *Yñerre, o Stammvater dos índios Maynas*. In: SILVA, Manoel Cicero Peregrino da. *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*. v. XXX. Rio de Janeiro: Officinas Graphicas da Bibliotheca Nacional, 1912.

SUESS, Paulo (org.). *A conquista espiritual da América espanhola*. Trad. José de Sá Porto, Jaime Agostinho Clasen. Petrópolis: Vozes, 1992.

TINEO, Primitivo. *Los Concilios Limenses en la evagelizacion latinoamericana*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1990.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

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

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VITRY, Christian. Apachetas y mojones, marcadores espaciales del paisaje prehispánico. *Revista 1 Escuela de História*, Salta, v. 1, n. 1, p.179-191, 2002.