

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

PUC-SP

Roberta Fernandes dos Santos

A expressão da vontade: relações interétnicas e rebelião
indígena nas Missões de Maynas (1685 – 1698)

Mestrado em História

São Paulo
2009

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

PUC-SP

Roberta Fernandes dos Santos

A expressão da vontade: relações interétnicas e rebelião
indígena nas Missões de Maynas (1685 – 1698)

Mestrado em História

Dissertação apresentada à Banca
Examinadora da Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo, como exigência
parcial para obtenção do título de Mestre
em História Social, sob a orientação do
Prof. Doutor Fernando Torres Londoño.

São Paulo
2009

Banca Examinadora

A Avó

Olavo Bilac

A avó, que tem oitenta anos,
Está tão fraca e velhinha! . . .
Teve tantos desenganos!
Ficou branquinha, branquinha,
Com os desgostos humanos.

Hoje, na sua cadeira,
Repousa, pálida e fria,
Depois de tanta canseira:
E cochila todo o dia,
E cochila a noite inteira.

Às vezes, porém, o bando
Dos netos invade a sala . . .
Entram rindo e papagueando:
Este briga, aquele fala,
Aquele dança, pulando. . .

A velha acorda sorrindo,
E a alegria a transfigura;
Seu rosto fica mais lindo,
Vendo tanta travessura,
E tanto barulho ouvindo.

Chama os netos adorados,
Beija-os, e, tremulamente,
Passa os dedos engelhados,
Lentamente, lentamente,
Por seus cabelos, doirados.

Fica mais moça, e palpita,
E recupera a memória,
Quando um dos netinhos grita:
"Ó vovó! conte uma história!
Conte uma história bonita!"

Então, com frases pausadas,
Conta histórias de quimeras,
Em que há palácios de fadas,
E feiticeiras, e feras,
E princesas encantadas . . .

E os netinhos estremecem,
Os contos acompanhando,
E as travessuras esquecem,
— Até que, a fronte inclinando
Sobre o seu colo, adormecem . . .

À Lydia (*in memoriam*), vovó zelosa...
Saudades.

AGRADECIMENTOS

Minha sincera e eterna gratidão ao orientador deste trabalho, Prof. Dr. Fernando Torres Londoño, pela paciência e disponibilidade com que acompanhou minha trajetória de pesquisa até o presente momento. Obrigado.

Agradeço aos professores da Banca Examinadora, Prof. Dr. Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron e Profa. Dra. Yvone Dias Avelino, que também me honraram com suas presenças no Exame de Qualificação e cujas contribuições foram fundamentais para a conclusão desta dissertação.

Aos professores do Programa de História pelas aulas instigantes que estimularam a busca de conhecimento.

Às secretárias dos Programas de História e de Ciências da Religião, Betinha e Andréia, pela atenção.

Aos amigos que compartilharam os momentos de alegria e de aflição, em especial João e Silvia, Rosana, Paulo e Fabíola (Queridos), Anderson e Mariana.

Às amigas do grupo de estudos “Índios e Missionários” - Rosemeire, Jane e Karen - pelas discussões, conversas e conselhos.

Aos meus alunos da E.E. Senador Robert Kennedy que incentivaram a realização deste trabalho.

À todos da minha adorada família. Ao meu primo Ricardo, agradeço pela ajuda com os mapas. Aos primos Juliana e Reinaldo, agradeço o maior presente que poderiam me conceder, meu afilhado Davi. Cida, Moura, Tia Sú e Netinho, obrigado pelo carinho. Mamãe e Papai, minha gratidão pela dedicação, tolerância, conselhos, cuidados enfim, por todas as vezes que deixaram de lado seus objetivos e abraçaram os meus.

Agradeço especialmente ao meu amor Adriano, meu maior incentivador. Obrigado pelo companheirismo, pelos momentos alegres, por iluminar os meus dias com seu sorriso encantador, por tornar minha vida mais doce e agradável.

RESUMO

As Missões de Maynas na Amazônia foram fundadas pelos jesuítas em 1638 com o propósito de servir aos interesses coloniais da monarquia espanhola que precisava desbravar territórios, efetivar a ocupação das áreas desbravadas e preparar os indígenas para sua integração no sistema colonial. Entretanto, não podemos omitir o fato de que a atuação dos padres na região nem sempre seguiu à risca os objetivos da política mercantilista européia, uma outra preocupação dos missionários era com a “santa missão” jesuítica de conversão dos “gentios” no Novo Mundo.

A permanência dos inacianos na região se estendeu até 1768 e contou com o estabelecimento de 152 povoados, destacamos neste trabalho as reduções fundadas no rio Ucayali que ficaram sob encargo do padre Enrique Rickter de 1685 até 1695 quando se deu a rebelião indígena que culminou com o assassinato do padre.

A partir da investigação documental e bibliográfica pretendemos analisar a atuação do padre Rickter entendendo que o contato, a fundação dos povoados e a permanência dele entre os índios do Ucayali resultavam de um processo de negociação em que as condições para o estabelecimento de relações de amizade eram impostas por ambas as partes. A insatisfação dos grupos indígenas demonstra que nessa relação suas condições não foram cumpridas, fato que gerou os motivos da rebelião de 1695 e marcou a imposição da vontade dos índios em cortar os vínculos de amizade com os conquistadores espanhóis.

Palavras – chave: colonização, missão, Amazônia, índios, contato

ABSTRACT

The Missions of Maynas in Amazônia had been established by the Jesuits in 1638 with the intention of serving to the colonial interests of the Spanish monarchy which needed to tame territories, to accomplish the occupation of the tamed areas and to prepare the Indians for its integration in the colonial system. However, we cannot omit the fact that the performance of the priests in the region not always followed the objectives of the European economic politics, another concern of the missionaries was with the “saint Jesuitical mission” of conversion of the Indians in the New World.

The permanence of the Jesuits in the region extended up to 1768 and counted on the establishment of 152 villages, detaches in this work, the reductions established in the river Ucayali that had been under incumbency of the priest Enrique Rickter of 1685 up to 1695 when the Indians rebellion culminated with the murder of the priest.

From bibliographical and documental inquiry we intend to analyze the performance of P. Rickter understanding that the contact, the foundation of the villages and their permanence with the Indians of the Ucayali resulted of a negotiation process in which the conditions for the establishment of friendship were imposed by both parts. The unhappiness of the Indian groups demonstrates that in this relation their conditions had not been fulfilled, fact that generated the reasons of the 1695 rebellion and marked the imposition of the Indians wishes in cutting the bonds of friendship with the Spanish conquerors.

Key - words: colonization, mission, Amazônia, Indians, contact

ÍNDICE

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| APRESENTAÇÃO..... | 10 |
| INTRODUÇÃO..... | 12 |
| CAPÍTULO 1 – MAYNAS: COLONIZAÇÃO, MISSÕES E CRÔNICAS..... | 18 |
| 1.1 Contexto histórico e debate bibliográfico..... | 18 |
| 1.2 Os registros missionários e os informes sobre as Missões de Maynas..... | 35 |
| CAPÍTULO 2 – EXPLORAÇÃO, MISSÃO E CONFLITOS COLONIAIS: JESUÍTAS E FRANCISCANOS NO ALTO UCAYALI..... | 51 |
| 2.1 Pretensões coloniais européias na Amazônia..... | 52 |
| 2.2 Empreendimentos jesuíticos na Amazônia..... | 58 |
| 2.3 A presença dos jesuítas na região do rio Ucayali..... | 63 |
| 2.4 A presença dos franciscanos na região do rio Ucayali..... | 78 |
| 2.5 A contenda entre jesuítas e franciscanos..... | 85 |
| CAPÍTULO 3 – PIROS, CUNIVOS, CHIPEOS E CAMPAS: REBELIÃO CONTRA OS MISSIONÁRIOS E A EXPRESSÃO DA VONTADE INDÍGENA..... | 89 |
| 3.1 A atividade missionária do Padre Enrique Rickter no Ucayali..... | 89 |
| 3.2 A rebelião indígena: recomposição das relações interétnicas e o isolamento dos povos do Ucayali..... | 102 |
| 3.3 Tentativas de restauração das Missões do Ucayali no século XVIII..... | 112 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 115 |
| FONTES IMPRESSAS..... | 124 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 128 |

ÍNDICE DE MAPAS

| | |
|---------------------------------------------|----|
| 1. A Província de Maynas..... | 57 |
| 2. Reducciones Fundadas de 1638 a 1768..... | 61 |
| 3. Los Ríos de la Amazonía Peruana..... | 64 |
| 4. As nações do rio Ucayali..... | 66 |

APRESENTAÇÃO

A escolha deste tema foi resultado de um trabalho de pesquisa de Iniciação Científica com bolsa Fapesp realizado durante minha graduação em História na PUC-SP. Ao participar das reuniões coordenadas pelo Prof. Dr. Fernando Torres Londoño do grupo de estudos *Índios e Missionários na Amazônia* tive acesso às discussões bibliográficas sobre a atuação dos indígenas na América do período colonial, universo histórico tão maravilhoso e ainda pouco explorado pelos historiadores.

Já nas primeiras leituras da documentação, percebemos que ela mostrava somente uma visão unilateral da conquista: a dos conquistadores, em particular dos padres jesuítas que organizaram missões, fizeram registros escritos dessa experiência e transformaram todo um modo de ser e de viver através da imposição da cultura européia. Notamos ainda que os primeiros escritos históricos brasileiros sobre a questão indígena no período colonial¹ estavam vinculados com essa visão unilateral, tanto que esses autores construíram a figura de um índio fraco, indolente e inconsciente do processo de transformação que o atingia incondicionalmente mas que não dependia de sua vontade.

¹ Autores como Capistrano de Abreu foram representantes desta historiografia que excluiu os índios como agentes no processo histórico, estes apenas contribuíram negativamente para a formação da nação brasileira, pois “*indolente o indígena era sem dúvida (...). A mesma ausência de cooperação, a mesma incapacidade de ação incorporada e inteligente, limitada apenas pela divisão do trabalho e suas consequências, parece terem os indígenas legado aos seus sucessores*”. ABREU, Capistrano de. Capítulos de História Colonial. São Paulo: Publifolha, 2000. p.41.

Uma nova abordagem da história indígena², que vem ganhando força no Brasil principalmente a partir da década de 1980, se propõe a desconstruir a idéia de passividade frente à colonização e faz nascer novos sujeitos históricos: os povos indígenas que estabeleceram diversas relações com os colonizadores, que resistiram de variadas formas à dominação européia, que foram capazes de se infiltrarem nas relações de poder e de agirem segundo seus próprios interesses, garantindo assim, sua sobrevivência (Carneiro da Cunha, 2002, p. 20 - 22).

Este trabalho de Mestrado³ se enquadra nesta perspectiva uma vez que apontaremos as condições de surgimento dos diversos tipos de relações estabelecidas entre os índios e os missionários a partir do contato cultural e da constituição de missões religiosas na Amazônia; relações que estavam revestidas de sentidos diferentes para uns e outros.

² Alguns exemplos de historiadores e suas obras que se enquadram nessa perspectiva são MONTEIRO, John Manuel. Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. VAINFAS, Ronaldo. A Heresia dos Índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

³ O financiamento para realização desta pesquisa foi concedido pela Secretaria da Educação do Estado de São Paulo através do Projeto Bolsa Mestrado.

INTRODUÇÃO

“Não renuncioi, apesar de tudo, a proclamar (...), que a história é o único instrumento que pode abrir as portas ao conhecimento do mundo, se não de forma <<científica>> pelo menos de maneira <<inteligível>>”.

(VILAR, Pierre. Iniciação ao vocabulário da análise histórica. Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1985. p. 11)

É inegável a importância de se iniciar um trabalho acadêmico na área de História com uma pequena discussão acerca da função do ofício do historiador e da prática da história nos dias de hoje; conceitos que não devem se restringir apenas a uma referência mas que merecem atenção especial já que o emprego destes reflete a postura teórica do pesquisador e condiciona o seu olhar na leitura e análise bibliográfica e documental.

Em tempos carregados de conceitos positivistas, acreditava-se que a verdade estava sempre ao alcance dos historiadores pois a investigação histórica consistia em recolher a documentação e dela apenas extrair as informações sem qualquer critério de análise; para aqueles pesquisadores a simples leitura das fontes era reveladora da Verdade sobre os acontecimentos do passado e, sendo a Verdade algo inquestionável, a fonte que a revelava igualmente o era.

Quase um século após Auguste Comte iniciar a publicação de seu “Curso de Filosofia Positiva”, os historiadores Marc Bloch e Lucien Febvre fundaram na França a escola dos *Annales* que foi responsável pela revisão do método positivista de análise da documentação histórica. Criticando a historiografia *événemmentielle*, construída através da narração dos grandes feitos de heróis

nacionais, os *annales* inauguraram a noção de *história-problema* - o objetivo da história não seria apenas alcançar a verdade mas colocá-la em cheque, problematizá-la - “*Ensino-nos Lucien Febvre que um acervo de peças de arquivo tão-só dá resposta ao historiador se este souber interrogá-lo.*” (Vilar, 1985, p. 10). Assim, a Verdade obtida com a leitura positivista da documentação foi gradativamente substituída por inúmeras verdades reveladas através do questionamento das fontes. Também foi mérito dos *annales* a ampliação do conceito de fonte histórica considerando que qualquer vestígio do passado, seja ele escrito ou não, nos oferece acesso ao conhecimento.

Nossos dias vislumbram a emergência do pensamento pós-moderno, segundo o qual seria impossível ao historiador alcançar sequer uma verdade e inútil usar a história para realizar uma produção objetiva de conhecimento⁴. A prática da história está sendo subtraída de seu objeto de estudo, o passado, porque este só pode ser revisitado sob nossas perspectivas - já que somos sujeitos sociais marcados por questões da contemporaneidade - portanto, o resultado dessa análise não seria mais que um reflexo dos nossos próprios preconceitos. O escritor manauense Márcio Souza⁵ contraria essa visão e posiciona seus estudos de Amazônia numa outra perspectiva:

“É claro que muitos textos históricos torcem a verdade e apresentam conclusões tendenciosas. Outros padecem de falta de objetividade, porque escrever história é também exercer escolhas. E escolher nem sempre é submeter os fatos

⁴ Para mais informações sobre o debate historiográfico acerca das tendências pós-modernas: ATRATOR ESTRANHO, 19 - jan./96. Fim da História. São Paulo: Edições NTC. Este periódico também está disponível em <http://www.eca.usp.br/nucleos/filocom/atrator.html>.

⁵ SOUZA, Márcio. Breve história da Amazônia: a incrível história de uma região ameaçada contada com o apaixonado conhecimento de causa de um nativo. 2 ed. Rio de Janeiro: Agir, 2001.

aos caprichos do narrador. Porque selecionar é uma contingência, não a mera escuta de um eco débil que vem do passado. Especialmente quando estamos falando de Amazônia, um tema com tantos protagonistas diferentes e de sociedades diferentes que não pode ser interpretado de um só ponto de vista. Mas o relativismo não nos ajuda aqui, muito pelo contrário." (Souza, 2001, p. 11 - 12).

Esse relativismo que hoje impera parece provar que jamais conseguiremos compreender o passado⁶, mas é preciso insistir que há fatos históricos que não apresentam incertezas, como reitera o historiador inglês Eric Hobsbawm⁷: "Em resumo, acredito que sem a distinção entre o que é e o que não é assim, não pode haver história. Roma derrotou e destruiu Cartago nas Guerras Púnicas, e não o contrário." (Hobsbawm, 2006, p. 8).

É indiscutível que a conquista européia do Novo Mundo provocou a desestruturação demográfica, política, econômica e social dos povos indígenas incorporando-os, em grande parte, à cultura dos conquistadores (Todorov, 1988, p. 128 - 129). Mas será que os povos indígenas da bacia amazônica foram completamente vencidos? Certamente não, a análise das nossas fontes revelam que eles encontraram formas de forjarem um espaço próprio de atuação, mostrando aos europeus que o sucesso ou fracasso de um projeto colonizador também dependeu da sua vontade.

⁶ "Compreender o passado significa dedicar-se a definir os factores sociais, descobrir as suas interconexões, relações de força e, por detrás dos textos, os impulsos (conscientes, inconscientes) que determinam os actos. Conhecer o presente equivale, mediante a aplicação dos adequados métodos de observação, de análise e de crítica que a história exige, submeter à reflexão a informação deformante que nos chega através dos media. <<Compreender>> é impossível sem <<conhecer>>." (Vilar, 1985, p. 14).

⁷ HOBSBAWN, Eric. Sobre História. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

Dentro desta perspectiva, este trabalho privilegia a análise das relações de contato que se estabeleceram entre os grupos indígenas que habitavam a região do Rio Ucayali e os jesuítas que por ali estiveram no século XVII; enfocamos, em particular, a atuação de dois missionários - do padre Juan Lorenzo Lucero, responsável pelos primeiros contatos firmados com os Chipeo e Cunivo e, principalmente do padre Enrique Rickter, sendo este o fundador e administrador das missões jesuíticas do Alto Ucayali durante dez anos (1685 - 1695).

Acreditamos que os primeiros contatos feitos por p. Lucero em 1681, a fundação das missões e a permanência do p. Rickter entre os povos indígenas do Ucayali nos anos de 1685 até 1695, representavam processos de mão dupla que agregaram em si significados e propósitos diferentes para índios e missionários.

Neste momento privilegiado de intenso intercâmbio cultural, ambos tiveram seu espaço de atuação, espaço este que não era livre de regras e restrições, muito pelo contrário; o jogo das relações de contato fixou limites para a ação de uns e outros e a observância destes limites mantinha o equilíbrio entre os diversos interesses dos agentes em negociação.

Portanto, a rebelião indígena de 1695 evidencia um momento de quebra desse equilíbrio, os índios perceberam que os acordos estabelecidos não estavam sendo seguidos e os padres não asseguravam a satisfação de seus interesses; logo a rebelião marcou a imposição feita pelos povos do Ucayali de um limite ao projeto europeu de dominação política e religiosa.

Dessa forma, fica evidente que o objeto de estudo selecionado se enquadra na perspectiva interpretativa desenvolvida de modo a:

“(...) produzir uma historiografia crítica da região amazônica (...) e ao produzir uma historiografia crítica da região amazônica, estamos reescrevendo a história do Brasil, em particular do ponto de vista do esclarecimento que passamos a ter dos processos que estão ocorrendo muitas vezes em direção contrária ao que se tem como estabelecido. (...) em muitos casos, conta mais o que não aconteceu ou o que aconteceu de forma truncada ou incompleta, pois nossa história certamente está muito mais marcada pela parcialidade de seus processos do que por sua plena realização.” (Souza, 2001, p. 10)⁸.

Nesse sentido, dividimos este trabalho em três capítulos que abarcam os estudos sobre a documentação e a bibliografia, a compreensão das dinâmicas da colonização na Amazônia, a descrição das relações interétnicas e dos encontros interculturais no Alto Ucaylai e a análise da rebelião indígena como um fator decisivo para o fracasso do modelo missionário jesuítico na Amazônia.

No primeiro capítulo entitulado *Maynas: colonização, missões e crônicas*, elaboramos um debate bibliográfico e documental. Num primeiro momento apresentamos ao leitor os referenciais teóricos que nortearam esse trabalho de pesquisa, destacamos alguns temas - o imaginário europeu na época da conquista, o modelo jesuítico de missão religiosa, o universo mítico indígena pré-conquista e o contato cultural – que serão utilizados para fundamentar nossas análises acerca das relações de contato entre os jesuítas e os povos indígenas do

⁸ SOUZA, Márcio. Breve história da Amazônia: a incrível história de uma região ameaçada contada com o apaixonado conhecimento de causa de um nativo. 2 ed. Rio de Janeiro: Agir, 2001. Trecho extraído da Apresentação escrita por Renan Freitas Pinto.

Ucayali. Ainda nesse capítulo descrevemos e analisamos teoricamente as fontes utilizadas nesse trabalho.

No segundo capítulo *Exploração, Missão e Conflitos Coloniais: jesuítas e franciscanos no Alto Ucayali*, mostramos um panorama da exploração européia dos territórios amazônicos; em seguida, contextualizamos o surgimento das missões jesuíticas na região, enfocamos a presença dos membros das ordens religiosas dos jesuítas e dos franciscanos na região do Alto Ucayali e destacamos o embate de versões da colonização a partir da construção das memórias jesuítica e franciscana da conquista.

No terceiro capítulo *Piros, Cunivos, Chipeos e Campas: rebelião contra os missionários e a expressão da vontade indígena*, abordamos criticamente a visão jesuítica da rebelião indígena de 1695 no Ucayali apontando as condições de surgimento da revolta e o fracasso do modelo jesuítico de missão como consequência imediata da rebelião.

CAPÍTULO 1 – MAYNAS: COLONIZAÇÃO, MISSÕES E CRÔNICAS

“Deseando, pues, sacar a vista de todos, el nuevo descubrimiento del gran Río de las Amazonas a que por orden de su Majestad fuí, como después verás y temiéndome, de que aunque por lo nuevo, sería apetecido; con todo no dejaría de padecer recelos, en lo puntual, quise asegurarte lo uno y lo outro.

Lo primero, con prometerte un nuevo mundo, Naciones nuevas, Reinos nuevos, ocupaciones nuevas, modo de vivir nuevo, y para más de mil trescientas leguas, todo desde su nacimiento hasta su fin, lleno de novedades.

Lo segundo, con ponerte delante de los ojos las obligaciones de mi persona, de Religioso de la Compañía de Jesús, de Sacerdote, de Legado de su Majestad, y otras, (...): y si con todo este te persuadires, a que la afición de lo que con algún cuidado trabaje, me adelanta; oye a los que afuera, con testimonios jurados, acreditan esta Relación. Vale.”

(ACUÑA, Cristóbal. Nuevo Descubrimiento del Gran Rio del Amazonas (1641). In Coleção MONUMENTA AMAZÓNICA, série B-1. Iquitos, Equador: Editora Abya-Yala, 1986, p. 29)

1.1 Contexto Histórico e debate bibliográfico

A conquista européia do Novo Mundo provocou a destruição dos antigos modo de ser e de viver dos grupos ameríndios, pois a partir da chegada dos europeus foi edificada a idéia de que aqui se localizava o paraíso terreal e seus habitantes logo foram estereotipados como pessoas em um estado de pureza bruta, selvagens, desconhecedores do “grande advento da civilização e da verdadeira fé”, restando assim aos europeus o papel de civilizadores e cristianizadores desses povos. Tanto a iconografia quanto os textos escritos sobre o Novo Mundo nos séculos XVI e XVII se esforçaram em representar o índio como um bárbaro idólatra e irracional, portanto incapaz de conduzir sua própria vida para o caminho da civilização. A partir dessa representação, a conquista e a dominação européia foram justificadas e aceitas.

O projeto colonial desenhado para a América fez de sua natureza e recursos minerais mercadorias e do índio, vassalo e escravo, mão-de-obra sujeita aos diversos interesses presentes no momento da colonização⁹. Ao mesmo tempo o índio foi visto pela Igreja como um futuro cristão a ser incorporado através do batismo e da catequese¹⁰. Desta forma, o índio além de ser explorado economicamente passou a ser incorporado na cultura dos conquistadores.

Porém estes grupos não se mostraram completamente submissos diante das tentativas de imposição da cultura européia. Visando sua sobrevivência cultural e material, os povos indígenas americanos encontraram formas de driblar as estruturas e regras impostas pelos europeus e forjar um novo mundo colonial no qual sua atuação e inserção como agentes históricos era possível, mostrando aos conquistadores que o sucesso ou o fracasso de um projeto colonizador também dependia de sua vontade, como vemos nos exemplos:

“Con grandísimo afan y sin poder dar paso llegué al paraje de los Asorunatoas (sic), (...) se atemorizaron con extremo, imaginando que eramos sus enemigos (...) y con este recelo huyeron muchos (...) les requerimos de paz, diciéndoles no temiesen, pues antes solicitabamos su amistad para defenderlos de sus contrarios, y que yo los buscaba para hacerlos cristianos y hijos de Dios. (...) y dijeron que yo era su

⁹ Chauí, Marilena de Souza. “500 Anos – Caminhos da Memória, Trilhas do Futuro”. In Grupioni, Luís Donisete Benzi (org.). *Índios no Brasil*. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994.

¹⁰ Em meados do século XVI, ocorreu um debate ideológico entre o filósofo Juan Ginés de Sepúlveda e o Frei Bartolomé de Las Casas. O primeiro era a favor da escravidão dos naturais da América enquanto o segundo adotou uma postura à favor da igualdade entre espanhóis e indígenas, pois estes eram “cristãos em potencial”, obedientes e pacíficos; muitas vezes até superiores a alguns espanhóis pecadores. Todorov, Tzvetan. *A Conquista da América: A questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

padre, que serian cristianos y nuestros amigos.” (Santos, 1986, p. 353)¹¹.

“Aquí comenzó el Siervo de Dios á trabajar con nuevos aientos, (...), el grande amor que al Padre y á la fe que les predicaba primero habian tenido, lo trocaron todo en cruel aborrecimiento. Avisáronle algunas veces (aun algunos familiares que le querian bien de secreto) se saliese de sus tierras y dejase de predicarlos, porque sino le habian de quitar la vida (...).” (Barnuevo, 1986, p. 118).

No primeiro exemplo, o relato do Padre Tomás Santos nos revela que, durante sua viagem pelo rio Tigre, ele encontrou com o povo dos asorunatoas e estabeleceu uma relação de amizade baseada na troca de interesses: caso os índios aceitassem o cristianismo, o padre e os demais espanhóis que o acompanhavam os defenderiam dos seus inimigos; embora instável, esta relação era suficiente para garantir a continuidade dos contatos por algum tempo podendo até ocasionar a fundação de um povoado.

Já no segundo trecho contemplamos uma versão escrita pelo Padre Rodrigo de Barnuevo da experiência do P. Rafael Ferrer entre os Cofane, fica claro pela leitura que tanto a presença do jesuíta quanto suas pregações incomodavam os índios a tal ponto que um resultado fúnebre não nos causaria surpresa. De fato, P. Ferrer morreu entre os Cofane no início de século XVII em circunstâncias não tão bem esclarecidas pela documentação jesuítica, entretanto os relatos de seus companheiros missionários procuraram descrever sua morte como um mártirio; devemos ressaltar que estes escritos serviam para construir

¹¹ As crônicas selecionadas para constituição do *corpus documental* dessa pesquisa foram publicadas na coleção MONUMENTA AMAZÓNICA da Editora Abya-Yala, Iquitos, Equador. O projeto de investigar e editar ou reeditar as principais fontes históricas da bacia amazônica foi elaborado pelo CETA (Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía) em parceria com o IIAP (Instituto de Investigación de la Amazonía Peruana) na década de 1980.

uma memória edificante dos feitos da Ordem em terras adversas e distantes da Europa.

A configuração dos acordos, a disposição das alianças ou as declarações de inimizade entre as etnias locais ou entre elas e os europeus demonstravam que a colonização da Amazônia espanhola e o avanço missionário na região eram condicionados pela manutenção do equilíbrio entre os interesses de ambos os lados, sendo que a menor situação de descontentamento podia ter consequências desastrosas tanto para os índios...

“(...) aportó á este Real una gran manga de indios gentiles xeberos de nacion, (...). (...) poseídos de un horroroso recelo de los españoles, andaban caídos, tristes, amilanados y llenos de congoja y llanto. Poníales en estos estremos el aver visto tantos indios ajusticiados, tantos cuerpos desquartizados en los árboles y horcas, tantos desorejados, muchos desnarigados, desgarronados otros, cortadas las manos y piés qual y qual, llagados y desollados con açotes los que mejor libraran (...).” (Figueroa, 1986, p. 171)

quanto para os conquistadores...

“Aviváronse estos deseos con las noticias y relaciones que llegaron á la ciudad de Quito del alzamiento general de los mayna, que sucedió el año de 35 en que mataron hasta treinta y quatro personas, las veinte y nueve españolas, las más de cuenta, encomenderos, y de oficios, capitanes, alferezes, sargentos (...).” (Figueroa, 1986, p. 154).

Na Amazônia portuguesa a situação não era diferente. Eram constantes os ataques das populações indígenas aos povoados portugueses que devagar tentavam promover a ocupação do Estado do Maranhão e Grão-Pará, como

observamos neste trecho da *Relação* escrita em 1692 por Francisco Teixeira de Moraes:

“Descem estes gentios até a foz do rio, com apparencias de paz, chamando-se compadres dos portuguezes, e com essa voz colhem o fructo de seus trabalhos, destruindo-lhes as labouras e entrando-lhes nas casas; pondo-lhes as machadinhas sobre as cabeças saqueam o que querem (...).”
(Moraes, 1877, p. 151 - 152).

A resposta lusitana aos ataques indígenas não foi pacífica e o uso da violência se justificava através da aplicação da chamada “guerra justa” conta os índios, de acordo com Beatriz Perrone-Moisés “As causas legítimas de guerra justa seriam a recusa à conversão ou o impedimento da propagação da Fé, a prática de hostilidades contra vassalos e aliados dos portugueses (especialmente a violência contra pregadores, ligada à primeira causa) e a quebra de pactos celebrados.” a autora ainda completa que “(...) só haveria guerra justa se preexistisse uma injustiça do adversário (...).” (Perrone-Moisés, 2002, p. 123)¹².

Seguindo essa lógica, eis o desfecho da situação descrita por Moraes:

“(...) nem eu digo que elles são indignos da piedade por gentios e bárbaros, senão por ingratos e perversos; que com tão maligna pervicacia a desestimam e repudiam, machinando contra seus bemfeiteiros aleivosamente, sem jámais se demoverem a admitirem (...). Nenhuma outra segurança se considera suficiente com suas famílias entre nós, o que se julga impossível por sua contrariedade a domicílios certos, e propensão aos vagabundos, sempre desconfiados e alivosos.

¹² PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

Quem dirá, conhecida esta verdade, que se não haja de emendar com uma tão justa guerra, (...), com a qual, supposto senão extinguan por ser difficult, seriam rebatidos, e menor o damno de inimigos descobertos, que de amigos simulados e brutos.” (Moraes, 1877, p. 152 - 153).

Não era apenas a instabilidade das relações inter-pessoais que aflingia os colonizadores, a região amazônica foi considerada a mais difícil e inédita empresa colonial¹³ pois possuía clima inóspito, o calor e a umidade dificultavam a adaptação dos europeus acostumados com o frio. As especificidades não se restringiam ao meio ambiente. Culturalmente, o espaço ocupado pelos agentes coloniais espanhóis possuía uma grande diversidade étnica e linguística¹⁴, isso dificultava a aprendizagem das línguas por parte dos conquistadores que dependiam da presença de intérpretes nativos para estabelecer contato com tribos desconhecidas.

Também a constituição dos aldeamentos jesuíticos na Amazônia exigiu uma adaptação do modelo de missão que os padres aplicaram, por exemplo, entre os Guarani no Paraguai. Apoando-se no discurso salvacionista coube ao missionário a função de ensinar aos nativos a maneira por eles considerada “civilizada” de se viver seguindo determinadas regras de urbanização e obedecendo a uma legislação. Dessa forma, a missão se transformava não apenas num espaço de conversão religiosa dos nativos, mas sim num lugar onde

¹³ GARCIA, Joaquim S.J. Apresentação. In: MONUMENTA AMAZÓNICA. Serie B - 2. Iquitos: Ceta, 1986, p. 15.

¹⁴ Na formação lingüística da região amazônica encontramos línguas derivadas dos troncos Tupi, Jê, Arawak, línguas isoladas e famílias menores. A dispersão dessas línguas se deu a partir da cabeceira dos rios para as terras mais baixas, através de alianças políticas, contatos para comércio e outros fatores apontados por URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

o cristianismo poderia atingir a máxima extensão aplicando-se aos diversos âmbitos da vida – religião, sociedade, política e economia (Melià, 1993, p. 193 - 196).

Mas esse modelo idealizado não se concretizou completamente nas missões paraguaias. Por mais que os padres conseguissem impor um reordenamento urbano e o regramento das atividades agrícolas, os grupos indígenas sentiram que a total transformação de seu modo de ser e viver acarretava a descaracterização de sua identidade e rebelaram-se sempre contra isso¹⁵; os índios tinham a consciência de que existia um modo de ser, uma forma de vida característica que lhes diferenciava dos europeus e também que era justamente essa identidade que os padres queriam extinguir (Melià, 1993, p. 100 - 105).

Aos padres, restou então a alternativa de uma conversão apenas parcial, seguindo a proposta de não desnaturalização dos índios, ou seja, mantendo os povos em suas terras, seus núcleos tradicionais e sua organização social. Em algumas das missões os caciques continuaram responsáveis pela organização política e social, embora eles estivessem completamente submetidos aos interesses dos padres que também se apropriaram de algumas características da religiosidade ameríndia, introduzindo nos ritos evangélicos o canto, a dança e até instrumentos musicais indígenas que foram completamente destituídos dos seus significados místicos tradicionais (Melià, 1993, p. 112 - 114).

¹⁵ Nas missões amazônicas sequer foi possível a implantação do projeto de reordenamento urbano já que as cheias anuais do rio Amazonas e o desconhecimento da região por parte dos agentes coloniais impediam a fixação de povoados.

O resultado obtido com esta conversão religiosa e cultural forçada foi o surgimento de uma cultura mestiça que mesclava componentes das duas matrizes culturais que a formaram (Melià, 1993, p. 203). Charles Boxer compartilha dessa visão e assim a expressa em sua análise da colonização espanhola no Peru:

“Em todo caso, a coexistência ou o sincretismo religiosos se tornaram comuns. Muitos índios que freqüentavam regularmente a igreja, assistiam à missa com devoção, participavam entusiasmados do coro, batizavam seus filhos, casavam e eram enterrados na fé da Santa Madre Igreja, praticavam com igual fervor seus ritos e cerimônias ancestrais, ou alguma forma delas, adicionando-lhes traços e nuances do catolicismo romano.” (Boxer, 2007, p. 130 - 131).

Apesar das missões jesuíticas representarem aos grupos nativos certa “proteção” frente ao avanço colonialista, há que se dizer que estas nunca se desvincilharam dos interesses do projeto colonizador europeu. Para os povos do alto e médio Amazonas a ação dos missionários à serviço da coroa espanhola neutralizou as ações de apresamento e captura de índios incentivadas pelas autoridades portuguesas desde Belém do Pará, subindo pelo rio Amazonas em direção às terras espanholas. Ainda assim, com o objetivo de formar trabalhadores para as *encomiendas*, a disciplina adotada e imposta aos índios pelos padres nas missões ocasionou a restrição da liberdade indígena, a extinção dos seus antigos costumes e a adoção obrigatória de um novo modo de ser e de viver que lhes era estranho, causando um impacto extremamente destrutivo sobre tais sociedades.

Em seu livro “Imagens da Colonização – a representação do índio de Caminha a Vieira”, Ronald Raminelli nos coloca que a imposição do imaginário europeu sobre a figura dos indígenas criou seu estereótipo de selvagem¹⁶ (Raminelli, 1996, p. 15 - 16). Nesta perspectiva, as missões religiosas, atreladas ao projeto colonial, eram responsáveis por tirar o índio da barbárie e inserí-lo na civilização européia (Raminelli, 1996, p. 23 - 24), para isso era necessário abolir por completo os antigos costumes; portanto, e ao contrário do que coloca Melià, não houve aproveitamento de elementos da cultura indígena. A conversão se deu por meio de castigos e sujeição, desconsiderando totalmente a cultura nativa (Raminelli, 1996, p. 163).

Charles Boxer compactua com o pensamento de Raminelli sobre o processo de conversão forçada dos indígenas e nos indica uma justificativa para o uso da força nas missões: “Apesar de a doutrina da Igreja condenar de modo geral o emprego da força para obter conversões, métodos violentos foram usados e justificados pelo preceito bíblico de compele eos entrare, ‘força-os a entrar’ (Lucas 14: 16 - 24).” (Boxer, 2007, p. 123); tal justificativa ainda pode ser completada se considerarmos que “(...) os jesuítas receberam um dom especial da graça divina que os obriga a serem missionários sob pena de ter que prestar contas a Deus. Eles devem fazer frutificar aquilo que receberam sob pena de serem duramente castigados por Deus.” (Castelnau- L'Estoile, 2006, p. 306).

¹⁶ O estereótipo do selvagem projetado sobre a figura do índio já povoava o imaginário da sociedade européia desde a Idade Média. Junto com a barbárie, este imaginário transportou ao Novo Mundo monstros e criaturas horríveis guardiãs de uma riqueza incalculável, fato que aguçou ainda mais a curiosidade e a cobiça dos jovens conquistadores. Para saber mais sobre o imaginário europeu da conquista: GIUCCI, Guillermo. Viajantes do Maravilhoso: o Novo Mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Portanto, para os missionários a conversão dos povos americanos não era apenas algo desejado, mas algo necessário para sua salvação sendo lícito que se fizesse de tudo, inclusive usar a violência, para obtê-la.

Segundo María Susana Cipolletti, “una característica notoria de la evangelización en la Provincia de Maynas fue la aplicación de la violencia”¹⁷, tanto no deslocamento de grupos que se recusavam a viver nos aldeamentos jesuíticos quanto para manter as populações indígenas nas missões, os missionários aplicavam métodos violentos como o convencimento pela força ou castigos em caso de rebeliões; de acordo com a autora, a violência esteve presente nas Missões de Maynas até o ano de 1745 e era aplicada principalmente quando determinado grupo se negava a estabelecer contato. Concluindo seus pensamentos, Cipolletti ressalta que

“Cada sociedad tiene su forma de expresar la violencia, y es común que la violencia ajena es percibida como salvaje o cruel, mientras que las formas propias son vistas como legítimas. Mi intento de entender los resultados de la aplicación de la violencia europea de la época no implica por lo tanto la noción ingenua que ésta se digiera contra sociedades indígenas donde la violencia no existía, muy por el contrario. Las sociedades amazónicas expresaban la violencia a través de la guerra, (...), e incluso existieron algunos casos de canibalismo o, (...), la práctica del envenenamiento. Más bien quiero destacar el hecho que la violencia se expresaba a través de formas profundamente ajenas a las vigentes en las sociedades indígenas sudamericanas, por la cual fueron vistas necesariamente como formas de la tortura.” (Cipolletti, 1999, p. 224 – 225).

¹⁷ CIPOLLETTI, María Susana. Jesuitas y Tucanos en el Noroeste Amazónico del siglo XVIII: una armonía imposible. In NEGRO, Sandra, MARZAL, Manuel M. S.J. (coord.). Un Reino en la Frontera – Las misiones jesuitas en la América colonial, San Miguel: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial – Ediciones Abya-Yala, 1999. p. 223 – 241.

Ratificando os pensamentos de Raminelli, vemos que Roberto Gambini faz uma crítica aos autores que defendem a figura do padre como um protetor, pois para Gambini, a pedagogia jesuítica era fundamentada na obediência de regras impostas e no castigo caso estas fossem violadas. Em oposição direta à idéia de Meliá sobre a preservação de determinados aspectos da vida indígena, para Gambini “(...) mesmo que as condições materiais se mantenham relativamente preservadas, um grupo desaparece enquanto tal se sua dimensão mitológica for destruída.” (Gambini, 2000, p. 146).

De acordo com os estudos desenvolvidos por Darcy Ribeiro¹⁸, os grupos indígenas apresentaram reações diversas frente ao contato - alguns grupos fugiram com a aproximação do branco, isso só adiou o contato que ocorreu de qualquer maneira, pois a sociedade nacional se expandiu de maneira incontrolável; outros índios reagiram de maneira hostil e acabaram por viver em um estado de guerra permanente que também resultou negativamente para eles uma vez que viram a quase totalidade dos seus integrantes serem mortos e os restantes tiveram de aceitar o contato para sobreviver; outros ainda receberam os brancos pacificamente e aceitaram o convívio por perceberem ser esta a forma menos sofrível de garantir sua sobrevivência - de qualquer modo, os índios foram mortos e subjugados pela sociedade nacional que avançava e precisava das suas terras e de sua mão-de-obra.

¹⁸ Apesar de o antropólogo analisar a questão indígena no contexto da formação do estado-nação brasileiro e não na perspectiva dos primeiros contatos na época colonial, consideramos seu ponto de vista essencial para a constituição deste trabalho uma vez que ele nos indica possibilidades de transformação da cultura indígena a partir do contato com uma cultura alógena.

Nessa complexa teia de relações estabelecidas com o contato entre índios e missionários, a historiografia recente tem prestado atenção às diversas manifestações “messiânicas” anti-escravistas e anti-colonialistas que propunham o apego às tradições e à religiosidade indígena; esses movimentos encontraram no canto e na dança os símbolos maiores de representação das culturas nativas. Ronaldo Vainfas em “A Heresia dos Índios”, nos aponta a possibilidade de se ultrapassar o sentido religioso destas manifestações e encará-las como expressão de uma resistência social e cultural dos ameríndios frente ao colonialismo europeu; uma forma de reestruturar as relações de poder, afirmar uma identidade e garantir a sobrevivência do grupo conquistado (Vainfas, 1995, p. 30 - 31).

Por sua parte, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro defende que não se tratava de afirmar uma identidade indígena e nem de recusar uma européia, mas sim de transformar a outra na sua, efetuar uma troca entre as culturas. O europeu chegou e preencheu o lugar da alteridade do inimigo, restava ao índio a apropriação da cultura estrangeira, do saber religioso alternativo e também dos objetos de ferro que eles traziam. Nos mitos indígenas referentes ao surgimento da humanidade o homem branco existia, porém na figura de um não índio, o que os diferenciava culturalmente era fruto de uma escolha feita pelos índios que recusaram os objetos e o saber dos não índios. Deste ponto de vista, o indígena era sujeito de sua história e o branco era aquilo que ele rejeitou na origem. Não se tratava, portanto, de afirmar sua identidade frente ao estrangeiro, mas de assumir sua alteridade (Viveiros de Castro, 1992, p. 183 - 264).

Para melhor compreender os conceitos de Viveiros de Castro buscamos mais um de seus trabalhos - “Os termos da outra história” - no qual ele explicita o modo como se deu a inserção do branco no sistema mítico indígena pré-conquista mostrando que na tradição oral indígena a figura de um ser não índio aparecia ao lado dos índios na origem das coisas. Isto explica porque os brancos foram inseridos tão rapidamente no complexo mítico indígena pré-1500; da mesma maneira que o europeu também inseriu o índio no seu imaginário (Viveiros de Castro, 2000, p. 49). Nos mitos indígenas a ação é sempre dos índios pois eles são sujeitos ativos de seus próprios mitos e não submissos a eles. Nesta perspectiva, os brancos aparecem nessas histórias como aquilo que os índios poderiam ter sido mas não quiseram ser, e por esse motivo tornaram-se humanos (nem espírito, nem animal, nem branco), portanto mortais (Viveiros de Castro, 2000, p. 50). Desta maneira a origem dos brancos coexiste com a origem da morte; é a partir do surgimento do branco no mito indígena que o humano (índio) se torna um ser mortal. Com a chegada dos brancos no século XV, estes trazem consigo novamente a morte, pois junto com os objetos de ferro (armas de fogo, inclusive) vem as doenças e, consequentemente, a morte dos índios. O branco aparece não como uma possibilidade de ser igual, mas como uma necessidade social de equilibrar as diferenças (Viveiros de Castro, 2000, p. 51 - 52). No contexto do contato é que se deu essa passagem da possibilidade mítica à realidade histórica: o branco se fez presente e trouxe consigo a alteridade que, para o índio tinha um sentido positivo (superioridade cultural do branco, de saber técnico e objetivo) e um negativo (inferioridade social, ética e subjetiva). Assim, o destino do índio permaneceu em aberto; ele teria de resolver como utilizaria a potência tecnológica dos brancos (cultura), sem se deixar contaminar pela sua

violência e arrogância (sociedade). A questão é: como fazer coexistir sociedade indígena com cultura européia? (Viveiros de Castro, 2000, p. 51).

Principalmente os padres, mas também os demais europeus, apavoravam-se com a possibilidade de perderem sua consciência européia, de terem seus costumes forçadamente indianizados em busca de uma adaptação àquele mundo selvagem e para evitar a concretização de seus temores, a única solução era destruir a vida indígena. De acordo com Charlotte de Castelnau-L'Estoile, o temor ocasionado pela possibilidade de ver sua identidade constantemente diluída nos costumes indígenas era ainda mais forte entre os jesuítas, pois *“Na visão binária do mundo que têm os jesuítas, na qual os ‘nossos’ se opõem aos ‘outros, há a partir de então a idéia de que os ‘outros’ podem pôr os ‘nossos’ em perigo.”* (Castelnau-L'Estoile, 2006, p. 310). Essa máxima justificava então a destruição física e cultural dos povos nativos.

Na mesma linha de análise de Viveiros de Castro, John M. Monteiro pretende reconstruir os processos de conquista a partir de uma perspectiva indígena. Segundo o autor, o índio procurou forjar um espaço próprio de atuação na sociedade colonial quando se viu impossibilitado de reproduzir as relações de troca (escambo do pau-brasil) que marcaram o primeiro momento do encontro (Monteiro, 1999, p. 170). A resistência indígena não se caracterizou apenas pelo apego às tradições, mas também e principalmente quando se deu a abertura para inovações. O retorno ao passado tribal era impossível uma vez que a maioria das aldeias estava destruída, a consciência deste fato fez com que muitos índios

permanecessem na sociedade colonial procurando se ajustar ao novo modo de vida (Monteiro, 1999, p. 183).

Ao refletir sobre o uso do conceito de etnogênese nos estudos recentes que colocam ênfase nas capacidades de adaptação e de criação das sociedades indígenas e consideram a possibilidade de que novas configurações sociais são produtos da incorporação de elementos alógenos, Guillaume Boccara¹⁹ adverte que não se pode perder de vista os fenômenos de etnificação e etnocídio que ocorreram paralelamente ao processo de etnogênese. De acordo com Boccara, não se trata de entender o encontro de culturas como uma simples confrontação de dois blocos monolíticos - índios e colonizadores - “*Pues las múltiples interacciones desembocaron en la formación de nuevos espacios y de nuevas instituciones de comunicación así como también en la definición de nuevas pautas de comportamiento.*” (Boccara, 2005, p. 17).

Compartilhando do mesmo ponto de vista, Cristina Pompa em “Religião como tradução: missionários, Tupi e ‘Tapuia’ no Brasil colonial” nos indica a necessidade de superar as análises que entendem o contato como um choque entre dois blocos monolíticos em que um tenta incansavelmente impor seus costumes e religião ao outro que resiste à total destruição a partir da afirmação de uma tradição imutável. Para esta autora, no processo de contato entre índios e missionários não houve preservação das identidades, pois ambos absorveram

¹⁹ BOCCARA, Guillaume. Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. In Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Número 1 – 2001, a partir de 8 de fevereiro de 2005 disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/document426.html>.

elementos da cultura do outro e saíram transformados: “*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.*” (Pompa, 2003, p. 24).

Os agentes coloniais em contato precisavam se comunicar, ou seja, entenderem e se fazerem entender, mas a troca de informações parecia impossível já que não só suas línguas eram diferentes como também seus universos culturais. Enfim, para efetuar a comunicação foi necessário o uso de uma linguagem de mediação construída a partir de esquemas culturais familiares para ambos e que tornavam possível o processo chamado por Pompa de *tradução* e caracterizado como a necessidade de ler o outro e traduzí-lo para os seus termos de compreensão e de traduzir o eu para o outro (Pompa, 2003, p. 48 - 49). Na tradução, a religião desempenhou o papel de linguagem de mediação entre as duas culturas (Pompa, 2003, p. 35), um lugar privilegiado que permitiu que essa nova experiência fosse compreendida, embora com sentidos diferentes, pelos grupos em contato (Pompa, 2003, p. 56).

O livro “*Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*” organizado por Paula Montero, possui artigos de diversos autores que compartilham do pensamento de Cristina Pompa destacando o papel da religião como o instrumento preferencial para se entender a cultura do outro e, através dela, construir e reconstruir significados inteligíveis para índios e missionários; processo tal que também por estes autores é nomeado *tradução* (Montero, 2006,

p. 20). A produção desses significados aconteceu no jogo das relações de contato e, a partir da mobilização de alguns elementos das culturas indígena e européia, criou-se uma linguagem de mediação, uma espécie de acordo que norteou e fez possível a comunicação entre os agentes do Novo e do Velho Mundo: “*A produção desse acordo supõe, portanto, que as pessoas (ou grupos) em interação, embora pertençam a universos culturais distintos, estão dispostas a se comunicar e que só poderão se entender se compartilharem experiências comuns.*” (Montero, 2006, p. 26).

As situações de interação entre os grupos em contato e a vivência nas missões mostraram que a realidade experimentada pelos jesuítas na Amazônia se distanciava cada vez mais do projeto inaciano idealizado no início da colonização demonstrando um esforço contínuo de adaptação das regras à prática; também os relatos escritos revelam uma tentativa de remeter essa experiência inusitada a um sistema de códigos conhecidos.

As narrativas jesuíticas foram produzidas a partir do contato e, portanto articulam inúmeras vozes, inclusive a indígena que aparece de forma muito sutil, nas entrelinhas, sempre filtrada pela ótica dos interesses de quem as documentou. Portanto, para analisar tais fontes devemos entender suas possibilidades e limites identificando os contextos histórico de produção dos acontecimentos, narrativo de articulação das informações e cultural em que foram escritas e ao qual eram destinadas (Montero, 2006, p. 13).

1.2 Os registros missionários e os informes sobre as Missões de Maynas

As elaborações deste trabalho se fundamentaram primeiramente na leitura da obra “Noticias Auténticas del famoso río Marañón” (1738) de Pablo Maroni. A partir dessa, buscamos outras fontes para completar nossas análises sobre os contatos dos missionários jesuítas com os povos do rio Ucayali, o estabelecimento das missões na região, a experiência dos padres que conviveram com aqueles índios – Juan Lorenzo Lucero e Enrique Rickter – e, por fim a rebelião de 1695 que culminou com o assassinato do padre Rickter. A documentação é diversa, embora a maioria faça parte da Coleção Monumenta Amazônica. Segue abaixo informações sobre os autores e as fontes consultadas.

Pablo Maroni, natural de Friul, Veneto (Itália), nasceu em 1 de novembro de 1695, entrou para a Companhia de Jesus em 28 de outubro de 1712 e sua chegada em Quito data de 1724. Após vários anos de atividade missionária em Maynas - dedicou-se à evangelização dos Yameo dentre os quais fundou duas missões - saiu por causa de uma enfermidade adquirida no ano de 1731. Restabeleceu-se em Santiago de La Laguna e logo depois foi para o colégio de Quito onde começou a escrever suas *Noticias*. Foi convidado pelo Padre Visitador²⁰ Andrés de Zárate para, acompanhado pelo padre Bastidas, supervisionar as missões do Napo; lá ergueu 6 missões entre os Icaguate. Morreu em Guayaquil em 23 de novembro de 1757. As “Noticias Auténticas del Famoso

²⁰ Dentro da hierarquia jesuítica, cabia ao Padre Visitador o papel de representante direto do diretor geral da Ordem em determinada província (Castelnau-L'Estoile, 2006, p. 76).

*Rio Maroñón*²¹ foram escritas por Maroni provavelmente entre os anos de 1730 e 1738 quando da sua interrupção. Sua obra, apesar de inconclusa, nos oferece um panorama do apogeu e logo depois da recessão da atividade jesuítica no Alto e Médio Amazonas (desde Borja e das missões do Napo até o Rio Negro com a atuação do Padre Samuel Fritz).

Padre Andrés de Zárate nasceu em 30 de março de 1682 na Espanha, entrou para a Ordem dos inacianos em 1700, ensinou gramática, filosofia e teologia. Foi vice-provincial e visitador da Província de Quito de 1735 até 1738. Escreveu em 1739 o “*Informe que haze á su Magestad el Padre Andrés de Zarate, de la Compañía de Jhesus, Visitador y Vizeprovincial que acava de ser de la provincia de Quito, en el Reyno de el Perú, y de su Misiones del río Napo y del Marañón*²² em Madrid, quando do seu regresso da visita à Província de Quito e no qual registrou seu itinerário, suas observações e suas atitudes para dar um novo dinamismo à atividade missionária em Maynas.

Padre Juan de Magnin nasceu em 1701 em Friburgo, Suíça, entrou na Cia. de Jesus em 1720 e foi para Quito em 1724. Sua experiência missionária em Maynas abarcou o período entre os anos de 1738 e 1746. Morreu em 1753. Membro honorário da Academia de Ciências de Paris, escreveu vários

²¹ Foi Jiménez de la Espada S.J. que após leituras e análises atribuiu a autoria dessa obra inacabada ao Padre Maroni e a publicou em 1889 a partir do original da Biblioteca da Real Academia de História de Madrid agregando nela também os escritos dos Padres Zárate e Fritz. Neste trabalho utilizamos a versão publicada em 1988 na série B-4 da Coleção Monumenta Amazônica, elaborada a partir daquela feita por Jiménez de la Espada.

²² O manuscrito original desse *Informe* encontra-se no Arquivo de Indias e existem duas publicações, uma de 1904 por Jiménez de la Espada S.J. e outra de 1948 por Constantino Bayle S.J.

documentos²³ que registraram suas impressões sobre a presença dos jesuítas em Quito e desenhou um mapa do *Marañón* que serviu à Charles de Condamine em seu traçado do Amazonas, infelizmente este mapa se perdeu.

Padre Rodrigo de Barnuevo nasceu na Espanha em 1587; entrou na Companhia de Jesus em 1604, mesmo ano em que chegou ao Peru. Foi Superior em Juli e em Arequipa, mais tarde foi nomeado Reitor do Colégio de Quito e posteriormente foi Reitor do Colégio de Lima. Sua morte se deu por volta de 1653, esta data não é confirmada, pois existem divergências entre suas biografias. Escreveu “*Relacion Apologética así del antiguo como el nuevo descubrimiento del río de las Amazonas hecho por los religiosos de la Compañía de Jesús de Quito*” em 1643, tendo como destinatária a Coroa Espanhola e seu principal objetivo era provar a primazia dos religiosos da Companhia de Jesus na região do Alto Amazonas, deste modo pedia que fosse reconhecido o pioneirismo inaciano, bem como a posse das terras e o direito exclusivo à Ordem de empreender a conquista espiritual dos povos.

Padre Francisco de Figueroa nasceu em Popayán, Reino de Nova Granada no ano de 1607; entrou para a Ordem dos inacianos em 1630, desde então foi preparado para o trabalho catequético nas Missões de Maynas²⁴ o qual desempenhou por toda a sua vida até ser morto numa rebelião de índios Cocama

²³ Sua “*Breve Descripción de la provincia de Quito, en la América meridional, y de sus Misiones de succumbio de Religiosos de S. Francisco, y de Maynas de PP. De la Compañía de Jhesus a las orillas del gran Río Marañón, hecha para el Mapa que se hizo el año de 1740*” foi publicado primeiramente por Constantino Bayle S.J. na *Revista de Indias* I em 1940 segundo o manuscrito original do arquivo Histórico Nacional de Madrid.

²⁴ Em 1638, Padre Figueroa foi mandado para Cuenca e logo depois, em 1640, para São Francisco de Borja, onde ficou até 1642, predicando entre índios e espanhóis e se aperfeiçoando nos estudos da língua quéchua, utilizada para a redução dos índios amazonenses.

em 1666. Em 1661 enviou ao Padre Provincial Hernando Cabero seu “*Informe de las Misiones en el Marañon, Gran Pará o Río de las Amazonas*” que havia sido encomendado em 1659, pedindo contas das conquistas empreendidas pelos padres da Companhia de Jesus na ditas Missões.

As informações sobre a vida e as cartas²⁵ do Padre Juan Lorenzo Lucero ficaram reservadas para o segundo capítulo.

Do Padre Tomás Santos não temos informações sobre a data de seu nascimento, morte ou dados sobre sua vida. Sabemos que, quando escreveu “*Informe del P. Tomás Santos del Viaje por el río Tigre, 1684*”²⁶, era responsável pelas reduções *Sanctos Angeles de Roamainas* e *San Xavier de Gayes*. Seu escrito relata sua viagem pelo rio Tigre, empreendida com o objetivo de reduzir outros povos ainda não contactados e na qual foi acompanhado de alguns índios considerados convertidos e fiéis a ele.

Padre Manuel Joaquín Uriarte nasceu em Zurbano, diocese de Calahorra, hoje província e diocese de Vitória (Espanha), em 14 de setembro de 1720. Morreu também em Vitória no ano de 1802 e está sepultado na capela da Concepción de S. Francisco. Aos 14 anos começou seus trabalhos em Sevilha como cavaleiro criado (pajem) na casa do Arcebispo don Luis Salcedo y Ascona e já em 1738 o capelão mestre dos pajens don Francisco Alvarez escreveu sobre

²⁵ “*Carta del P. Lorenzo Lucero, del 3 de Junio de 1681, escrita en el pueblo de Santiago de la Laguna*”; “*Informe del viaje del P. Juan Lorenzo Lucero a los Jívaros del 23 de Agosto de 1683*”.

²⁶ Os escritos dos padres Barnuevo, Figueroa, Lucero e Santos foram publicados na série B-1 da Coleção Monumenta Amazônica. As versões contidas na coleção tiveram suas bases nas edições anteriores feitas por Jiménez de la Espada S.J. em 1889 e 1904.

sua natural vocação religiosa. Em Palacio terminou seus estudos de Gramática e cursou Filosofia por um ano e meio, retirou-se para o Noviciado em 3 de dezembro de 1737. Em 27 de novembro de 1741, uma Real Cédula acatou a solicitação do Procurador Geral da Província de Quito, Padre Tomás Nieto Polo, autorizando uma expedição composta por 60 “sujeitos” e 7 “coadjutores” para as Missões de Maynas. Os expedicionários chegaram ao colégio Quito em fins de 1742 com apenas 34 pessoas, dentre elas Uriarte então com 22 anos. Em 13 de junho de 1750 o Provincial Angel Maria Manca deu a ordem para que Uriarte entrasse nas missões do Napo, em 1754 recebeu nova ordem de deixar o Napo e sair para o Marañón. Foi nomeado companheiro do padre vice-superior Martín Iriarte em San Regis de Omaguas e logo depois, em 1756 foi nomeado missionário e vice-superior em Omaguas.

A notícia da expulsão dos jesuítas chegou em Maynas no ano de 1767 e com ela Padre Uriarte foi forçado a abandonar as missões. Em dezembro de 1768 ele e outros jesuítas embarcaram em Olivenza (território português) para o Brasil, chegaram ao Pará em 19 de janeiro de 1769 onde ficaram presos por 50 dias. Em 11 de março de 1769 rumaram para a Europa tendo chegado em Lisboa em 7 de maio de 1769 de onde seguiram viagem para a Espanha, aportaram em Cádiz 6 dias depois. Em 14 de Outubro de 1770 Manuel Uriarte viajou para a Itália e lá começou escrever seu *“Diario de un Misionero de Mainas”*²⁷ a partir de suas lembranças, seu objetivo era dar pauta aos futuros missionários para restabelecer

²⁷ A versão aqui utilizada consta na série B-2 da Coleção Monumenta Amazónica de 1986; o texto de Uriarte foi reproduzido literalmente a partir da edição publicada pelo *Instituto Fernández de Oviedo del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España* (Madrid, 1952), com transcrição, introdução e notas de Constantino Bayle S.J.

as Missões de Maynas assim como ele as tinha deixado quando da expulsão dos inacianos.

Os escritos do século XVII, além de construírem a memória da colonização européia, também serviram como instrumentos para legitimação dos direitos de posse e conquista das terras e povos do Novo Mundo. Uma vez que a cultura européia do período era baseada no letramento, a escrita tornou-se o meio privilegiado de registro das atitudes de descoberta e exploração que serviam para a identificação dos “primeiros” descobridores e para a legalização da ação colonial²⁸. Na Amazônia espanhola, o principal embate pelo reconhecimento do direito de posse foi protagonizado pelas ordens religiosas dos jesuítas e dos franciscanos, portanto os membros de ambas as ordens registraram suas versões da conquista religiosa no período colonial.

Dessa forma, no ano de 1691 o Procurador Geral das Missões no Peru, Padre Domingo Alvarez de Toledo recebeu ordem do Real Governo para recolher informações sobre as expedições franciscanas de 1685 ao Ucayali. Estas informações foram publicadas em 1694 com o título “*Autos que esta Provincia de los Doce Apóstoles del Orden de San Francisco ha seguido en este Real Gobierno sobre la conversión de los Indios infieles, su entrada a la Provincia de Tarma, el valle de Quimiri y Cerro de Sal*”²⁹. Fazem parte desta publicação relatos

²⁸ Para mais informações sobre as disputas entre franciscanos e jesuítas ver PEDRO, Juliana de Castro. Embates pela memória: narrativas de descoberta nos escritos coloniais da América Ibérica. Dissertação de mestrado defendida no Departamento de História da PUC-SP em 2006. p. 93 – 94.

²⁹ Capitães e padres que participaram das expedições franciscanas pelo Ucayali escreveram extensas relações que permaneceram desconhecidas até a década de 1950 quando seu possuidor, o Padre Rubén Vargas Ugarte S.J. os doou para o Padre Odorico Sáiz OFM do Convento de Ocopa, onde se conservam atualmente. Na década de 1980, estes documentos

e diários dos Capitães Francisco de Rojas y Guzmán, Francisco de la Fuente e Bartolomé de Beraún; também dos Padres Francisco de la Huerta, Antonio Vital³⁰ e a “*Relacion de Fray Manuel Biedma al Virrey Marques de la Palata 1682*” do padre Biedma que foi assassinado pelos índios Piro do Ucayali no ano de 1687. Estes documentos foram especialmente importantes para a elaboração desse trabalho pois nos apresentaram um contraponto à versão jesuítica da conquista do Alto Ucayali.

Contamos ainda com dois documentos escritos por padres jesuítas que procuraram registrar a história das Missões de Maynas com a finalidade de construir a memória dos feitos da Companhia de Jesus nas terras amazonenses, são eles :“*El descubrimiento del Marañón*”³¹ escrito em 1684 pelo Padre Manuel Rodríguez e “*Historia del Reino de Quito en la America Meridional*”³² escrito em 1789 por Juan de Velasco. Estes dois documentos nos apresentaram um panorama da atividade missionária jesuítica na Amazônia e nos fizeram compreender melhor que a escrita inaciana tinha a clara intenção de construir uma memória, mas não qualquer uma. Os registros da atuação dos padres da Companhia de Jesus na Amazônia deveria mostrar os sucessos - demonstrando a importância do trabalho jesuítico para o projeto colonial - e os fracassos -

foram transcritos dos originais pelo Padre Julián Heras e publicados em parte pela Editorial Milla Batres e na Revista Amazonía Peruana (com tiragem limitada). “*La conquista Franciscana del Alto Ucayali*” contem esses documentos, publicados integralmente na série B-5 da Coleção Monumenta Amazónica em 1989.

³⁰ No Arquivo Geral da Ordem Franciscana existem cópias dos relatos de 1686 dos Capitães Bartolomé de Beraún e Francisco de la Fuente e do Padre Francisco de la Huerta.

³¹ Utilizamos a edição feita por Angeles Durán, publicada no ano de 1990 pela Alianza Editorial em Madrid.

³² Obra em três tomos, publicada no ano de 1946 em Quito pela Empresa Editora El Comercio na série *Ultimas noticias*.

glorificando o esforço daqueles homens dedicados à conversão dos povos indígenas americanos.

Os dois últimos documentos analisados foram escritos por portugueses que registraram a experiência colonial lusitana no Maranhão; eles foram importantes nessa investigação particularmente nas narrações dos conflitos com os espanhóis pelo estabelecimento das fronteiras na Amazônia e o papel que as ordens religiosas desempenharam ao fundar missões ocupando as áreas mais ermas, são eles: *“Relação histórica e política dos tumultos que sucederam na cidade de São Luis do Maranhão”*, escrita em 1692 por Francisco Teixeira de Moraes ao Sr. Roque Monteiro Paim (secretário e presidente do tribunal da inconfidencia), publicada na revista do IHGB em 1877 a partir dos manuscritos doados por Antônio Henriques Leal em 1873 e *“América Abreviada, suas notícias e de seus naturaes, e em particular do Maranhão, títulos contendo instruções á sua conservação e augmento mui uteis”*, pelo Padre João de Sousa Ferreira presbítero da Ordem de São Pedro, escrita em 20/05/1693, também publicada na revista do IHGB em 1894, cópia do código CXVI da Biblioteca Pública Eborense.

Devemos ainda tecer algumas considerações teóricas sobre a escrita missionária jesuítica.

Desde a fundação da Companhia de Jesus em 1540, Padre Ignácio de Loyola, seu fundador e primeiro geral instalado em Roma, através de uma volumosa correspondência que lhe permitia acompanhar a obtenção de doações, a entrada de novos membros, a dispersão dos missionários, seu desempenho nas

missões entre outros assuntos, instruía padres provinciais e superiores sobre como atuar em determinadas situações já que “segundo o princípio de eficiência caro aos jesuítas, uma carta viaja mais facilmente e a menor custo que um homem. (...) e apenas por meio de cartas trocadas o preposto geral está em comunicação com toda a Companhia.” (Castelnau-L'Estoile, 2006, p. 72). Além disso, “A necessidade de supervisão daquelas atividades missionárias levou os jesuítas a estabelecerem a obrigatoriedade da comunicação epistolar periódica para todos os membros da ordem.” (Eisenberg, 2000, p. 50).

Nas cartas, informes e crônicas cuidadosamente elaboradas pelos missionários encontramos dados geográficos, descrições detalhadas da natureza e dos povos encontrados, narrativas de aventuras vivenciadas pelos padres, informações sobre o estado das Missões, suas dificuldades materiais, empecilhos naturais, hostilidades indígenas e principalmente os progressos do projeto reducional. Além disso, ao serem publicadas na Europa, estas cartas edificavam o trabalho missionário, despertando a curiosidade sobre as terras distantes da América e encorajando novos padres a empreender a conquista espiritual dos habitantes do Novo Mundo. Portanto, ao escreverem seus relatos, os jesuítas tinham a consciência de que estavam construindo a memória dos feitos de sua Ordem e a difundindo na Europa, na aplicação de um cânone jesuítico missionário³³.

³³ Sobre a escrita das cartas jesuíticas: TORRES LONDOÑO, Fernando. “Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI”. In TEMPOS DO SAGRADO. Revista Brasileira de História. São Paulo, 2002.

Ficava ainda justificada através destas cartas, a presença dos padres, a existência das missões jesuíticas e a necessidade da conquista espiritual, pois tantos eram os povos “bárbaros” que precisavam da salvação, e esta só o padre poderia oferecer.

As fontes selecionadas para análise neste trabalho fazem parte, em sua maioria, dessa produção jesuítica e por esse motivo torna-se indispensável para a análise delas levarmos em consideração o conteúdo dos escritos deixados por estes missionários.

Comecemos retomando o pensamento apresentado anteriormente sobre a obrigatoriedade da escrita entre os membros da Companhia de Jesus. Era através das cartas, informes, crônicas³⁴ e outros documentos que o centro da Ordem estabelecido em Roma tomava conhecimento e controlava o trabalho dos missionários; nestes escritos os padres deveriam informar sobre o estado das Missões, suas dificuldades materiais, empecilhos naturais, hostilidades indígenas e principalmente os progressos do projeto reducional, por isso era fundamental a obediência rigorosa das regras no processo de escrita, como nos demonstra Castelnau-L'Estoile:

³⁴ Segundo Rosemeire de Oliveira Souza, as crônicas tinham três objetivos: narrar, pois a palavra legitimava a conquista; nomear, conferindo nomes europeus a povos, rios e regiões e apropriar, incorporando, através dos textos, territórios e populações às possessões coloniais. SOUZA, Rosemeire de Oliveira. Narrar, Nomear e Apropriar – a criação da Amazônia nas crônicas dos séculos XVI e XVII. Dissertação de Mestrado defendida no Departamento de História da PUC-SP em 2001. Na visão de Francisco Aparecido Handa, a função da crônica era configurar um espaço, já organizado pela natureza, mas que fugia do controle do conquistador. Sem dúvida a crônica jesuítica justificava a dominação européia e, não podemos esquecer também de que ela era limitada pela visão do autor e pelos desejos de um leitor europeu ávido de aventuras e maravilhas. HANDA, Francisco Aparecido. Colonização, Missão e Representação – a Amazônia no Diário de Samuel Fritz (1689 - 1723). Dissertação de Mestrado defendida no Departamento de História da PUC-SP em 1995.

“Em 1547, o secretário de Inácio, Polanco, envia a toda a Companhia uma instrução que desenvolve com minúcia ‘as regras’ da correspondência especificando o tipo de cartas que se deviam escrever, os temas que deveriam ser abordados, o estilo a ser utilizado, a frequência de observação no envio das cartas. Não há liberdade de escrita na Companhia; a correspondência era muito representativa para o bom funcionamento da ordem para ser deixada à livre iniciativa dos padres dispersos. (Castelnau-L’Estoile, 2006, p. 72 - 73).

Mais do que simplesmente informar, a escrita jesuítica permitia manter o grau mais elevado possível de coerência nas ações dos missionários, dada a sua condição de dispersão, “(...) a correspondência liga não apenas os membros dispersos à cabeça do corpo, mas também estabelece uma rede horizontal de relações” (Castelnau-L’Estoile, 2006, p. 73). Desse modo, todos os documentos escritos pelos padres são testemunhos da relação interna de poder entre o centro - Roma - e a periferia - missões (Castelnau-L’Estoile, 2006, p. 64).

Além do mais, estes também eram documentos apologéticos e retóricos que procuravam, a todo momento, justificar a presença dos padres entre os índios e para isto era necessário que se registrasse os avanços da atividade missionária, bem como a “heróica e santa” atuação dos “abnegados” inacianos, as privações, os medos, as dificuldades e a “triunfante” vitória na conquista da amizade dos índios graças à ajuda incessante da Providência Divina e dos seus aliados políticos, segundo Eeisenberg:

“(...) a reprodução e expansão das atividades missionárias jesuíticas dependiam também da publicidade de seus feitos para além dos limites da Companhia, buscando assim o reconhecimento daqueles que lhes prestavam ajuda política e

financeira: o papado e os reis católicos europeus." (Eisenberg, 2000, p. 50)

Ainda temos que ficar atentos a outro incentivo que despertava a vocação missionária – a própria crença cristã, pela qual:

"(...) todos estavam convencidos de possuir a única chave para a salvação neste mundo e no próximo. A convicção firmemente arraigada de que apenas sua religião representava 'o Caminho, a Verdade, a Vida', e que todos os demais credos eram em essência falsos ou lamentavelmente desnaturalizados, constituía a crença fundamental de todo aquele que sentia uma vocação missionária." (Boxer, 2007. p. 54).

Outrossim, ao serem publicadas na Europa, estas cartas edificavam o trabalho dos padres, despertando a curiosidade sobre as terras distantes da América e encorajando novos padres a se apresentarem como voluntários para o trabalho missionário. Percebendo que este objetivo se cumpria, outras ordens religiosas seguiram o exemplo da escrita jesuítica com a finalidade de aumentar seu grupo de homens em missão e construir a memória da atuação de seus membros (Boxer, 2007, p. 119). Esse intuito fica claro ao leremos este trecho do informe do capitão Francisco Guzmán, membro das expedições franciscanas:

"Cosa que fue muy importante para esta ocasión, de que no me satisface de darle infinitas gracias, como la que al presente estoy dando, de ver que la curiosidad que tuve desde que salí de esta ciudad hasta la población de los Conibos hasta la vuelta lo tuviese en hacer apuntamiento y cuadernillo de todo lo que había pasado en dicho viaje; que al presente sirve en esta declaración tan importante para el servicio de ambas as Majestades, divina y humana, como también para el Mapa que se está haciendo, que alabo al Señor infinitas veces." (Guzmán y Salazar, 1989, p. 212)

Para que as cartas alcançassem a máxima eficiência no cumprimento dos seus objetivos, Ignácio de Loyola elaborou normas para regular a atividade epistolar. Os registros missionários jesuíticos deveriam seguir dois modelos estabelecidos: as cartas edificantes e as hijuelas (Eisenberg, 2000, p. 51).

As cartas edificantes eram produzidas sistematicamente e apresentavam os aspectos bem sucedidos e virtuosos da atividade missionária pois a leitura delas era pública e seu objetivo era conquistar a simpatia e o apoio material ou espiritual dos leitores, por isso era comum o uso da retórica; estas cartas deveriam ser escritas pelo menos a cada quatro meses (Eisenberg, 2000, p. 52 – 55).

Já as hijuelas eram endereçadas direta e exclusivamente ao superior hierárquico do missionário, sua circulação era restrita entre os membros da ordem e deveriam ser escritas semanalmente; seu conteúdo era bem variado, discutiam assuntos institucionais (localização das missões, número de padres por região, nomeações para cargos burocráticos, entre outros), falavam sobre as dificuldades do projeto missionário, sucessos e fracassos da sua atividade e também assuntos privados (Eisenberg, 2000, p. 52 – 55).

Nesse sentido, entendemos que a leitura da documentação missionária não pode e não deve ser feita apenas superficialmente. É necessário considerar que aquilo que definitivamente ficava registrado não era fruto da livre iniciativa, da inspiração de homens que apenas queriam tornar públicas suas experiências; as cartas que fazem parte de nosso *corpus documental* forammeticulosamente elaboradas a partir de regras e objetivos pré-estabelecidos que moldavam a

escrita, selecionavam e até deturpavam os fatos que seriam finalmente registrados:

“Escritas para conseguir apoio e despertar interesse no trabalho missionário, as cartas geralmente dão a impressão de que as coisas iam melhor do que de fato acontecia. Falam de uma abundância de indígenas convertidos, todos inteligentes e excepcionalmente devotos. (...). Nota-se nas cartas um tom comum de otimismo que muitas vezes beira o triunfalismo.” (Boxer, 2007, p. 118).

Portanto, por meio dos escritos, procuramos apontar seu contexto de produção, as intenções daquele que escreveu, os desejos do destinatário e, principalmente nos interessa entender a maneira como os autores descreveram suas experiências nas missões. Para tal, apontamos a necessidade de ler além do que está escrito, de perceber o que ficou registrado nas entrelinhas dessa vasta documentação colonial.

Entendendo que as cartas representam um espaço de comunicação e negociação, foi nelas que se fez o reconhecimento da diferença e a aceitação do outro, isto é, se procurou diminuir as distâncias entre os sujeitos históricos envolvidos nesse processo maior de negociação - o contato cultural - *“Es dentro de esta censura y secreto, que es posible plantearse el estudio y rastreo del amerindio que actúa no sólo en relación con los acontecimientos que está viviendo, que tiene capacidad para discernir, manipular, aprovechar, acomodar y rechazar su nueva condición política y espiritual.”* (Llamas Camacho, 2008, p. 3)³⁵.

³⁵ LLAMAS CAMACHO, Edith Guadalupe. La violencia del encuentro y la retórica de pacificación en el discurso de las misiones jesuitas de la Alta Pimería. Texto apresentado nas XII Jornadas Internacionais sobre las Misiones Jesuíticas: “Interacciones y Sentidos de la Conversión”, realizada no ano de 2008 em Buenos Aires.

Portanto, através da análise das fontes, certamente poderemos conhecer a visão de mundo dos missionários mas também acreditamos ser absolutamente viável atingir o ponto de vista das populações indígenas a fim de retirá-las das entrelinhas e recolocá-las na história como sujeitos ativos e conscientes do processo de colonização do qual fizeram parte.

Trazendo para a análise dessa documentação as contribuições bibliográficas, percebemos que, entre os povos indígenas que habitavam a região do Alto Ucayali, existia uma rede de relações interétnicas construídas antes da chegada dos europeus. Nessa dinâmica, alguns grupos, principalmente os que demonstravam superioridade guerreira, mantinham privilégios sobre os demais grupos étnicos que estavam em condição de submissão dentro dessa rede de relações.

A chegada dos jesuítas e o estabelecimento do padre Rickter no Alto Ucayali desfacelaram a dinâmica pré-conquista invertendo a ordem das relações interétnicas. Grupos que antes desfrutavam de prestígio entre os demais - como os Campa, ou os Piro, por exemplo - passaram para o segundo plano, uma vez que foram os Cunivo - grupo que estava condicionado à submissão na antiga ordem - que primeiramente aceitaram o contato, sendo assim contemplados com a presença física e simbólica do missionário; dessa forma, os Cunivo ascendiam para uma posição de destaque na malha das dinâmicas interétnicas.

Porém, essa nova dinâmica que continha um elemento alógeno, só se manteve enquanto havia um acordo claro entre os índios aldeados e o missionário; os Cunivo ajudavam o padre Rickter nos contatos com outros povos e garantiam sua segurança desde que contassem com a presença constante do jesuíta na missão e que este lhes garantisse o abastecimento de objetos de metal. Este acordo logo demonstrou sua fragilidade.

Para os espanhóis que desconheciam as nuances do meio físico amazônico, o deslocamento naquele espaço era muito difícil e lento, causando a irregularidade das visitas do padre. A carta escrita pelo Padre Superior Francisco Viva transcrita por Maroni destaca que *“El camino de La Laguna á Cunivos, de mes y medio, malíssimo por la dilacion, temple, gentiles y otrs penalidades, era de sí impracticable, (...)”*. (Maroni, 1988, p. 301).

Também fugia do controle do missionário a distribuição dos objetos de metal que eram mantidos no colégio de Quito e de lá enviados aos missionários. Aliados a outros descontentamentos melhor detalhados no terceiro capítulo, o não cumprimento do acordo por parte do padre fez com que os povos do Ucayali reestruturassem as relações interétnicas e promovessem uma rebelião em 1695 que culminou com o assassinato de Rickter.

Os índios alçados ainda mantiveram uma aliança militar por pelo menos três anos quando derrotaram a expedição punitiva comandada pelo capitão Diego de Armas - também assassinado - fato que marcou o fracasso do projeto colonial e evangelizador espanhol no Ucayali.

CAPÍTULO 2 – EXPLORAÇÃO, MISSÃO E CONFLITOS COLONIAIS: JESUÍTAS E FRANCISCANOS NO ALTO UCAYALI

“Dobrando para o poente d'este cabo, chamado por outro nome dos Humos, fica em suas espaldas 40 leguas o rio Vicente-Pinçon, (...), pelo qual rio termina a divizão do Brazil por esta parte do norte, e dahi começa a das Indias Occidentaes, como declara a Historia Pontifical, pat. 5, liv. 9, cap. 5, sendo que ali se meteram dois padrões de marmor, um da banda do nascente com as armas de Portugal, e outro da parte do poente com as armas de Castela, que mandaram fixar a Magestade cezaria de Carlos V e d. João III.”

(FERREIRA, João de Sousa. América Abreviada (1693). Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro a. 57 / n. 89. Rio de Janeiro: Imprensa Oficial, 1894. p. 11 – 12.)

“Por este tiempo llegaron a los indios Cunibos solos los Padres de la Compañía de Jesús que subieron río arriba, el uno el Padre Enrique Ricter, (...). El otro llamado Padre José de Casas (...). Este Padre pasó más arriba de los Cunibos, al pueblo de San José, (...). Díjome quería salir río arriba al Puerto de San Luis río de Perené, salir a Andamarca, al Valle de Jaua y a Lima a dar parte de todo lo sucedido al Señor Virrey Duque de la Palata para que dispusiera el Real Gobierno por cuál se los dos Religiones habían de quedar aquellas naciones de los indios Cunibos y Shipibos, que están más abajo. (...) y me dicen salió por el Real Acuerdo que los Padres de la Compañía no pasen de los Cunibos para arriba y que e allí para abajo tengan su jurisdicción y que los Padre de San Francisco la tuviesen desde los Cunibos para el río arriba hasta el Cerro de la Sal.”

(VITAL, Antonio, O.F.M. Viaje (1691). Coleção Monumenta Amazónica, La Conquista Franciscana del Alto Ucayali, série B-5. Iquitos: CETA / IIAP, 1989. p. 261 – 262.)

“Al alzamiento de los Cunivos y Piros se han seguido en estos años las invasiones casi continuas de los portugueses del Gran Pará, que han destruído la parte mejor de nuestras reducciones y han tenido en una perpetua inquietud y desasosiego á todos los demás indios, temerosos de no caer en las garras de tan poderoso enemigo.”

(MARONI, Pablo, S.J. Noticias Auténticas del Famoso Rio Marañón (1738). Coleção Monumenta Amazónica, série B-4. Iquitos: CETA / IIAP, 1988. p. 280.)

2.1 Pretensões coloniais européias na Amazônia

Notícias da presença européia na Amazônia datam de 1499 quando o capitão espanhol Vicente Yanes Pinzon partiu das ilhas caribenhas em direção sul, chegou até o atual Recife e tomou posse daquela terra em nome do rei da Espanha; durante a viagem, o capitão intrigou-se ao perceber que navegava num “mar de água doce”, depressa ancorou o seu navio na boca do imenso rio cheio de ilhas e o nomeou *Santa Maria de La Mar Dulce*.

Entretanto, foi o espanhol Pedro de Anzures o primeiro a organizar uma expedição com o objetivo de navegar pelas águas do “mar” descoberto por Pinzon e seguir mata adentro procurando riquezas; contando com 300 espanhóis e 4.000 índios, Anzures partiu de Cuzco em 1538, mas desconhecia as dificuldades naturais da região e viu-se obrigado a retornar sem realizar seus objetivos, pois a maioria da sua tripulação morrera de fome (Souza, 2001, p. 29 - 31).

De fato, o que marcou o início da colonização espanhola na Amazônia foi a expedição organizada por Gonzalo Pizarro e integrada por Francisco de Orellana, entre outros; com uma tropa composta por 220 cavaleiros armados, milhares de lhamas, 2.000 porcos, 2.000 cães de caça, 4.000 índios e um cronista, a expedição partiu de Quito em fevereiro de 1541 e chegou completamente arrasada até a ilha de Trinidad no Caribe em agosto de 1542 de onde os tripulantes sobreviventes seguiram para a Espanha. A empreitada não obteve êxito material, não descobriu riquezas naturais, nem cidades grandiosas, muito

menos fundou sequer um pequeno povoado, em contrapartida, o relato produzido durante essa viagem possui um valor histórico inquestionável.

Na sua *Relacion del Nuevo Descubrimiento del Famoso Rio de las Amazonas*³⁶, Frei Gaspar de Carvajal, nomeado cronista oficial da expedição, registrou os acontecimentos da viagem; este relato ficou muito conhecido já naquela época e difundiu por toda Europa a aventura daqueles homens. A viagem não os enriqueceu, mas sua memória foi construída, instaurada e se perpetuará enquanto os escritos de Carvajal forem lidos.

Mesmo com o exemplo dos fracassos materiais da expedição de Pizarro, outros exploradores tentaram a sorte na Amazônia entre os anos de 1530 e 1668. Movidos pela ambição de encontrar regiões lendárias, repletas de riquezas como o *El Dorado* ou o *País da Canela*, europeus das mais diversas nacionalidades - alemães, ingleses, franceses, irlandeses, holandeses - aventurearam-se pela selva tropical, enfrentaram os mais terríveis obstáculos e caíram em desgraça (Souza, 2001, p. 39).

Os portugueses logo se mostraram preocupados com a pretensão colonialista dos demais países europeus em áreas próximas aos seus domínios no Maranhão, todavia o processo de ocupação efetiva das terras foi muito mais lento que o esperado. Com o fracasso das duas primeiras tentativas de

³⁶ CARVAJAL, Gaspar de. Relación que escribió Fr. Gaspar de Carvajal fraile de la orden de Santo Domingo de Guzmán. Del Nuevo Descubrimiento del Famoso Rio Grande que Descubrió por muy Gran Ventura el Capitán Francisco de Orellana. Madrid: Consejo de la Hispanidad, 1944.

colonização feitas inicialmente pelo donatário João de Barros e logo em seguida por Luiz de Mello, a ameaça estrangeira se confirmou com a instalação dos franceses em São Luís a partir do ano de 1554 (Eleuthério, 1939, p. 310 - 312).

Apenas em 1615, após a expulsão dos franceses do Maranhão, Gaspar de Souza, então governador-geral do Brasil, ordenou a ocupação das áreas próximas ao rio das Amazonas e que faziam parte das possessões espanholas. Esta ordem violava as imposições do Tratado de Tordesilhas, porém a atitude do governador-geral não podia ser encarada pelos conquistadores espanhóis como uma afronta direta tendo em vista que o período compreendido entre os anos de 1580 e 1640 contemplou o processo político de União das Coroas Ibéricas no qual, teoricamente, os dois países tiveram seus interesses unificados; na prática, Portugal e Espanha eram potências mercantilistas concorrentes e agiam como tal.

A presença lusitana na Amazônia se consolidou com a criação do Estado do Maranhão e Grão-Pará, em 21 de março de 1624, portanto, a expansão espanhola na região deveria obedecer a essa nova limitação (Souza, 2001, p. 45 - 48).

Com a finalidade de incorporar novas áreas aos domínios da coroa espanhola e encontrar metais preciosos ou outras riquezas, os espanhóis iniciaram a fundação das primeiras cidades a partir dos territórios explorados pela expedição de Pizarro e Orellana. Até 1570 as fundações se concentraram a oeste dos rios Marañon e Huallaga, tais como *Loja, Zamora, Valladolid, Loyola, Jaén de*

Bracamoros, Santiago de las Montañas, Santa María de Nieva, entre outras, mas com o alastramento de algumas epidemias e ataques constantes dos grupos indígenas que se recusavam a trabalhar nas *encomiendas*³⁷, estas cidades logo foram abandonadas. Após 1574, com a descoberta de reservas auríferas na região da Alta Amazônia, revigorou-se o estabelecimento de novas cidades nas margens dos rios, posição que facilitava o trânsito de mercadorias e pessoas, entre elas podemos assinalar *Sevilla del Oro* e *Logroño del Oro*, paralelamente ocorreu o repovoamento de *Santiago de las Montañas* e *Santa María de Nieva* (Negro, 1998, p. 270).

Contrastando com o aumento da ocupação espanhola, a diminuição das populações indígenas foi alarmante, pois provocou a insuficiência de mão-de-obra nas *encomiendas*. As *correrías*³⁸ foram a única solução encontrada para suprir essa carência.

No ano de 1616, numa dessas *correrías*, os espanhóis contataram um grupo indígena de etnia Mayna, alguns índios acompanharam “voluntariamente” o regresso da expedição até a cidade de *Santiago de las Montañas*, fato que motivou o governador Diego Vaca de la Vega a solicitar ao vice-rei don Francisco

³⁷ Durante a guerra de Reconquista na Espanha, as ordens militares cristãs recebiam, em troca de serviços prestados, as *encomiendas* - terras (bens e homens eventualmente inclusos) e vilas pertencentes aos mouros conquistados que deveriam se destinar à pecuária ovina. Na América, ao invés de terras, índios pagadores de tributos eram confiados aos cuidados materiais e espirituais de um espanhol, que podia exigir tributos em trabalho, espécie ou numerário. As terras eram distribuídas pelos *cabildos* (conselho composto pela oligarquia de cada vila) de acordo com o poder político ou recursos do colono (LOCKHART e SCHWARTZ, 2002, p. 96).

³⁸ *Correrías* eram expedições para perseguir, capturar indígenas e transferí-los para os acampamentos mineiros a fim de trabalharem em proveito de um *encomendero* e, consequentemente, da coroa espanhola.

de Borja y Aragon permissão para fundar uma cidade no território daqueles índios “tão amistosos”, ela foi concedida em 1619 e a cidade recebeu o nome de *San Francisco de Borja* em homenagem ao vice-rei. Após a fundação, os índios Mayna que habitavam a região foram divididos nas *encomiendas*.

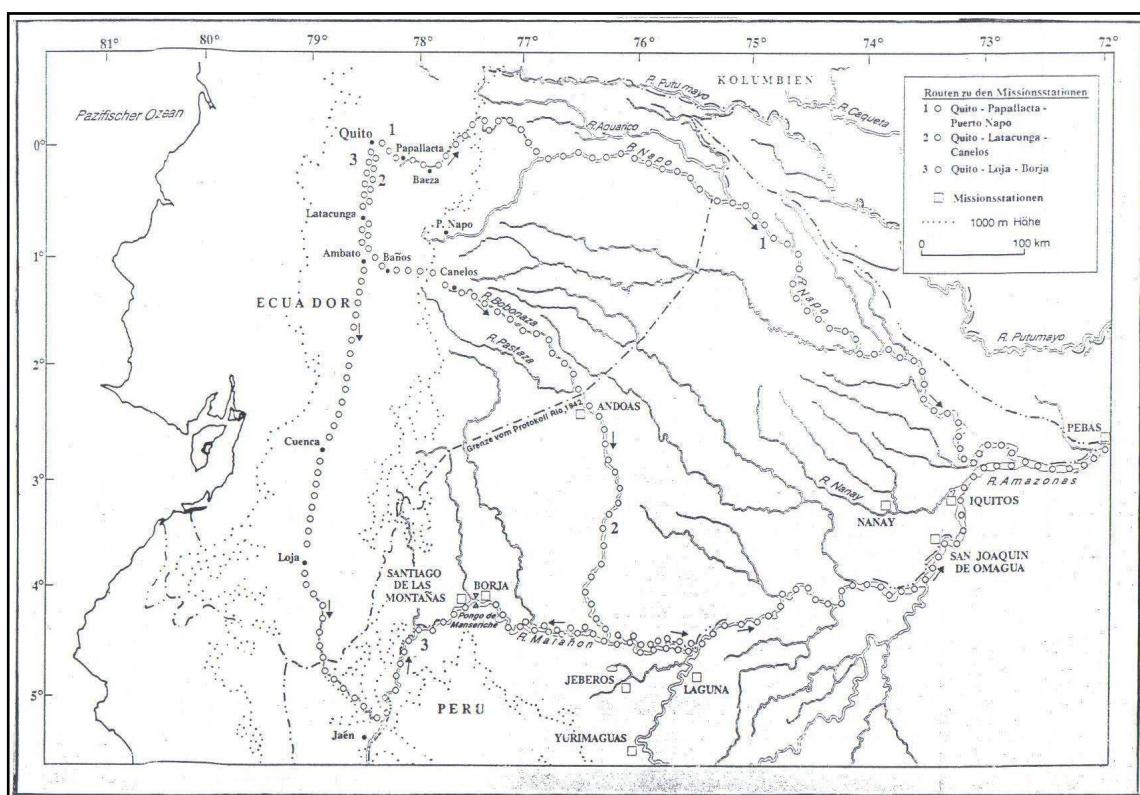
Até então, os índios desconheciam as formas de trabalho que os espanhóis lhes impuseram e não as aceitaram; o descontentamento se agravou com a dispersão das primeiras epidemias trazidas pelos europeus ocasionando a morte de muitos nativos. A rebelião indígena não demorou a acontecer, estourou em 1635 na cidade de São Francisco de Borja onde os Mayna mataram muitos espanhóis, tanto civis quanto militares, e se espalhou pelo rio Amazonas. O mesmo governador que antes ordenou a fundação da cidade organizou uma expedição punitiva que saiu de Borja caçando e matando violentamente os índios rebeldes.

Temeroso do resultado que tamanha violência poderia acarretar para o bom andamento do projeto colonizador, no ano de 1637, o então governador don Pedro Baca de Cadena, solicitou o envio de padres jesuítas que serviriam como apaziguadores. Padre Figueroa relatou em seu *Informe* a chegada dos companheiros de Ordem à Amazônia:

“Llegaron los Padres Gaspar de Cujia y Lucas de la Cueva, con el Gobernador D. Pedro Baca de la Cadena (que los acompañó, ayudó y fomentó en todo el camino y sus ministerios), á esta ciudad de San Francisco de Borja á los seis de febrero del año de 1638, quatro meses, después que

salieron del Collegio de Quito, y tres años después del alçamiento referido. Cobraron noticia del estado de la tierra, castigo y reducion que se proseguia de los rebelados maynas; y por ser ya cerca de Quaresma trataron de obrar lo que á la saçon instava, que eran sermones, exemplos, confessiones y que cumpliesen con la Iglesia (...). Para esto se quedo el P. Gaspar de Cujia (...), y despacho al P. Lucas de la Cueva al real, donde andaban las esquadras de soldados en la reduccion y castigo en el rio de Pastaza, para que tambien cumpliesen con la Iglesia; y alcançando del Governador perdon general (exceptuando algunos que fueron los principales promotores del alçamiento), para los índios maynas alçados, en quienes ya avian hecho graves castigos y ajusticiado á muchos (...)." (Figueroa, 1986, p. 157).

Observamos no mapa a extensão territorial da Província de Maynas, espaço político cujo processo de ocupação foi efetivado por religiosos.



A Província de Maynas. Extraído de CIPOLLETTI, María Susana. Jesuitas y Tucanos en el Noroeste Amazónico del siglo XVIII: una armonía imposible. In NEGRO, Sandra e MARZAL, Manuel M. S.J. (coord.). Un Reino en la Frontera – Las misiones jesuitas en la América colonial, San Miguel: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial – Ediciones Abya-Yala, 1999, p. 226.

Depois de assegurada a paz, foi entre os Mayna que se fundou o primeiro aldeamento jesuítico na Amazônia no ano de 1638. Também aos mesmos índios se deve o nome do complexo missionário estabelecido pelos jesuítas em toda a região do Alto Amazonas que compreendia parte da Colômbia, do Equador, do Peru e se estendia até as fronteiras com o Brasil: as Missões de Maynas.

2.2 Empreendimentos jesuíticos na Amazônia

De acordo com os registros jesuíticos da conquista, a presença dos membros da Companhia de Jesus na Amazônia data de 1586 quando religiosos vindos de Lima (Peru) fundaram o Colégio em Quito (Equador). Desde o início, o intuito daqueles padres era o estabelecimento de missões devido a imensa quantidade de “gentios” que habitavam a região. O acesso mais fácil para a selva amazônica era através da província de Quijos, de onde saiu P. Rafael Ferrer em 1599 com a finalidade de explorar a área e firmar os primeiros contatos com os povos da região.

Segundo informações contidas nas *Notícias* de Pablo Maroni, P. Ferrer navegou pelos rios Aguarico e Napo entrando em contato com diversos povos como os Cofane, Coronado, Omagua, Icaguate e Abigira. Outros padres seguiram os passos de Ferrer³⁹, explorando terras e contatando povos, porém os objetivos

³⁹ Alguns dos padres jesuítas que empreenderam entradas na região amazônica entre os anos de 1599 e 1636 foram: Fernando Arnulfini, Juan de Arcos, Onofre Esteban, Luis Vasquez, Simon de Rojas, Umberto Coronado, entre outros (Maroni, 1988, p. 209 - 214).

iniciais da Companhia não se concretizaram, uma vez que não houve confirmação da fundação de missões na região.

Apenas no ano de 1638 a presença jesuítica na Amazônia foi oficialmente reconhecida a partir da fundação da primeira missão entre os Mayna pelos padres Lucas de la Cueva e Gaspar de Cugia. Desde então as portas da selva amazônica se abriram diante dos missionários que viram naqueles extensos territórios densamente povoados a possibilidade de concretizar o que talvez pudesse se tornar sua maior empreitada no Novo Mundo. Mais uma vez, as expectativas inacianas não se aplicaram completamente dadas as dificuldades e particularidades físicas e culturais da região.

De qualquer modo, a fundação de povoados e a atividade missionária inaciana na região foram intensas até o ano de 1767, quando foi ordenada a retirada dos membros dessa Ordem⁴⁰ dos territórios espanhóis.

No que se refere aos empreendimentos jesuíticos na Amazônia, os empecilhos encontrados pelos padres para o estabelecimento das missões demonstravam que o trabalho missionário naquela região recebia, de fato, poucos incentivos das autoridades espanholas; dentre estas dificuldades podemos citar as rotas de acesso às missões que partiam do colégio de Quito e cruzavam os

⁴⁰ Considerada a ordem religiosa mais rica e influente nos séculos XVII e XVIII, a Companhia de Jesus representava uma ameaça econômica e política ao crescimento dos impérios europeus no Novo Mundo que, sob a alegação de que os padres incitavam os índios contra as autoridades coloniais, promoveram a expulsão. Primeiramente Portugal em 1759, seguido pela França em 1764 e pela Espanha em 1767, os monarcas europeus ordenaram a extinção da Companhia em seus países e a imediata retirada de seus membros das suas possessões. GANSON, Barbara. Our Warehouses are empty: Guarani responses to the expulsion of the jesuits from the Río de La Plata, 1767 – 1800. p. 41 – 54. In GADELHA, Regina A.F. Missões Guarani: Impacto na sociedade contemporânea. São Paulo: Educ, 1999.

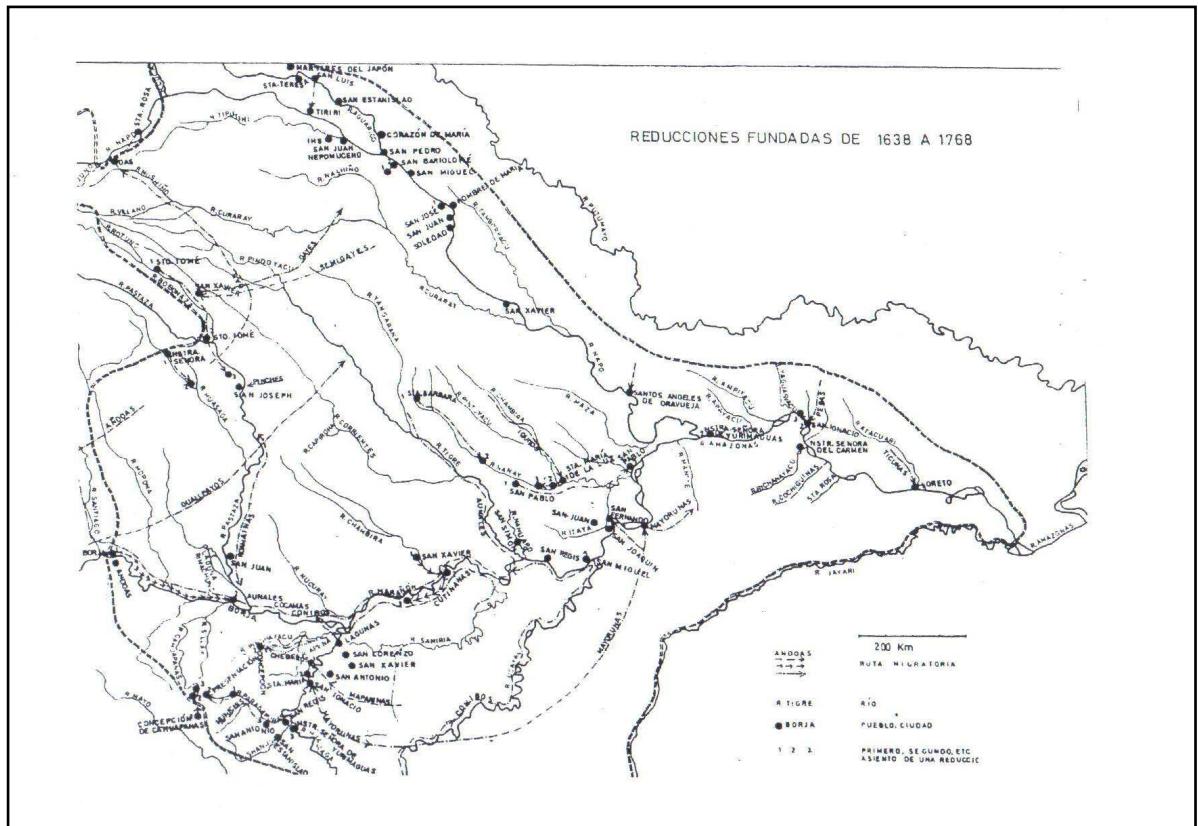
Andes, a existência de rios caudalosos, costas inclinadas, regiões pantanosas, insetos, epidemias, o temor de ataques de tribos hostis, carência de alimentos e objetos (principalmente de metal) usados como “presentes” nos novos contatos (Negro, 1999, p. 272-274).

A despeito das dificuldades encontradas, a coroa espanhola manteve o controle da área desde o século XVI até meados do século XVIII e, em grande parte, foram as missões jesuíticas as responsáveis por sustentar a ocupação das regiões de fronteira a partir do estabelecimento de povoações indígenas, como nos mostra Boxer:

“As Ordenações de 1573 proibiam expedições armadas, ou entradas, como as chefiadas por Cortez, Pizarro, Valdivia, Alvarado e outros conquistadores clássicos. A responsabilidade principal pela pacificação das fronteiras foi confiada aos missionários das ordens religiosas, secundados, onde se fizesse necessário, por pequenas escoltas ou guarnições militares. O papel desses soldados devia ser apenas defensivo e limitado à proteção dos missionários e dos índios das reduções castelhanas.” (Boxer, 2007, p. 92).

A expansão dos jesuítas nos territórios indígenas da Amazônia certamente não fazia parte de um processo espontâneo de ocupação aleatória dos espaços, mas sim de um projeto organizado, muito bem planejado, que objetivava a conquista de pontos estratégicos, sempre às margens dos rios para facilitar a locomoção e que, avançando como “ondas”, partiam da cidade de Borja e “inundavam” as terras na direção leste. De acordo com esse plano de avanço, se

formaram três ondas de ocupação que possuíam certa delimitação territorial e cronológica⁴¹.



Reducciones Fundadas de 1638 a 1768. Extraído de MARONI, Pablo, S.J. Noticias Auténticas del Famoso Rio Marañón (1738). Coleção Monumenta Amazônica, série B-4: 87-395. Iquitos: CETA / IIAP, 1988, p. 33.

A primeira zona ocupada englobava a região dos rios Huallaga, na direção Sudeste; Marañon, na região central e ao Nordeste, Napo, Aguarico e Putumayo. Esta primeira fase de avanços começou em 1638 com a fundação da missão entre os Mayna e foi até 1683, com a consolidação das missões no Huallaga através da atuação do Padre Juan Lorenzo Lucero.

⁴¹ A divisão por períodos que seguem a cronologia da ocupação jesuítica na Amazônia foi proposta dos Juan de Velasco no Tomo III de sua *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*, portanto podemos dizer que a constituição dessas ondas de ocupação também serviu para organizar a memória da atividade jesuítica em Maynas.

Jaime Regan, na Introdução da série B-1 da coleção Monumenta Amazónica, afirma que este primeiro período ficou marcado pela insuficiência de sacerdotes nas Missões de Maynas e que a partir de 1684, com a união das coroas de Espanha e Áustria, chegaram padres das mais variadas nacionalidades - alemãs, italianas, francesas e outras - dando novo impulso ao trabalho missionário na região (Regan, 1986, p. 23).

A segunda onda de empreendimentos visava a ocupação das áreas consequentes às alcançadas na primeira fase então, ao Nordeste seguiu o curso dos rios Napo e Putumayo; na região central, do Marañon até o Amazonas e ao sudeste, para além do Huallaga, a conquista do Ucayali. Este período abarcou os anos entre 1684 e 1728⁴² em que as Missões de Maynas atingiram seu ápice com o maior número de povoados fundados e de padres em atividade missionária.

O terceiro período ficou marcado pela decadência da atividade missionária na Amazônia. Geograficamente, as tentativas de incursões pelos rios Madeira e Negro foram barradas pelo avanço português, e a rebelião indígena no Ucayali em 1695 marcou o isolamento daquela área. Em 1768 chegou em Maynas a notícia da expulsão dos jesuítas das terras espanholas e todos os membros da Ordem foram obrigados a abandonar seus postos caracterizando assim a falência do sistema missionário jesuítico e a desintegração dos aldeamentos estabelecidos na Amazônia.

⁴² A referência para o estabelecimento da data final do segundo período foi a morte do Padre Samuel Fritz em 1728.

2.3 A presença dos jesuítas na região do rio Ucayali

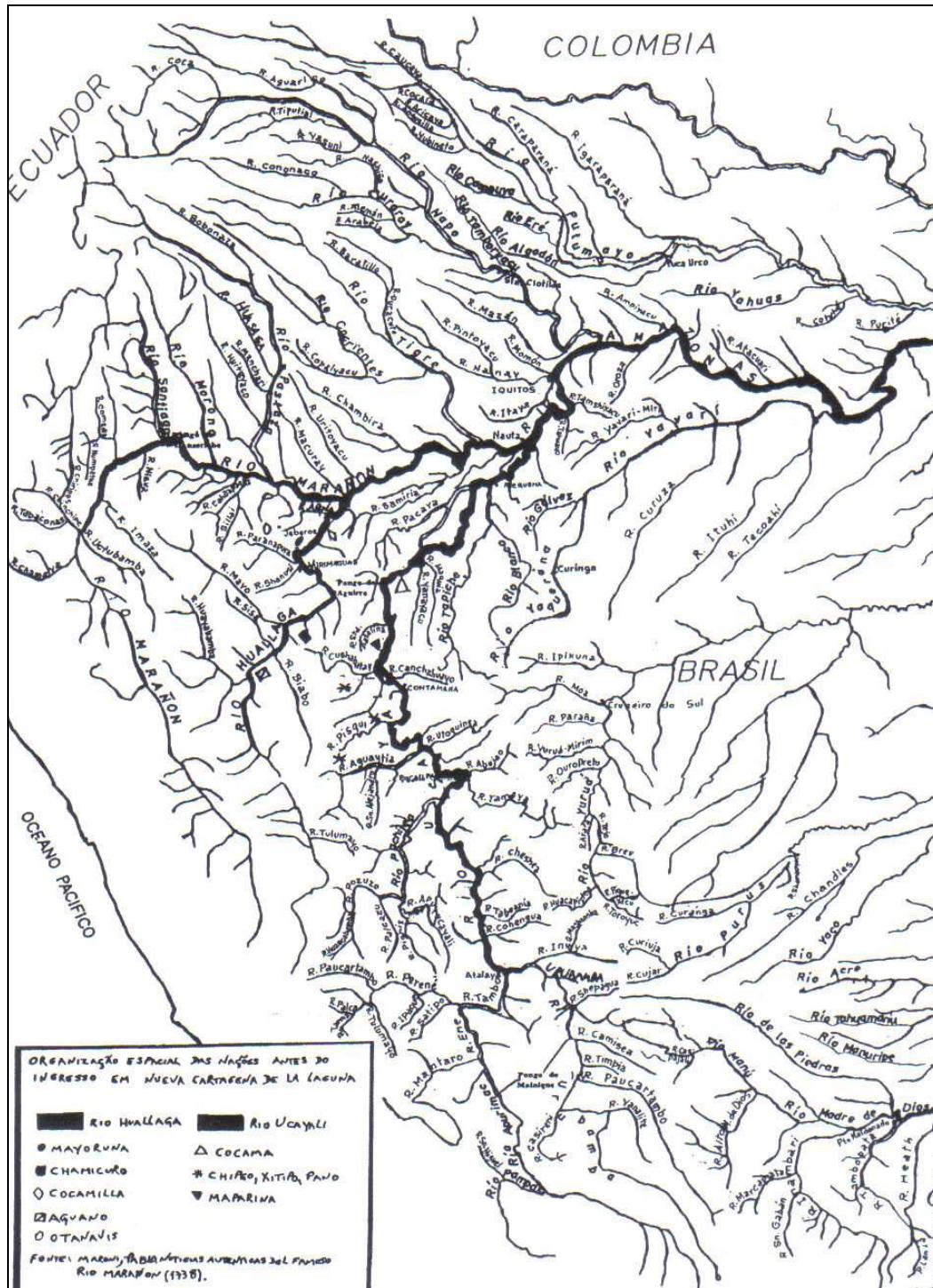
O rio Ucayali se divide em duas seções, de acordo com sua profundidade: Alto Ucayali e Baixo Ucayali. Denomina-se Alto Ucayali desde a confluência dos rios Tambo e Urubamba até a boca do rio Pachitea e Baixo Ucayali desde a boca do Pachitea até a confluência com o Marañon.

O nome Ucayali é de origem pano e significa segundo alguns, *confluência* e segundo outros, *rio de inimigos*; este foi o termo utilizado pelos jesuítas para designar o rio. Já os franciscanos o chamavam Apu-Paru ou simplesmente Paru, talvez de origem Piro, que significa *grande rio*⁴³. Assim Padre Pablo Maroni descreveu este rio:

“A la otra banda del Marañon, (...), más abajo de Guallaga, desemboca el río Ucayale ó Ucayare, llamado por otro nombre Rio del Cuzco, porque tiene su nacimiento desde la ciara (sic) de Bilcanota, 30 leguas más arriba de la ciudad de Cuzco (...). Es más caudaloso que el de Guallaga y más abundante de pesquería, en especial una laguna llamada Yarapa que se le llega al lado derecho, (...).” (Maroni, 1988, p. 111).

Neste mapa vemos claramente o curso do rio Ucayali e seus principais afluentes, essa região foi alvo da disputa entre jesuítas e franciscanos como veremos adiante.

⁴³ Informações extraídas da Introdução escrita pelo padre Julián Heras O.F.M. da série B-5 da coleção Monumenta Amazônica, p. 83 - 84.



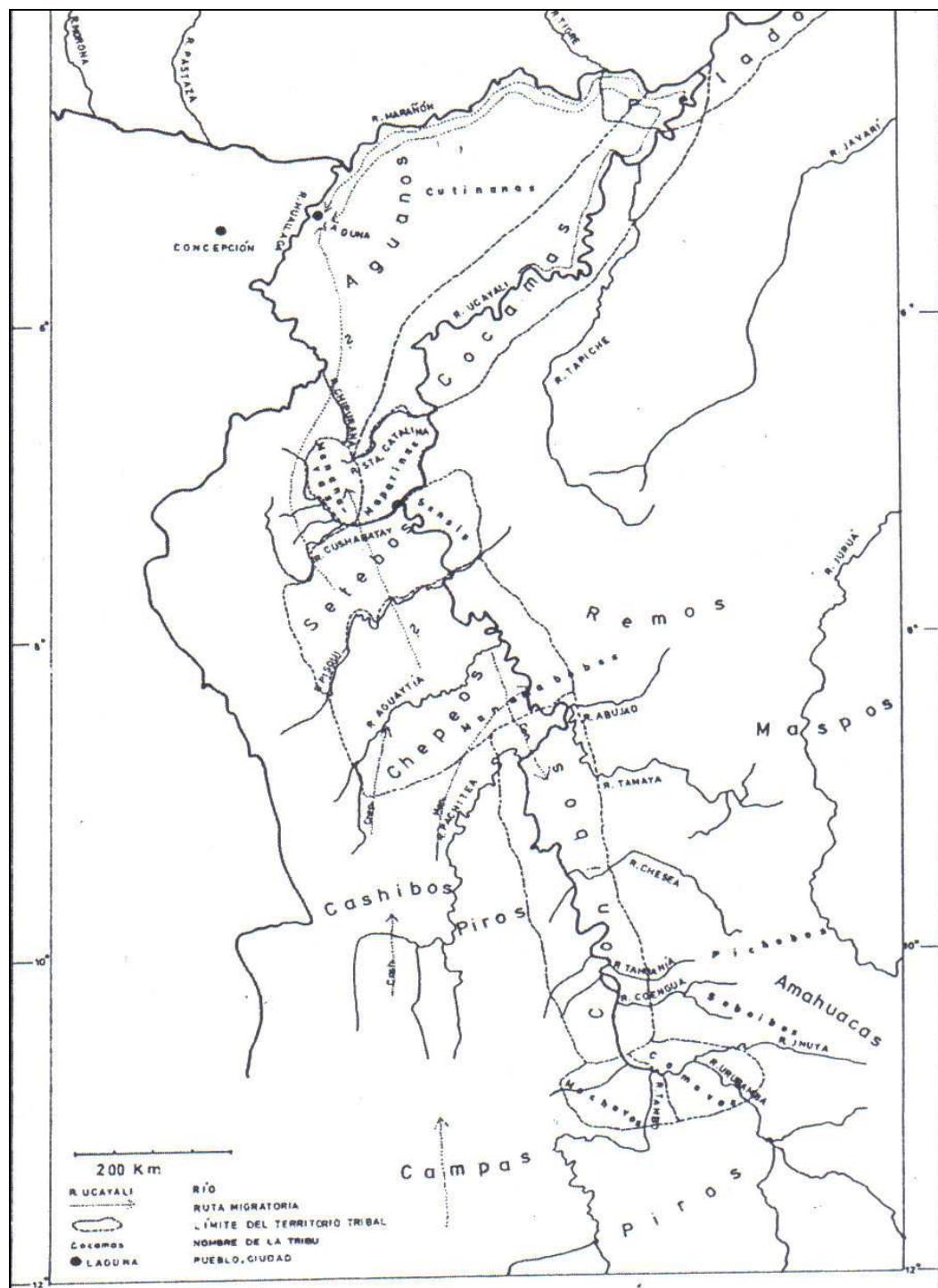
Los Ríos de la Amazonía Peruana. Mapa adaptado de GAIG, Guillermo S. Faura. Estudio histórico-geográfico, político y militar de la Amazonía peruana y de su porvenir en la desarrollo socio económico del Perú. Lima, 1965. Adaptação elaborada por RODRIGUEIRO, Jane. Tensão e Redução na Várzea: as relações de contato entre os Cocama e Jesuítas na Amazônia do século XVII. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, PUC-SP, 2007, p. 199.

Com base nas informações fornecidas pelo P. Maroni em suas *Notícias*, os povos indígenas que habitavam a região do Ucayali estariam assim dispostos ao longo das margens do rio:

"Subiendo por este, á mano derecha no se sabe haya cerca del Marañon nacion alguna. A la izquierda, (...) se han descubierto unos Mayorunas. Doce dias más arriba de la boca del rio, vivia antiguamente repartida entre pueblos la nacion de los Cocamas, (...). A las tierras de los Cocamas siguense á la derecha las de los Chipeos, Xitipos, Jaobos, Manavas y otras parcialidades que llamamos hoy con el nombre de Panos, (...). A la otra banda de Ucayale sale el rio Ymira, cerca del cual viven los Amenguacas; á estos siguen los Remos, que confinan con los Cunivos. (...). Más arriba de los Cunivos hay otras muchas naciones numerosas, que se extienden hacia la cerrania inmediata al Cuzco. Las más conocidas fueron los Mochovas (...). A estos siguen los Comavos, (...). Estas naciones viven en gran parte hacia el Oriente. Al Poniente, las naciones conocidas son los Casibos, Piros y Cambas (...)." (Maroni, 1988, p. 111 - 112).

Dos povos citados por Maroni, somente os Cocama pertenciam ao tronco lingüístico tupi, os demais faziam parte do tronco pano. Segundo o Padre Juan de Velasco, a maioria dos povos de língua pano que habitavam a região do Ucayali - como os Chipeo, os Piro, os Cunivo e os Comavo – tiveram sua origem étnica no Peru, eram muito numerosos, excelentes navegadores e extremamente belicosos (Velasco, 1946, p. 286-287).

No mapa que se segue, podemos observar a disposição geográfica dos povos que habitavam as proximidades do rio Ucayali.



As nações do rio Ucayali. GROHS, Walstrand. Los índios del Alto Amazonas del Siglo XVI al XVII: poblaciones y migraciones em la antigua província de Maynas. Booner Amerikanistische Studien, 1974, p. 123. Extraído de RODRIGUEIRO, Jane. Tensão e Redução na Várzea: as relações de contato entre os Cocoma e Jesuítas na Amazônia do século XVII. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, PUC-SP, 2007, p. 55.

Os primeiros contatos entre os jesuítas e os povos do Baixo Ucayali⁴⁴ foram estabelecidos pelo P. Gaspar de Cugia que chegou a Gran Cocama no ano de 1644:

“(...) con las comisiones que tienen de su Governador y Capitan General para semejantes facciones, se determinaron por diligencia y solicitud de los Padres á ir y ver enemigo tan pernicioso y hacer con él lo possible por reprimirlo, ó ponerlo en obediencia (...). La maior hazaña fué acometer á lo que dava á entender el nombre de Gran Cocama, y á la multitud de gente belicosa que la fama publicaba.” (Figueroa, 1986, p. 206).

A expedição do P. Cugia contou com a presença de vinte e cinco soldados, alguns índios intérpretes e de jeberos, cocamillas e maynas aliados dos espanhóis. Segundo o informe do Padre Figueroa, os primeiros contatos foram estabelecidos pelos índios intérpretes que, depois de assegurarem a receptividade dos Cocama, promoveram a apresentação do padre; este primeiro momento foi marcado pela troca de presentes entre os dois grupos em contato, os índios ofereceram mandioca, milho e outros produtos e os espanhóis lhes presentearam com ferramentas e outros objetos de metal (Figueroa, 1986, p. 206 - 207).

Apesar do medo e insegurança por parte dos espanhóis diante da grande quantidade de índios Cocama que eram considerados exímios guerreiros, os contatos foram firmados durante três dias, tempo que, na concepção do

⁴⁴ Para mais detalhes sobre o contato entre os Cocama e os padres jesuítas ver RODRIGUEIRO, Jane. Tensão e Redução na Várzea: as relações de contato entre os Cocama e Jesuítas na Amazônia do século XVII. Dissertação de Mestrado defendida no Departamento de Ciências da Religião da PUC-SP, 2007, p. 120 - 146.

missionário, foi suficiente para estabelecer relações de amizade e observar as possibilidades de evangelização do grupo indígena.

Após os primeiros contatos com P. Cugia, a região do rio Ucayali não contou com a presença de missionários por oito anos; neste período, os Cocama mantiveram conflitos armados contra os Mayna. Apenas em 1652, um missionário foi enviado à região na tentativa de amenizar esses conflitos, seu nome era Bartolomé Perez, padre que tinha sido pioneiro na organização reducional dos povos do Huallaga, tendo lá se estabelecido por três anos quando da fundação da missão *Santa María de Huallaga* (Rodríguez, 1990, p. 283).

O objetivo do Padre Perez entre os Cocama do Ucayali, era fazê-los aceitar a presença constante de um missionário para assim conseguir dar início ao processo de evangelização. Para concretizar tais objetivos, o padre utilizou toda sua experiência bem sucedida entre os povos do Huallaga – usou índios intérpretes para promover a aproximação, ofertou ferramentas e ornamentos aos Cocama do Ucayali, aproximou-se das crianças e dos idosos considerados mais obedientes – promovendo assim o agrupamento da população dispersa num povoado que denominou *Santa María de Ucayali* (Rodrigueiro, 2007, p. 131 – 132).

O Padre Bartolomé Perez permaneceu na região apenas por três meses, pois deveria retomar seu cargo de Superior das Missões em Quito. Durante sua permanência iniciou o processo de evangelização e instruiu alguns índios para prosseguirem a doutrinação até a chegada de um novo missionário, fato que só

se concretizou depois de transcorridos cinco anos da partida de Perez (Figueroa, 1986, p. 209).

No ano de 1657, chegaram o Padre Thomás Maxano e o Irmão Domingo Fernandez que, desde o primeiro encontro com os Cocama do Ucayali, demonstraram insegurança e temor conforme relato do próprio padre: “*Confieso á Vuestra Reverencia que miedo no faltó desde que entré en Ucayali (...)*” (Figueroa, 1986, p. 209). Esta primeira má impressão se refletiu nas atitudes do padre que se mostrava absolutamente intolerante com a população indígena no que diz respeito aos antigos costumes nativos. A constante repressão efetivada pelo Padre Maxano em Santa María de Ucayali provocou revolta entre os Cocama (Rodrigueiro, 2007, p. 136 – 141). Um conflito estava iminente.

Para preservar a vida dos religiosos, o governador de Borja don Juan Mauricio Baca, solicitou a transferência de Maxano e Fernandez para Santa María de Huallaga em 1659. Porém, as atitudes intolerantes de Maxano também provocaram insatisfação entre os Cocama da redução, iniciando-se ali um longo período de tensão que teve como resultado o assassinato do Padre Francisco de Figueroa em 1666⁴⁵. De acordo com Manuel Rodríguez, a rebelião dos Cocama durou três anos e foi uma das maiores desde a fundação do complexo missionário de Maynas (Rodríguez, 1990, p. 441). Dos escritos do Padre Maroni, retiramos a citação que melhor descreve a situação daquelas missões após a morte de Figueroa:

⁴⁵ Para uma análise mais detalhada da rebelião dos Cocama e seus desdobramentos ver RODRIGUEIRO, Jane. Tensão e Redução na Várzea: as relações de contato entre os Cocama e Jesuítas na Amazônia do século XVII. Dissertação de Mestrado defendida no Departamento de Ciências da Religião da PUC-SP, 2007, p. 143 – 159.

“Con la muerte del V. martir Francisco de Figueroa é indios de su reducción, no sosegó la rabia y sana de los Cocamas y otras naciones rebeldes, antes, más insolentes con la victoria fueron prosiguiendo todos los años infestando con sus armadillas el Marañon y rios colaterales, sin que hubiera reducción que se tuviese segura (...)" (Maroni, 1988, p. 221).

Com a finalidade de apaziguar a situação e manter os índios revoltosos em aldeamentos sob controle jesuítico, o governador don Mauricio Vaca ordenou uma expedição contra os rebeldes Cocama em 1669 que foi acompanhada pelo Padre Juan Lorenzo Lucero.

“Entre vários sujetos ilustres que ha dado al clero y a diversas ordenes, dio a la Compañía uno que valió por mil en el clarísimo P. Juan Lorenzo Lucero, hombre grande en todas líneas, y uno de los misioneros más ilustres que tuvo el Marañoñ.” (Velasco, 1946, p. 53).

Padre Juan Lorenzo Lucero nasceu em Pasto, Colômbia, aos dez dias de agosto de 1635, entrou para a Companhia de Jesus em 1653 e chegou em Maynas dez anos mais tarde, em 1663.

Em uma de suas primeiras atuações como missionário, Lucero comandou, junto com o governador Gerónimo Baca de Vega o castigo aos Abigira pela morte do padre Pedro Suárez em 1667⁴⁶.

⁴⁶ Após averiguação, os seis índios considerados responsáveis pela morte do p. Suárez foram enforcados em frente dos Abigira e dos povos com os quais mantinham relações de amizade; seus corpos foram cortados e colocados no caminho para que esse castigo servisse de exemplo aos demais indígenas que habitavam as redondezas do rio Curaray (Rodríguez, 1990, p. 466-471).

Foi Superior das Missões de Maynas entre 1669 e 1688; como já mencionado anteriormente, em 1669 acompanhou a expedição punitiva contra os Cocama que se encontravam dispersos entre os rios Huallaga e Ucayali.

De acordo com Maroni, Lucero era o missionário mais experiente naquele momento e a quem se deveu o êxito da jornada contra os rebeldes. Obstinado à reagrupar os índios no Huallaga, Lucero empreendeu várias entradas ao Ucayali. Encontrou não apenas os grupos alçados, mas seguiu viagem em direção às terras do Médio Ucayali, contactando também os Chipeo e os Xitipo que foram genericamente denominados Pano,

“(...) enmedio de los castigos que quiso ejecutar la Justicia con los que habian muerto al P. Figueroa, supo de tal manera ganarse las voluntades de aquellos bárbaros, que los más de ellos, dejando sus tierras, fueron siguiéndole para el río de Guallaga, en donde, junto á una hermosa laguna, fundó una población numerosa, que de solos Cocamas y Chipeos (sin contar á los Cocamillas y Panos, que fue tambien agregándole) numeraba más de mil y seiscientas almas (...)” (Maroni, 1988, p. 222).

Essa redução recebeu o nome de *Sant-Iago de la Laguna*, pois foi fundada em 25 de julho de 1670, em homenagem às comemorações do dia do apóstolo Tiago. Através da leitura da citação de Maroni percebemos que Lucero representava os interesses coloniais espanhóis mas usou a sua experiência missionária na Amazônia para promover negociações. O reagrupamento seria improvável se o padre não fizesse concessões – “*supo de tal manera ganarse las voluntades de aquellos bárbaros*”.

Demonstrando grande habilidade na organização das reduções, durante o período em que foi Superior Lucero teve até 9 povoados sob sua administração, foram eles: *Santa María de Ucayales*, *Santiago de Xitipos e Chepeos*, *Santa María de Huallaga*, *San Lorenzo de Tibilos*, *San Xabier de Chamicuros*, *San Antonio Abad de Aguanos*, *San Joseph de Maparinhas*, *San Ignacio de Mayurunas* e *San Estaníslao de Otavanis*; sendo que os dois primeiros, depois de agrupados passaram a se chamar *Santiago de la Laguna* (Rodríguez, 1990, p. 525).

Ainda nesse período, Lucero escreveu três cartas nas quais abordou algumas situações que enfrentou como Superior das Missões de Maynas.

Na carta⁴⁷ de 3 de junho de 1681, escrita no povoado de *Santiago de Laguna*, o missionário fez uma breve descrição da situação de algumas Missões atingidas pela epidemia de varíola que assolou os povos do Huallaga em 1680, a consequente fuga de alguns índios para o Ucayali e seus esforços em trazê-los mais uma vez para o Huallaga, assim colocados por Maroni:

“Cesada la peste, como no parecieron muchos dellos, fué preciso enviar armadillas de españoles é indios amigos á buscarlos en sus retiros. En una ocasion déstas (...) subiendo

⁴⁷ A versão que utilizamos dessa carta foi copiada de um impresso em 2 folhas sem indicação do ano ou lugar de publicação; existe outra edição incluída por Jiménez de la Espada nas *Noticias Auténticas del famoso río Marañón* de Pablo Maroni. As outras duas cartas são de 29 de setembro de 1682 temos “Copia de carta escrita por el P. Juan Lorenzo Lucero, Superior de la Mision de los Maynas en el gran río de las Amazonas, al P. Pedro de Cáceres, asistente en la misma mision en el pueblo de Xíbaros, y remetida por dicho Padre al Padre Rector de Quito”; escrita em Punta de Santa Ana (esta cópia está entre os “Papeles de Jesuítas de la Real Academia de la Historia”) e o informe de 23 de agosto 1683 sob o título “Copia de carta escrita al excmo. Sr. Duque de la Pallata, virrey de los reynos del Perú, por el P. Juan Lorenzo Lucero de la Compañía de Jesús, Superior de las misiones de Maynas, Rio Marañón y Gran Pará, en que da cuenta á su Excelencia de los sucesos que acaecieron en la entrada que hizo á la nacion de los xíbaros”.

más allá de las tierras de Chipeos, topóse casualmente con los Manamabobos, infieles de la misma lengua, quienes luego se dieron por amigos y quisieron lo fueran tambien sus vecinos los Cunivos (...). Estos fueron los que dieron al P. Lucero, entonces misionero de La Laguna, noticia de las demás naciones que se extienden hasta el Cusco, y se ofrecieron prontos á introducirle en la amistad de los Piros y otros infieles más numerosos y remotos, que daban á entender eran descendientes de los Ingas del Perú.” (Maroni, 1988, p. 281).

Dessa forma, Lucero realizou os primeiros contatos com os povos do Alto Ucayali no ano de 1681, mas devido à quantidade de Missões que já possuía sob sua administração, o padre não permaneceu entre eles e regressou à *Laguna*, dando continuidade às suas atividades missionárias até 1688 quando saiu das missões para ocupar o cargo de Reitor dos Colégios de Cuenca e Popayán; ainda esteve mais uma vez em Maynas, como Visitador ou Representante do Superior Provincial entre os anos de 1695 e 1696. Morreu em Quito, em 14 de outubro de 1714.

Mas os povos do Ucayali não ficaram sem a presença dos jesuítas por muito tempo. Já nos referimos anteriormente que o ano de 1683 marcou o fim de um primeiro momento da expansão inaciana na Amazônia e o início da segunda fase de incursões em 1684 se deu com a chegada de novos religiosos que foram distribuídos pelos lugares de maior necessidade, como por exemplo, a região do Ucayali. Um dos recém-chegados era o Padre Enrique Rickter:

“Los operarios que entraron en esta época, fueron 43. El P. Enrique Ricter, alemán, fué uno de los más ilustres de esta época. Tuvo su apostolado en el Ucayale todo entero, donde aunque estaban amistadas ya algunas naciones, ganó y catequizó a muchas otras de las numerosas y soberbias

descendientes del Peru que quedán expresadas. De su apostolado de cerca de 10 años, hasta coronarse con la ilustre palma del martírio (...).” (Velasco, 1946, p. 288).

Padre Enrique Rickter nasceu em Koslau, Alemanha no ano de 1653, entrou para a Companhia de Jesus em 1669 e chegou ao Colégio de Quito em 1685, de onde foi enviado, com o Irmão Francisco Herrera e um sacerdote secular de nome Josef Vazquez, diretamente à região do rio Ucayali. Dedicou-se à catequese dos povos do alto Ucayali desde 1685 até 1695 quando foi assassinado⁴⁸.

Foi durante o período da atividade missionária de Rickter que ocorreram as disputas entre as ordens religiosas dos franciscanos e dos jesuítas pelo direito a conquista das terras e povos que viviam nas margens do Ucayali, como veremos adiante.

Uma vez que os primeiros contatos com os povos do alto Ucayali já tinham sido estabelecidos pelo Padre Juan Lorenzo Lucero, coube ao Padre Enrique Rickter a função de organizar aqueles grupos, fundar uma missão e iniciar a catequização dos índios. Esta tarefa foi muito bem acolhida pelo padre e seus acompanhantes que:

“Llegados al primer pueblo de los Cunivos, hallaron en él y otras rancherías cercanas más de doscientos indios de guerra que los recibieron con muestras de regocijo. El Padre Enrique fué luego recurriendo (sic) las rancherías más remotas, para darse á conocer y convindarlos á todos á que

⁴⁸ As informações sobre a vida do P. Rickter estão na Introdução escrita por Jean Pierre Chaumeil, coleção Monumenta Amazônica, série B-4, 1988, p.21.

se juntasen donde pudiese con facilidad doctrinarlos.”
(Maroni, 1988, p. 284)

Segundo informações retiradas do registro de Maroni, P. Rickter conseguiu, em pouco tempo, agrupar a população dos Cunivo em um povoado que recebeu o nome de *Santíssima Trinidad de Cunivos* e mostrou particular preocupação com a execução do ritual do batismo - fazia questão de realizá-lo com toda a pompa e ornamentos possíveis para que “*los bárbaros formasen algun concepto de la excelencia del baptismo*” (Maroni, 1988, p.284) - para concretizar suas intenções de efetivar a plena conversão ao cristianismo e o abandono dos antigos costumes nativos, o padre ordenou a construção de uma igreja naquele aldeamento. Iniciou também o trabalho catequético para o qual dispensava duas horas diárias, uma pela manhã e outra à tarde; depois de seis meses, “*llegó á conocer la mucha rudeza de sus catecúmenos*” (Maroni, 1988, p. 284) e dobrou o tempo empregado nas lições da catequese.

Após estabelecer as bases da atividade missionária entre os Cunivo, Rickter se empenhou em solicitar a amizade das nações vizinhas, a estes povos o padre dedicou atenção especial com o objetivo de obter notícias das suas línguas, parentes e terras, podendo assim aumentar o alcance da conquista espiritual jesuítica.

Os primeiros a fazerem parte dessa empreitada foram os Mochovo e os Comavo que habitavam a região próxima dos rios Unini e Inua, acima de *Santíssima Trinidad* no Ucayali. Porém, o padre temia abandonar o povoado dos Cunivo tão cedo, pois ainda não confiava completamente na conversão dos

índios. Despachou então uma escolta liderada pelo Irmão Francisco Herrera que foi recebida em paz pelos grupos da região e com promessas de promover agrupamentos mais próximos ao rio principal para que o padre pudesse visitá-los pessoalmente (Maroni, 1988, p. 286).

Corria o ano de 1686 quando Rickter precisou ausentar-se pela primeira vez, atendendo solicitação de encontrar-se com o Superior da Missão, Padre Juan Lorenzo Lucero, em *Santiago de la Laguna*, às margens do rio Huallaga. A redução dos Cunivo ficou sob encargo de Francisco Herrera.

Durante a ausência de Rickter, o irmão se dispôs a entrar no território dos Campa com a esperança de estabelecer um vínculo de amizade com eles, seguindo o exemplo do que fora feito com os Comavo e com os Mochovo (Maroni, 1988, p. 287). Mas o irmão desconhecia a dinâmica guerreira da região e a fama de que aqueles povos não toleravam a presença dos espanhóis nas suas terras. Escoltado por alguns índios Cunivo de confiança e subindo pelo rio Capinihua por dois dias, encontrou com uma tropa dos Campa que os receberam com uma chuva de flechas aos dezoito dias de julho de 1686. A maioria dos membros da expedição de Herrera morreu no ataque.

Padre Rickter foi avisado por oito índios Cunivo da morte de Herrera e, tão logo chegou a notícia, ele deixou o Huallaga e retornou ao Ucayali. Nos casos de morte de espanhóis por índios era costume se organizar uma expedição punitiva ao grupo assassino, mas neste caso:

“No careció de castigo accion tan alevosa, porque, como despues se supo, El cacique Santaguri, que habia animado la gente á que matasen al Hermano, de allí á pocos dias pereció miserablemente; los que arrojaron las flechas quedaron luego como pasmados, y los demas que, no escarmentado con el castigo de los compañeros, se habian juntado á festejar con bailes aquella muerte, segun estilan, al aplicar la boca á las flautas, echando mucha sangre, quedaron de repente muertos.” (Maroni, 1988, p. 287 – 288)

Jamais podemos esquecer que a escrita jesuítica tinha função apologética.

Claro que os índios podem ter morrido por qualquer motivo, até é possível imaginar que houve sim uma punição aos assassinos de Herrera como era de costume, mas que ela não foi registrada pelos jesuítas. O padre franciscano Manuel Biedma mostra uma versão diferente do ocorrido:

“(...) por cuya causa nos mandaba ir a fundar a Perené para ampararlos y defenderlos de los Conibos y españoles de abajo (Maynas?) (sic) que habían de venir a acabar con toda la nación de Campas por haber muerto al padre allá bajo, (...).” (Biedma, 1989, p. 168).

Embora Biedma não confirme a chegada da expedição punitiva, ele deixa claro que os jesuítas já tinham organizado um grupo composto por índios amigos e soldados que executariam o castigo aos Campa.

Entretanto, aquilo que os inacianos querem que seus leitores acreditem é que os padres missionários faziam um trabalho “santo” e que todos aqueles que prejudicassem a santa missão desses homens padeceriam diretamente da ira divina, assim como descrito por Maroni.

De volta à *Santíssima Trinidad de Cunivos*, Rickter se deparou com a presença de um leigo franciscano:

“(...) cuando cataqui (sic) encuéntrase con outra novedad nada menos memorable, y fué, que un religioso lego de San Francisco, llamado Fr. Pedro Navarrete, desde el río Tarma había bajado hasta aquella reducción con ánimo de introducir en ella misioneros de su religión (...). Lo más plausible era que el buen lego, como quien tomaba ya posesión, antes de la llegada del Padre, en al altar principal y único de la iglesia, quitando el cuadro de la Sma. Trinidad, había en su lugar colocado outro de su santo Patriarca.” (Maroni, 1988, p. 288)

O nome do leigo era Pedro Navarrete que afirmou que tanto a conquista do Ucayali como a missão dos Cunivo pertencia àquela ordem, uma vez que haviam passado por ali no ano de 1684 e tomado posse daquelas terras em nome da coroa espanhola.

Desta forma se configurou o conflito entre franciscanos e jesuítas pelo direito à conquista do Ucayali.

2.4 A presença dos franciscanos na região do rio Ucayali

De acordo com as informações retiradas dos registros franciscanos da conquista, a descoberta da *Provincia de los Conibos* nas imediações do *Gran Paro*, nome dado ao rio Ucayali pelos franciscanos, foi realizada em 1684 por três homens muito práticos em entradas – o soldado Juan Alvarez, o irmão de Terceira Ordem Juan de Navarrete e o colono Pedro Laureano – que, seguindo o caminho inverso dos jesuítas, penetrando pelo vale Xaua até o rio Tarma, de

onde baixaram até sua confluência com o Ucayali, encontraram o povo dos Cunivo:

“(...) y se volvieron a participar las noticias de lo habían visto al Real Gobierno, dejando en dicha población plantado el árbol santo de la cruz, por ser la primera vez que la pisaban cristianos, de que resulto que el Real Gobierno con voto consultivo del Real Acuerdo resolviese el que a costa de la Real Hacienda se hiciese segunda jornada para que de ella se consiguiesen más extendidas y especiales noticias así de la tierra como de las naciones que la habitan, naturales, ritos y costumbres.” (Guzmán y Salazar, 1989, p. 173 - 174).

Portanto, a descoberta do povo dos Cunivo pelos franciscanos ficou registrada por um ato simbólico de tomada de posse: a cruz fincada no solo representava não apenas a presença de conquistadores, mas sobretudo o direito de conquistar as terras em questão.

Durante esta primeira expedição se deu o reconhecimento de algumas regiões do alto Ucayali e os primeiros contatos dos franciscanos com alguns povos que habitavam a região – além dos Cunivo, também os Campa, Comavo, Piro, Mochovo e outros – que, segundo relato de Rojas Guzmán, acolheram muito bem aos expedicionários franciscanos e desejavam sua presença entre eles:

“(...) quienes viendo la disposición de nuestra partida, prorrumpieron en tanto sentimento y lágrimas de que no nos quedásemos en su compañía y fue necesario consolarlos (...), prometiéndoles la brevedad en volver a verlos y acompañarlos, que nuestra ida era solo a buscar los demás pueblos de su nación y predicarles nuestra santa fe católica, atrayéndolos al grêmio de nuestra Santa Madre Iglesia por medio de la verdad y doctrina del Santo Evangelio, a que éramos enviados de nuestro Rey Y Señor y que les

asegurábamos que a la vuelta los visitaríamos (...)." (Guzmán y Salazar, 1989, p. 179)

A segunda expedição franciscana às terras do Ucayali, destinada a reencontrar os povos contactados em 1684, só ocorreu em 1686. Tendo partido de *Concepción de Jaua* e integrada por vinte e quatro pessoas: cinco sacerdotes, dois colonos espanhóis, um leigo, quatorze soldados e dois negros forros, além de nove tropeiros que tinham como função carregar cargas e provisões. Entre os vinte quatro homens, três já possuíam experiência de exploração e contato com os povos do Ucayali – Alvarez, Navarrete e Laureano – pois participaram da primeira entrada.

Mais uma vez a expedição franciscana encontrou com os Cunivo que, durante o intervalo dos contatos com os franciscanos, estabeleceram contato com os membros da Companhia de Jesus, os quais iniciaram o processo de catequização daquele grupo. Assim ficou registrado o reencontro:

"(...) no faltó en el número de estos Conibos quién hiciese memoria de la entrada que primero hicieron a su nación y plobación Juan de Navarrete, Juan de Alvarez y Pedro Laureano, donado, (...); y por ir todos tres en nuestra compañía fueron conocidos y abrazados con especial amor: y preguntados que cómo se habían tardado tanto en volver a verlos como se lo habían prometido cuando a esta queja amorosa la noticia de que después de diez lunas de su venida habían llegado a sus tierras otros Patiros, que significan Padres o Religiosos, no del hábito de los nuestros sino negro, y en la cabeza otra cosa del mismo color: con que se explicaron dándonos a entender habían sido Padres Jesuitas, los cuales habían edificado iglesia en el mismo paraje donde los nuestros habían plantado la santa cruz (...)." (Guzmán y Salazar, 1989, p. 187)

O ritual de tomada de posse feito pelos franciscanos em 1684 – o ato de fincar a cruz – foi sobreposto pelo ato dos jesuítas de construir a igreja em 1685. A contenda estava posta, a decisão ficou sob responsabilidade das autoridades espanholas que deveriam analisar qual ordem religiosa apresentava maiores possibilidades de efetivação bem sucedida de um projeto colonizador, legalizando assim apenas um dos dois atos de posse.

Após o momento do reencontro com os índios do Ucayali, os franciscanos procuraram obter informações sobre a chegada dos jesuítas, como eles promoveram o agrupamento dos Cunivo na redução, em que circunstâncias se deu a construção daquela igreja e como se desenrolava o processo de catequização no aldeamento. Estavam certos que o Padre Rickter havia utilizado alguma estratégia para convencer os povos nativos a aceitar a imposição de tais condições. Foi quando descobriram que negociações foram feitas, mas os Cunivo não se mostraram plenamente satisfeitos com elas:

“Por estos tiempos algunos días antes tuvieron noticias de lo referido los Padres de la Compañía de Jesús en aquellos parajes cercanos a Quito, llamados de la Gran Cocama y La Laguna, que son sus doctrinas, y como supieron íbamos para aquella nación de los Cunibos, se adelantaron dos Padres de la Compañía de Jesús con algunos indios que los llevaron en canoas, y navegaron río abajo, atravesaron el río Napo y luego subieron río arriba, que es el Marañón para los Cunibos, (...). De estos dos Padres el uno era sacerdote y llamado el P. Enrique Ricter; y el otro era corista llamado Francisco Félix. Luego que llegaron hicieron una iglesia y bautizaron más de treinta indios bárbaros sin haberles enseñado el persignarse, porque no tuvieron tiempo para ello. Y fue el caso que a los indios no les llevaron nada y como les pidiesen hachas e cuchillos, y no se las diesen por no tenerlas, les mostraron muy mala voluntad, y por haber visto ya antes a Padres de San Francisco que les habían dado unas hachas e cuchillos, y

por esto se hallaron en grande confusión, tanto que les obligó desamparar a los indios y aquellas tierras en esta forma. Dijo el P. Enrique Ricter al corista Francisco Félix: hermano, quiero dispongamos el ir por unas hachas e cuchillos para estos indios, para con eso poderlos atraer a nuestra voluntad, y así yo me voy a nuestros pueblos y no podré volver hasta pasados cuatro meses por estar tan lejos y tú, hermano, quédate aquí con estos indios sin irte a outra alguna parte hasta que yo vuelva, y esto se lo mando por santa obediência; y esto le dijo despidiéndose de él, río abajo en una canoa.” (Vital, 1989, p. 258)

Na tentativa de superar a insatisfação dos índios enquanto não se solucionava a contenda pelo direito de conquista daquelas terras e lembrando que o padre jesuíta estava ausente, os homens que compunham a expedição franciscana decidiram permanecer entre os Cunivo.

Os franciscanos demonstraram habilidade nas negociações com os índios aldeados; trocando facas, agulhas e outras ferramentas de metal por auxílio nos contatos com outros povos, utilizavam o mesmo método de aproximação e formação de alianças dos jesuítas e provavam também do mesmo resultado:

“(...) y al segundo día que llegamos celebramos misa y los indios estaban muy atentos a todo lo que se hacía y obedientes a lo que se les mandaba (...). Nosotros les íbamos enseñando la doctrina dos veces al día y con determinación de no desampararlos jamás; repartímosles muchas hachas y machetes, cuchillos y chaquiras, con otras cosillas con que se hallaban muy contentos con nosotros, tanto que llegaron a decirnos que los dos Padres de la Compañía de Jesús, cuando allí estuvieron, no les habían traído nada y que si volvían les habían de matar.” (Vital, 1989, p. 260)

Desta forma podemos inferir que para os povos da região do Ucayali, o que lhes interessava tanto nos franciscanos quanto nos jesuítas era a

possibilidade de obter objetos de metal e de fazer alianças com pessoas que representavam prestígio e perigo - pois eram provedores dos objetos desejados e possuíam armas de fogo - frente aos demais grupos indígenas.

Naquele momento os franciscanos perceberam que, se fossem capazes de suprir a demanda por ferramentas, poderiam se aproximar daqueles índios mais do que os jesuítas tinham feito e também que essa aproximação poderia lhes representar certa vantagem na resolução da contenta. Portanto, na tentativa de alcançar um resultado favorável à sua ordem, os franciscanos encenam mais um ato de posse:

“Llegados que fuimos a la puerta de la iglesia el Capitán hizo un razonamiento a dicho Padre Presidente, fray Francisco de Huerta, con el cual le dio posesión de aquel pueblo tomándolo en nombre de su Majestad y por ceremonia de aquel lo puso en las manos el estandarte real (...).” (Guzmán y Salazar, 1989, p. 194)

Mas o tempo que os franciscanos dispunham para concretizar suas intenções era muito curto. Os mesmos oito índios Cunivo que se deslocaram três meses antes para *Laguna* a fim de avisar o Padre Rickter sobre a morte do irmão Herrera, chegavam à redução com a notícia do retorno do jesuíta:

“(...) llegó nueva que trajeron ocho indios de los Conibos, los cuales habían ido tres meses antes a la Gran Cocama al llevar al compañero del religiosos que mataron de la Compañía de Jesús cuando venía a dar parte al Real Gobierno de la Iglesia que habían fundado en esa población como queda referido; diciendo quedaban ya los Padres a venir con número de soldados a tomar posesión de esa población de los Conibos; causa que nos preciso a hacer consulta para tomar la resolución del expediente que se había

de tener para el buen acierto por obviar algunos disturbios que podían resultar sobre la primacía y antigüedad del descubrimiento (...)." (Guzmán y Salazar, 1989, p. 199)

Convencidos de que um confronto direto com Rickter seria danoso para ambas as ordens, os franciscanos decidiram deixar a redução, mas permanecer nas imediações; frei Navarrete foi incumbido de permanecer na missão jesuítica a espera de Rickter para avisá-lo das pretensões franciscanas. Entretanto, antes de saírem do povoado, organizaram mais um ato simbólico de apropriação da região:

"Y a seis del dicho al romper del día entró nuestro Don Felipe Cayampay, que en todo era el primero en nuestros consuelos, con la insignia de la santa cruz en la forma que nos recibió y atrás queda dicho, alabando el Santísimo Sacramento del Altar y nos previno compusiésemos nuestros pertrechos y fuésemos con él despidiéndonos de todos por sus galpones; (...), disparamos por tres veces nuestras escopetas haciendo salva a nuestra Señora de la Misericordia y al Arcángel San Miguel que colocamos luego que llegamos de dos varas y media de lienzo en dicha iglesia, poniéndole a esa población el nombre de San Miguel de los Conibos; (...)." (Guzmán y Salazar, 1989, p. 204 – 205)

Santíssima Trinidad de los Cunivos ou San Miguel de los Conibos?
Jesuítas ou Franciscanos? O conflito pelo direito à conquista daquelas terras e povos precisava de uma rápida solução.

2.5 A contenda entre Jesuítas e Franciscanos

A notícia da contenda chegou ao Comissário geral da corte de Lima pelo Padre Presidente Frei Francisco de Huerta e pelo Capitão Bartolomé Beraún, membros da expedição franciscana de 1686, que deixaram a redução dos Cunivos no Ucayali antes do retorno do Padre Enrique Rickter e exigiam da corte limenha a retirada dos jesuítas da região e a confirmação do direito de exploração das terras pela Ordem dos Franciscanos:

“(...)y así informó en la corte de Lima á su Comisario general, dándole é entender que los misioneros de la Compañía se habian introducido en mises ajena y misiones fundadas de su religion. Con este informe, que tuvo por verídico, como de persona que habia andado aquellas provincias, el Comisario presentó luego un memorial al Sr. Virey y su Real Audiencia, en que pedía se mandase á los de la Compañía, como usurpadores de ajenas conquistas, que luego al punto se retirasen de toda aquella mision.” (Maroni, 1988, p. 289)

O Comissário geral enviou as informações do caso ao Senhor Vice-rei de Lima e sua Real Audiência, cuja resposta refletiu as intenções das autoridades espanholas: nada deveria ser determinado sem que antes se tomasse conhecimento das versões de ambas as ordens religiosas e se verificasse o trabalho missionário dos seus membros dentre os índios do Ucayali. Para tal averiguação, mandou uma armada de soldados, que foi acompanhada pelos dois franciscanos que, ao chegarem à redução dos Cunivo:

“(...) quedando muy edificados de ver por sus ojos lo que habia obrado en aquel rio la Compañía y cuán mal fundados habian sido los informes del religioso lego. No obstante esto, pareciéndoles muy bien aquellas tierras, trataron con disimulo

de ganar para sí las voluntades de los Cunivos, con ánimo de volver, despues, de Lima y asentar el pié en aquellas provincias. No quiso Dios tuviesen efecto sus desígnios, pues, al pasar, de vuelta, por tierras de los Cambas, así los dos misioneros como tambien parte de los soldados que los acompañaban, murieron lastimosamente á manos de aquellos bárbaros.” (Maroni, 1988, p. 289)

Nos documentos jesuíticos, a atuação dos seus padres era sempre relatada como se estivesse amparada diretamente por Deus, como se os jesuítas fossem santos homens sem intenções mundanas; enquanto que a representação dos membros de outra ordem religiosa, como os franciscanos nesse exemplo, ressaltava o caráter ganancioso e vil, mais próximo da conduta de homens comuns do que de religiosos.

Os poucos soldados sobrevidentes encontraram-se com o leigo Navarrete que ainda estava nas imediações da redução dos Cunivo. O Superior da Missão dos jesuítas mandou aviso ao Vice-rei acerca dos acontecimentos e implorou que ele pusesse fim à contenda. A decisão oficial não tardou e ela legitimava o direito da Companhia de Jesus em empreender a conquista da região:

“(...) luego se despachó Real Provision, en que con mucho aprieto se mandaba al fraile lego se retirase de aquellas provincias, dejando á la Compañía en pacifica posesion de aquel río y misiones que iba entablando en sus riberas.” (Maroni, 1988, p. 289)

A decisão não agradou aos franciscanos que não economizaram críticas ao trabalho dos jesuítas:

“(...) danzando a su usanza y manifestando en cuanto era posible sumo gusto de vernos en su pueblo, de que rendimos a Dios debidas gracias, alborozados con el repique de campana de la iglesia que habían hecho los dichos Padres de la Compañía ocho meses antes; lleváron-nos a ella, donde hallamos dos lenguas indios (...), que dichos Padres Jesuitas el año antes habían dejado allí que fue el de seiscientos y ochenta y cinco para que enseñasen a rezar la gente, habiendo ganado la primacía erigiendo dicha iglesia, que es capaz de dos mil almas. Por haber tenido noticia de nuestra entrada y la de los otros tres compañeros (...) quienes habiendo llegado a esta corte dieron noticia al Real Gobierno de este hecho y descubrimiento, con lo cual dichos Padres Jesuitas, (...), pusieron en ejecución en adelantarse a fabricar dicha iglesia y a introducirse con los naturales agasajándolos con solo llevarlos gallinas y gallos, y de camino entablar un torno de moler caña dulce a mano de que hay mucha cantidad, pero no atendieron al pasto espiritual que pedia tanto gentio, asistiendo en el algún misionero contentándose con dejar dichos dos indios lenguas en la fábrica y conseguido la primacía.” (Guzmán y Salazar, 1989, p. 194)

Segundo os franciscanos, os jesuítas construíram a igreja sem a verdadeira intenção de converter aos índios, importando-se apenas com a garantia da posse e da sua sobrevivência. Através desse relato, contemplamos a inversão dos juízos de valor, agora os franciscanos representam os detentores das santas intenções enquanto que os jesuítas aparecem como os falsos religiosos.

As primeiras bulas reais que concediam o direito de conquista do Ucayali aos membros da Companhia de Jesus datam de 1686 e determinam que:

“(...) por el Real Acuerdo, el que los Padres de la Compañía no pasen de los Cunibos para arriba y que de allí para abajo tengan su jurisdicción y que los Padres de San Francisco la tuvieran desde los Cunibos para el río arriba hasta el Cerro de la Sal.” (Vidal, 1989, p. 262)

Apesar da determinação real a região do Ucayali continuou em disputa pelas duas ordens religiosas até o século XVIII.

CAPÍTULO 3 – PIROS, CUNIVOS, CHIPEOS E CAMPAS: REBELIÃO CONTRA OS MISSIONÁRIOS E A EXPRESSÃO DA VONTADE INDÍGENA

“Sucedió casi al mismo tiempo el alzamiento de los Cunivos y Piros del Rio del Cusco, llamado Ucayale, que por el año de 1695 mataron alevosamente al venerable mártir P. Enrique Rickter com seis soldados españoles y un sacerdote seglar con que fué preciso acudir prontamente con armada de españoles é indios amigos á fin de reprimir la ferocía (sic) de aquellos bárbaros, que con mucho orgullo amenazaban destrozos y muertes á todo lo restante de la mision.”

(MARONI, Pablo, S.J. Noticias Auténticas del Famoso Rio Maraún (1738). Coleção Monumenta Amazónica, série B-4: 87-395. Iquitos: CETA / IIAP, 1988. p. 280.)

“Tres años despues, esto es, el año de 1698, quiso el teniente y vecinos de Borja castigar á los matadores del Padre, yendo en busca dellos con armada de más de 300 indios y 50 españoles que acudieron de otras ciudades comarcanas á las montañas; pero fué con tan infeliz suceso, por la poca advertência de un cabo, que los Piros, en una emboscada, mataron á 19 españoles y 107 indios amigos; lo restante de la armada tuvo por bien el salvarse con la fuga. Desde entonces, parte por falta de escolta y parte por otros estorbos, no há habido quien consiga entrar outra vez en aquellas provincias á solicitar nuevas amistades con las naciones belicosas de aquel río, no obstante los muchos deseos que han tenido en todo tiempo nuestros misioneros.”

(MARONI, Pablo, S.J. Noticias Auténticas del Famoso Rio Maraún (1738). Coleção Monumenta Amazónica, série B-4: 87-395. Iquitos: CETA / IIAP, 1988. p. 302 – 303.)

3.1 A atividade missionária do padre Enrique Rickter no Ucayali

Depois de solucionado o incidente com o leigo franciscano, Padre Enrique Rickter deu prosseguimento ao seu projeto evangelizador enfocando a reforma dos costumes dos índios aldeados em *Santíssima Trinidad de los Cunivos*.

Segundo informações extraídas das *Noticias de Pablo Maroni*⁴⁹, o costume mais trabalhoso de se extinguir era o das bebedeiras noturnas. Como o padre não permitia que os índios Cunivo bebessem na redução, eles armaram algumas choças em lugar afastado e gastavam noites inteiras “se embriagando”, um antigo costume étnico que para o padre representava algazarra e desordem.

Na tentativa de acabar com esse ritual, p. Rickter resolveu criar uma situação na qual os índios tivessem que escolher entre a presença do missionário ou os antigos costumes - o padre simulou que guardava os seus pertences para realizar uma viagem e disse ao grupo que poderia não voltar, uma vez que ele realizava seu trabalho com tanta dedicação, mas não obtinha os resultados desejados pois alguns índios continuavam bebendo durante a noite nas cabanas afastadas - os índios escolheram a presença do padre, logo foram ao seu encontro e prometeram destruir as choças e não mais beber. Como viram que a promessa abrandava a decisão do padre, mas que ele não estava completamente convencido, foram até o lugar onde estavam erguidas as cabanas e lhes atearam fogo. (Maroni, 1988, p 290)

Outro costume que o padre desejava extirpar era o ritual fúnebre de queimar os corpos dos mortos e beber as cinzas, Rickter insistia em substituí-lo pelo ritual cristão de enterrar os cadáveres. As reclamações vinham principalmente dos idosos que diziam que se recebessem o batismo e morressem

⁴⁹Os registros de Padre Pablo Maroni sobre a atuação do Padre Enrique Rickter no Ucayali foram baseados nas cartas enviadas pelo missionário para o Superior das Missões antes de seu assassinato.

cristãos, a terra comeria seus corpos; a insistência do padre em extirpar o ritual fez com que muitos índios se retirassem do povoado conduzidos por um “feiticeiro” que prometeu queimar seus corpos quando morressem. O grupo armou cabanas numa região próxima à redução, o que incomodou profundamente o padre que foi atrás deles com algumas crianças que, após sua ordem, atearam fogo às choças obrigando-os a retornar ao povoado. (Maroni, 1988, p.290).

Problema semelhante foi o dos Turcaguane que recusavam agruparem-se junto aos demais Cunivo no aldeamento e seguiam vivendo em um povo distinto e de acordo com seus antigos costumes. Alguns Turcaguane tentaram várias vezes convencer os índios aldeados a deixar o padre e irem para um lugar onde pudessem viver do antigo modo “*(...) guardando los estilos que habian aprendido de sus mayores.*” (Maroni, 1988, p. 290), alguns Cunivo lhes deram ouvidos e foram se retirando da missão. Quando o padre tomou conhecimento do motivo do desvio de alguns dos Cunivo da redução, foi até o povo dos Turcaguane com o firme propósito de transferí-los para o povoado principal e iniciar sua catequização. Como as palavras do padre não foram suficientes para convencê-los, mais uma vez o método usado pelo padre foi o de incendiar as casas dos índios:

“*(...) quemadas sus casas, á todos fué llevando consigo para arriba, en donde, con la continua enseñanza, fué labrando sus ánimos de manera que despues fueron los más leales y prontos para todo cuanto mandaba.*” (Maroni, 1988, p. 291)

As estratégias de catequização utilizadas pelo padre nos três exemplos citados acima não demonstravam muitas aberturas para a negociação entre as partes em contato.

No primeiro exemplo a atitude do padre seguiu o modelo da pedagogia jesuítica, através de uma encenação, o padre colocava os índios em uma situação na qual o resultado dependia de uma escolha do grupo: o missionário permaneceria entre eles se todos aceitassem a condição de por fim às festas noturnas tradicionais; nesse caso a escolha foi realizada de acordo com os anseios do padre.

Já nos outros dois exemplos os índios não tiveram sequer a ilusão da escolha, aqueles que não aceitaram a vontade de Rickter tiveram suas cabanas e casas queimadas.

O fato dos índios tolerarem algumas atitudes do missionário pode ser encarado como um indício de que a presença dos religiosos era desejada pelos grupos do Ucayali, pois a figura do padre agregava em si significados físicos e simbólicos que atendiam às necessidades dos povos indígenas que aceitavam o contato e explicavam os motivos de tal tolerância.

Um desses motivos se pautava na estratégia de aproximação mais usada pelos europeus na conquista do Novo Mundo: a oferta de presentes. Para os grupos que habitavam a região do Ucayali, os objetos mais interessantes eram as ferramentas de metal – agulhas, facas, tesouras, machadinhas e outras – que

além de facilitarem a execução dos trabalhos domésticos e agrícolas, serviam para alimentar as redes de comércio, que antes da chegada dos europeus, eram controladas pelos povos de maior prestígio.

Ora, o padre representava uma fonte aparentemente inesgotável desses objetos tão desejados pelos grupos nativos tanto que era comum nas negociações de contato os padres trocarem “conversão” por presentes. Porém essa conversão era passageira, pois durava enquanto os religiosos suprissem a demanda de ferramentas, quando não mais as concediam, os índios retornavam às antigas práticas.

Outro motivo que pode explicar a tolerância das atitudes violentas de Rickter era o fato de que os missionários nunca estavam sozinhos, no geral estavam sempre acompanhados de, pelo menos dois soldados, figuras associadas à posse de armas de fogo. Nesse caso, os índios que estabeleciam uma aliança com o padre, também se aliavam aos soldados, o que representava tanto o prestígio frente outros povos, quanto à superioridade bélica do grupo indígena aliado aos espanhóis.

Seja por um ou outro motivo, os povos do Ucayali toleraram, apenas por determinado tempo, as atitudes intransigentes do padre jesuítico.

A partir de 1687, P. Rickter empenhou-se em contatar outros grupos indígenas que habitavam a região do Alto Ucayali. Os primeiros foram os

Manamabobo, parcialidade dos Chipeo que se deslocaram do rio Pachitea para o Ucayali após uma epidemia que assolou a região em 1682.

Apesar da enorme resistência daquele grupo em se aldear, o padre jesuíta conseguiu agrupá-los e fundou uma redução próxima de *Santíssima Trinidad de Cunivos* que foi batizada *San Nicolas de Manamabobos*. Entretanto, os índios não permaneceram aldeados por muito tempo e voltaram às antigas terras, mas o padre os seguiu e fez com que retornassem ao povoado. Em 1689 os Manamabobo foram atingidos por mais uma epidemia e decidiram deixar *San Nicolas* e se estabelecerem em um local onde o padre não pudesse encontrá-los. Mas novamente Rickter os perseguiu, fez com que voltassem e que permanecessem na redução (Maroni, 1988, p. 291).

Neste mesmo ano de 1689, passados já três anos da presença de Francisco Herrera entre os Comavo, estes foram até a redução dos Cunivo procurar pelo Irmão, pois desconheciam que Herrera havia sido assassinado pelos Campa. Como o padre estava ausente (tentando agrupar os Manamabobos) coube aos Cunivo o papel de anfitriões.

Os Comavo foram bem recebidos pelos índios da redução - como seria de vontade do padre - receberam presentes, miçangas e agulhas, estabelecendo assim a paz entre as duas nações que antes viviam em peleja. Como os Cunivo não tinham previsão do retorno do padre, os Comavo decidiram pelo regresso às suas terras.

Logo os Piro Cusitinavo – que viviam Ucayali acima e tinham fama de serem muito numerosos – tiveram notícia da boa hospedagem e dos presentes concedidos aos Comavo pelos Cunivo. Esperando igualmente por uma boa acolhida, foram até a missão jesuítica e encontraram o p. Rickter que já tinha voltado de San Nicolas de Manamabobos. Foram bem acolhidos pelo padre, mas não sabemos se receberam os almejados presentes, Maroni apenas nos relata que “(...) *despachóles por fin muy contentos con promessa de que subiría cuanto antes á verlos á ellos y á sus vecinos los Comavos.*” (Maroni, 1988, p. 292).

Assim que foi possível, o Padre navegou Ucayali acima na companhia de 40 canoas e alguns soldados espanhóis:

“(...) *para la seguridad y respeto entre aquellos bárbaros, que se preciaban de muy valientes y eran todos muy inclinados á las traiciones y matanzas.*” (Maroni, p. 292).

Rickter já tinha conhecimento de que os povos do alto Ucayali eram guerreiros e para demonstrar superioridade bélica ordenou que os soldados atirassem tão logo avistassem o povo dos Comavo. Os índios ficaram muito assustados com os tiros e deram a entender que queriam fugir, mas se acalmaram quando reconheceram a figura do padre e lhe preparam uma acomodação:

“*Luego, púsose en un asiento alto, que de repente se compuso, en medio de los soldados y gente de escolta, como quien representa autoridad.*” (Maroni, 1988, p. 293)

Padre Rickter obteve êxito na sua estratégia. Não só provocou o medo entre os índios como também foi reconhecido como aquele que representava a autoridade diante dos que o acompanhavam. Após ser acomodado, o missionário recebeu aos caciques que lhe prometeram fidelidade e obediência em nome de toda a nação e, selando a relação de amizade estabelecida, ofereceram-lhe frutos da terra; o padre gentilmente retribuiu o gesto dos caciques dando-lhes facas, miçangas, agulhas e coisas semelhantes.

Rickter e seus homens permaneceram entre os Comavo por dois dias, nos quais o padre visitou toda a terra, erigiu cruzes, batizou alguns índios e iniciou-os na fé católica (Maroni, 1988, p. 293).

Quando decidiu seguir adiante, Ucayali acima rumo ao povo dos Piro, os remeiros lhe deram a notícia da falta de víveres suficientes para a jornada e de que alguns homens estavam enfermos, Rickter ponderou a situação e determinou o retorno de todos à sua redução. Mas o missionário não deixou os Piros sem notícia, enviou um principal dos Comavo com ordem de chegar ao cacique dos Piro Cusitinavo e lhe dizer que fora impedido de prosseguir viagem por causa do tempo e que aguardava sua visita em *Trinidad de Cunivos*.

Depois de apenas alguns dias, chegaram os Piro em nove canoas antes mesmo do amanhecer, esperavam o dia raiar quando alguns índios Cunivo os encontraram e entraram então todos para ver o padre. Os soldados espanhóis dispararam seus arcabuzes para “recebê-los”. Porém a visita não foi tão amistosa quanto o padre esperava:

“De allí empezó el cacique Piro su arringa (sic), que consistió en decir en pocas palabras venia á oir los mandatos del Padre, pero supiese, que, en despachándolo otra vez para su tierra con las manos vacias, ni á él ni á outro alguno de su gente le tendria de allí adelante por amigo. Sonrióse el Padre al oir esta respuesta y prometió á todos no irian mal contentos. Despues de cinco dias en que los Cunivos festejaron mucho á los huéspedes con sus bailes y bebidas, queriendo ya volver á su tierra, repartiólos el Padre algunos donecillos de herramientas, que es lo que más aprecian, con que se fueron muy contentos y prometieron empezarían desde luego sus rocerias para poblar en sitio competente.” (Maroni, 1988, p. 293 – 294).

Os Piro desejavam estabelecer contato com o Padre, pois sabiam que este sempre presenteava com ferramentas e outros objetos de metal aos grupos que se submetiam às suas vontades. Estes índios Piro ficaram extremamente insatisfeitos após oferecerem amizade por duas vezes e não conseguirem os presentes em nenhuma delas, tanto que foram pela terceira vez ao encontro do missionário para esclarecer as condições para o estabelecimento do contato. Portanto, no jogo da conquista do Ucayali, as regras foram formuladas também pelos “conquistados” e não apenas pelos “conquistadores”.

Até princípios de 1690, Padre Rickter conseguiu firmar contato com os povos do Ucayali estabelecendo acordos, negociando condições, trocando presentes e enfim, jogando o jogo da conquista; entretanto, não eram todos os povos que estavam dispostos a participar desse jogo.

Os Piro Upatarinavo eram mais numerosos que os Piro Cusitinavo, viviam entre os rios Pachitea e Ucayali, próximos ao povo dos Campa e

“(...) jamas mostraron propension á admitir la predicacion evangélica, no obstante que el Padre envio muchas veces á convidarlos con la paz y amistad; antes le amenazaron que bajarian en compañía de los Cambas á matarle á el y á todos sus amigos.” (Maroni, 1988, p. 294)

Quando os Upatarinavo tiveram notícia dos laços de amizade estabelecidos com os Comavo e com os Cusitinavo e sabendo que essas relações se firmavam com a troca de presentes, invadiram as terras dos Comavo. Como não encontraram a quantidade de ferramentas que esperavam, mataram muitos homens e levaram algumas mulheres como escravas.

Ainda nas terras dos Comavo, os Piro Upatarinavo convocaram aos grupos amigos para descer o rio em direção à redução dos Cunivo com o objetivo de matar o padre e os espanhóis que lá se encontrassem e roubar-lhes tudo o que tivessem. Teriam concretizado o plano se três das mulheres feitas escravas durante a invasão não tivessem fugido numa canoa e, chegando à missão, alertaram o padre sobre as intenções dos invasores. (Maroni, 1988, p.294).

Rapidamente Rickter enviou quatro índios ao Huallaga com uma mensagem ao Superior da Missão narrando o fato e pedindo apoio militar. Durante a viagem um dos índios mensageiros foi morto pelos Mananava, os outros três fugiram feridos e voltaram para seu povoado. Quando retornaram depois de passado um mês de sua partida, os Cunivo ficaram revoltados com a morte do índio e com o estado dos feridos. Desejosos de vingança e, ao mesmo

tempo amedrontados pela ameaça de invasão dos Piro Upatarinavo e seus amigos, decidiram os Cunivo pela vingança aos Mananava.

O padre não repreendeu a atitude dos Cunivo, pois a submissão dos Mananava facilitaria seu trabalho de aldeamento dos grupos do Ucayali. Acompanhado por quarenta índios, Rickter partiu em busca dos índios Mananava alcançando-os após algumas semanas de caminhos tortuosos por bosques e rios. Os índios julgados culpados pela morte do mensageiro Cunivo foram enviados para *Laguna* onde seriam repreendidos e aprenderiam os costumes cristãos, os demais foram aldeados junto ao riacho Taguacoa, pois ali o padre pretendia agrupar os povos que não gostassem de viver na redução com os Cunivo. Aparentemente, seu projeto não durou muito tempo já que em 1695, pouco antes de sua morte, estava o padre com intenção de visitar a região e reagrupar os povos, como se soube através de sua última carta escrita ao Superior da Missão (Maroni, 1988, p. 295).

Passado o temor da invasão dos Piros Upatarinavo, uma vez que suas intenções haviam sido reveladas pelas escravas fugidas, eles não representavam mais perigo, Rickter tentou contatar os Amenguaca que viviam nas proximidades do rio Imira. Formou uma escolta composta por sessenta índios Cunivo e três espanhóis. Não obtiveram êxito, mal entraram nas terras dos Amenguaca e foram cercados por uma multidão de gente armada, Rickter achou melhor que se retirassem demonstrando satisfação com a captura de um índio que lhe serviria de intérprete.

Algo semelhante aconteceu durante a tentativa de aproximação com os Remo, povo que vivia acima dos Cunivo e “(...) que desde el pueblo antiguo de los Turcaguanes se oian claramente sus atambores. Contaban á la sazon los Remos más de seiscientos índios de lanza (...).” (Maroni, 1988, p. 297). A hostilidade dos Remo poderia resultar na morte do padre, então o contato não foi estabelecido.

Assim se passou o ano de 1690.

Em 1691, enquanto o padre organizava os preparativos para a viagem de subida aos Comavo e aos Piro, chegou uma ordem do Superior das Missões, Padre Francisco Viva, para que Rickter organizasse canoas e víveres, escolhesse cem índios da sua redução para o empreendimento da conquista dos Xíbaro. O padre chegou com seus homens em *Laguna* no mês de setembro e em outubro saiu de lá acompanhando toda a armada espanhola; nesta empresa foram gastos mais de dois anos, durante os quais Rickter manteve-se longe da missão de Cunivos (Maroni, 1988, p. 296).

Após a sexta entrada aos Xíbaro, realizada no mês novembro de 1693, achando-se Rickter com a saúde em falta, optou pelo retorno para sua redução no Ucayali. Depois de passados apenas alguns meses entre os Cunivo e tendo piorado seu estado de saúde, a ida para *Laguna* foi inevitável, entretanto a jornada foi maior do que o planejado, pois o padre precisou estender sua viagem até o Colégio de Quito em busca dos remédios que não encontrou na redução do Huallaga (Maroni, 1988, p. 297).

O jesuíta voltou ainda mais uma vez para *Santíssima Trinidad de Cunivos*, mas já sentia a insatisfação do grupo aldeado e sabia que seu retorno poderia significar sua morte:

"Padre mio: el estado que tiene al presente la mision, da esperanzas de un buen macanaço. Dios sabe si nos hemos de ver más en este mundo!" (Maroni, p. 297)

Segundo Maroni, a última carta que Rickter escreveu ao Superior da Missão revelava seu pleno conhecimento das tensões existentes na redução e pressentia que a insatisfação dos índios não era um bom sinal:

"Es á saber, que, (...), muchos de los indios en toda la mision, pero en especial los Cunivos, estaban muy irritados con las repetidas entradas á los Xíbaros, en que habian pasado mil penalidades con poco ó ningun provecho (...)." (Maroni, 1988, p. 297)

Chegou o Padre em *Santíssima Trinidad* no mês de outubro do ano de 1695 encontrando os Cunivo incomodados e completamente insatisfeitos. Os índios que antes eram seus aliados, o trataram com repugnância e se demonstraram enfadados com a igreja e com a doutrina católica, deixando por vezes escapar algumas palavras de ameaça (Maroni, 1988, p. 298).

Depois se tomou conhecimento em Laguna de que os Cunivo já estariam em acordo com outros grupos para matar todos os missionários e espanhóis e fechar definitivamente a entrada do Ucayali. Quando as notícias desse plano de conspiração indígena alcançaram os ouvidos do Superior das missões, ele emitiu

um aviso a todos religiosos, soldados e qualquer homem que representasse os interesses coloniais espanhóis que estivessem nas regiões habitadas pelos povos conspiradores para que deixassem seus postos e se refugiassem na redução de Laguna, mas o aviso não alcançou o Padre Rickter que se encontrava no trajeto entre o Huallaga e o Ucayali.

3.2 A rebelião indígena: recomposição das relações interétnicas e o isolamento dos povos do Ucayali

Entre os Cunivo de *Santíssima Trinidad*, o índio Enrique Tetévera foi apontado na documentação como aquele que arquitetou a morte do padre. Vejamos agora como se deu a organização da rebelião indígena de acordo com os registros do jesuíta P. Maroni⁵⁰.

Enrique Tetévera era um índio Cunivo batizado, criado na Missão, muito próximo ao missionário. O que motivou seu ódio contra os espanhóis foi que, estando o padre ausente na empresa contra os Xíbaro, um soldado espanhol que assistia àquela missão amancebou-se com a mulher legítima de Enrique que, temendo ao espanhol e não desejando meter-se em briga durante a ausência do padre, retirou-se de suas terras e foi passar uns tempos entre os Xébero que lhe ensinaram o ofício de ferreiro.

Quando o Padre retornou dos Xíbaro em 1693 e tomou conhecimento do caso, pediu que chamasse o índio, que prontamente atendeu ao chamado.

⁵⁰ As informações sobre a rebelião indígena no Ucayali estão em Maroni, 1988, p. 299 – 303.

Rickter o consolou e pediu que ele regressasse para sua terra, prometendo repreender e castigar ao espanhol. O missionário cumpriu sua promessa, mas o soldado não aceitou a repreensão, procurou pelo índio, o ofendeu e o agrediu.

Após ser agredido pelo soldado, Enrique Tetévera estava determinado a matar seu agressor. Contou então seu plano para outros índios do grupo que já se mostravam insatisfeitos com a presença espanhola entre os Cunivo e aguardavam um momento oportuno para matá-los. Estes aconselharam o índio dizendo-lhe que sua vingança só seria bem sucedida se ele matasse todos os espanhóis e não apenas o soldado, pois se deixasse alguns com vida, os sobreviventes certamente aprontariam seu castigo.

O índio se convenceu dos argumentos dos demais e iniciou o planejamento da morte dos espanhóis. Ele sabia que, por aqueles dias, o padre tinha pretensões de deixar *Santíssima Trinidad* para visitar aos Piro e também conhecia a fama de que aqueles povos do Ucayali acima eram exímios guerreiros; imaginou então, que não seria difícil convencê-los a matar o padre quando ele chegasse para visitá-los. Os demais espanhóis que restassem na redução, seriam mortos pelos próprios Cunivo.

Antes que Rickter chegasse às terras dos Piro, o índio Enrique os procurou e expôs seu plano. Ele sabia que precisava de mais do que o argumento de homem desonrado para negociar com os Piro a morte do padre.

Recordemos que os Piro, desde o ano de 1687, procuraram por três vezes o Padre Rickter a fim de obter objetos e ferramentas de metal, e que as conseguiram apenas na última vez. Lembremos também que, durante o período de ausência do missionário por causa da conquista dos Xíbaro, o índio Enrique viveu entre os Xébero e aprendeu o ofício de ferreiro.

Portanto, inferimos que o acordo feito entre Enrique e os Piro determinava que o índio ferreiro deveria garantir aos Piro o fornecimento de ferramentas e outros objetos de metal, em troca do assassinato do padre. Firmado o acordo, Enrique regressou à redução dos Cunivo na companhia de alguns índios Piro.

Apesar dos alertas de perigo dados por uma índia Cuniva que lhe preparava as provisões, Rickter estava decidido a empreender a viagem aos Piro e saiu da missão com uns poucos índios remeiros e um moço limenho chamado Nicolás de Luza. Chegando aos Piros:

“(...) recibieron al Padre con muestras de amistad, besándole todos, como estilan, la mano; de allí, habiendo él tomado asiento, mientras iba sacando de una petaquilla unos donecillos con qué regalarles, acometiéndole de repente á las espaldas con repetidos golpes de macana, le derribaron al suelo y con sus lanzas le hirieron hasta dejarlo muerto. Lo mismo hicieron otros con el mozo limeño que estaba algo apartado del Padre.” (Maroni, 1988, p. 299)

Quando o índio Enrique chegou à missão com os seus acompanhantes Piro, deu início à execução de seu plano, matou ao espanhol que lhe havia tirado a mulher e, juntamente com os demais Cunivo da redução, mataram aos outros

cinco homens espanhóis, uma mulher e um menino que estavam no povoado.

Rumaram para a igreja construída na Missão em 1685:

“Despues désto, habiendo entrado los matadores con mucha algazara en la iglesia, para llevarse los cálices y vestiduras sagradas, el venerable sacerdote don Joseph Vazquez, que solia asistir de ordinário en la sacristia, salió luego á la defensa, oponiéndose de palabra á los agresores sacrílegos, de los cuales el más atrevido, dándole con la macana en la cabeza y derribándole muerto en el suelo.” (Maroni, 1988, p. 299)

Após a morte do padre Vazquez, os índios saquearam a igreja, quebraram alguns objetos e por fim, atearam fogo na construção que representava a cultura do inimigo.

A notícia da insurreição indígena contra os espanhóis na redução do Ucayali chegou até *Laguna* em princípios do mês de novembro de 1695, trazida por um índio Xébero que passava pelo local e testemunhou o fato. Segundo a versão do Xébero, o corpo do padre Vazquez foi enterrado por um índio forasteiro, os corpos dos espanhóis foram jogados no rio, os corpos da mulher e da criança foram parcialmente comidos pelos Cunivo e não se soube o que os Piro fizeram ao corpo do Padre Rickter.

O assassinato do Padre Enrique Rickter e dos espanhóis que o acompanhavam deve ser visto como um momento determinante para os rumos da conquista espanhola no Ucayali.

Em primeiro lugar, precisamos compreender que a catequização dos povos indígenas, não representava a completa apreensão de todos os sentidos da cultura européia. Para eles, o padre era mais um branco, assim como os soldados, os colonos e qualquer outro espanhol. O que o diferenciava dos demais não era sua função religiosa, já que os índios não compartilhavam dos significados da religião católica, mas o papel que estes homens exerceram durante o processo de conquista.

Os padres não eram aqueles que carregavam armas, muito menos eram os que recebiam ordens ou que simplesmente acompanhavam uma expedição; mas eram aqueles que conduziam a situação de contato, eram a fonte da autoridade, eram os homens brancos que negociavam com os índios os termos da conquista – por uma lado impunham condições e faziam exigências, por outro davam presentes e concediam benefícios.

A conquista do Ucayali se pautou nesse jogo de interesses, cujas regras eram negociadas e renegociadas constantemente, tanto pelo Padre Rickter quanto pelos povos da região, principalmente os Cunivo aldeados em *Santíssima Trinidad*. Dessa forma, enquanto a parceria trazia benefícios para ambos os lados, ela foi desejada e mantida.

De acordo com as *Notícias de Maroni*, Rickter já revelava em sua última carta que as negociações com os povos do Ucayali estavam cada vez mais difíceis e que isso gerava certo desconforto entre eles. Os índios faziam concessões – acompanhavam o padre nos contatos com os povos, participaram

da empresa contra os Xíbaro, trabalhavam na redução para o sustento dos espanhóis – mas também exigências – a diminuição dos períodos de ausência do padre e fornecimento de maior quantidade de ferramentas e objetos de metal.

Se os laços de amizade entre o padre e os índios estavam se afrouxando, significava que as trocas não satisfaziam completamente as duas ou uma das partes. Neste caso, eram os interesses dos povos indígenas que estavam sendo deixados de lado; eles pediam, o missionário prometia, mas não cumpria.

Diante dessa situação o resultado não poderia ser outro senão a decisão dos grupos indígenas de romperem o acordo e não mais aceitarem a presença dos espanhóis entre eles. Portanto, o objetivo da rebelião dos grupos indígenas do Ucayali não era apenas promover a retirada daqueles espanhóis em particular, mas fechar qualquer canal de contato com os conquistadores em geral. Para tal, os povos do Ucayali promoveram uma recomposição das alianças interétnicas e impediram a entrada dos homens brancos, fossem espanhóis, portugueses, jesuítas, franciscanos ou quaisquer outros que representassem os interesses coloniais das monarquias européias.

O exemplo mais claro para compreendermos como se deu a organização da aliança militar entre os povos do Ucayali e o definitivo isolamento da área foi registrado pelo jesuíta Padre Velasco. A citação é longa, mas se justifica dada a riqueza de detalhes que ela nos permite vislumbrar:

“Luego que los Cunivos ejecutaron la bárbara sentencia de las naciones coligadas, el 1695, avisaron á las parcialidades altas de los Piros, para que, segun el convenio, bajasen á cerrar la puerta del Ucayale, cumplieron su promesa é inundaron con sus tropas hasta el pueblo de San Nicolas. En él y en sus inmediaciones establecieron sus reales de campana y pusieron el grueso del ejercito armado que constaba de Piros, Campas, Cunivos, Chapeos, Manamabobos y Mananabúas. (...). De este modo se mantuvieron cosa de un año esperando y con impaciencia la armada de los Jusines ó demonios, segun ellos llamaban á los españoles. Viendo que estos no parecian y que se seguian muchos atrasos y perjuicios á sus cosas, tomaron de acuerdo nueva resolucion. – Fué ésta de destruir el real y juntamente los dos pueblos de San Nicolas y Mananabúas, (...); de unirse las cuatro naciones en la Trinidad de Cunivos y Trinidad de Chepeos, donde hacerse fuertes, (...); y que se volviesen las naciones de arriba hasta nuevo aviso, caso necesitar socorro. Executando esto, se mantuvieron las dichas naciones en vela y sobre las armas otro año entero (...). Viendo que en dos años enteros no habia resultado alguno, se persuadieron á que ya estaban seguros de los blancos, (...). Dividieron las fuerzas dejando suficiente tropa en la Trinidad de Cunivos, y distribuyéndose la demás gente para formar diversas rancherías y cultivar los campos. - Hallándose en este estado, tuvieron aviso por las espías avanzadas hasta la boca, de que entraba ya por ella la armada de los Jusines. No teniendo tiempo para que pudiesen bajar los coligados de arriba, apelaron para su seguridad á un diabólico artificio, (...). Destruyeron luego la Trinidad de Chepeos, que estaba más baja, y se vinieron todos á la Trinidad de Cunivos (...), que los ofrecia el más oportuno sitio. (...). Formaron en el arenal un grande círculo capaz de incluir algunos millares de hombres y ocultaron en el mismo círculo bajo la arena las lanzas de una pequeña tropa que habia de estar desarmada; dispusieron como 2 mil armados en los cañaverales y prontos á salir á cierta señal dada. (...). Volvamos á la armada. - Entrando por la boca del Ucayale, se maravillaron todos por no hallar resistencia alguna. (...); llegaron á San Nicolas y lo hallaron destruido todo sin una alma; observaron lo mismo en el pueblo de Mananabúas, (...), arribaron al de Chepeos y conocieron estar más recientemente destruido que los otros. Aquí determinaron hacer alguna demora para tirar sus líneas con alguna seguridad y saber antes de proseguir la marcha, si la Trinidad de Cunivos, (...), se hallaba del mismo modo, porque, siendo así, era señal cierta de que hubiesen los rebeldes desamparado todo el río y retirádose muy arriba, donde no era fácil buscárlos (...). - Mandó el Comandante que se detuviesen todos en el mencionado sitio, más la vanguardia, que iba

adelante, ó no alcanzó á oir el orden ó, (...), no quiso obedecerlo. Iba en ella el Capitan Diego de Armas con sus 20 españoles y 100 indianos de guerra á más de los de servicio. Llegaron éstos, puestos sobre las armas, al pueblo de Trinidad sin hallar la menor resistencia ó sospecha de que la hubiese. Salieron luego á la playa, como de casualidad, desarmados y con rostros placenteros los Cunivos; preguntáronles si iban de amistad y paz, para saber cómo debian recibirlos. Respondieron de las canoas que de amistad y paz, (...). Replicaron los Cunivos que lo dudaban mucho, porque los veian armados; que los matadores del P. Richter, á quienes sin duda buscaban, no estaban más allí, (...); que no obstante, nunca se persuadirian á que eran amigos, si antes de saltar á tierra no dejaban las armas; que ellos eran pocos y desarmados, y que así no era mucho que entrasen del mismo modo para quitarles todo temor y recelo y poderlos recibir con el regalo y festejo que pudiesen.- Persuadido el capitán á que hablaban sin doblez y con deseo de atribuirse la gloria de haberlos amistado, mandó que luego dejasen todos los suyos las armas y saltasen á tierra, (...), y siendo todos obligados á ejecutar su orden, saltaron á la playa, dejando en las canoas los fuelles y todas las demás armas, (...).- Fueron recibidos sin el menor fingimiento de alegría, porque era verdadera y grande al ver bien conducido su proyecto. Sacaron luego los refrescos y regalos prevenidos y los colocaron en medio del círculo, (...). Encantados los españoles é indianos, se cebaron sin temor ni recelo en comer y beber, (...). Comenzaron entretanto los Cunivos á dar vueltas en contorno, explicando su gran júbilo y su dicha, cantando y bailando, hasta coger el punto fijo del círculo donde estaban las lanzas escondidas. Dieron, al tomarlas, señal a los emboscados, y todos cayeron á un tiempo sin que los imprudentes hallasen por donde huir. Quedaron envueltos en su sangre y en la arena 19 españoles y 90 indianos. El capitán Armas, que se dio modo á huir, rompiendo el cerco, apenas alcanzó á espirar dentro de la canoa, porque salió atravesado de una lanzada. Dos que lograron coger las lanzadas arrojadas, se pusieron espalda con espalda y se mantuvieron peleando inutilmente hasta que tambien cayeron. El soldado (...) que pudo únicamente salvarse con los 10 indianos que habian quedado en las canoas, tambien heridos con algunas flechas que los alcanzaron, se dieron á la precipitada fuga rio abajo, hasta donde estaba el resto de la armada. - (...). Fue tanta la turbacion y el temor que entro en toda la armada, esperando por momentos otro tanto, que tomaron al punto las canoas y bajaron todos con acelerada fuga, dejando sin castigo y sin remedio para siempre perdidas todas aquellas naciones. Este fué el fin de la ruidosa armada y este el de las floridas misiones del Ucayale, pues si bien se procuró su remedio

diversas veces por los misioneros del Marañon y por los franciscanos de Lima, jamás tuvo efecto.” (Velasco, 1946, Tomo III, p. 288 – 291)

Através da leitura minuciosa do trecho de Velasco podemos extrair informações essenciais para a compreensão da rebelião dos povos indígenas do Ucayali.

A rebelião teve início com a morte dos espanhóis posta em prática pelos Cunivo e pelos Piro, mas logo após o episódio dos assassinatos, as nações do Ucayali se uniram para defenderem suas terras e gentes da expedição punitiva que certamente viria. Se houve uma união entre os povos, significa que era desejo de todos que os espanhóis permanecessem fora da região; portanto, não eram apenas os grupos dos Piro e dos Cunivo que se sentiram prejudicados nas negociações de contato.

Notamos também que as estratégias de defesa adotadas pelos grupos indígenas revelam que o conhecimento da área permitia o melhor aproveitamento dos seus recursos naturais para fins militares. O que representava uma superioridade diante da esquadra espanhola que sofria com a hostilidade do ambiente.

Assim como o uso da emboscada como estratégia militar era uma forma de reverter um quadro de inferioridade tecnológica em superioridade numérica. As armas de fogo dos espanhóis eram muito mais eficientes do que as armas

indígenas, mas esta superioridade não faria diferença se os soldados estivessem encurralados já que o número de índios era infinitamente maior.

Esta estratégia militar dos índios foi registrada pelos conquistadores europeus com uma pesada carga negativa, como um indício de selvageria e maus costumes:

“(...) y en esto es necesario mucho cuidado, por ser traición común en todos aquellos gentios, especialmente en las de los Piros e Mochobos y de esta forma los matan o cautivan.”
(Guzmán y Salazar, 1989, p. 185)

“(...) nem eu digo que elles são indignos da piedade por gentios e barbaros, senão por ingratos e perversos; que com tão maligna perversidade a desestimam e repudiam, machinando contra seus bemfeiteiros aleivosamente, (...).”
(Moraes, 1877, p. 152 -153)

Entretanto, a leitura das entrelinhas nos revela que a tática de emboscada utilizada por diversos grupos indígenas em toda a América era muito útil no universo da conquista sendo que não só os povos do Ucayali, mas todos os grupos ameríndios precisaram aprender a lidar com a superioridade bélica dos europeus e tentar reverter um quadro de desvantagem; a superioridade numérica certamente era o instrumento mais útil nesse caso.

Dessa forma, os índios do Ucayali alcançaram o objetivo de isolar a área:

“Desde entonces, parte por falta de escolta y parte por otros estorbos, no há habido quien consiga entrar outra vez en aquellas provincias á solicitar nuevas amistades con las naciones belicosas de aquel río, no obstante los muchos

deseos que han tenido en todo tiempo nuestros misioneros."
(Maroni, 1988, p. 302 – 303)

3.3 Tentativas de restauração das Missões do Ucayali no século XVIII

A primeira tentativa de restauração das missões jesuíticas do Ucayali foi empreendida pelo Visitador Padre Viegel no ano de 1758. Levando consigo o Padre Javier Plindendolfer e cento e cinquenta índios:

"(...) no se atrevió el P. Viegel a hacer alguna tentativa, y se contento con llegar hasta ver de lejos los cerros, que decían de Cunivos, y delinear los puntos, ensenadas y distancias, con que hizo su mapa; y poniendo cruces y colocando algunas herramientas en puntos altos se volvió, con intento de volver otra vez a amistar y poblar." (Uriarte, 1986, p. 287 – 288)

Como não alcançou o sucesso na primeira empreitada, Viegel realizou mais uma tentativa em 1766, último ano de seu Superiorato. Convidou novamente o P. Plindendolfer e iniciaram a viagem de subida do Ucayali.

Não se encontraram com os povos indígenas, mas sim com alguns franciscanos que chegaram à região pelo rio Tarma. Os padres da Ordem de São Francisco justificaram sua presença dizendo que havia muitos anos que observavam aquela região desamparada de religiosos e não acreditavam numa tentativa de restauração dos jesuítas, pois consideravam que o episódio da morte do Padre Rickter causara traumas profundos que inibiriam qualquer tentativa de ação dos inacianos no Ucayali (Uriarte, 1986, p. 437).

Mas os franciscanos sabiam que, de acordo com as determinações de 1686, o direito à conquista daquela área ainda pertencia aos jesuítas, então:

“Presentaron su memoria al Virrey, y este preguntó a nuestro Procurador allá, P. Ignacio Falcón, si sería de perjuicio tal entrada de frailes a nuestra Misión; el Procurador respondió (...) que bien podían entrar los Franciscanos, que nosotros teníamos harto que hacer más abajo, y había muchas Misiones y pocos misioneros para atender a Ucayale arriba.” (Uriarte, p. 438)

Nem a decisão do Procurador, nem a resposta de Viegel foram capazes de reavivar no século XVIII a antiga contenda entre jesuítas e franciscanos do século XVII:

“(...) explico (P. Viegel) al Padre Comisario cómo habiendo sabido la mucha gentilidad de aquella nuestra antigua Misión, se determinó por sí amistarla, (...). Pero que si sus Paternidades, con licencia del Virrey se habían ya encargado de esta empresa, volvería el pie atrás, que no faltaban otras muchas naciones más vecinas que poder conquistar; que todos los misioneros éramos criados de un Supremo Señor, que procurábamos aumentarle vasallos y cristianos; que como este fin se consiguiese, no importaba más fuese por unos o por otros, ni la Compañía de Jesús intenta otra cosa.” (Uriarte, 1986, p. 438 – 439)

Anos depois, Padre Viegel escreveu uma carta para o Padre Uriarte narrando o episódio do reencontro dos jesuítas com os franciscanos no Ucayali em 1766, nela Viegel não demonstrou tanta gentileza com os irmãos religiosos e destilou críticas ao avanço franciscano na região das antigas missões jesuíticas de Maynas (Uriarte, 1986, p. 439).

Como mencionado anteriormente, no século XVIII os jesuítas enfrentavam uma fase de decadência da atividade missionária na Amazônia; sem número suficiente de padres para manter a ocupação jesuítica, a ordem foi perdendo o direito de conquista dos territórios na região.

Em 1767 a coroa espanhola ordenou a expulsão dos membros da Ordem dos inacianos de todas as colônias espanholas, a retirada dos padres das Missões de Maynas ocorreu um ano após a ordem de expulsão ser expedida, em 1768. A Bula *Dominus ac Redemptor Noster*, assinada pelo Papa Clemente XIV no ano de 1773 decretava a abolição da Companhia de Jesus e encerrava definitivamente a possibilidade de restauração das Missões de Maynas evidenciando o fracasso do modelo missionário jesuítico não apenas na região do rio Ucayali, mas em toda a Amazônia espanhola.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“A maioria dos povos indígenas que viviam ao longo do rio Amazonas à chegada dos europeus estão extintos ou destribalizados há mais de duzentos anos. O seu conhecimento depende essencialmente do que foi escrito pelos primeiros exploradores, viajantes e missionários.”

(PORRO, Antônio. História indígena do alto e médio Amazonas: séculos XVI a XVIII. In CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 195.)

Os documentos escritos durante a colonização européia do Novo Mundo serviram primordialmente como instrumentos para legitimação dos direitos de posse e conquista das terras e dos povos nativos permitindo a identificação dos “primeiros” descobridores e a legalização da ação colonial, além de possuírem a função de construir uma memória da colonização.

O projeto colonial para a exploração da Amazônia foi executado majoritariamente pelas ordens religiosas que disputavam o direito de fundação das missões nas quais se dava a realização do plano de conquista material e espiritual. Nesse sentido, a leitura da documentação missionária⁵¹ deve ser criteriosa. É necessário considerar que aquilo que ficava registrado oficialmente era filtrado pelos interesses dos narradores que intencionalmente selecionavam os fatos descritos de modo a legitimar e justificar a atividade missionária entre os povos indígenas da região.

⁵¹ Sobre a escrita missionária e seus objetivos no período colonial ver, BOXER, Charles R. A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440 - 1770. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.; CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620. São Paulo: EDUSC, 2006.; EISENBERG, José. As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.; TORRES LONDOÑO, Fernando. “Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI”. In Tempos do Sagrado. Revista Brasileira de História. São Paulo, 2002.

Na Amazônia do século XVII, o principal embate de versões da conquista foi protagonizado pelos membros das ordens religiosas dos jesuítas e dos franciscanos. Os relatos coloniais apresentam versões diferentes, que por vezes se aproximam ou se afastam, pois o objetivo de cada ordem era conquistar a primazia do direito de exploração. Desse modo, os registros da rebelião indígena de 1695 no Ucayali e os motivos que a desencadearam também demonstram o embate das versões jesuítica e franciscana.

Para os jesuítas, destacando principalmente o relato do Padre Pablo Maroni escrito em 1738, era interessante exaltar os feitos da Companhia de Jesus com o intuito de construir uma memória dos grandes feitos inacianos no século XVII que superassem a decadência da ordem no século XVIII. Por isso, nos relatos jesuíticos, a morte do Padre Rickter aparece como um martírio, um ato “sublime” de um homem “santo”, membro de uma ordem “injustamente” perseguida pelos impérios europeus nos setecentos.

Em contrapartida, os relatos franciscanos, foram escritos no século XVII enquanto o calor da contenda entre franciscanos e jesuítas pelo direito da conquista dos povos do Ucayalai ainda esquentava os ânimos dos narradores. Apesar das determinações de 1686 declararem a vitória dos jesuítas, os registros franciscanos de 1691 evidenciam claramente que os membros daquela ordem não estavam satisfeitos com a resolução das autoridades limenhas e buscavam provar o pioneirismo franciscano entre os Cunivo do Ucayali.

Como historiadores, não nos cabe defender um ou outro ponto de vista. Nosso objetivo é analisar as dinâmicas coloniais que determinaram a conquista européia da Amazônia.

Através da leitura sistemática da documentação e à luz da bibliografia consultada, percebemos que, entre os povos indígenas da Amazônia, existia uma rede de relações interétnicas construídas antes da chegada dos europeus. Nessa dinâmica, alguns grupos, principalmente os que demonstravam superioridade guerreira, mantinham privilégios sobre os demais grupos étnicos que se encontravam numa condição de submissão dentro dessa rede de relações.

France-Marie Renard-Casevitz, em seu artigo “História kampa, memória ashaninca”, traduzido por Beatriz Perrone-Moisés e publicado por Manuela Carneiro da Cunha⁵², descreve com pormenores as dinâmicas interétnicas pré e pós-conquista dos povos indígenas que habitavam a região do Ucayali. A autora destaca que os grupos Pano eram originários étnica e linguisticamente do tronco proto-awak e que as migrações dispersaram as populações e ocasionaram processos de miscigenação com os grupos andinos entre 1.000 a.C. e 500 a.C.; frutos da mestiçagem foram as relações de amizade ou inimizade que ora se estabeleciam entre os próprios pano ou entre eles e outros grupos:

“(...) fica patente a força centrípeta que desarma o outro e o insere dentro de si e a aptidão política para estender ao mesmo tempo as esferas de paz e as redes de parceiros

⁵² RENARD-CASEVITZ, France-Marie. História kampa, memória ashaninca. In CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 197 – 212.

comerciais e aliados militares. Nesse jogo de eixo que afasta o inimigo potencial fazendo do vizinho imediato um elemento integrado no sistema de parentesco e aliança, cria-se um patchwork étnico, às vezes lingüístico, inextricável, próprio das zonas fronteiriças arawak-pano (...).” (Renard-Casevitz, 2002, p. 205 – 206).

A chegada dos jesuítas e o estabelecimento do padre Rickter no Alto Ucayali desfacelaram a dinâmica pré-conquista invertendo a ordem das relações interétnicas.

Grupos que antes desfrutavam de prestígio entre os demais passaram para o segundo plano, como por exemplo, os Campa ou os Piro que controlavam a distribuição de produtos nas trocas comerciais, enquanto que os povos em condição de submissão, ganharam destaque nessa nova rede de relações resultante da dinâmica colonial⁵³.

O maior exemplo disso é o caso dos Cunivo que, no período anterior à chegada dos europeus, ocupavam uma posição de inferioridade diante dos Piro. Ao estabelecerem contato e amizade com os missionários e serem contemplados com a presença dos espanhóis e principalmente ao receberem os presentes ofertados durante as negociações, os Cunivo inverteram as posições na malha das dinâmicas interétnicas – passam a ocupar o lugar dos Piro no controle das redes comerciais – já que eram os detentores dos objetos mais cobiçados pelos demais grupos da região.

⁵³ A inserção dos europeus nas disputas intertribais facilitou o domínio colonial. Observando os conflitos interétnicos e se aliando a um ou a outro grupo, os europeus garantiam a conquista do inimigo derrotado (Raminelli, 1996, p. 70 e Monteiro, 1999, p. 29).

Inúmeros são os pesquisadores que se dedicam ao estudo do impacto provocado pela introdução dos objetos de metal nas culturas indígenas. Para John M. Monteiro, esses objetos promoveram um abalo extremamente destrutivo nas práticas tradicionais das sociedades indígenas, pois ocasionaram um processo de dependência antes inexistente (Monteiro, 1999, p. 63). Já para Sandra Negro, cujo estudo enfoca as Missões de Maynas, a oferta de presentes para o estabelecimento do contato adquiriu um caráter ambíguo nas ditas missões; ao mesmo tempo em que estes objetos serviram para aproximar os índios dos missionários e convencê-los a viverem no aldeamento jesuítico, o não fornecimento deles, também foi usado pelo índio como forma de ameaçar os jesuítas de dispersão (Negro, 1999, p. 273). Catherine Howard⁵⁴ defende que a circulação desses objetos, permitiu sua ressignificação segundo a perspectiva indígena: “*O valor dos objetos, sejam eles ocidentais ou não, não lhes é predeterminado ou inerente; ao contrário, é gerado por atores sociais à medida que os produzem, adquirem e passam adiante em troca de outros objetos que foram igualmente ‘processados’ pela trama social.*” (Howard, 2002, p. 35).

No caso dos grupos do Ucayali, os objetos de metal não apenas foram inseridos na nova dinâmica das relações interétnicas, como adquiriram o caráter de fator determinante delas. Porém, o equilíbrio dessa dinâmica que continha um elemento alógeno, só se manteve enquanto havia um acordo claro entre os índios aldeados e o missionário; os Cunivo ajudavam o padre Rickter nos contatos com outros povos e garantiam sua segurança desde que ele lhes garantisse o

⁵⁴ Howard, Catherine V. A domesticação das mercadorias: estratégias waiwai. In ALBERT, Bruce e RAMOS, Acilda Rita. Pacificando o Branco: Cosmologias do Contato no Norte- Amazônico. São Paulo: Editora da Unesp, Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 25 – 51.

abastecimento de objetos de metal. Esse acordo era extremamente frágil, pois o padre que representava uma fonte aparentemente inesgotável de presentes, não controlava a distribuição desses objetos que eram mantidos no Colégio de Quito e de lá redirecionados para as missões. A falta de objetos na redução provocou um abalo no equilíbrio da relação de contato; como demonstrado por Sandra Negro, os objetos de metal podiam ser usados pelo missionário como estratégia de contato, mas também serviam aos índios na negociação dos seus interesses.

Outro fator que causou desequilíbrio nas relações entre Rickter e os grupos do Ucayali foi a ausência da figura do padre. Os Cunivo da missão desejavam a presença constante do jesuíta entre eles e os povos que ainda não estavam aldeados, reclamavam do longo período de espera pela visita do missionário.

Em primeiro lugar, devemos considerar que nas Missões de Maynas, cada missionário ficava responsável por atuar em uma área determinada, como o número de padres em atividade era reduzido, a atuação de cada um abarcava um território imenso, densamente povoado e culturalmente diverso. Os missionários não conheciam geograficamente o espaço nem culturalmente os povos, o que tornava o processo de contato moroso. Portanto, p. Rickter não podia prometer aos Cunivo que permaneceria apenas em Santíssima Trinidad, também não podia garantir a visita constante aos povos dispersos, apenas podia consolar a todos dizendo que os visitaria sempre que possível. Mas isso não era suficiente.

Em segundo lugar, precisamos compreender o significado da figura do padre para os índios. Para eles, fisicamente o padre era mais um branco, um

espanhol como outro qualquer. O que o diferenciava dos demais era o papel de mediadores que estes homens exerciam no processo de conquista. Durante as negociações do acordo que estabeleceria o contato, os padres eram aqueles que conduziam a situação, eram a fonte da autoridade, eram os homens brancos que negociavam com os índios os termos da conquista. De acordo com Paula Montero, o missionário é um “*ator historicamente formado no trato das diferenças culturais*”; eles foram os responsáveis pela produção dos *códigos compartilhados*, pois sua atuação estimulou a “*ressignificação da tradição (indígena ou não) para adaptá-la aos novos contextos*” (Montero, 2006, p. 32 – 33).

Nesse sentido, não apenas o contato, mas a incorporação de alguns valores europeus ou de categorias religiosas cristãs pelos indígenas deixa de ser apenas um processo de aculturação – entendida como a perda da cultura original com a imposição de novos valores – e passa a ser tratada como resultado da disputas simbólicas mediadas pelos agentes coloniais em relação (Montero, 2006, p. 33 – 34).

Em terceiro lugar, a presença do p. Ricketr era desejada pelos os índios do Ucayali devido ao fato de que os missionários estavam sempre acompanhados por soldados, personagens que portavam as armas de fogo. Nesse caso, o grupo que estabelecia aliança com o padre, aliava-se também aos soldados, o que representava principalmente a superioridade bélica dos índios aliados aos espanhóis frente aos demais grupos indígenas da região.

Mais um motivo que gerou o descontentamento dos Cunivo foi a pouca habilidade demonstrada por Rickter em se apropriar e utilizar elementos chave do repertório cultural indígena no processo de conversão. As estratégias de catequização empregadas pelo padre não apresentavam muitas possibilidades de negociação, o jesuíta se mostrava intolerante a qualquer ritual que fugisse do modelo católico imposto na redução, ocorrendo uma severa punição aos que não obedeciam as regras, retomando a citação de Cipolletti:

“Cada sociedad tiene su forma de expresar la violencia, y es común que la violencia ajena es percibida como salvaje o cruel, mientras que las formas propias son vistas como legítimas. (...) quiero destacar el hecho que la violencia se expresaba a través de formas profundamente ajenas a las vigentes en las sociedades indígenas sudamericanas, por la cual fueron vistas necesariamente como formas de la tortura.” (Cipolletti, 1999, p. 224 – 225).

Portanto, a conquista européia do Ucayali se pautou nesse jogo de interesses cujas regras eram negociadas e renegociadas constantemente tanto pelo Padre Rickter como pelos povos indígenas, principalmente os Cunivo aldeados em Santíssima Trinidad. Dessa forma, a aliança se manteve enquanto beneficiou ambos os lados, “conquistadores” e “conquistados”.

Somando a destruição das dinâmicas interétnicas pré-conquista, o estabelecimento de novas relações que não satisfaziam todos os grupos, a falta de objetos de metal para serem ofertados como presentes, as ausências constantes do Padre e suas atitudes intolerantes em relação a prática dos antigos costumes, para os índios, o resultado do contato com os espanhóis era negativo. Se a aliança era mantida porque beneficiava ambas as partes, não havia mais

razões para ela existir, já que uma das partes em acordo mostrava-se completamente insatisfeita com aquela situação que apenas favorecia aos conquistadores.

A consequência do descontentamento dos povos nativos não poderia ser outra senão a formação de um movimento rebelde com o objetivo de cortar quaisquer vínculos com os espanhóis e encerrar as possibilidades de contatos futuros. Assim as relações interétnicas foram refeitas, a recomposição das alianças se baseou nos parâmetros culturais locais e excluiu os representantes da cultura alógena.

Nessa nova configuração das relações interétnicas, os Cunivo que ocupavam um lugar privilegiado durante o período de ocupação espanhola, desciam de posição já que os espanhóis agora representavam o grupo inimigo. Ganharam então destaque os grupos dos Piro, dos Campa e dos Chipeo, considerados os povos com maiores habilidades guerreiras e a rebelião comandada por estes grupos marcou a imposição feita pelos povos do Ucayali de um limite ao projeto de dominação política e religiosa. A aliança militar foi mantida por pelo menos três anos quando da derrota da expedição punitiva comandada pelo capitão Diego de Armas em 1698.

Tentativas de restabelecer contato com os povos do Ucayali foram empreendidas por jesuítas e franciscanos no século XVIII, todas sem sucesso, pois a rebelião de 1695 significou a expressão da vontade daqueles grupos que não queriam o contato com os europeus.

FONTES IMPRESSAS

BARNUEVO, Rodrigo de, S.J. Relación apologética así del antiguo como el nuevo descubrimiento del río de las Amazonas (1643). Coleção Monumenta Amazónica, série B-1: 109 - 135. Iquitos: CETA / IIAP, 1986.

BERAÚN, Bartolomé. Carta del capitán (1686). Coleção Monumenta Amazónica, La Conquista Franciscana del Alto Ucayali, série B-5: 231 - 232. Iquitos: CETA / IIAP, 1989.

_____. Relación del capitán (1686). Coleção Monumenta Amazónica, La Conquista Franciscana del Alto Ucayali, série B-5: 233 - 237. Iquitos: CETA / IIAP, 1989.

BIEDMA, Manuel, O.F.M. Relación al Virrey Marqués de la Palata (1682). Coleção Monumenta Amazónica, La Conquista Franciscana del Alto Ucayali, série B-5: 97 - 154. Iquitos: CETA / IIAP, 1989.

_____. Cartas al P. Félix de Como (1685-1687). Coleção Monumenta Amazónica, La Conquista Franciscana del Alto Ucayali, série B-5: 155 - 169. Iquitos: CETA / IIAP, 1989.

FERREIRA, João de Sousa. América Abreviada (1693). Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro a. 57 / n. 89: 5 - 150. Rio de Janeiro: Imprensa Oficial, 1894.

FIGUEROA, Francisco de, S.J. Informe de las Misiones en el Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas (1661). Coleção Monumenta Amazônica, série B-1: 143 - 309. Iquitos: CETA / IIAP, 1986.

FUENTE, Francisco de la. Relación del capitán (1686). Coleção Monumenta Amazônica, La Conquista Franciscana del Alto Ucayali, série B-5: 239 - 241. Iquitos: CETA / IIAP, 1989.

GUZMÁN Y SALAZAR, Francisco de Rojas. Declaración y diario del capitán (1691). Coleção Monumenta Amazônica, La Conquista Franciscana del Alto Ucayali, série B-5: 171 - 230. Iquitos: CETA / IIAP, 1989.

HUERTA, Francisco de, O.F.M. Relación (1686). Coleção Monumenta Amazônica, La Conquista Franciscana del Alto Ucayali, série B-5: 243 - 255. Iquitos: CETA / IIAP, 1989.

LUCERO, Lorenzo, S.J. Carta del 3 de Junio de 1681, escrita en el pueblo de Santiago de la Laguna. Coleção Monumenta Amazônica, série B-1: 320 - 324. Iquitos: CETA / IIAP, 1986.

_____. Informe del viaje a los Jívaros del 23 de Agosto de 1683. Coleção Monumenta Amazônica, série B-1: 325 - 339. Iquitos: CETA / IIAP, 1986.

MAGNIN, Juan, S.J. Breve Descripción de la Província de Quito, en la América meridional (1740). Coleção Monumenta Amazónica, série B-4: 463 - 492. Iquitos: CETA / IIAP, 1988.

MARONI, Pablo, S.J. Noticias Auténticas del Famoso Rio Maraón (1738). Coleção Monumenta Amazónica, série B-4: 87 - 395. Iquitos: CETA / IIAP, 1988.

MORAES, Francisco Teixeira de. Relação histórica e política dos tumultos que sucederam na cidade de São Luis do Maranhão (1692). Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro a. 40 / n. 54: 67 - 155, 303 - 410. Rio de Janeiro: Imprensa Oficial, 1877.

SANTOS, Tomás, S.J. Informe del Viaje por el río Tigre, 1684. Coleção Monumenta Amazónica, série B-1: 341 - 355. Iquitos: CETA / IIAP, 1986.

RODRÍGUEZ, Manuel, S.J. El descubrimiento del Maraón. Edição de Angeles Duran. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

URIARTE, Manuel Joaquín, S.J. Diario de un Misionero de Mainas. Coleção Monumenta Amazónica, série B-2. Iquitos: CETA / IIAP, 1986.

VELASCO, Juan de, S.J. Historia del Reino de Quito en la America Meridional. Série Ultimas Noticias. Quito: Empresa Editora El Comercio, 1946.

VITAL, Antonio, O.F.M. Viaje (1691). Coleção Monumenta Amazônica, La Conquista Franciscana del Alto Ucayali, série B-5: 257 - 265. Iquitos: CETA / IIAP, 1989.

ZÁRATE, Andrés de, S.J. Informe (1739). Coleção Monumenta Amazônica, série B-4: 425 - 461. Iquitos: CETA / IIAP, 1988.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Capistrano de. Capítulos de História Colonial. São Paulo: Publifolha, 2000.

ALBERT, Bruce e RAMOS, Acilda Rita. Pacificando o Branco: Cosmologias do Contato no Norte- Amazônico. São Paulo: Editora da Unesp, Imprensa Oficial do Estado, 2002.

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. Apologia da história ou o ofício de historiador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BOXER, Charles R. A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440 - 1770. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620. São Paulo: EDUSC, 2006.

CHAUÍ, Marilena de Souza. "500 Anos – Caminhos da Memória, Trilhas do Futuro". *In GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.).* Índios no Brasil. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994.

COMTE, Auguste. Curso de Filosofia Positiva. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

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

ELEUTHÉRIO, Paulo. Portugal na Amazônia: Memória histórica sobre a actuação e feitos dos portugueses no Antigo Estado do Maranhão e Grão-Pará, nos séculos XVII, XVIII e começos do século XIX. Revista do Instituto Histórico e Geográfico V. 3, 1932-1933. Rio de Janeiro: Imprensa Oficial, 1939.

GADELHA, Regina A. F. Missões Guarani: Impacto na sociedade contemporânea. São Paulo: EDUC, 1999.

GAMBINI, Roberto. Espelho índio: a formação da alma brasileira. São Paulo: Axis Mundi, Terceiro Nome, 2000.

GIUCCI, Guillermo. Viajantes do Maravilhoso: o Novo Mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

HOBBSAWN, Eric. Sobre História. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

LOCKHART, James e SCHWARTZ, Stuart B. A América Latina na época colonial. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MELIÀ LLITERAS, Bartomeu. El Guaraní Conquistado y Reducido: ensayos de etnohistoria. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 1993.

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

MONTEIRO, John Manuel. Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. Tupis, Tapuias e Historiadores – Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Campinas: Tese de Livre- docência apresentada na Unicamp, 2001.

NEGRO, Sandra , MARZAL, Manuel M. S.J. (coord.). Un Reino en la Frontera – Las misiones jesuitas en la América colonial, San Miguel: Pontificia Universidad Católica del Peru, Fondo Editorial – Ediciones Abya-Yala,1999.

POMPA, Cristina. Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial. São Paulo: EDUSC, 2003.

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

RIBEIRO, Darcy. Os Índios e a Civilização – a integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOUZA, Márcio. Breve história da Amazônia: a incrível história de uma região ameaçada contada com o apaixonado conhecimento de causa de um nativo. 2 ed. Rio de Janeiro: Agir, 2001

TAYLOR, Anne Christinne. “Génesis de un Arcaísmo: La Amazonia y su Antropología”. In **BERNARD, Carmen (comp.).** Descubrimiento, conquista y colonización a quinientos años. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

TODOROV, Tzvetan. A Conquista da América: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

TORRES LONDOÑO, Fernando. “Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI”. In *Tempos do Sagrado. Revista Brasileira de História*. São Paulo, 2002.

VAINFAS, Ronaldo. A Heresia dos Índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VILAR, Pierre. Iniciação ao vocabulário da análise histórica. Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1985

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosak Naif, 2002.

_____. “Os Termos da Outra História”. In **RICARDO, Carlos Alberto (ed.)**. Povos Indígenas no Brasil 500 1996/2000. São Paulo: ISA (Instituto Socioambiental), 2000.