

PESQUISAS

ANTROPOLOGIA, N° 65

ANO 2007

ALMAS, CORPOS E ESPECIARIAS

A expansão colonial nos rios Tapajós e Madeira

Doris Cristina Castilhos de Araujo Cypriano

INSTITUTO ANCHIETANO DE PESQUISAS - UNISINOS

Rua Brasil, 725 - 93001-970 São Leopoldo, RS - BRASIL
Caixa Postal 275
www.anchietano.unisinos.br anchietano@unisinos.br

PESQUISAS PUBLICAÇÕES DE PERMUTA INTERNACIONAL

Diretor: Pedro Ignácio Schmitz, S.J.

Comissão Editorial

Artur Rabuske, S.J.
Josafá Carlos de Siqueira, S.J.
Pedro Ignácio Schmitz, S.J.
Carlos Alberto Jahn, S.J.
Fúlvio Vinícius Arnt

Conselho Editorial

Rafael Carbonell De Masi, S.J.
Beatriz Vasconcelos Franzen
Maria Gabriela Martin Ávila
Ana Luiza Vietti Bitencourt
Bartomeu Meliá, S.J.
Albano Backes
Paulo Günter Windisch

Conselho Científico de Antropologia

Beatriz Vasconcelos Franzen (UNISINOS)
Maria Gabriela Martin Ávila (UFPE)
Ana Luiza Vietti Bitencourt (UNIFESP)
Tânia Andrade Lima (Museu Nacional - UFRJ)
Paulo De Blasis (MAE - USP)
André Prous (UFMG)
José L. Peixoto (UFMS)
Jairo H. Rogge (UNISINOS)

PESQUISAS publica trabalhos de investigação científica e documentos inéditos em línguas de uso corrente na ciência.

Os autores são os únicos responsáveis pelas opiniões emitidas nos trabalhos assinados.

A publicação de colaborações espontâneas depende da Comissão Editorial.

Pesquisas aparece em 3 seções independentes: Antropologia, História, Botânica.

PESQUISAS publishes original scientific contributions in current western languages.

The author is response for his (her) undersigned contribution.

Publication of contributions not specially requested depends upon the redactorial staff.

Pesquisas is divided into 3 independent series: Anthropology, History, Botany.

Pesquisas / Instituto Anchietano de Pesquisas. - (2007). São Leopoldo : Unisinos, 2007.

170p. (Antropologia; n. 65)

ISSN: 0553-8467

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca da
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Pesquisas, Antropologia está indexada em *Ulrich's International Periodicals Directory* e CLASE, entre outras indexadoras.

PESQUISAS

ANTROPOLOGIA, N° 65

ANO 2007

ALMAS, CORPOS E ESPECIARIAS

A expansão colonial nos rios Tapajós e Madeira

Doris Cristina Castilhos de Araujo Cypriano

Instituto Anchietano de Pesquisas
São Leopoldo - Rua Brasil, 725 - Rio Grande do Sul - Brasil

SUMÁRIO

Apresentação.....	5
INTRODUÇÃO.....	9
Fontes históricas e bibliográficas consultadas.....	14
João Felipe Betendorf	16
João Daniel.....	19
José de Moraes	21
Outras fontes	22
I. A FOME E A FARTURA, OU A DIVERSIDADE AMAZÔNICA	25
Amazônia.....	28
A fome e a fartura.....	34
A fome, a fartura e a complexidade do meio ambiente.....	39
II. POPULAÇÕES INDÍGENAS DOS RIOS MADEIRA E TAPAJÓS	49
Descrições das sociedades nativas nas fontes etno-históricas.....	50
III. AS MARGENS DO RIO AMAZONAS, NOS SÉCULOS XVI - XVIII	69
Interesses espanhóis na Amazônia	70
O domínio sobre o rio Amazonas.....	73
A implantação das missões jesuíticas sob assistência de Portugal no Maranhão e no Grão-Pará	75
A missão jesuítica do rio Amazonas e Tapajós	77
O processo de implantação de missões jesuíticas no rio Madeira	93
Conflitos em torno da mão-de-obra indígena.....	101
IV. A SITUAÇÃO DE CONTATO	105
Absorver, resignificar e atualizar	107
Cristãos fiéis, idólatras em segredo	128
O desprezo aos bens terrenos e a falta de ambição	140

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	149
Referências bibliográficas.....	158
Fontes Históricas Editadas.....	158
Outras Fontes	159

Apresentação

“Almas, corpos e especiarias, a expansão colonial sobre os rios Tapajós e Madeira” estuda a ação dos missionários jesuítas da Assistência de Portugal entre populações indígenas da região, nos séculos XVII e XVIII, usando como documentação básica os próprios relatos de seus agentes principais e reinterpretando-os.

Quando os jesuítas chegaram, a busca de especiarias do sertão e de escravos para as lavouras coloniais vinha agitando e desorganizando a região. As sociedades nativas, que tinham sido populosas e fortemente estruturadas, já haviam sido e continuavam sendo numericamente reduzidas por epidemias, guerras e a retirada de homens válidos para o trabalho, afetando também as estruturas sociais e políticas.

O objetivo dos jesuítas na área amazônica do Estado do Maranhão e do Grão Pará era reunir em novas aldeias missionárias as populações locais mais numerosas e mais acessíveis, organizando-as de acordo com a legislação colonial portuguesa e usando a experiência adquirida em aldeamentos semelhantes, criados no litoral do Estado do Brasil. De acordo com a legislação, estes aldeamentos tinham por objetivo civilizar, cristianizar e tornar os indígenas reunidos úteis para o Estado e seus moradores. A legislação, que se referia às populações indígenas, não era estável, sendo frequentemente renegociada entre as autoridades metropolitanas, os representantes coloniais e os moradores de origem européia, trazendo problemas para a manutenção das aldeias e a incorporação de novos contingentes. Também a execução das leis estava longe de satisfatória, quaisquer que fossem as normas em vigor.

No momento em que os missionários jesuítas iniciaram sua obra nas margens do rio Amazonas e seus afluentes meridionais, a situação colonial já havia provocado mudanças consideráveis em todos os grupos sociais, que viviam naquele espaço. Tanto as sociedades nativas, quanto os representantes da sociedade colonial, já tinham experimentado variadas situações de contato, alterando as redes de relações entre estes grupos e gerando atualizações na forma de se compreenderem uns aos outros.

Desta forma, assim como os Jesuítas já traziam uma longa experiência de catequese no litoral do Brasil, nas negociações e na política do Reino e da Colônia, também as populações indígenas locais já tinham experimentado a situação colonial, diretamente ou por meio de suas redes de relações. A partir destas experiências prévias, uns e outros buscavam formas de compreender

as situações e as transformações provocadas pela expansão colonial e procuravam posicionar-se diante delas.

Partindo desta constatação, Doris Cypriano analisa a situação de contato, que se desenvolveu nas margens dos rios Tapajós e Madeira, nos séculos XVII e XVIII, enfocando as populações indígenas reunidas em aldeias missionárias pelos padres da Companhia de Jesus, da Assistência de Portugal. Esta abordagem não desconsidera a influência da agressiva ação européia sobre as sociedades indígenas e as conseqüentes transformações da ordem cultural, social e política, que estas sofreram, mas propõe uma análise que se apóia no pressuposto de que tanto europeus quanto indígenas agiam em um mesmo plano, submetendo constantemente suas pautas culturais a riscos, avaliando os resultados em busca de melhores alternativas para a manutenção de seus grupos. Em outras palavras, não só os europeus são considerados agentes desta história, mas também os nativos, que agiam principalmente através de suas lideranças.

Esta maneira de enfocar o tema, que envolve a compreensão das ações das Sociedades Nativas na situação colonial a partir de suas próprias motivações, permite uma nova leitura dos textos deixados pelos missionários jesuítas que estiveram em contato com estas populações. Ao deslocar a perspectiva de análise da ação do missionário para as formas como as sociedades nativas compreenderam, interpretaram e deram novo significado à situação colonial, é possível encontrar novos caminhos para analisar os processos desenvolvidos por estas populações.

O texto tem uma introdução, quatro capítulos e uma conclusão. Na introdução a autora fala das fontes e da bibliografia, dizendo que os relatos missionários, que serviram de base para o estudo, são os de João Felipe Betendorf, João Daniel e José de Moraes. No primeiro capítulo é apresentada a Amazônia, destacando sua riqueza e diversidade, que possibilitaram o desenvolvimento de grandes e densas sociedades indígenas, mas que para os novos colonizadores europeus era considerada uma “terra de fome”. No segundo capítulo são lembradas as populosas sociedades indígenas vistas ao longo do rio Amazonas e seus afluentes pelos primeiros viajantes do rio. O terceiro capítulo, intitulado “As margens do rio Amazonas, nos séculos XVI-XVIII”, ocupa-se, primeiro, dos interesses tanto dos espanhóis do Pacífico, quanto dos portugueses do Atlântico em dominar a Amazônia, um espaço estratégico para ambas metrópoles coloniais; depois fala da implantação das missões jesuíticas da Assistência de Portugal no Maranhão e no Grão Pará, e com isto chega ao tema central de sua obra, que é o estabelecimento e a história das missões. No rio Tapajós vai ser destacada como central a missão de Nossa Senhora da Conceição, e no rio Madeira, as aldeias, respectivamente, dos Iruri, dos Tupinambarana e dos Abacaxi, com suas respectivas trajetórias e o permanente conflito em torno da mão-de-obra indígena para mantê-las. No quarto capítulo vem a discussão da tese: a

situação de contato. Os subtítulos são bastante sugestivos para a reação dos nativos: absorver, resignificar e atualizar; cristãos fiéis, idólatras em segredo; o desprezo aos bens terrenos e a falta de ambição. Nas “Considerações finais”, a autora reafirma o seu objetivo, dizendo que, no decorrer da tese, procurou demonstrar que, durante todo o período em que a Companhia de Jesus evangelizou junto aos Tupinambarana, Tapajó e Iruri, foram desenvolvidos, por parte destas sociedades nativas, múltiplos processos e estratégias para enfrentarem as demandas da sociedade colonial e, principalmente, para se posicionarem diante desta nova ordem, iniciada com a situação colonial e as adaptarem à sua lógica e dinâmica própria.

Esta é uma história verdadeiramente nova das missões jesuíticas da Amazônia, nos séculos XVII-XVIII.

Pedro Ignacio Schmitz
Editor

INTRODUÇÃO

O objetivo desta tese é analisar a situação de contato e a dinâmica social ocorrida entre as margens dos rios Madeira e Tapajós durante os séculos XVII e XVIII, enfocando, principalmente, as relações travadas entre os missionários da Companhia de Jesus e os grupos Tapajó, Tupinambarana e Iruri.

Neste espaço de tempo, que abarca o período em que os religiosos da Companhia de Jesus, sob Assistência de Portugal, catequizaram na atual região Norte do Brasil, incluindo desde as primeiras viagens de Padre Antonio Vieira, na primeira metade do ano de 1659 em companhia do cabo de tropa Manuel David de Souto-Maior, até a expulsão definitiva, mudanças profundas estiveram em curso.

Ao longo do século XVI, as vantagens comerciais e territoriais que as atuais regiões Norte e Nordeste do Brasil poderiam oferecer atraíram não apenas aos portugueses que, por meio do Tratado de Tordesilhas (1494), reivindicavam esta área. Outras nações européias também a cobiçaram e chegaram até mesmo a manter postos comerciais para envio de mercadorias, incluindo períodos de intensa exploração econômica, estabelecimento de feitorias, comércio com populações nativas e certo controle sobre esta área.

Apesar de estar a par não apenas do interesse, como também das ações de outras nações européias no litoral setentrional brasileiro, a Coroa Lusa não dispunha de condições para financiar uma intensa exploração e forte defesa militar da região. Desta forma, entre as alternativas encontradas para alcançar o domínio sobre o território da região amazônica e fixar esta conquista, as ordens religiosas tiveram extrema importância. Funcionaram como defensoras das fronteiras ao norte, diante das ameaças de holandeses, franceses e ingleses, que se aproximavam da foz do rio Amazonas, interessados nas possíveis riquezas da região e no caminho fluvial para a América andina.

Desta maneira, é possível afirmar que, no momento em que os missionários Jesuítas, sob assistência de Portugal, iniciaram sua obra nas margens do rio Amazonas, a situação colonial já havia provocado mudanças consideráveis em todos os grupos sociais que partilhavam este espaço. As sociedades nativa e nacional já haviam vivenciado variadas situações de contato, alterando as redes de relações entre estes grupos e gerando atualizações na forma de compreender um ao outro.

Assim, esta análise se desvia do modelo que concebe a estrutura montada pelos missionários Jesuítas como fonte originadora das reações dos grupos indígenas, e que, portanto, as considera como principal objeto a ser estudado. Na verdade, ela se aproxima dos posicionamentos de Turner (1988:239), quanto às situações de contato.

The initial contact between a native society and a Western colonial or national society constitutes an "event" for both societies. Starting with that initial event, however, contact becomes a "situation of contact", a system of interaction with a structure of its own, which includes aspects of both societies, each of which in turn has structures of its own. As Cohn (1980:218) has remarked, "...one of the primary subject matters of an historical anthropology is, to use a Balandier's term, the colonial situation. This is not to be viewed as 'impact', not as 'culture contact', but a situation in which the European colonialist and the indigene are united in one analytic field.

Da mesma maneira que os Jesuítas, ao iniciarem a evangelização no Maranhão e Grão Pará, já acumulavam uma longa experiência de catequese no Brasil, nas negociações e na política do Reino e da Colônia, também as populações indígenas já vivenciavam a situação colonial diretamente ou por meio de suas redes de relações e, a partir destas experiências prévias, buscavam formas de compreender e colocar-se diante destas transformações.

Tal abordagem não desconsidera a brutal influência da ação européia sobre as sociedades indígenas e as conseqüentes transformações da ordem cultural que estas sofreram. Ciente das desigualdades de campos de poder, propõe uma análise que parte do pressuposto de que europeus e indígenas, agiam em um mesmo plano, onde submetiam constantemente suas pautas culturais a riscos, reavaliando-as em busca das melhores alternativas para a manutenção de seus grupos.

Ao considerar que as sociedades nativas e a sociedade colonial vivenciaram uma situação de contato e, que ambas são sujeitos, em um mesmo campo analítico, é permitido que se reconheça as populações indígenas como agentes ativos, e não como grupos sujeitos a mudanças mecânicas, motivadas pelo que Viveiros de Castro (2002:339) descreve como determinações externas. Ao investigar a situação colonial como um "sistema de interação" é possível avançar nas análises e interpretações, visto as opções feitas pelos indígenas e pelos europeus terem sido resultantes, também, deste campo criado pela interação de ambos.

No caso específico das populações nativas, as ações executadas não devem ser compreendidas apenas pela suposição de que consistiam em resultados da opressão sofrida. Compartilho com Turner (apud Sahlins, 1997:123) a opinião de que atribuindo proporções exageradas ao poder que as representações ocidentais teriam de se impor aos "outros", acabamos por subtrair a capacidade de ação própria dos indígenas e, ignorando a

possibilidade de que as mudanças possam ter ocorrido, também, motivadas no interior da ordem cultural.

Como lembrou Sahlins (2004:306), nada pode ser socialmente sabido ou comunicado caso não seja, antes, englobado pela ordem cultural existente. E, da mesma forma, as categorias culturais, constantemente atualizadas através da ação, adquirem novos valores funcionais para que possam atender às demandas provocadas. Portanto, o que está em questão não é a imposição de algo novo a partir de categorias alheias, mas sim a organização das experiências vividas, a forma como foram conhecidas e classificadas, a partir da atualização de seus esquemas culturais e comunicado em seus próprios termos.

Ainda Sahlins (2001:275), enfatiza que nenhuma percepção pode ser descrita, muito menos comunicada, sem envolver concepções particulares, assim como, as experiências vividas e elementos “alheios” somente podem ser integrados, na medida em que lhes for atribuído significado próprio. Deste modo, é necessário salientar a variabilidade de sentidos que uma mesma ação pode assumir. Eles estão vinculados não apenas às maneiras como um grupo pode percebê-los, mas também à intersecção entre as percepções de cada indivíduo e os arranjos contínuos que são estabelecidos entre os projetos de existência pessoal e as categorias.

Este ponto de vista, compartilhado por Wright e Hill (1986:31-54), compreende as transformações, inclusive as situações de contato, como consequências do próprio dinamismo histórico e seu processamento é feito a partir de interesses e tradições culturais particulares de cada grupo. Tais idéias foram investigadas em estudos como os de Gow (1991), cujos resultados apontaram que povos, por vezes considerados “aculturados”, administram e mantêm sua reflexividade sociocultural recorrendo a estratégias políticas semelhantes às descritas pelos etnólogos de sociedades tradicionais. Pois, mesmo as contradições empíricas, ou experiências em que um significado é reavaliado drasticamente, não têm o poder de remover completamente o que Sahlins (2001:275) denomina como vestígios culturais.

Desta forma, repetirei uma afirmação de Sahlins (1990:7), já bastante citada, mas que traduz a compreensão que norteia esta análise.

A história é ordenada culturalmente de diversos modos, nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: os esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. A síntese destes contrários desdobra-se nas ações criativas dos sujeitos históricos.

Este enfoque, que envolve a compreensão das ações das populações indígenas na situação colonial a partir de suas próprias motivações, permite uma nova leitura dos textos deixados por missionários jesuítas que estiveram

em contato com estas populações. Ao deslocar a perspectiva de análise da ação do missionário, em direção às formas como estes e as sociedades indígenas compreenderam, interpretaram e resignificaram a situação colonial, é possível encontrar caminhos para analisar os processos desenvolvidos por parcelas Tupinambarana, Tapajó e Iruri durante os séculos XVII e XVIII.

Proponho uma análise dos registros dos missionários jesuítas, que evangelizaram nas atuais regiões Norte e Nordeste do Brasil, como fonte de ações significativas, de relatos que demonstram que as sociedades indígenas desenvolveram, através de múltiplos processos, estratégias para enfrentarem as demandas da sociedade colonial e, principalmente, para se posicionarem diante desta nova ordem iniciada com a situação colonial e, a partir daí, adaptarem-nas à sua lógica e dinâmica própria.

Para testar esta hipótese, alguns cuidados são necessários. Acredito que a análise da problemática, que envolve as interconexões entre as sociedades nativas e os missionários jesuítas, somente pode fornecer subsídios que nos permitam conhecer os mecanismos e estratégias que agiram nesta situação de contato, como afirmou Hill (1988:2), a partir de

Questions about the construction, reproduction, and transformation of the shared experiential and interpretative frameworks, that shape the historical consciousness of individuals and groups of individuals in changing objective conditions (Cohn 1981). In sum, history is not reducible to the "what really happened" of past events nor to global situations of contact but always includes the totality of processes whereby individuals experience, interpret, and create changes within social orders and both individuals and groups change over time as they actively participate in changing objective conditions.

Para tanto, é necessário algum esclarecimento quanto à interpretação da noção de indivíduo, tomado aqui como agente, e dentro da perspectiva de Bourdieu, ou seja, que o mesmo não é apenas autômato regulado por leis mecânicas que lhe escapam, nem por opiniões e desejos próprios. Ele investe os princípios incorporados de um *habitus*¹ gerador, que trata de disposições adquiridas pela experiência – logo variáveis – e capaz de conceber uma infinidade de ações, adaptadas a uma infinita opção de situações possíveis, sem que nenhuma regra, por mais complexa que seja, possa prever, mas que está ancorada em um conhecimento realista (Bourdieu, 2000:150). Como resultado, é permitido acreditar que a prática é apenas parcialmente coerente

¹ Conforme Bourdieu (1987:XL-XLI), “o *habitus* deve ser encarado como um sistema de disposições duráveis e intransferíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, apreciações e ações, e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas que permitem resolver os problemas da mesma forma e graças as correções incessantes dos resultados obtidos, dialeticamente produzidas por estes resultados”

com o já estabelecido, porque é construída a partir da vivência, dos conhecimentos prévios, mas aplicada em uma circunstância nova.

Diante desta situação, considero importante a noção do *habitus* como uma "natureza socialmente constituída" que, a cada instante, atualiza-se mesmo sem ter intenção de fazê-lo e, ao mesmo tempo, permite oferecer respostas que não causam estranheza ao grupo, mas que são originais e atuais.

Este entendimento, aplicado à situação colonial vivenciada pelas sociedades nativas, me permite supor que estar em um aldeamento, aceitar determinados vínculos ou trocas, pode ter sido decidido através das experiências anteriores e, obviamente, de suas conseqüências. Porém, cada nova situação enfrentada, gerava resultados que poderiam repetir o sucesso anterior ou, por outro lado, acarretar equívocos e perdas. Alternando entre as múltiplas alternativas incluídas entre estes dois extremos de êxitos e fracassos, a exposição continuada a condições semelhantes - geradas no dia-a-dia do aldeamento ou nas diversas situações de contato - proporcionou às sociedades nativas, e suas lideranças a prática que lhes permitiu interagir com a sociedade colonial e suas demandas, buscando resignificá-las e dotá-las de sentido.

Mesmo levando em consideração que estes grupos enfocados tenham sofrido uma severa redução de sua população, ou mesmo a total ausência de indivíduos que se declarem como pertencentes a estas sociedades nos dias atuais, isto não significa que não tenham mantido suas pautas culturais, suas identidades e suas fronteiras. Ao contrário, como afirma Ricouer (1990:194-5)

para a história, com efeito, há apenas papéis jamais deixados sem herdeiros, mas a cada vez atribuídos a novos atores; para a história, a morte, como fim de cada vida tomada uma a uma, só é tratada por alusão, em favor das entidades cuja duração passa sobre os cadáveres: povo, nação, Estado, classe, civilização. E, no entanto, a morte não pode ser eliminada do campo de atenção do historiador, sob pena de fazer a história perder sua qualidade histórica. Daí a noção mista, ambígua, de morte anônima. Conceito insuportável? Sim, para quem deplora a inautenticidade da "gente"; não, para quem discerne, no anonimato da morte, o próprio emblema do anonimato não somente postulado, mas instaurado pelo tempo histórico no ponto mais agudo da colisão entre o tempo mortal e o tempo público: a morte anônima é como o ponto nodal de toda a trama nocional a que pertencem as noções de contemporâneos, de predecessores e de sucessores – e, no pano de fundo dela, a noção de seqüência de gerações

A atual ausência de representantes que se identifiquem como pertencentes aos três grupos indígenas – Tapajó, Tupinambarana e Iruri – nos censos, pode ser encaminhada a partir desta perspectiva. O fato de suas adaptações e atualizações culturais não terem sido suficientes para responder,

com o sucesso pretendido, na manutenção física do grupo, aos processos desencadeados pela situação colonial², não significa inexistência de esforços. Ao contrário, a inexistência física apenas marcaria as diferenças brutais de campos de poder entre as sociedades coloniais e as sociedades nativas. As sucessivas epidemias, causadas por doenças para as quais os indígenas não possuíam anticorpos nem medicamentos³, o uso intenso destas populações como mão-de-obra escrava (Monteiro, 1994), o emprego de grupos inteiros como exército que defendia as intenções portuguesas de posse de áreas e guerras contra povos nativos⁴, entre outras situações, causaram um grave declínio destas populações.

Na verdade, diante de tudo que já foi exposto, as formas como estas sociedades responderam às contingências, apesar de os terem conduzido a resultados não esperados, podem ter sido as mais coerentes dentro de sua lógica naquele determinado momento. Para averiguar esta proposição, foi realizada uma busca em variadas fontes históricas e bibliográficas, as quais são explicitadas a seguir.

Fontes históricas e bibliográficas consultadas

A maior parte da bibliografia disponível sobre as sociedades nativas da atual região norte do Brasil, desde seus primeiros cronistas até os dias atuais, permanece sendo uma escrita que privilegia a ação do europeu. As informações sobre a situação colonial, sobre os primeiros contatos e seus desmembramentos foram registradas a partir do olhar do colonizador: os cronistas das viagens de exploração, os missionários encarregados de evangelizar as populações, militares, funcionários da Coroa portuguesa e colonizadores deixaram registradas suas impressões e os relatos do dia-a-dia.

A presente análise envolveu a consulta de ampla gama de fontes: artigos, teses, dissertações, livros publicados e documentação numerosa e variada foram examinadas na busca de informações sobre as maneiras como as populações nativas da área entre os rios Madeira e Tapajós reagiram à evangelização executada pelos missionários jesuítas durante os séculos XVII e XVIII. Contudo, as fontes de maior importância para esta análise são, sem dúvida, a documentação deixada por missionários jesuítas, sob Assistência de Portugal, que permaneceram durante longos períodos junto às populações indígenas das margens dos rios Madeira e Tapajós.

² Como, por exemplo, os deslocamentos, o esgarçamento das redes de relações, as doenças e o trabalho compulsório entre outros.

³ Para uma análise deste tema consultar: Henige, 1986; Cook & Lovell, 1992; Lovell, 1992; Cook, 1998 e Diamond, 2001.

⁴ Viveiros de Castro, 2002:247; Porro in Cunha & Castro, 1992:175-196; Menéndez in Cunha & Castro, 1992:281-296.

O comprometimento destes autores com a produção de um discurso evangelizador e, de certa forma, com a própria divulgação dos progressos alcançados pela Companhia de Jesus, exige certos cuidados na pesquisa histórica, pois, obviamente, estes registros não são um conjunto de dados objetivos. As obras escritas por jesuítas, em sua maioria, passavam por diversos processos de redação, leitura e correção e, finalmente, eram submetidas a um superior que autorizaria sua publicação.

Grosso modo, para difusão de informações e decisões, entre todos os membros da congregação, eram executadas assembléias, visitas e enviadas correspondências que alcançavam a todos os missionários e apontavam os caminhos a seguir para a conversão dos indígenas. Particularmente, o compartilhamento de informações mantido pelos Jesuítas através do exercício de uma correspondência freqüente, concorreu para a permanente atualização da catequese ao permitir que as mais diversas experiências realizadas nas missões fossem divulgadas interna e externamente.

Os frutos desta prática intensa de correspondência contribuíram tanto para a difusão dos resultados do trabalho desenvolvido pelos jesuítas na América, quanto para inteirar sobre os sucessos e dificuldades das atividades desenvolvidas. Assim sendo, é possível acompanhar nestas cartas e em outros documentos jesuíticos, a contínua transformação, atualização e adaptação das formas de executar a evangelização junto às populações nativas. A leitura atenta demonstra que, desde as linhas mais abrangentes de atuação, até as adaptações locais, todo o processo de missão executado pelos Inacianos no Brasil foi sendo alterado durante a situação de contato com as Sociedades Nativas⁵.

Neste processo, vários filtros⁶ foram sucessivamente colocados sobre o objeto da escrita, tanto minimizando determinados aspectos, quanto tornando evidentes outros. Porém, mesmo diante de todo este esforço para centralizar o foco nas ações dos inacianos, como já afirmou Pompa (2003:25), longe de servirem apenas como fontes de informações sobre as condições histórico-culturais da produção do discurso evangelizador, esta documentação permite acessar, também, informações sobre os grupos que aceitaram ser aldeados, ou não, e as formas como o evento evangelizador foi reelaborado pelas

⁵ Apesar de rica e interessante, a temática que envolve as transformações ocorridas na prática missionária jesuítica, na atual região Norte do Brasil, não será enfocada por esta análise. Com relação à evangelização no Chaco, uma análise inicial das mudanças implementadas pela Companhia de Jesus sob Assistência de Espanha é apresentada em Cypriano (2000).

⁶ Contudo, é preciso salientar que seria ingênuo acreditar que estes filtros sejam sempre os mesmos. A própria diferença existente entre os olhares e a escrita de cada autor, permite que variados temas sejam inseridos e tratados com maior destaque. Como exemplo, é possível citar o interesse manifestado por João Daniel (2004) tanto pela natureza, quanto por meios e mecanismos que facilitassem a implementação da colonização na atual região Norte do Brasil.

populações indígenas a partir de suas próprias representações e dinâmicas internas.

A busca por estas informações, em meio a estes textos tão comprometidos pelos filtros aplicados, ou pelos modelos de redação a serem seguidos, pode ser iniciada, justamente, pelos choques que as sociedades indígenas provocaram, neste caso específico, nos cronistas.

Como Certeau (1991:223 apud Sahlins, 2004:389) afirmou:

no texto do projeto etnográfico inicialmente voltado para a redução e a preservação, há detalhes irredutíveis (sons, “palavras”, singularidades) insinuados como falhas no discurso da compreensão, de modo que a narrativa de viagem apresenta o tipo de organização que Freud postulou para a linguagem comum: um sistema em que os indícios de um inconsciente, esse outro da consciência, emergem nos lapsos ou nos chistes. As histórias de viagens se prestariam particularmente para esta análise, por tolerarem como “evento” aquilo que constitui uma exceção para os códigos interpretativos

E, de fato, como será apresentado no decorrer desta análise, nos relatos deixados pelos missionários jesuítas que trabalharam nas margens do rio Amazonas e seus afluentes, são nítidos diversos momentos em que esta exceção dos códigos interpretativos é registrada.

Apesar das dificuldades e limites acredito, assim como Almeida (2000:21), que ainda é possível encontrar e identificar interesses, expectativas e ações dos grupos durante as situações de contato. Para tanto, considero importante conhecer, mesmo que superficialmente, os autores das principais fontes citadas e as condições em que redigiram seus textos.

João Felipe Betendorf

Os relatos da experiência de Betendorf junto aos Tapajó, bem como a de outros missionários que lá trabalharam, foram reunidos em sua obra *Crônica da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, publicada na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (t.LXXII, parte 1, 1909). Nela, além de diversas informações sobre as missões no Amazonas, é possível encontrar descrições específicas a respeito das sociedades indígenas que habitavam a região entre os rios Madeira e o Tapajós.

Logo ao início da *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, Betendorf adverte ao leitor de que não a escreveu por desejo próprio, mas sim para atender à solicitação de Padre Bento de Oliveira, Superior da Missão e de seu sucessor, Padre José Ferreira. O motivo alegado para sua escolha teria sido o fato de não haver, naquela época, outros Missionários antigos que tivessem “as notícias necessárias” para cumprirem esta tarefa.

Apesar deste aviso inicial, onde o autor se equilibra entre a modéstia e a autoridade adquirida nos trinta e oito anos que permaneceu missionando no Maranhão e Pará, as informações sobre a vida de Betendorf podem indicar outras motivações para escolha de seu nome como cronista da missão do Estado do Maranhão.

Conforme dados publicados por Serafim Leite (1949, v.8:98-106), João Felipe Betendorf nasceu a 25 de agosto de 1625 em Luxemburgo, estudou Direito Civil na Itália e colou grau em Artes, na Universidade de Treveris, antes de seu interesse voltar-se à Companhia de Jesus. Em 1647 foi admitido na província Galo-Belga onde, após ter desenvolvido os estudos recomendados pela Ordem e alcançado seu quarto ano de teologia (Betendorf, 1909:147), manifestou desejo de participar da Missão do Japão ou da China.

Contudo, as cartas enviadas pelo Padre Antonio Vieira, solicitando missionários para auxiliar na evangelização do Maranhão, alcançaram a Europa e motivaram Betendorf a abandonar seus interesses iniciais no Oriente e partir em socorro de Vieira. Após sua ordenação, em 1659 (Betendorf, 1909:147), ele seguiu em companhia do irmão teólogo Jacob Coelho até Lisboa. Lá permaneceu por um ano, acompanhando o trabalho dos procuradores do Brasil (Betendorf, 1909:150), antes de embarcar para o Maranhão com o Padre Gaspar Misseh e os irmãos Manoel Rodrigues e Manoel da Silveira.

A partir desta viagem, até a sua morte em 1698 (Leite, 1949, v.8:98), todos os esforços de Betendorf passaram a ser vinculados à Companhia de Jesus no Maranhão e Grão Pará. Durante curto período do ano de 1661 foi auxiliar do Padre Francisco da Veiga na aldeia de Murtigura, sendo, poucos meses mais tarde, designado pelo Padre Vieira para ser o primeiro missionário do rio das Amazonas. Desempenhou, também, diversos cargos administrativos: foi reitor do Colégio do Maranhão em três ocasiões; reitor do Colégio do Pará (1663-1667; 1674-1680 e 1688-1690), Superior da Missão por dois períodos (1668-1674; 1690-1693) e, por quatro anos foi procurador da Ordem em Lisboa (1684-1687).

Publicou três obras na língua brasílica para que existisse uniformidade na doutrina ensinada: o *Catecismo* de Araújo (1686), a *Arte* de Luiz Figueira (1687) e um compêndio de sua autoria, cujo título é "*Compendio da doutrina christam Na Língua Portuguesa, & Brasílica: em que se comprehendem os principaes mysterios de nossa Santa Fé Catholica & meios de nossa salvação: Ordenada à maneira de Diálogos accomodados para o ensino dos Índios, com duas breves Instrucções: huã para bautizar em caso de extrema necessidade, os que ainda são Pagãos; & outra, para os ajudar a bem morrer, em falta de quem saiba fazerlhe esta charidade: Pelo P. Joam Phelippe Bettendorff da Companhia de JESUS, Missionario da Missão do Estado do Maranhão*", que foi publicado em agosto de 1687 (Leite, 1949, v.8:99). Redigiu ainda o *Compendio da Doutrina Christã na língua portugueza e brasílica composto pelo P. João*

Felippe Betendorf Antigo Missionário do Brasil e reimpresso de ordem de S. Alteza Real o Príncipe Regente Nosso Senhor.

Além destas obras publicadas, em Leite (1949, v.8:101-106) encontram-se as diversas cartas remetidas por Betendorf ao Padre Geral e a reitores de colégios. Ao Padre Geral João Paulo Oliva foram enviadas dezoito cartas entre os anos de 1665 e 1681. Do Maranhão, partiram cartas em agosto de 1665, fevereiro de 1671, julho de 1671, agosto de 1672, março de 1674, novembro de 1676, setembro de 1677, três em 1678 (uma em maio e duas sem referência de mês) e duas em novembro de 1679. De Belém do Pará, foram remetidas cartas para o Padre Geral com datas de setembro de 1668, julho de 1673, duas no mês de julho de 1674 e, outras duas, em abril de 1681, sendo que uma delas não faz referências ao local de onde foi enviada. Em essência, estas missivas informavam o estado temporal e espiritual das missões aos Padres Gerais e Reitores de Colégios.

Betendorf também enviou ao Padre Geral Oliva duas *Litteræ Annuæ*, ou Carta Anua, sendo a primeira assinada no Maranhão em julho de 1671 e a segunda datada de janeiro de 1672. No ano seguinte, redigiu o *Annuæ ex Maranhonio, redactæ in compendio italice*, onde apresenta um resumo das informações gerais da missão, já contidas na Carta de agosto de 1672.

No período em que esteve em Lisboa, Betendorf enviou ao então Padre Geral Carlos de Noyelle nove cartas que, em essência, diziam respeito à volta dos Jesuítas às Missões do Maranhão. Suas datas são: abril de 1681, fevereiro e novembro de 1685, seis em 1686 (uma em janeiro, duas em março e outras em julho, novembro e dezembro). A última Carta destinada ao Geral Noyelle é assinada em janeiro de 1687.

Em sua permanência em Portugal, Betendorf remeteu outras quatro correspondências dirigidas ao Padre Geral. Em Carta de fevereiro de 1687, não especifica o nome do ocupante do cargo, mas, nos meses de agosto e setembro do mesmo ano, Betendorf já dirige sua correspondência ao Padre Geral Tirso González. Para este mesmo destinatário são escritas outras três Cartas, estas assinadas em Évora, em diferentes dias do mês de dezembro de 1687.

Betendorf dirigiu-se ainda a outros destinatários. Leite (1949, v.8:101-106) cita cartas enviadas ao Padre Antonio Pereira, então Reitor do Colégio do Pará, em dezembro de 1680; aos Padres e Irmãos da Província Galo-Belga, em fevereiro de 1671; ao Vigário Geral de Marinis, em abril de 1687; e ao Padre Vigário Geral, em fevereiro de 1687. Destas, a primeira foi remetida do Maranhão, a segunda de Belém e as duas últimas de Lisboa.

A grande maioria dos documentos aqui listados, foi redigida em latim e são exceções apenas uma carta escrita em francês, em maio de 1660, para o Padre Hubert Willheim da província Galo-Belga; os Compêndios; uma carta em português destinada ao reitor do Pará, em 1680; um texto intitulado *Compromisso e regras da Congregação de Nossa Senhora da Luz e do Terço*,

no *Collegio dos Padres da Companhia de JESU em S. Luis Cidade do Maranhão*, assinado em setembro de 1670; e a *Annuæ ex Maranhonio*, escrita em italiano e remetida no ano de 1672.

Sua volumosa correspondência pode ser vinculada à sua formação acadêmica, ao longo período que permaneceu atuando nas missões do Maranhão e Pará e aos cargos que assumiu neste período. Por outro lado, desde a primeira tarefa cumprida no Maranhão, registrar as resoluções da reunião em que Vieira redistribuiu os missionários pela Missão (Betendorf, 1909:155), até a publicação de catecismos e compêndios que unificassem a doutrina dos índios é possível encontrar em Betendorf (1909:483) a preocupação com a informação escrita e com o registro do dia-a-dia das missões. Somados, estes dados indicam que a justificativa para sua escolha como redator da *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* vai além da inexistência de outro capaz de fazê-lo. Sua indicação foi respaldada por sua qualificação, experiência, conhecimento e, principalmente, o seu compromisso com a Ordem.

O texto consultado para a presente análise foi publicado pela Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, em seu tomo LXXII, no ano de 1910. Trata-se de uma reprodução obtida por Gonçalves Dias, não de um original, mas sim de uma cópia existente na Torre do Tombo. Sua apresentação consta de um único volume, dividido em dez livros e, estes, subdivididos em capítulos cujos temas envolvem desde a origem do nome e descobrimento do Estado e capitania do Maranhão (capítulo 1, livro 1º), até os acontecimentos do superiorado do Padre José Ferreira (capítulos 1 a 23 do livro 10º) que foi nomeado Superior da Missão do Maranhão em 1696.

Em sua *Crônica* Betendorf (1909:7) apresenta informações não apenas sobre o dia-a-dia da Missão do Maranhão e Pará. Seu texto envolve, também, a situação vivenciada no Estado durante os anos de 1594 a 1698, sendo fonte de dados sobre as sociedades indígenas que habitaram a região amazônica, sobre o andamento das missões jesuíticas junto aos grupos, a implantação das estruturas e os resultados obtidos. E, apesar de Porro (1995) argumentar que as descrições de Betendorf muitas vezes tratam do “índio genérico”, a leitura atenta deste documento oferece informações bastante precisas que, cruzadas com dados de outros autores, permitem a formulação de hipóteses quanto à dinâmica social que foi instalada a partir da chegada do branco na Amazônia.

João Daniel

Outro autor que, assim como Betendorf, disponibiliza em seus registros grande quantidade de informações é o jesuíta João Daniel que, em sua obra *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas* realiza uma compilação de dados aos quais teve acesso durante o período em que esteve na América. Assim como Betendorf, em diversas passagens ele transpõe comentários e

vivências que outros missionários tiveram em seu contato com as sociedades dos rios Madeira e Tapajós e os complementa com sua experiência e opiniões.

Apesar da importância de sua obra *Tesouro Descoberto no Máximo rio Amazonas*, poucas informações estão disponíveis sobre a vida de João Daniel. Leite (1949, v.8:190) afirma que ele nasceu em Travaços, diocese de Viseu, em agosto de 1722 e, que entrou para a Companhia de Jesus em Lisboa em dezembro de 1739. Seus passos no Brasil iniciaram em 1741, quando chegou ao Maranhão e Grão Pará e passou a estudar Humanidades e Filosofia no Colégio Máximo de São Luis. A data de sua ordenação é incerta, mas provavelmente realizada entre 1750 e 1751, visto que em 1751 já é citado como Padre e passa a evangelizar nas aldeias e fazendas da Companhia, porém, poucas informações estão disponíveis para esclarecer todos os locais onde João Daniel missionou.

Não obstante ter sido indicado para Cronista da Vice-Província, o jesuíta não chegou a desempenhar este cargo, pois apenas oito dias após sua profissão solene de quatro votos, feita em 20 de novembro de 1757, João Daniel foi desterrado do Pará junto com outros Padres jesuítas (Leite 1949, t. VII:351-352). Para Serafim Leite (1949, v.8:190), o pretexto para seu exílio teria sido uma acusação, feita pelo Governador Mendonça de Furtado e o Bispo de então. Ambos denunciaram João Daniel por ter dito, em certo sermão da Semana Santa, que “Anás e Caifás faziam sua vontade e os Apóstolos de Cristo dormiam”.

Chegado ao Reino, foi mantido preso até sua morte. Em seu primeiro cárcere, no Forte de Almeida, permaneceu entre 1758 e 1762, sendo então transferido para São Julião da Barra, onde cumpriu sua pena até o ano de 1776. Justamente neste período de confinamento João Daniel teria escrito sua obra *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*.

Atualmente, as cinco primeiras partes destes manuscritos estão na Biblioteca Nacional, que os conserva desde 1810. A sexta parte, que se supunha perdida, acabou por ser encontrada na Biblioteca de Évora e foi reunida ao acervo da Biblioteca Nacional em 1976, através de cópias microfilmadas fornecidas pela biblioteca portuguesa.

As publicações brasileiras deste manuscrito foram feitas em diversas ocasiões. Em 1820 José Joaquim de Azeredo Coutinho publicou, através da Imprensa Régia no Rio de Janeiro, apenas a quinta parte da obra. Outra edição, desta vez da “Parte segunda”, foi feita em 1840 por Varnhagen na *Revista Trimensal de História e Geographia ou Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. A *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* publicou a obra por duas vezes: uma em 1858 (Tomo segundo, 2ª ed. pp.324-382 e 477-500) e outra em 1916 (Tomo segundo, 3ª ed. pp.329-337 e 459-512). Finalmente, em 1976, a Biblioteca Nacional editou uma versão integral do texto de João Daniel em seus *Anais da Biblioteca Nacional* (Vol. 95. Tomo I: partes 1, 2 e 3. Tomo II: partes 4, 5 e 6) e, em 2004, outra vez foram

publicadas as seis partes do *Tesouro Descoberto no Máximo rio Amazonas*, incluindo as duas versões do Manuscrito de Évora.

José de Morais

Outra obra sobre as missões do Amazonas, escrita por um Padre jesuíta sob assistência de Portugal, é a História da Companhia de Jesus da Província do Maranhão, *que ás reaes cinzas da Fidelíssima Rainha Senhora Nossa D. Marianna d'Austria, oferece seu author o Padre José de Moraes, filho da mesma província, anno de 1759*. Em sua edição no Brasil, feita por Candido Mendes de Almeida (Morais, 1860), foi publicada apenas a primeira parte do texto, sendo a segunda parte considerada perdida. A este respeito, no final do volume da publicação, é apresentada uma Nota do Author (p.550) onde é afirmado, em primeira pessoa “Que foi o que pude salvar, com grande risco, do infeliz naufrágio que padeceu toda a Companhia de Jesus; porque a Segunda Parte naufragou no confisco, que se fez em todos os papéis”.

Em Serafim Leite (1949, t.VIII:382-383) é possível encontrar informações acerca de Padre José de Morais. Seu nascimento foi em Lisboa no ano de 1708 e sua entrada na Companhia de Jesus foi feita em março de 1727. A profissão solene realizou-se no Maranhão, onde trabalhou como missionário e como Teólogo de El-Rei examinando a legitimidade dos cativeiros. Quando foi deportado, em março de 1759, já havia sido nomeado Cronista da Vice-Província do Maranhão e Pará em lugar de outra pessoa que não chegou a executar esta tarefa, provavelmente o Padre João Daniel. Ainda conforme Leite (1949, t.VIII:383), esta História havia sido escrita como parte das comemorações pela elevação da Vice-Província a Província – fato que não chegou a ocorrer em virtude da expulsão dos jesuítas. Já em Portugal, foi aprisionado em locais não identificados e, em 1777, já havia voltado a usar seu nome de família completo: José Xavier de Morais da Fonseca Pinto.

O texto de Morais trata das tentativas para estabelecimento de missões jesuíticas junto aos indígenas do Maranhão, desde as expedições de Pedro Coelho de Souza e Martins Soares Moreno, até o estágio por elas alcançado no ano de 1759. A respeito das atividades desenvolvidas nos rios Madeira e Tapajós, Morais escreve apenas no Livro VI, nos capítulos I até XI, tratando com maior atenção das aldeias, seus nomes, localização e missionários responsáveis. São escassos os dados sobre as sociedades indígenas, mas as informações cronologicamente organizadas permitem uma visualização do processo de implantação das aldeias nesta região.

Entre estes cronistas, dois foram privilegiados como fontes na elaboração das análises. A escolha de Betendorf e de João Daniel foi feita em função de vários pontos que os aproximam e tornam seus registros diversos, mas complementares. Ambos eram padres jesuítas que permaneceram, por longos períodos, evangelizando na Amazônia e publicaram seus registros após

receberem aprovações de seus superiores. Seus relatos abrangem diferentes períodos da colonização da Amazônia, permitindo um acompanhamento do processo dinâmico iniciado com a Conquista da região, durante um período de tempo maior: enquanto Betendorf (1909:7) selecionou e organizou em sua Crônica, informações sobre o Maranhão entre 1594 e 1698, João Daniel compilou dados relativos ao período que permaneceu no Maranhão e Grão Pará (1741-1757).

Outras fontes

Além destas fontes publicadas, outros documentos ainda permanecem sem a devida atenção. A maior parte da correspondência mantida entre os Missionários jesuítas, seus Provinciais e o Padre Geral permanece sendo consultada por um número restrito de pesquisadores que se dispõe a buscar por ela em arquivos da Europa. No Brasil, mais precisamente na Biblioteca Nacional, encontram-se na coleção Alberto Lamago diversos manuscritos jesuítas. Uma pequena parcela, ou trechos, desta correspondência relativa à Amazônia foi publicada no Brasil por Serafim Leite em suas obras *Monumenta Brasiliae* e *História da Companhia de Jesus no Brasil*, *Cartas Jesuíticas* e *Novas Cartas Jesuíticas*, entre outras. Contudo, estas obras cobrem uma pequeníssima parcela do grande conjunto ainda a ser investigado.

A elaboração de uma crítica das fontes para a análise da região entre os rios Tapajós e Madeira, durante os séculos XVII e XVIII, demandaria uma listagem de grande proporção e comentários que se prolongariam por muitas páginas. Como o objetivo desta tese não é apenas o levantamento das fontes aqui serão comentadas apenas algumas entre estas obras.

Diversos autores elaboraram listas de fontes e bibliografias que podem fornecer informações sobre a região dos rios Madeira e Tapajós durante os séculos XVII e XVIII e, uma das mais completas é a oferecida por Serafim Leite. Nos volumes VIII e IX da *História da Companhia de Jesus no Brasil*, apresenta uma bibliografia dos Jesuítas do Brasil e, ao longo dos outros dez tomos desta sua obra – principalmente na *introdução bibliográfica* e nas notas de rodapé – arrolou grande parte da bibliografia publicada sobre os jesuítas até a edição de suas obras.

Para acessar alguns documentos escritos por militares, funcionários da Coroa Portuguesa e religiosos, uma boa fonte são os volumes das revistas *Annaes da Bibliotheca e Arquivo Publico do Pará*, *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro* e os volumes da *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Contudo, uma das mais ricas fontes são os documentos selecionados pelo *Projeto Resgate Barão do Rio Branco*. A disponibilidade deles em meio digital, através de CD-rom ou na Internet, oportunizou a pesquisa direta sem a necessidade de viagens a bibliotecas européias e, por fim, para buscas em arquivos e bibliotecas nacionais um bom instrumento é o

Guia de fontes organizado por John Monteiro e equipe, e publicado no ano de 2000.

Várias transformações se processaram nos estudos sobre a Amazônia nas últimas quatro décadas. A partir de 1990 foram publicadas coletâneas que revelavam as recentes pesquisas em diferentes áreas do conhecimento: Cunha (org.) 1992; Descola & Taylor (orgs.) 1993; Roosevelt (org.) 1994; Sponsel (org.) 1995; Viveiros de Castro & Cunha (orgs.) 1993. As pesquisas atuais sobre a história dos povos amazônicos foram analisadas por Viveiros de Castro (2002:319-344), que enfocou desde a edição do *Handbook of South American Indians* (Steward (ed.), 1946-1950), entre os anos de 1946-1950, até as publicações do final da década de 1990, elaborando uma crítica das principais vertentes de pesquisa desenvolvidas na Antropologia, Arqueologia, Biologia e História.

Um dos pontos salientados por Viveiros de Castro, é o fato de, atualmente, o conhecimento etnográfico estar sendo aplicado sobre as fontes históricas, facultando hipóteses capazes de dar consistência a informações que, isoladas, eram consideradas vagas e contraditórias. Uma das consequências é a revalorização do conteúdo das fontes antigas e o recuo da tendência hipercriticista a interpretá-las como mero registro dos preconceitos e interesses dos europeus. Por outro lado, esta estreita relação entre a antropologia e a história tem estimulado, também, estudos que enfocam a interação entre as sociedades indígenas e as estruturas sociopolíticas ocidentais resultando em um crescente número pesquisas que se dedicam às sociedades Amazônicas⁷.

Suas considerações a respeito do expressivo aumento da literatura sobre a região apontam, também, para os riscos de vitimizar as populações indígenas, distanciando as sociedades contemporâneas das antigas, e negando-lhes a capacidade de autodeterminação histórica. Salientando esta suposta inaptidão para representar sua plenitude original, haveria o risco de que a assimilação (Viveiros de Castro, 2002:341) destas sociedades indígenas contemporâneas à sociedade nacional não oferecesse maiores danos para a humanidade.

Alternativas a tais proposições podem ser encontradas nos trabalhos de Turner, 1992; Whitehead, 1993; Ferguson, 1990 e 1995; Balée, 1992 e Gow, 1991; que, ao propor quais aspectos fundamentais das sociedades são o resultado de uma complexa e contínua transformação que visa sua manutenção ao longo do tempo, têm demonstrado que estes grupos mantêm

⁷ Entre estes autores, Viveiros de Castro cita: Forsyth 1983 e 1985; Combès 1992; Viveiros de Castro 1993; Whitehead 1995; Grenand 1982; Whitehead 1988,1993^a, 1994; Farage 1992; Dreyfus 1993; Arvelo-Jiménez & Biord 1994; Renard-Casevitz 1992; Renard-Casevitz *et al.* 1986; Santos 1988 e 1993; Combès & Saignes 1991; Taylor 1992; Wright 1990,1992; Turner 1992; Hill & Wright 1988; Franchetto 1993; Hendricks 1993; Basso 1995.

sua reflexividade sociocultural por meio de estratégias e categorias cosmológicas próprias.

Antes de passar à exposição dos capítulos, esclareço que, quanto à grafia utilizada para etnônimos, na ausência de um acordo a este respeito, optei por seguir a “Convenção para a grafia dos nomes tribais” da ABA, de 1953 (Grupioni, 1995:34 e 39), que, entre outros pontos, indica o uso de *k* em lugar de *c* e *q* e uso de letra maiúscula para os nomes tribais (com a minúscula no emprego adjetival), sem flexão de número ou gênero. É preciso ainda, advertir quanto à grafia de algumas palavras empregadas no texto: quando se trataram de expressões que não permitiram uma tradução apurada, estas palavras foram digitadas em *itálico*.

As citações apresentadas nesta análise são preferencialmente feitas no idioma original, em alguns casos por fidelidade ao texto do autor e, em outros casos, pelo desconhecimento de versões publicadas em nossa língua.

Para fins de organização, esta análise foi dividida em quatro capítulos. Um primeiro, apresenta um panorama do quadro natural da região⁸ delimitada nesta análise, onde é intenção apresentar algumas das características físicas mais evidentes, as possibilidades de subsistência oferecidas por este meio e seu emprego pelas sociedades indígenas que o habitavam.

No segundo e terceiro capítulos, seguem uma relação cronológica. O capítulo que privilegia as populações nativas dos rios Madeira e Tapajós – esclarecendo a respeito de suas localizações aproximadas, troncos lingüísticos e primeiros contatos com os europeus – é seguido pelo capítulo que trata da ação missionária jesuítica junto a estas sociedades habitantes das margens do rio Amazonas.

O quarto capítulo reúne algumas informações dos capítulos anteriores e acrescenta outras, com o objetivo de analisar a situação de contato desenvolvida junto aos grupos Tapajó, Tupinambá e Iruri, durante os séculos XVII e XVIII e testar a hipótese relativa à capacidade destas sociedades de desenvolverem estratégias para enfrentarem as demandas da sociedade colonial e, principalmente, para as adaptarem à sua lógica e dinâmica própria.

⁸ Aqui é empregado o conceito de região como Santos (1996:98) o definiu: regiões são entendidas como “subdivisões do espaço” e como “um espaço de conveniência, meros lugares funcionais do todo”.

I. A FOME E A FARTURA, OU A DIVERSIDADE AMAZÔNICA

A dinâmica das situações de contato que se desenrolaram entre a sociedade colonizadora e as sociedades indígenas na Amazônia, a partir do século XVI, ultrapassam as noções de série de eventos ou de confronto de culturas. Entre as várias questões que podem ser formuladas a respeito desta situação colonial, uma refere-se à relação existente entre o homem e o meio ambiente, pois, para as sociedades indígenas, o meio ambiente tem significados diversos dos atribuídos pela sociedade européia. Acredito ser necessário entender as sociedades indígenas como culturas peculiares e distintas da nossa, demandando, assim, grande cuidado para que não lhes sejam impostas idéias ou categorias culturais que reflitam conceitos etnocêntricos frente ao saber indígena.

Partindo desse pressuposto, este capítulo propõe analisar as características do meio ambiente sob dupla perspectiva: a que objetiva uma breve apresentação das características físicas mais evidentes desta região, cujos dados apontam para a diversidade ecológica do espaço; e outra perspectiva, que investiga esta biodiversidade, aliada às diferentes maneiras como o saber indígena a respeito destas áreas consideradas selvagens e improdutivas pelos agricultores ocidentais, e que se concretizam em condições de obter abundância de recursos naturais.

Ao sustentar este ponto de vista, é necessário rever as afirmações feitas por exploradores e autores que descreveram a Amazônia como um ambiente de características extremamente diversas das que conheciam até então e, à sua concepção, apresentavam-se desagradáveis ou, até mesmo, como impedimentos à sobrevivência.

Realmente, com freqüência, algumas fontes primárias descreveram esta região como uma área de difícil acesso e habitação. Contudo, é preciso lembrar que estes relatos estavam mergulhados na percepção européia do meio ambiente e de seu aproveitamento, e refletiam somente a impossibilidade prática de implantar modelos de exploração ou de colonização da América na região Amazônica. No caso específico das tentativas empreendidas por parte dos portugueses, que optaram por uma estratégia de aldeamento das sociedades nativas em espaços distantes de seus assentamentos originais, esta alternativa resultou na necessidade destes grupos se adaptarem a novos espaços, cujas características poderiam diferir de maneira drástica. Portanto, exigiram que estas populações estabelecessem novos vínculos com o meio e

com esta nova espacialidade proposta pelos exploradores, colonizadores e missionários.

Por outro lado, voltando aos cronistas que descreveram a região Amazônica, os mesmos autores que apresentam este meio ambiente como hostil, em uma atitude paradoxal, registram a fartura e a abundância desta região. Como será demonstrado adiante, é notória a contradição que oferecem em seus registros, ora apontando fome e dificuldades, ora assinalando a fartura e diversidade de alimentos e mantimentos a eles oferecidos pelos grupos indígenas.

Conseqüentemente, para utilização destes relatos como fontes, é necessária uma abordagem que permita analisar as formas encontradas pelas sociedades nativas para suprirem suas necessidades e a maneira como se estabeleceram as relações entre estas sociedades indígenas e o entorno. Esta distinção na forma de compreender, classificar e relacionar-se com o meio, apresentada por Posey (1986), propõe a compreensão do conhecimento indígena - e de seu concernente manejo do entorno - como um amálgama de informações sobre plantas, animais, caçadas, espíritos, mitos, cerimônias, energias, cantos e danças, que não podem ser considerados como elementos isolados.

Quanto ao manejo de recursos e a heterogeneidade biológica, os grupos indígenas possuem informações precisas da potencialidade de captação através da coleta, da caça, da hidroculutura, da agricultura e das unidades de recursos naturais¹ e aquelas produzidas pelo homem, como as roças e capoeiras. Este entendimento do meio, percebido como um conjunto sólido de conhecimentos empíricos, está fortemente relacionado com a cosmologia de cada grupo indígena, pois ela influencia e é influenciada, em graus diversos, pela maneira como o ecossistema é percebido. Ao mesmo tempo, a maneira de interagir com o habitat oferece informações importantes sobre as inter-relações ecológicas, sugerindo que os tabus alimentares sejam uma maneira de evitar a super exploração de elementos da fauna ou de alguns recursos naturais escassos. Dito de outra forma, no que tange à cosmologia, existiria, também, todo um entrelaçamento com a natureza em que os mitos e os ritos, através de tabus alimentares, atuação dos xamãs, entre outras, promovem a manutenção do equilíbrio dos recursos ou, ainda, segundo vários autores como Posey (1986: 23), "o mito codifica relações ecológicas intrincadas entre o mundo natural e o humano".

Em sua proposição, Posey (1986), afirma que a análise das zonas ecológicas e unidades de recurso prescindem de uma mudança de

¹ Unidades de recursos naturais e Ilhas naturais de recurso são denominações utilizadas por Posey (1986:19) para definir áreas dispersas onde se encontram determinadas plantas ou animais úteis, que formam, segundo o autor, verdadeiros "oásis" pois podem apresentar zonas de caça, concentrações de peixes, fontes de frutas e palmitos, materiais para flechas.

compreensão dos sistemas tropicais, evitando generalizações sobre a ecologia desta região e especificando as ecozonas, ou categorias cognitivas (êmica) que podem ou não coincidir com tipologias científicas. Através do estudo de caso dos Kayapó, este autor demonstrou a importância das ecozonas na escolha da localização das aldeias, porque estes objetivam uma diversidade máxima de espécies que possam fornecer produtos variados e diferentes espécies de caça, conforme as estações do ano. Este sucesso seria garantido pela relação funcional entre a exploração de recursos e o controle territorial, sendo que, este último, oportunizaria não apenas a subsistência material dos grupos, como também a continuidade dos laços de solidariedade, a escolha dos sítios sagrados e festivos e a sua definição de mundo.

Desta forma, operando categorias de significados, é possível ultrapassar a lógica do proveito adaptativo, ou da manutenção do sistema de interação dentro de limites naturais de viabilidade. Ao destacar a qualidade distintiva do homem de viver em um mundo material, circunstância que compartilha com todos os organismos, mas que o faz de acordo com um esquema significativo criado por si próprio², é razoável analisar a relação do homem com o ambiente como uma conformação às pressões materiais feitas a partir de um esquema simbólico definido que nunca é o único possível. Como Sahlins (1976:8 e 227) afirmou, as culturas são ordens de significado de pessoas e coisas, e é este sistema significativo que define toda a funcionalidade. Partindo desta perspectiva, o valor funcional de cada elemento sempre será relativo a um esquema cultural particular, e não uma resposta limitada por contingências ou determinada por um campo circunscrito de alternativas.

A partir destas considerações, é possível entender o meio ambiente não como cenário, e sim como parte da relação entre europeus e indígenas, visto que, dentro dos sistemas simbólicos de ambas as sociedades, o outro, bem como a floresta, tinham significados diferentes. Para os primeiros, o ambiente do Mundo Novo e seus habitantes eram desafios a serem vencidos e conquistados, enquanto para os segundos, o europeu, configurava-se, antes, como um elemento a ser organizado em sua teia de relações, precisando ser acomodado em seu sistema simbólico para, depois, ser considerado um aliado ou não.

Assim, este estudo do ambiente, onde se desenvolveram as relações entre as sociedades nativas e os europeus, é proposto, não a partir de categorias estáticas, mas, sim como partes de uma trama cujas interações em níveis espaciais e temporais, influíram de modo importante no desenrolar desta situação colonial em particular.

Por fim, é preciso destacar que, sendo ágrafas as populações nativas que habitavam a região entre os rios Amazonas, Tapajós e Madeira, os únicos

² Sahlins, 1976:8.

registros escritos disponíveis sobre a diversidade biológica amazônica e seu aproveitamento pelas sociedades indígenas, durante o período dos primeiros contatos, são aqueles deixados por exploradores e missionários europeus. Desta forma, é necessário retomar tal documentação em busca de informações que permitam, através do cruzamento das informações destes relatos com aquelas resultantes de estudos atuais sobre a biodiversidade amazônica, seu manejo e aproveitamento, o desenvolvimento da presente análise.

Amazônia

As descrições contemporâneas da Amazônia apresentam muitos pontos em comum. As proporções gigantescas do verde, das águas e a variedade dos seres que a habitam, compõem um quadro de “império de florestas equatoriais” que se estende de maneira uniforme. A um primeiro olhar, as imagens fornecidas pelo IBGE (www.ibge.org.br), obtidas por mosaico de imagens coletadas pelo Landsat, confirmam este quadro de composição, aparentemente homogêneo. Porém, apesar da maior parte do espaço total amazônico se encaixar nesta classificação, ela é generalizante e pode desconsiderar as peculiaridades locais.

Uma das propostas de Ab'Saber (1973, 1977) para análise de ambientes³ são os domínios morfoclimáticos. Eles reúnem grandes combinações de fatos geomorfológicos, climáticos, hidrológicos, pedológicos e botânicos que, por sua relativa homogeneidade, são adotados como padrão em escala regional. Por se tratar de combinações, eles não se tornam estanques, pois prevêem variações nos padrões ecológicos locais ou sub-regionais.

No caso amazônico, Ab'Saber estabelece o domínio morfoclimático das terras baixas florestadas de alta biodiversidade e propõe que se leve em conta também o conceito original de ecossistema⁴ para permitir a visão das tramas locais que servem de suporte ecológico para a existência de determinada forma de vida.

Esta visão abrangente, o domínio morfoclimático, acrescida a possibilidade de uma escala menor – o ecossistema – permite que o ambiente seja incluído nesta análise não como um cenário onde se passam as ações humanas, mas sim como trama de um mesmo tecido em constante mudança.

³ O conceito de ambiente é aqui entendido como um sistema de inter-relações que abrange desde as estruturas e funções até a sua dimensão histórica.

⁴ Ab'Saber (2002:7): o conceito de ecossistema propõe a identificação dos tipos de sistemas ecológicos naturais existentes em determinado território dentro de uma noção interdisciplinar, envolvendo o estudo integrado de todos os fatos que criam suporte para o desenvolvimento de biotas, ou seja, das porções vivas do meio ambiente físico.

O domínio morfoclimático das terras baixas florestadas de alta diversidade da Amazônia

Este domínio se estende entre o maciço das Guianas e o Planalto Brasileiro, e desde o Atlântico até os contrafortes da Cordilheira dos Andes, com uma superfície de 7 milhões km², compartilhada pelo Brasil (em sua maior parte), pela Guiana Francesa, pelo Suriname, pela Guiana, pela Venezuela, pela Colômbia, pelo Equador, pelo Peru e pela Bolívia. É caracterizado por planícies de inundação labirínticas, com matas de terra firme, várzeas e igapós, tabuleiros extensos de vertentes semimamelonizadas e morros baixos convexos nas áreas de terrenos cristalinos; terraços de cascalho e laterita; drenagem densa e perene, com variedade de águas perenes, com rios negros, brancos e de águas cristalinas; solos profundos, laterizados ou podzolizados, processos lentos de evolução das vertentes, porém menos lentos que a escavação dos vales.

Sua conformação física corresponde à sua origem sedimentar, alimentada pela erosão dos últimos contrafortes andinos e dos dois antigos escudos pré-cambrianos (o maciço das Guianas e o Planalto Central do Brasil) que a definem, ao Norte e ao Sul. O resultado foi uma ampla depressão com um ligeiro caimento para o Leste, que explica as numerosas curvas dos rios amazônicos e o caráter inundável da maior parte do território.

Além destas características, o domínio das terras baixas florestadas da Amazônia apresenta subdivisões de florestas, mata de igapó, mata de várzea e mata de terra firme. As florestas amazônicas podem ser subdivididas em florestas de inundação e florestas de terra firme. As florestas de inundação podem, ainda, ser permanentemente inundadas ou de inundação periódica.

A mata de igapó, por sua vez, ocorre em solo permanentemente alagado, entre nove e dez meses por ano, em terrenos baixos próximos aos rios. Sua vegetação é perenifólia, as árvores maiores atingem 20 metros de altura, com ramificação baixa e densa. Aparecem muitos arbustos e cipós, além de raízes escoras e respiratórias. Exibe grande número de epífitas, que variam desde musgos até bromélias e orquídeas.

A mata de Várzea cobre cerca de 55 mil km² da Amazônia. Localiza-se em áreas que permanecem inundadas durante quatro ou cinco meses por ano, na estação das chuvas, e sua composição florística varia de acordo com a duração do período em que ela é alagada. Em áreas mais alagadas, ela se assemelha aos igapós, nos terrenos mais altos e menos alagados, a mata se parece com vegetação de terra firme. Estas matas apresentam árvores de, no máximo, 20 metros de altura como a *Parkia discolor*, a *Clusia grandiflora*, o Tauari, a macacarecuia e outras de ramificação baixa e densa. Nestas florestas existe um grande número de cipós, palmeiras como o Jauari, trepadeiras como a *Passiflora* spp., arbustos como o Umiri e epífitas. Por fim, a mata de terra firme ocupa as terras mais altas e cobre cerca de 90% da área total da bacia

amazônica. As árvores são altas, entre 50 e 60 metros de altura, com presença de epífitas e cipós lenhosos. São florestas compactas, perenifólias e higrófilas. A copa das árvores forma um dossel contínuo que pode chegar a reter cerca de 90% dos raios solares, o que torna o interior da floresta muito escuro e úmido. Entre as plantas mais presentes estão as árvores Itauba, utilizada para fabricação de barcos; Carapanaúba, Paracutaca, o Amapá, o Pequiá, a Sapucaia, a castanha-do-pará, a Seringueira, o pau-rosa e o Angelim; as palmeiras como a bacaba, o buriti; vários cipós, como o *Arrabidaea chica*, os da família Passifloraceae (maracujás), da família Curcubitaceae (chuchu, melão e melancia), os do gênero do guaraná, o cipó-d'água e plantas epífitas como orquídeas, bromélias e aráceas (jibóias e antúrios). As principais árvores são: caucho, sapucaia, maçaranduba, acapu, cedro, palmeiras e figueiras.

Ecossistemas

Mudando de escala é possível ver a Amazônia como um mosaico de ecossistemas locais que, conforme Ab'Saber (2002:7-9), podem ser divididos através de critérios de especificidade de suporte ecológico e padrão de biodiversidade, em três categorias:

- ecossistemas contrastados de terras firmes, como os enclaves de cerrados ilhados no meio das grandes matas;
- diferenciações intra-florestais, pela presença de manchas de areia branca em terraços e várzeas ou, pela demorada presença de água de transborde em planícies de rios sujeitos a fortes oscilações de nível, como as campinaranas, campinas e igapós;
- ecossistemas extremamente localizados, como as manchas de cerrados em Roraima, ou a incidência de cactos nas barrancas de alguns rios.

No alto Amazonas é possível encontrar diversos ecossistemas diferenciados: as matas baixas das anavilhanas; igapós originados a partir de diques marginais engastados na beira alteada do rio Negro; buritizais e outras palmáceas em faixas deprimidas dos tabuleiros regionais; campinas e campinaranas em terraços de areia branca e as extensas florestas biodiversas de terra firme.

Já a planície amazônica, compreendida entre a barra do rio Negro e o golfo Marajoara, é um labirinto terra-água onde se sucedem ecossistemas de diques marginais baixos, outrora florestados; florestas de várzeas altas em áreas onde a planície encosta-se na base dos tabuleiros; réstias de florestas biodiversas em diques marginais interiorizados; campinas em volutas de areia branca, deixados por rios meândricos já desaparecidos; vegetação herbácea ou campestre em leitos abandonados; capins nativos em bordas de lagos de

várzea e grandes assimetrias entre os ecossistemas das margens dos paranás, podendo, em um lado, as barrancas altas, taludes ou terraços, apresentar-se cobertas por florestas de terra firme, enquanto a outra margem exiba um conjunto heterogêneo de ecossistemas terrestres, aquáticos e subaquáticos das planícies aluviais. Além destes padrões mais contrastados de ecossistemas, é preciso salientar as diversificações mais sutis, as transições complexas que acontecem entre diferentes domínios morfoclimáticos e a Amazônia.

Destas informações, é possível presumir as implicações que decorriam de cada mudança de assentamento. Como será visto adiante, por sugestão dos missionários jesuítas, muitas vezes, os grupos que foram aldeados trasladaram-se para locais distantes de seus povoamentos originais. Esta mudança, possivelmente, provocava a necessidade destas populações reorganizarem seus conhecimentos a respeito do entorno e suas possibilidades de sustento e manutenção neste novo ambiente.

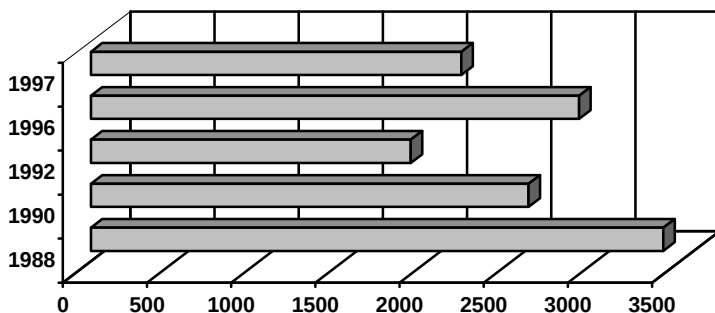
O Clima

Outro aspecto que merece ser discutido são as características climáticas da Região Norte do Brasil. Ela está localizada dentro da área de clima equatorial úmido, controlado basicamente pela Zona de Convergência Intertropical (ZCIT), que apresenta baixas pressões equatoriais. A massa Equatorial continental (Ec) é quente e instável, e exerce grande influência na Amazônia Ocidental. Por sua vez, a massa Equatorial marítima (Em) e a ZCIT afetam particularmente o médio e baixo Amazonas e o litoral.

A temperatura média registrada é acima de 24°C em toda a região, mas o regime de chuvas apresenta diferenças importantes: a Amazônia Ocidental tem médias pluviométricas anuais de 2.500mm e ausência de estação seca; em uma faixa diagonal que se estende de Roraima ao Sul do Pará, chegando à Rondônia e parte do Acre, as médias pluviométricas são menos elevadas e apresentam características de clima equatorial subúmido alternando em estações secas e chuvosas. Por fim, no baixo Amazonas e ilha de Marajó, as precipitações elevam-se, e o período de estiagem diminui, alcançando apenas dois meses de duração. O clima quente da Amazônia não apresenta temperaturas extremamente altas, mas médias regulares durante o dia e à noite, ao longo do ano todo.

A duração dos dias varia pouco de estação para estação, e a maior causa de variabilidade de insolação provém das nuvens. As temperaturas médias mensais têm variação de menos de 3°C, mas as variações diárias podem chegar a 15°C. Conforme dados IBGE(www.ibge.gov.br) a precipitação média da região pode variar entre 1.500 e 3.250 mm ao ano. Esta generalização, porém, ameniza as grandes variações locais que afetam a biodiversidade amazônica.

Nos registros do INPA, relativos à Reserva Ducke (<http://pdbff.inpa.gov.br/download/efa/efa2003.pdf>), podemos constatar as diferenças ocorridas em um mesmo local em anos diferentes:



Variação pluviométrica em milímetros

Esta característica de amplitude das variações climáticas pequenas ao longo das estações, e grandes variações a cada ano influenciam diretamente a biodiversidade amazônica. Determinadas espécies podem ser menos preparadas para as variações, sendo mais bem adaptadas ao clima de um ano e não de outro.

O clima da Amazônia caracteriza-se, por um lado, pela sazonalidade nas enchentes dos rios, lagos e áreas inundáveis e, por outro, por uma impressionante estabilidade, se observarmos simplesmente as médias anuais ou mensais.

A fauna

A riqueza de espécies também é uma característica da fauna das florestas amazônicas. No caso específico da fauna terrestre, sua maior parte é constituída de invertebrados que vivem no solo, enquanto que a porção de fauna vertebrada é predominantemente arbórea – segundo Eisenberg e Thorington Jr. (1975) abrangem entre 40% e 70% - onde as condições são mais favoráveis.

A adaptação à vida florestal se revela de modo patente em diversas espécies da fauna amazônica, como o cachorro-do-mato-de-orelha-curta e o cachorrinho-vinagre, o coati, o jupará, os furões, o gato-do-mato, a jaguatirica, a suçuarana e onças são especializados para habitar a floresta, onde são predadores encarregados do controle das populações de muitos animais.

Dos roedores existem numerosas espécies, mas se destacam a pacarana, os esquilos e a cotia-preta. Entre os cervídeos são encontrados o veado-galheiro, o veado-mateiro e o veado-catingueiro. Também são comuns o porco-do-mato, as queixadas e os caititus, fornecedores de grande quantidade de carne. De maneira geral, os principais animais de caça são a paca, a cotia e o tatu.

Entre os primatas, algumas espécies tinham destacada importância para as sociedades indígenas, como o macaco barrigudo, o coatá, o mico-de-cheiro e guariba.

Os mamíferos aquáticos tinham grande importância como fonte de proteínas no vasto sistema fluvial da Amazônia, entre eles o peixe-boi, os botos vermelhos, os botos tucuxis, as lontras e as ariranhas. Entre os mamíferos ainda podem ser citados os marsupiais como cuícas, jupatis e gambás. Por fim, entre os morcegos se destaca o morcego branco.

Répteis, como as diversas espécies de tartarugas, eram valorizados tanto por sua carne, quanto por seus ovos. Já uma espécie de sapo, o *Dendrobates*, era procurado por alguns grupos – como os Manao – para o preparo de veneno para flechas.

A avifauna da mata amazônica é extraordinária pelo número de espécies e subespécies, ocupando desde funções polinizadoras, como os beija-flores, até as de rapina, como o uiraçu. Também são abundantes os mutuns, os jacus, a arara-vermelha, a jandaia amazônica, as ararinhas, os papagaios, os periquitos e o surucuá-açu. Todas estas aves eram apreciadas por suas belas plumagens, empregadas na decoração de diademas, cocares, peiteiras e mantos entre outros objetos e, muitas vezes, nem chegavam a ser sacrificadas, sendo apenas presas para obtenção de suas penas.

Florestas antropogênicas

Conforme Morán (1990:198), hoje, ao menos 11% das florestas de terra firme na Amazônia podem ser consideradas florestas antropogênicas, refletindo o uso intensivo e o manejo por populações amazônicas no passado. As sociedades indígenas modificaram o meio ambiente promovendo a diversidade biótica e as “ilhas de recursos”, criando condições favoráveis ao desenvolvimento de dominância de algumas espécies vegetais altamente úteis.

Entre as vegetações de possível origem antropogênica da terra firme amazônica, Morán (1990:198) cita as florestas dominadas por palmeiras, onde aparecem a Pupunha, que fornece palmito para alimentação; Inajá; Buriti utilizado para fazer saias e tipóias para carregar crianças; Tucumã utilizada para confecção de redes e outros artigos de uso diário e, cujas frutas atraem antas e cutias; Caiauí e Babaçu, empregados como alimento e na construção de casas, pois facilita o escoamento das águas.

Conforme Balée (apud Morán, 1990:200), as florestas de bambu também são indicadores de ocupação humana, pois elas são importantes fornecedoras de matéria-prima para confecção de flautas e flechas usadas na caça e na pesca, ou como proteção de territórios sob a forma de paliçadas. Da mesma forma, as matas de cipó são utilizadas como base, por apresentarem uma concentração de recursos como as Aracaceae e Fabaceae, e as florestas com grande concentração de castanhais de que provêm alimentos e que atraem a caça, podem indicar o manejo favorecendo espécies mais úteis.

A fome e a fartura

Os cronistas que descreveram as margens do rio Amazonas, a partir do século XVI, diversas vezes relataram a penúria e a fome que passaram em suas viagens quando os estoques iniciais de víveres acabavam. E, mesmo acreditando que algumas características descritas foram exageradas, acredito que a possibilidade de terem tido obstáculos pela falta de alimentos, ou em sua busca, foi real.

Por um lado, o tamanho das embarcações não comportava grandes quantidades de alimentos, as condições de armazenamento não eram as ideais e as possibilidades de reabastecimento eram pequenas. Por outro, os colonizadores sofriam pelo seu desconhecimento da flora e da fauna da América e, como suas tentativas de compreender e aproveitar este ambiente desconhecido eram feitas a partir de comparações com seus conhecimentos da biodiversidade européia, elas freqüentemente resultavam em erros ou distorções da realidade que se apresentava.

Ainda, apesar de contar com a ajuda de indígenas recrutados para acompanhar a viagem, estes, com muita freqüência, não conheciam as fontes de recursos alimentares de lugares distantes de seu território de origem. Os grupos de indígenas recrutados para servirem de guias possuíam uma considerável gama de conhecimentos a respeito da área onde habitavam mas, à medida que se distanciavam de seu território, estes saberes tornavam-se pouco úteis diante de ambientes diversos dos seus.

Diante deste quadro de precário abastecimento de víveres e, por vezes, motivados pela fome prolongada, muitos exploradores adentraram as florestas em busca de alimentos. Contudo, os resultados destas tentativas quase sempre foram infrutíferos ou desastrosos. Carvajal (1992:108) relata um destes episódios, em que membros da sua tripulação partem em busca de alimentos na floresta, e, após ingerir algumas plantas “estuvieron a punto de muerte, porque estaban como locos y no tenían seso”. Diante destas, e de outras experiências mal-sucedidas, os colonizadores suportaram o desgaste da falta de alimentos, e chegaram até a cozinhar pedaços de couro de seus cintos e solas de sapato para saciarem a fome.

Porém, por mais contraditórios que possam parecer, estes cronistas que relataram a penúria e a dificuldade, também descreveram as riquezas e fartura que a região Amazônica poderia oferecer. Registraram, tanto a quantidade e variedade de alimentos que algumas sociedades indígenas lhes haviam oferecido, quanto as possibilidades que estas terras poderiam oferecer, caso fossem cultivadas nos moldes europeus.

O cronista da expedição de Orellana narra, diversas vezes (Carvajal, 1992:109, 111, 113, 115, 119-123, 126, 134-5), a boa recepção e a abundância de alimentos que eram oferecidas pelas sociedades indígenas para saciar a tropas inteiras: carnes, aves, peixes, tartarugas e macacos assados, farinha e pães de mandioca, frutas e batatas eram oferecidos durante o período que permaneciam junto ao grupo e, também, eram abastecidos de grandes volumes de mantimentos para continuarem a viagem.

Carvajal (1992:128) chega a afirmar em seu relato que:

Es tierra templada, a donde se cogerá mucho trigo y se darán todos frutales: demás desto es aparejada para criar todo ganado, porque en ella hay muchas yerbas como en nuestra España, como es orégano y cardos de unos pintados y a rayas y otras muchas yerbas muy buenas

Não menos otimista é a legenda que o Padre Samuel Fritz (Leite, 1941:647) escreve em seu *Mapa del Gran Rio Marañon*:

estan pobladas de altísima arboleda. Tiene maderas de todos los colores mucho cacao, zarzaparrilla, y corteza, que llaman de Clavo para guisados, y tintas. Entre sus innumerables Peces el mas singular es la Vaca Marina, o Pexe Buey; así dicho por la semejanza (...). Es abundadísimo de Tortugas, Armadillos, Lagartos o Cocodrilos (...) ay feroces Tigres, Jabalíes en abundancia Dantas, y otras muchas especies de Animales...

Os missionários jesuítas como Betendorf (1909:35, 133, 170, 186, 347, 355, 495), Fritz (1918:376, 391, 393) e Daniel (1916: 356) também atestaram a capacidade das sociedades nativas, de diferentes áreas da Região Amazônica, de manterem-se abastecidas durante todas as estações do ano. No caso específico dos grupos indígenas que habitavam a região dos rios Amazonas, Madeira e Tapajós, na abrangência dos limites temporais desta análise, duas fontes revelam detalhes sobre as formas encontradas pelos grupos para se proverem e sustentarem relativa fartura. Durante o período de 1594 a 1698, as informações são provenientes da já referida *Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* de João Felipe Betendorf e, deste período, até o ano de 1757, a referência é a obra *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas* de João Daniel.

A escolha de ambos os relatos permite que se verifique a capacidade de abastecimento destes grupos, mesmo em condições que os europeus consideravam não apropriadas, assim como, possibilita que se acompanhem

durante um relativo período de tempo as transformações ocorridas na forma de manutenção destas sociedades. Como esclarecimento, advirto que, seguindo uma ordem cronológica, primeiro serão destacadas as informações presentes no texto de Betendorf e, na seqüência, os relatos extraídos da obra de João Daniel.

Em sua *Chronica*, Betendorf (1909:233-234) apresenta informações sobre a subsistência das sociedades nativas, detalhando os alimentos mais consumidos e obtidos em maior quantidade:

O ordinário sustento seu é a mandioca que desfazem em vinhos, com outros legumes de batatas e carás. Quando querem pescado, vão todos em almadia ao rio das Amazonas, de onde trazem muito peixe-boi, tartarugas, e vários peixes do rio, para seu sustento; as terras mui abundantes e frescas, tem ribeiras entre si e estão cercadas de águas tão frias, que ainda pelo maior rigor da calma não há quem lhes possa passar a mão; não há por este rio mosquitos nem animais peçonhentos, há muitas fructas em seus mattsos, mui doces e saborosas

Quanto à pesca, a eficácia das técnicas empregadas pelos grupos indígenas é atestada em um relato das dificuldades enfrentadas pela tropa organizada pelo então governador, Ruy Vasquez de Siqueira, para atacar aos Arauquiz:

sustentando-se a gente mais de um mez de maniçoba, que se faz da folha da mandioca pisada e cozida, sem outro sustento, porque o rio pelo inverno é estéril de peixe, e como são tantos os índios e lhes fazem tantas redes estreitas, e outras armadilhas em logares estreitos; o peixe que entra pelo rio nunca mais sahe destes laços; tem suas vazantes e enchentes, como o mar largo, com estar mais de quatrocentas legoas distante delle. (Betendorf, 1909:233)

Este relato informou ainda, na página 33 que, em Urubuquara, encontrou “bôas mas poucas terras, muito bôas águas e ares melhores, muitos peixes e tartarugas” e que no rio Urubu “há tanta cópia delles que em certo tempo do anno se ajuntam lá os índios para pescar e moquear os peixes” (Betendorf, 1909:492). Provavelmente, o autor referiu-se àquelas épocas de safra, ou de fartura de peixes, quando diversas parcelas dos grupos e, até mesmo, diferentes grupos reuniam-se para confraternizar. Estes momentos consistiam não apenas em partilha de abundância, mas, também, em eventos de importância política e social, onde eram reforçadas alianças, realizadas trocas, cerimônias e firmados casamentos.

No caso do rio Negro, cuja missão jesuítica não alcançou os resultados esperados e, que em 1695, foi entregue aos religiosos do Carmo⁵, Betendorf (1909:38) chega a afirmar que: “Tem aquella banda boas terras, boas águas, peixe e carne para passar a vida”. Grosso modo, seus comentários otimistas evidenciavam a qualidade das terras: “são as terras boas para tudo” e seguiam com elogios aos rios e à fartura de alimentos que poderiam ser obtidos nestas terras:

é este rio da Madeira um dos mais famosos que há pelo Estado, por grande e espaçoso, porém demorado pelas caldeiras que tem, em quase somem as canoas com tudo o que levam, havendo descuido dos guias ou pilotos, e tem várias castas de peixes, até peixe-boi, piraybas, mas os índios não os comem, sustentando-se de uma casta de peixe que chamam Tambaquiz, mui gostosos; as suas águas são as mesmas como as do rio das Amazonas, pois é braço delle, que muitas jornadas para cima se reparte, fazendo uma ilha grande em que moram os Irurizes, os Jaquezes e muitas outras nações; suas terras são para todo o gênero de mantimentos, suas matas teem muita caça de porcos, cotias, paccas e pássaros; porem os Irurizes não matam nem comem porco do matto, e só são amigos de pássaros que tem por seu mais regalado sustento. (Betendorf, 1909:355)

A respeito da área ocupada pelos Tupinambarana, assentados na ilha dos Tupinambarana, à época dos primeiros contatos entre este grupo e o Padre Betendorf, a *Chronica* de Betendorf (1909:498) aponta que:

Tem ares e águas bastante boas, terras fortes para mandiocas, tem mattas abundantes em caça, fontes e rios fecundos em peixe, nem faltam tartarugas a umas jornadas de lá, porque são tantas que o Padre tinha aquelle anno umas mil por sua parte, em um curral.

Também a fartura de presentes trocados durante as visitas, tanto de um grupo ao outro, quanto de parcelas de um mesmo grupo, eram momentos de abundância que não passaram despercebidos para Betendorf. Em seu primeiro encontro com os Tapajó, o missionário registrou que foi recebido com alegria e presentes e, que no “dia seguinte vieram outros principaes do sertão, também com dádivas de Kagados e fructas” (Betendorf, 1909:161). Igualmente, em sua segunda chegada a esta mesma aldeia, o jesuíta afirma que “Vieram todos os índios mui alegres a nos receber com os presentes de farinha e

⁵ Leite (1943:376) afirma que devido a diversas dificuldades - como o constante acometimento de doenças nos missionários que atendiam as populações das margens do rio Negro, a morte de dois padres no Cabo do Norte e o pequeno número de sujeitos disponíveis para manterem as missões já estáveis - os Superiores da Missão declararam que não poderiam continuar com as missões no rio Negro. Em 26 de novembro de 1694 o Rei de Portugal escreveu ao Governador solicitando que fossem enviados religiosos da Ordem do Carmo e, em 1695 atendendo ao pedido, missionários Carmelitas iniciaram sua obra no rio Negro.

fructas, e acabada esta sua cortezia costumada, retiraram-se outra vez, sem esperar o retorno” (Betendorf, 1909:260).

Visitas realizadas entre os grupos, ou entre parcelas de um mesmo grupo, igualmente eram iniciadas com a troca de presentes. Transcrevendo anotações de Padre João Ângelo, enquanto este missionou junto aos Iruri no rio Madeira, Betendorf (1909:465) fornece detalhes de uma visita realizada pelo principal Paraparixama ao principal Mamoriny: “começaram a vir para a aldeia com grande numero de índios carregados de mil curiosidades, de assentos, de bordões, tapiocas e beijos”. Após esta chegada, a comitiva

logo veio com todo o seu acompanhamento á porta da casa da residência, porém elle só entrou dentro fez-lhe a visita, e dahi tornou outra vez para a casa do Paricá, onde de todas as casas da aldeia lhe foi um presente para o jantar, e jantaram alegremente todos. (Betendorf, 1909:466.)

Além deste jantar oferecido por toda a aldeia, “finalmente quando se quizeram ir para a canoa, então foram correndo todos juntos, por todas as casas donde as mulheres lhes davam seus mimos para a viagem” (Betendorf, 1909:466). Assim, mesmo após garantir a alimentação do grande número de pessoas durante todo tempo da estadia, para os Iruri era necessário prover aos visitantes de mantimentos para sua viagem de retorno.

Com a situação colonial, estes presentes, trocados na ocasião das visitas, poderiam incluir não somente alimentos e manufaturas indígenas, como também pequenos objetos, cuja origem estivesse relacionada aos colonizadores, também poderiam ser considerados importantes. Betendorf (1909:261), em uma de suas passagens pelo aldeamento dos Tapajó relata que:

chegados aos Tapajoz, veio Maria Moacara, principaleza, com os principais e cavalleros, visitar-nos, mostrando uma bella golla de seda toda, que o novo Governador lhe tinha dado em a visita que lhe tinha feito; deu-me também parte de umas pazes que ia fazer com umas nações, dizendo necessitava para isso de um frasco de aguardente, o qual mandei dar logo, para esse fim.

Aqui o presente é empregado como elemento de negociação, não apenas da forma óbvia de bebida alcoólica apreciada, mas, sim, tomando um claro viés político e distinguindo sua importância como elemento proveniente de uma missão e, portanto, vinculado ao interesse dos missionários no sucesso da empresa de paz de Maria Moacara.

Por outro lado, estas dádivas aparecem na *Chronica* de Betendorf (1909:429), também, quando um grupo indígena do Cabo do Norte aproximou-se do Padre Antonio Pereira com o intuito de assassiná-lo. Conforme o cronista, “Após das índias que tinham chegado com seus presentes de peixe assado e algumas fructas, entraram logo os conjurados para matança dos padres”. Evidentemente, aqui esses alimentos foram empregados com a

intenção de manter a aparência de uma visita costumeira, como uma estratégia de aproximação, dado que reforça a afirmação de ser este um hábito comum.

Outros registros de Betendorf (1909:466) também salientam a importância dos presentes como elementos empregados pelos indígenas para configurar um relacionamento ou aliança. Esse autor comenta que, por volta de 1688, os Iruri, mesmo quando atendidos pelo Padre João Ângelo, permaneciam realizando cultos e festas anuais que incluíam oferendas de bebidas e beijos aos espíritos que habitavam seu território como forma de apaziguá-los. Tal anotação do missionário visava salientar a crença deste grupo em “demônios” mas, por outro lado, destaca não somente a crença em seres que interagem com os homens, como, também, a importância da oferenda de gêneros alimentícios e da negociação para atingir determinados objetivos.

Esta importância atribuída ao alimento e à dádiva⁶ transparece, ainda, em versões de Betendorf (1909:355) do mito que trata sobre a origem dos Iruri:

São repartidos os Irurizes em cinco aldeias, cada qual delas com um principal; dizem que procede de uma mulher que veio prenhe do Céu e pariu cinco filhos, dos quaes o primeiro se chama Iruri, o segundo Unicoré, o terceiro Aripuana, o quarto Surury, o quinto finalmente Paraparichara, e que esta mulher, estando um dia comendo peixe assado, que chamam mocahem, e vendo-se apanhada por seus filhos com essa iguaria, se envergonhara e se retirara para o Céu, de onde tinha vindo, e disso procede que os índios Irurizes aborrecem aquele tipo de iguaria assada.

Nesta variante do mito, Betendorf deixa claro que a mãe dos cinco filhos foi surpreendida comendo o peixe moqueado e, tomada de vergonha por não ter partilhado da refeição, parte para não mais retornar. Mesmo sem intenção de analisar este mito, é necessário destacar que ele parece salientar a atitude inadvertida e reprovável da mãe ao negar a partilha do alimento com seus filhos.

A fome, a fartura e a complexidade do meio ambiente

Apesar dos elogios às terras e, mesmo com condições consideradas tão propícias, o grupo Tupinambarana que havia aceitado ser evangelizado pelos jesuítas foi motivado a transferir seu aldeamento por volta do ano de 1669. Conforme Betendorf (1909:36), esta mudança conduziu o grupo para “uma jornada pouco mais pela terra dentro sobre um belo lago ou rio que vindo

⁶ Aqui a palavra dádiva é empregada apenas como um sinônimo de doação e presente, e não como o conceito de *dádiva* e de *dom*, conforme Mauss (2001) enunciou. Apesar desta tese não pretender analisar esta troca de presentes a partir de seus múltiplos significados políticos, tal investigação poderia revelar aspectos bastante interessantes destes grupos estudados.

parte dos Andirazes, parte do rio das Amazonas, vai dar pelos Curiatós”, pois uma praga de mosquitos assolava o antigo território dos Tupinambarana.

Quanto a este ponto, é interessante frisar a importância atribuída à agricultura pelos jesuítas. O cultivo organizado de alimentos, principalmente aqueles conhecidos pelos europeus, era considerada a única maneira de garantir a subsistência dos grupos aldeados por longos períodos e a duração destas empresas missionárias.

Para o jesuíta, a complexidade do meio ambiente era considerada um entrave à agricultura. Para o indígena, a mesma complexidade era o motivo da fartura de alimentos, pois sua subsistência era garantida por um cultivo agrícola baseado na experiência e no uso de recursos disponíveis em cada período do ano. Como afirmou Sahlins (2001:176), a questão que envolve esta discrepância na compreensão do meio está vinculada às maneiras como as experiências são organizadas, de acordo com cânones sociais de relevância. As variações nestes cânones permitem variadas formas de perceber, conhecer e classificar as coisas, visto que, tanto a objetividade do jesuíta, que desejava implementar o sistema agrícola, quanto a objetividade das sociedades nativas, estavam baseadas em suas experiências, conhecimentos prévios e percepção do meio.

Ao contrário do Padre João Felipe Betendorf, que em sua *Chronica* concentrou esforços para apresentar a Companhia de Jesus como protagonista e agente em terras do Estado do Maranhão, o Padre João Daniel em sua obra *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*, centraliza seu foco sobre a própria região Amazônica. Dividindo a atenção com ação missionária, Daniel descreveu nas cinco partes de sua obra o meio ambiente amazônico que cercou o trabalho dos jesuítas, as populações que nele habitavam, as formas como era aproveitado o entorno – tanto pelas populações nativas quanto pelos colonizadores – e, ainda, sugeriu estratégias e mecanismos que poderiam ser implementados para extrair as inumeráveis riquezas que encontrou.

No próêmio da quinta parte do *Tesouro Descoberto* João Daniel (2004:133) esclarece o título de sua obra:

São as riquezas do rio Amazonas, e o tesouro de que falo, a grande fertilidade das suas terras, as preciosas especiarias de suas matas, e as copiosas colheitas dos seus frutos, porque nos frutos da terra e bens estáveis consiste a mais estimável riqueza dos homens, e não nos ouros, pratas, e preciosas gemas, que de repente se podem perder e desaparecer em um momento.

Para além destas riquezas nomeadas por João Daniel, fontes estas baseadas em sua perspectiva de que somente a agricultura organizada era capaz da manutenção dos homens, as sociedades nativas atribuíam à diversidade biológica da região Amazônica o seu tesouro.

A fartura de alimentos poderia ser provida de variadas fontes, mas a caça era a principal dessas atividades em termos de contribuição protéica, podendo fornecer até 54% das proteínas produzidas; é uma das raras ocupações econômicas exclusivamente masculinas entre as sociedades indígenas. Dela se encarregam os homens desde a adolescência, mas a maior produtividade dos caçadores é alcançada entre os 20 e 30 anos de idade. Porém, apesar de ser uma função atrativa, valorizada e importante fonte de prestígio, a caça é uma tarefa árdua e complexa, cujo resultado é imprevisível.

Todavia, uma das fontes protéicas eram as abundantes tartarugas que habitavam as águas e, durante o período entre setembro e início de novembro, desovavam nas margens do rio Amazonas e de seus afluentes. Segundo Daniel (2004:154), estes animais eram o principal sustento de alguns grupos que:

têm suas povoações sobre os lagos em estacas; porque neles tem abundância. E pouco seria se comessem só as grandes, mas também passeiam às praias à caça dos ovos, de que fazem seus guisados (...) Também apanham as pequeninas, quando saem dos ovos, e lhes dão uma grande diminuição.

As tartarugas adultas eram reunidas utilizando redes, arpões ou, na época da desova, simplesmente viradas com o casco para baixo e arrastadas ou colocadas em embarcações até o assentamento das populações. Lá eram colocadas em viveiros, ou currais, localizados nas margens dos rios ou em locais onde as marés entrassem e saíssem, e mantidas por longos períodos para que servissem como reserva de proteína e gordura.

Contudo, não apenas as tartarugas eram abundantes, a obtenção de proteína advinha da caça e da pesca de várias espécies, que estavam disponíveis em quantidade e em diferentes áreas e épocas do ano:

porque não só é rico no seu pescado, delicioso nas suas penates; mas farto e divertido na sua montaria, não só pela multidão, mas também pela variedade de feras que cria em seus matos. E assim, seja pelo rio pescando, ou pelos areais passarinhando, ou nos bosques caçando, em tudo pretende o grande Amazonas ostentar-se o mais rico, e famoso dos rios. (Daniel, 2004:183, v. 1)

Além destas informações, João Daniel listou e descreveu alguns dos animais que eram empregados na alimentação dos grupos indígenas com os quais teve contato. Dos rios eram preferidos o peixe-boi, piraíba, pirarucu, pirajaquara, jandiá, pirarará, bagre, pirapitinga, pirainambu, mapará, tariraguaçu, acará, poraquê, pirapema, tucunaré, cascudo, pacamo, piranha e badejo. Entre as aves, João Daniel (2004:173, v. 1) cita a Ema, anhumã, patos, marrecões, mutum, galinha e saracura. Afirma, ainda, que não era necessária “muita diligência para as caçar porque andam perto das povoações, e ainda

das casas, principalmente das partes do mar". Para a caça, eram preferidas a anta, o javali, o porco do mato, o tatu, as capivaras, os veados, cotias; mas, alguns insetos também faziam parte da dieta, como os cupi, as minhocas e os vermes que se alimentavam de madeiras. As abelhas eram apreciadas pela produção de mel, em particular as iruçú, as tocana ira e outra, cujo nome Daniel (2004:231. v.1) não recorda, mas tem como característica fazer seus favos enterrados sob o solo.

Algumas espécies de sapos eram valorizadas por produzirem ingredientes que fariam parte de venenos usados nas flechas ou, ainda, como componentes de antídotos (Daniel, 2004:237. v.1.).

Quanto aos macacos, João Daniel (2004:199.v.1) nomeia e descreve várias espécies, mas não cita aquelas empregadas pelos grupos indígenas em sua alimentação. Apenas registra uma afirmação que ouviu junto a uma sociedade e a emprega como um reforço à sua crítica ao emprego excessivo da mão-de-obra indígena:

E os naturais do Brasil, e também alguns da África, dizem que os macacos são gente, e que se disfarçam, não querendo falar para que os brancos não os obriguem, como aos índios, a remar nas suas canoas.

Porém, ao focar a vegetação e a fertilidade da terra, João Daniel (2004:409-410. v.1) reforça a noção de abundância de alimentos e possibilidades de cultivos agrícolas:

Há campos tão férteis, nos quais crescem os pastos com tal viço e altura, que abafa o gado, morrem os cavalos, esconde-se a caça, encobrem-se as feras, e ficam a perder de vista os mesmos cavaleiros. Que fertilidade, e que abundancia de grão se daria em tão pingues campos, e bizarros prados, se neles [hab]itassem egípcios, os europeus, que os cultivassem? Mas no estado do Amazonas não tem mais serventia que para comer de gados, e covis de bichos (...) De tanta facilidade vem bem a nascer tanta abundância de viver, tanta fartura de legumes, e tanto regalo de frutas, e bem se podem chamar os seus naturais, e [habitadores] mais ricos, e felizes, que os mesmos egípcios, os maiores lavradores do mundo. De sorte que já houve autor que, levado de tanta fartura, riqueza e regalo duvidou, se a América seria o verdadeiro paraíso de delícias em que Deus criou Adão, porque as suas delícias na verdade a equivocam com o paraíso terreal

Conforme João Daniel, a base da dieta das sociedades nativas era a mandioca-brava. Dela eram aproveitadas a haste, chamada maniba, através da qual se multiplica a planta; as folhas, chamadas de maniçoba, servem como tempero; e a raiz, a mandioca propriamente dita. O autor cita as várias espécies: uma chamada macaxeira, outra maniba mirim e outras de cor preta, branca e amarela, cujos nomes são omitidos (João Daniel, 2004:413. v.1). De

suas raízes eram extraídos quatro tipos diferentes de farinha - a farinha de água, a farinha seca, a farinha carimã e a farinha de tapioca - através de um processo no qual a massa de mandioca é cevada, drenada, espremida, peneirada e torrada.

Além da farinha, o processamento desta raiz oferecia subprodutos como o beiju, tipo de bolo feito da massa e/ou amido da mandioca; a tapioca, amido da mandioca extraído na produção de farinha e usado fresco em beijus ou torrado como farinha; a crueira, fibras da mandioca e restos da peneiração da farinha; o mingau feito com a farinha ou crueira aquecida com água; o tucupi, condimento obtido do líquido que drena da massa da mandioca, fervido e temperado com pimenta; e duas bebidas: uma feita apenas com farinha e água e outra, alcoólica, elaborada através da fermentação da massa de mandioca.

A forma de preparar a terra e iniciar o cultivo, também tomaram a atenção de João Daniel (2004:422-423. v.1):

Não usam no estado do Pará beneficiar a terra com arado, enxada e mais instrumentos da agricultura; nem se cansam com lhe fazer os benefícios, que costumam em todo o mundo, como requisitos necessários para a boa produção das searas, porque estes trabalhos produzem as terras do Amazonas as suas searas por si só, com só lançar o grão à terra. Todo o benefício e trabalho, na verdade grande, consiste em cortar o arvoredo, lançar-lhe fogo, quando seco, e plantar a maniba na terra ainda fumegando; e talvez estando ainda em brasa os troncos das árvores cortadas

A simplicidade do processo empregado pelas sociedades nativas foi, obviamente, compreendida pelo missionário a partir de seus conhecimentos prévios, de uma visão etnocêntrica que implica o emprego de tecnologia própria - instrumentos como o arado e a enxada - o uso intenso da terra por vários anos seguidos e a adoção de cereais como base da alimentação. Assim, aparentemente, este processo não era eficaz, pois exigia que a cada ano fosse iniciado novamente o corte das árvores, a queima e o plantio. Além disso, ele implicava em uma maior mobilidade dos grupos em busca de novas terras para cultivo.

Apesar de João Daniel (2004:423. v.1) acreditar que o milho seria uma opção mais compensadora, e capaz de sustentar um grupo maior de pessoas durante um período de tempo mais longo, esta semente era considerada pelos grupos indígenas um alimento para sustentar galinhas, e não homens. E, nem mesmo o argumento de que a cada três meses poderiam ter uma colheita, tempo bem inferior ao intervalo de oito a nove meses entre o plantio e a safra dos cereais na Europa, tornava o milho atraente o suficiente para justificar uma semeadura exclusiva:

Com mais facilidade ainda o semeiam alguns nas mesmas terras, e margens do Amazonas quando vão ficando descobertas, porque então sem o trabalho

de rotear matos, basta só meter o grão na terra, e colhê-lo ao seu tempo. Em toda a terra se dá nobremente, e com todas as mais searas, ou seja junto com a maniba, ou com o algodão, ou seja em terra firme ou em terra úmida. (Daniel, 2004:423. v.1)

Além de o milho permanecer como uma cultura complementar, ou até mesmo como um ornamento ou curiosidade a ser ostentado nas proximidades das casas, outro cereal também não era valorizado como João Daniel (2004:425. v.1) acreditava que deveria ser. Apesar de admirar-se com as extensas áreas de arrozais não cultivados pelo homem crescerem “pelo meio de lagos e rios em algumas baixas, por onde por si nascem e crescem todos os anos; e do mesmo grão que vai caindo renasce segunda seara, e assim se faz perpétuo naqueles lugares”, esses grãos não eram aproveitados pelos indígenas ou por europeus. Serviam apenas como alimento para as aves silvestres e para alguns missionários que os cultivavam nas proximidades de suas casas.

Este menosprezo aos cereais era de difícil compreensão para Daniel. Existindo fertilidade do solo, disponibilidade de sementes adaptadas e de bom rendimento, clima propício e mais de uma safra por ano e facilidade no cultivo, estes grãos poderiam ser empregados não apenas para subsistência das populações, como também para comércio de seus excedentes.

Sob o ponto de vista do missionário (Daniel, 2004:421. v.1), o desprezo de outros cultivos como o trigo, era atribuído à facilidade com que obtinham colheitas e à versatilidade de usos da mandioca. Ele chega mesmo a enumerar que, no distrito do Amazonas, não há uso de trigo “1º. porque na sua mandioca têm melhor sustento, 2º. porque não está em uso”. Por outro lado, como será possível ver mais adiante neste capítulo, evidências levam a crer que não foram apenas estas duas hipóteses que influenciaram a escolha das populações nativas.

O cultivo da Mandioca

Analisando sob outras perspectivas, é possível especular que a opção das sociedades nativas pelo cultivo da mandioca, em detrimento de outros alimentos, pode ter levado em conta outras vantagens além do aproveitamento quase total da planta. Dados atuais de Johnson (1982), envolvendo uma roça Machiguenga apontam para outros dois benefícios: o primeiro que, durante os três anos de maior produtividade de uma roça, a mandioca atinge uma produção de 10 milhões de kilocalorias por hectare, enquanto o milho alcança uma produção de 4,7 milhões de kilocalorias por hectare. O segundo benefício é devido ao fato de que, com a colheita do milho, são obtidos cerca de 1500 kilocalorias de comida por hora de trabalho, ao passo que, com a mandioca, são alcançados mais de 4 000 kilocalorias por hora de trabalho. Além disso, a

mandioca exauriu o solo com velocidade inferior ao milho, defendeu-se melhor das ervas daninhas e demonstrou ser menos suscetível às pragas e doenças.

Já para outros autores, como Dufour (In: Wright, 1981; e Dufour, 1983), o plantio da mandioca amarga foi a resposta encontrada para um dos grandes problemas das populações amazônicas: como cultivar terras geralmente deficientes em nutrientes e altamente ácidas. Apesar de que, para crescerem em solos pobres e defenderem-se da ação de predadores, as variedades de mandioca utilizadas produzem grandes quantidades de compostos tóxicos (glicosídeos cianogênicos), as técnicas de preparo de alimento desenvolvidas pelas sociedades nativas foram capazes de eliminar a toxidade e tornar a mandioca amarga comestível.

Por sua vez, Beckerman (1991:148-149) levantou questionamentos a respeito da preferência do cultivo da mandioca amarga, cujo processamento ocupa quase o dia inteiro de trabalho de uma mulher adulta, durante todos os dias de sua vida, ao invés de optar pela mandioca doce, de processamento rápido e simples. Apesar de concordar com a indicação de que a mandioca amarga é capaz de fornecer maior quantidade de amido e uma maior produtividade, Beckerman vincula a escolha do único alimento básico do mundo que é venenoso, ao contexto de rivalidades e guerras entre os diferentes grupos da Amazônia.

Seu argumento sugere que a escolha desta planta é uma estratégia de defesa contra guerras de saque. Como os inimigos não poderiam prover-se dos campos invadidos, pois para isso deveriam permanecer estáveis durante o longo período necessário para tornar a mandioca brava comestível, seriam obrigados a carregar suas provisões ou buscar por recursos, dado que limitaria sensivelmente o raio de ação dos grupos assaltantes.

As vantagens do sistema de corte e queima, conforme Meggers (1987:43), são a manutenção da fertilidade inorgânica do solo, pois não há a erradicação da totalidade da vegetação que o cobre; a policultura de espécies que alcançam alturas diferentes reduz o impacto de intempéries e evita a disseminação de pragas; a queima em pequena escala permite que a cinza e o apodrecimento de galhos e troncos deixados devolvam ao solo os nutrientes necessários para alimentar os brotos; o desmatamento de pequenas áreas e sua utilização por um curto espaço de tempo minimiza o efeito do sol e das fortes chuvas sobre o terreno e, finalmente, a dispersão geográfica dos cultivos cria condições para que espécies vegetais e animais sejam preservadas nos corredores naturais que separam as roças.

Mesmo após o uso por dois a três anos, estudos de Posey (1986:174-175. v.1) salientam o aproveitamento das roças como capoeiras, locais que continuam fornecendo, por exemplo, batatas por mais quatro a cinco anos, cará por cinco a seis anos e o urucu por vinte e cinco anos. Além disto, as capoeiras são empregadas, ainda, como uma reserva de mudas e sementes, como pomares e como fornecedoras de brotos e frutas que acabam atraindo a fauna

e facilitando a caça. E, quando cercadas por florestas maduras, o corte e a queima destas pequenas unidades de roças não abala a maioria dos mecanismos de recolonização por espécies nativas.

Outra característica desta forma de agricultura é o fato de não produzir nenhum tipo de degradação ecológica do habitat florestal. Cada roçado contém numerosas espécies cultivadas, que ocupam diversos níveis de vegetação e, pouco depois do plantio, uma cobertura vegetal diversificada se desenvolve na roça, protegendo o solo da exposição excessiva ao sol e à chuva.

Conforme estudos de Lizot (1980:40) e Hames (1983:23), as justificativas para o abandono de um sítio agrícola poderiam ser causadas pelo acréscimo de trabalho provocado pela limpeza da vegetação secundária e das plantas de cultivo degeneradas, pelo afastamento progressivo entre a parte produtiva das roças e a habitação ou, então, pelo decréscimo da fertilidade dos solos. No entanto, os sítios antigos permanecem apresentando importância econômica durante vários anos, sendo ainda possível coletar neles pupunhas, taioba, vários tipos de bananas e canas de flecha. Deles são, também, tirados rebentos de bananeiras para plantio. Na sua vegetação secundária são coletadas, além disso, frutas e matérias primas para cestaria. Ainda, conforme Smole (1976:155 e 1989:126) e Colchester (1982:247), nas roças velhas podem ser caçados animais atraídos pelas plantas de cultivo.

Após serem abandonados, os roçados evoluem de forma semelhante às clareiras naturais, geradas pela queda de árvores de grande porte, pois permitem uma regeneração rápida da floresta, em torno de dez a vinte anos, permitindo novo uso da área para agricultura.

A coleta

A coleta, considerada aqui conforme Posey (1986:19) a caracterizou, ou seja, a obtenção de plantas silvestres, animais e produtos animais, bem como diversos elementos inertes adequados à alimentação, ao uso de matérias-primas manufatureiras e remédios, é parte importante da vida das sociedades indígenas.

Os insetos são essenciais não apenas na ciclagem de nutrientes, mas também são apreciados por diversos grupos indígenas como fonte de proteína e gordura. Larvas de inseto têm importância na composição alimentar: as que crescem na palmeira de babaçu *Pachymerus cardo* e a *Cariobruchus*, além das espécies que crescem em troncos em decomposição, como a *Rhynchophorus palmarum* e a *Rhina barbirostris* são consumidas diretamente ou em sopas ainda hoje. As formigas *Atta* também são consumidas em grande quantidade na época da revoada.

As abelhas, principalmente as da família Apidae subfamília Meliponinae que não possuem ferrão, são apreciadas pelo mel, larvas e a cera. Padre Acuña (1865:197) chega a se surpreender com o fato de que o mel era obtido

em quantidades tais que permitia, não somente seu uso medicinal, mas também “sustentando-se com elle por ser de agradável gosto”.

Para a pesca, as técnicas mais comuns, registradas pelos cronistas, são o arco e a flecha e o uso de Timbó. Nesta modalidade de pesca, os cipós timbó são cortados em pedaços e batidos na água com um pedaço de madeira dura, liberando, nesse processo, uma substância que asfixia os peixes e os faz boiar, tornando a obtenção do pescado muito simples. Os peixes mais procurados são a piranha, o pacu, o piau, o surubim, o pirarucu e o mandi.

Os rios também eram procurados para a caça do peixe-boi e da tartaruga. Padre Acuña (1865:190-2) descreve as formas de obtenção do peixe-boi:

Conserva mui pouco o fôlego debaixo d'água (...) os índios, logo que o vêm, seguem nas canoas pequenas, e esperam que elle, querendo respirar, deite fora a cabeça, e, cravando-o com arpões, que fazem de conchas, lhe tiram a vida

Já a tartaruga, depois de surpreendida no momento da desova, era mantida em currais feitos na margem dos rios e “sustentando-as com ramos e folhas d'árvores, as conservam vivas todo o tempo que delas carecem” (Acuña, 1865:190-192).

Entre estes dois extremos, apresentado por vezes tão rico ao olhar europeu e capaz de alimentar grande contingente – Pizzaro (1960:484 apud Carvajal, 1992) afirma ter partido com mais de duzentos homens - e, por vezes incapaz de oferecer alimentos, existe a figura do europeu que, por diferentes motivações, pinta com cores mais fortes as possíveis vantagens da exploração desta terra. Uma área de proporções gigantescas com grande diversidade de ecossistemas regionais onde a figura do índio era vital para a implementação da conquista. A ele pertenciam os conhecimentos, a capacidade de manejo deste ambiente e a mão-de-obra que permitiria a sobrevivência dos colonizadores europeus.

Por outro lado, diante das opiniões contraditórias, que ora relatavam a fome e ora descreviam a grande riqueza⁷ a ser explorada, existe uma área de proporções gigantescas e com grande variedade de ecossistemas regionais. A partir da proposição inicial, de expor as características do meio ambiente sob dupla perspectiva: a que objetivou uma breve apresentação das características físicas mais evidentes desta região, e outra, que demonstrou a diversidade

⁷ Meggers (1987) e Lathrap (1970) iniciaram um debate sobre a possibilidade, ou não, da Amazônia suprir de alimentos grandes populações. Analisando aspectos do solo, regime de chuvas, tipos de águas, fertilidade do solo, biomassas e capacidades de nutrição, chegaram a conclusões diametralmente opostas. A presente análise se abstém desta discussão pelo fato de levar em consideração apenas as possibilidades de determinados grupos, em uma região específica e um período de tempo delimitado, conseguirem manter a si mesmos e a grupos de colonizadores europeus com fartura de alimentos.

ecológica do espaço, permite avaliar as transformações a que foram submetidas as sociedades indígenas quando se movimentavam para outros territórios. Além disso é essencial destacar o fato de que as grandes alterações a serem geradas pela aceitação da missão não eram encaradas por estas sociedades como vantagens ou facilidades, antes pelo contrário, como origem de conflitos com seu modo de viver e implicariam em mudanças profundas em sua auto-reprodução.

Dentro da perspectiva apresentada por Service (1971:89), de que não podemos subestimar o “significado e o montante de conhecimento natural real que um indivíduo pode ter”, a abordagem dada ao meio ambiente visa a apresentação da região amazônica como uma área que oferecia condições plenas para subsistência dos grupos que o habitavam através de dois principais enfoques: um que propõe a compreensão da complexidade do conhecimento indígena e de seu concernente manejo do entorno, e outro, defendido por Sahlins (1977), sobre a possibilidade de opulência das sociedades indígenas a partir de uma compreensão da economia como categoria cultural mais próxima da política e da religião, do que da racionalidade e da prudência.

Concatenados estes pontos de vista, é proposto que as atividades que visam a subsistência das sociedades indígenas amazônicas e suas implicações no relacionamento com o meio ambiente, façam parte de um “proceso vital esencial de la sociedad”⁸ satisfatório para seus objetivos e adequado à realidade, permitindo-nos, desta forma, avaliar a visão atribuída aos indígenas pelos europeus sob um ângulo próprio, que tenta aproximar-se mais da complexidade indígena do que das atribuições européias. Desta forma, empregando estas abordagens, é possível extrair das fontes utilizadas as informações necessárias para a montagem de um panorama do ambiente natural amazônico e das múltiplas possibilidades de emprego desta diversidade para a subsistência dos grupos que o habitavam.

⁸ Sahlins. 1977:10.

II. POPULAÇÕES INDÍGENAS DOS RIOS MADEIRA E TAPAJÓS

Todo este mundo novo (chamemos-lhe assim) está habitado de bárbaros em distintas províncias e nações; as de que posso dar fé, nomeando-as com os seus nomes, e designando-lhes seus districtos passam de 150, todas de línguas diferentes, tão dilatadas e povoadas (Acuña, 1865:190-192)

A surpresa causada aos primeiros exploradores do rio Amazonas pela numerosa população que habitava continuamente suas margens foi registrada, em textos, como o acima citado. Entretanto, apesar de existirem variados relatos, é particularmente difícil obter estimativas quanto à sua população à época da Conquista. Alguns autores como Hemming (1978:487-501) e Denevan (1976:205-234 e 1992:introdução) apresentaram e analisaram estimativas populacionais e chegaram a diferentes conclusões. Enquanto o primeiro acredita na possibilidade de que viviam cerca de 2,4 milhões de habitantes na Amazônia, o segundo estimou a população amazônica entre 5 e 6 milhões de habitantes.

À parte deste debate, é necessário reconhecer que este grande contingente populacional não formava apenas um único e uniforme grupo. Os próprios exploradores e cronistas se encarregaram de registrar as diferentes características que observaram nas sociedades com que mantiveram contato. Hemming (1978:101) afirma que, à época da Conquista, a região Norte do Brasil era habitada por grupos dos troncos lingüísticos Tupi, Aruak, Karib e alguns, cujas línguas foram classificadas como isoladas.

Os Aruak estariam ocupando áreas ao longo do médio Amazonas, nas cabeceiras do rio Madeira e nas margens dos rios Negro e Orinoco. Partindo da margem Sul do rio Amazonas, os Tupi se movimentariam tanto pelos afluentes Sul até perto de sua foz, quanto rio acima, até as proximidades da fronteira atual com o Peru. Os Karib, por sua vez, habitariam os afluentes do Norte do baixo Amazonas e todo o maciço das Guianas.

Especificamente, a região entre os rios Madeira e Tapajós, principalmente nas proximidades de onde desaguavam no Amazonas, durante os séculos XVI, XVII e XVIII, teria sido ocupada por diversos grupos do tronco lingüístico Tupi como, por exemplo, os Tupinambarana. Conforme a classificação de Loukotka (1968:111-166), a população Tupi da região poderia ser subdividida, ainda, em dois grupos: o grupo do Amazonas e o grupo Mawé. Entre os primeiros estão os Tapajó, Ibanoma, Awakachi (Abacaxi),

Papateruana, Paguana, Yeté e Jibitaona; e, entre os Mawé encontram-se os Rupo Mawé: Mawé, Mahué, Margue, Arapiyú, Aripuana, Andirá, Igapuitariara, Curiató, Sapupé ou Sacopé e Maraguá. Apenas os Iruri são considerados, por este autor (Loukotka, 1968:165-166), um grupo de língua isolada, isto é, não possuem ligação conhecida com outras línguas ou famílias linguísticas.

Entre estes grupos, alguns habitantes da região compreendida entre os rios Madeira e Tapajós - como os Tapajó, Tupinambarana e Iruri - tiveram sua atuação, durante a situação colonial, destacada por exploradores e por missionários jesuítas que, junto a eles evangelizaram. Ao permanecer em longos períodos junto a estas sociedades, estas fontes mantiveram registros periódicos, os quais foram acessados e analisados, conforme será visto a seguir.

Descrições das sociedades nativas nas fontes etno-históricas

As primeiras descrições das sociedades nativas da região Amazônica pertencem aos cronistas que acompanharam o avanço europeu sobre a América, registrando feitos e dando fé destes testemunhos. Apesar de Menéndez (1981 e 1982) já haver investigado estas fontes e executado um levantamento dos etnônimos destas populações, suas relações e localizações, acredito ser importante retomar alguns dados úteis para esta análise.

No caso específico da área entre os rios Madeira e Tapajós, o relato do Frei Dominicano Gaspar de Carvajal (1992), executado entre dezembro de 1541 e setembro de 1542, quando acompanhava a expedição de Francisco de Orellana, é o primeiro registro disponível.

A princípio, esta empresa, iniciada em fevereiro de 1541, foi comandada por Gonzalo Pizarro e, assim como outras, está inserida no conjunto de expedições que partiram de Quito (Carvajal, 1992:12) com intuito de alcançar e conquistar as riquezas do Peru. A possibilidade de encontrar o *País de la Canela* e o *El Dorado* atraiu também a Francisco de Orellana, que partiu de Guayaquil com vinte e três homens para unir-se ao grupo de cerca de 4200 pessoas mobilizado por Pizarro. Apesar deste esforço, os resultados decepcionaram aos seus empreendedores: a canela não apresentava a qualidade e quantidade desejada, e *El Dorado* não havia sido encontrado.

Diante das dificuldades de navegação e dos ataques indígenas, Pizarro decidiu construir um bergantim para explorar de forma mais ágil os cursos dos rios e encontrar caminho seguro para o restante do contingente da exploração. Comandando esta nave e cerca de cinquenta e sete homens, entre os quais o cronista desta expedição, Frei Gaspar de Carvajal (1992:107), Orellana seguiu viagem até encontrar a foz do rio Amazonas e, adiante, Nueva Cádiz na ilha de Cubagua.

O relato de Carvajal (1992:25), iniciado em dezembro de 1541 e encerrado em onze de setembro de 1542, descreve as margens dos rios navegados como áreas densamente habitadas que reagiram de diferentes formas à situação de contato. No caso específico da região dos rios Madeira e Tapajós, os indícios permitem que se concorde com vários autores, como Nimuendajú (1949), Palmatary (1960), Menéndez (1981-1982), Guapindaia (1993), Porro (1995) e Gomes (2002); quanto ao fato de Carvajal registrar a passagem da expedição por esta área. Em particular, a afirmativa de que: “en la tarde fuimos a dormir en un robledal que estaba a la boca de un río que entraba por la diestra mano en el de nuestra navegación, que tenía una legua de ancho” parece confirmar a hipótese de se tratar do rio Tapajós. E, portanto, os relatos imediatamente anteriores e posteriores presentes neste documento podem fornecer alguns dados sobre os grupos que habitavam a região.

Por sua vez, na passagem que intitulou “ponto 29 - De cómo llegaron a la provincia de los Negros, y del mucho daño que les causó el veneno de sus flechas; y del extraño canto de un pájaro nunca visto” – assim como nas páginas seguintes, Carvajal (1992:130-131) comenta que esta terra era subordinada a senhores, muito populosa e que, na busca de alimentos, os homens de Orellana haviam entrado em conflito com estes grupos e sido atingidos por flechas envenenadas. Conforme o cronista (Carvajal, 1992:131), a expedição não chegou a aportar nesta área em que “la tierra de dentro parecía mucho poblada” e, mesmo permanecendo apenas ancorados no curso do rio, foram cercados por “muchas cantidad de canoas y piraguas a se nos poner a vista, sin nos hacer outro mal, y desta manera no hacían sino ir y venir”. Em seus registros, este Frei afirma que o grupo de Orellana permaneceu por um dia e meio neste sítio e, como foram constantemente observados por um grande número de indígenas, o temor de um ataque os fez seguir viagem.

Avançando na interpretação destes dados, Porro (1995:58) considerou que Carvajal descreveu toda a área entre os rios Nhamundá e Tapajós como uma única província liderada por *Couynco*, e que a *Descrição* de Heriarte (1975) confirmaria esta suposição. Já Gomes (2002:150) lembra que Hilbert percebeu semelhanças e diferenças na cerâmica encontrada entre os rios Trombetas e Nhamundá, aventando a idéia de que formasse uma área cultural.

Após a viagem de Carvajal, continuaram as explorações do rio Amazonas. Nimuendajú (1949:93) localiza em 1626 a primeira expedição portuguesa, comandada por Pedro Teixeira, a ter alcançado o rio Tapajós. Menéndez (1981-82:2970) cita ainda uma segunda viagem de Teixeira a esta área, juntamente com Bento Rodrigues de Oliveira, cujo objetivo foi o apresamento de indígenas.

Seguindo uma ordem cronológica, as duas próximas informações sobre as margens do Amazonas, em particular sobre os rios Madeira e Tapajós, foram deixadas pelos dois cronistas que descreveram a viagem de ida a Quito

e volta a Belém, feita pelo capitão português Pedro Teixeira durante a vigência da União Ibérica (1580-1640). Ambos autores são jesuítas: Alonso de Rojas que deixou a *Relação do descobrimento do rio das Amazonas, hoje S. Francisco de Quito e declaração do mapa onde está pintado* (In: Carvajal, Rojas & Acuña, 1941), e Cristóbal de Acuña, que redigiu o *Novo Descobrimento do Grande Rio das Amazonas* (In: Carvajal, Rojas & Acuña, 1941).

Esta viagem de Pedro Teixeira foi executada após a chegada de dois leigos franciscanos vindos de Quito a Belém. Domingos de Brieva e Andrés de Toledo haviam deixado a expedição de Juan de Palacios aos Encabellado e, em outubro de 1636, iniciaram a navegação pelo rio Amazonas. Conforme Maldonado (1960:75), ao atingirem Gurupá, no mês de fevereiro de 1637, os religiosos causaram grande surpresa aos habitantes da fortaleza. Como resposta a esta expedição, os portugueses prontamente organizaram uma empresa para, em companhia de um destes missionários espanhóis, refazerem a viagem e alcançarem Quito navegando pelo Amazonas.

Em seus registros desta viagem, Rojas (Carvajal, Rojas & Acuña 1941:108) comenta a numerosa população que habita as margens do Amazonas, afirmando que:

se do ar deixassem cair uma agulha, há de dar em cabeça de índio e não no solo. Tal é a sua quantidade, que não podendo caber em terra firme, se arrojaram para as ilhas. Não só rio das Amazonas está tão povoado de gente, mas também os rios que nele deságuam, pelos quais navegou o dito piloto três e quatro dias, e disse que cada rio é um reino muito povoado (...) porque as províncias são sem conta e o interior está tão povoado quanto as margens.

Além de numerosa, esta população chamou atenção de Rojas (Carvajal, Rojas & Acuña 1941:110) pelo fato de que eram “muitas e diferentes em costumes”. Porém, segundo ele, em comum tinham o fato de que:

Todos são idólatras, que adoram deuses falsos. Não tem ritos nem cerimônias para venerá-los, nem templos para seus ídolos, nem sacerdotes. Temem aos feiticeiros, aos quais consultam, e estes ao Demônio, de quem recebem oráculos, e com embustes enganam os miseráveis índios.

Um dos poucos grupos, nomeados por este autor, foram os habitantes de grandes províncias aos quais os portugueses chamam Estrapajosos. Sua citação retoma informações dadas pelos soldados que acompanharam os missionários franciscanos Brieva e Toledo, dando conta da forma como foram recebidos pelo grupo:

Estes agasalharam aos religiosos e soldados e por sinais lhes disseram que fossem com eles por um rio acima, em cuja margem encontraram uma grande aldeia. Meteram-nos em uma casa muito grande, com madeiras lavradas, forradas de mantas de algodão, entretecidas de fios de diversas côres, onde puzeram uma rede para qual dos seus hóspedes, feita de folhas de palmeira e bordada de diversas cores, e lhes deram para comer caça, aves e peixes. Nesta aldeia viram os soldados caveiras de homens, arcabuzes, pistolas e camisas de pano. Disto deram depois notícia aos portugueses e lhes disseram que aqueles índios tinham morto alguns holandeses que chegaram até àquelas províncias, sendo deles aquelas caveiras e armas. (Carvajal, Rojas & Acuña 1941:113)

A última informação que Rojas (Carvajal, Rojas & Acuña 1941:114) fornece sobre os Tapajó diz respeito as suas armas e ao canibalismo vinculado às guerras:

Os Trapajosos usam flechas e veneno tão fino e eficaz que não há contraerva". Muitas destas nações, senão a maioria, são caribes, muito apreciadoras da carne humana, e assim comem os seus prisioneiros, sendo este o motivo principal das suas guerras. Mas também lutam para tirar as terras uns dos outros.

A viagem de retorno da expedição portuguesa é narrada por Acuña, no *Novo Descobrimento do Grande Rio das Amazonas*, pois ele havia sido nomeado pela Real Audiência de Quito para registrar detalhadamente toda a viagem ao longo do rio Amazonas.

Entre as publicações disponíveis desta obra de Acuña, existem pequenas diferenças. Como lembra Linhares (1994:5-27), parte se deve ao fato de que a edição impressa em 1641 foi suprimida devido ao fim da União Ibérica, tornando-se obra de difícil acesso. Na Europa surgiu uma tradução francesa, impressa em 1682, uma edição vertida ao inglês, publicada em Londres em 1698 e outra em 1859. No Brasil as primeiras versões foram lançadas em 1820, na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, nº 28, parte 1; e em 1874 (Almeida, 1874). Na presente análise, é citada a edição da obra de Acuña feita em 1941 e, em alguns casos específicos, é empregada, também, aquela publicada em 1994.

Na leitura do texto de Acuña (Carvajal, Rojas & Acuña 1941:259), é possível encontrar referências diretas ao rio Madeira e ao rio Tapajós. As informações sobre o primeiro deles iniciam no capítulo LXVIII, onde se justifica o nome dado ao rio Madeira – devido ao grande número de troncos que sua correnteza levava – mas, esclarece que “o seu verdadeiro nome, entre os naturais que o habitam, é Cayari”. Lista, ainda, o nome de alguns grupos habitantes de suas margens, iniciando pelos Zurinas e Cayanais, os Urutihans, Anamaris, Guarinumais, Curanaris, Ereputacas e, por fim, os Abacatis.

Seguindo viagem da boca do rio Madeira e navegando pelo Amazonas, o cronista nomeia os Zapucayas e Urubutingas que merecem o elogioso comentário de que “são muito habéis em fabricar coisas de madeira” (Carvajal, Rojas & Acuña, 1941:260). Adiante o missionário segue listando os Guaranaguacas, Maraguas, Quimaús, Buraís, Pinouys, Oregatús e Aperas. Por fim, registra que, por não ter condições de confirmar os nomes de outros grupos existentes, não os havia citado.

Seguindo a viagem, Acuña descreve a Ilha Grande dos Tupinambás como uma grande ilha povoada por um grupo de língua geral, que havia emigrado de Pernambuco devido às ações de conquista dos portugueses. Mesmo identificando-o como sendo menos numeroso que as demais populações ribeirinhas, Acuña (Carvajal, Rojas & Acuña 1941:263) destaca a índole guerreira que permitiu aos Tupinambá devastarem e submeterem “a todos aqueles com quem tiveram guerras, que destruindo nações inteiras, a outras obrigaram a deixar suas casas com medo, indo, como peregrinos, para estranhas terras”, e ainda, que teriam percorrido e subjugado “toda a circunvizinhança de sua jurisdição”. Complementando este dado, a edição do *Novo Descobrimento do Grande Rio das Amazonas* impressa em 1994 inclui ainda um comentário de que “Tais índios usam arco e flecha, que com destreza atiram.”

Para Acuña (Carvajal, Rojas & Acuña 1941:205-206 e 261), este grupo, originalmente assentado em oitenta e quatro aldeias em Pernambuco, havia iniciado uma caminhada de mais de novecentas léguas, ao longo da qual foram se dispersando:

tendo sempre à mão esquerda as fraldas da Cordilheira que, vindo desde o estreito de Magalhães, cinge toda a América, e passando pelas cabeceiras de quantos rios correm dela para o Oceano, chegaram alguns a encontrar-se com os Espanhóis que habitam nas nascentes do rio da Madeira. Estiveram com eles algum tempo, e como um espanhol açoitou a um deles, por lhe terem morto uma vaca, aproveitando-se da ocasião do Rio, arrojaram-se todos por suas correntes, vindo a dar na ilha que atualmente habitam.

Como é possível deduzir da afirmação de Acuña (Carvajal, Rojas & Acuña 1941:262), que eram de “corações nobres e afidalgados, embora como já quase todos que há atualmente sejam filhos e netos dos primeiros povoadores”, ao tempo de sua viagem os Tupinambá já estavam assentados neste local havia duas gerações. Sua província ocuparia, então, uma área de “setenta e seis léguas de extensão, terminando em uma boa aldeia que está situada a três graus de altura, como também esta a dos Índios Aguas” (Carvajal, Rojas & Acuña, 1941:264). Relacionavam-se com os Guayazi e os Mutayú, habitantes de terra firme ao Sul, que seriam tributários dos Tupinambá (Carvajal, Rojas & Acuña, 1941:263), sendo que estes últimos teriam

machados de pedra e praticavam a agricultura. Entre os grupos ao Norte do local onde habitavam os Tupinambá, existiam sete populosas e pacíficas províncias pelas quais pouco se interessavam. Contudo, com outro grupo lindeiro não nomeado por Acuña (Carvajal, Rojas & Acuña 1941:264), mantinham comércio “do que cada qual tinha com abundância em sua província”, recebendo principalmente sal, que afirmavam terem obtido em escambos realizados com grupos terceiros.

A boa acolhida à expedição de Teixeira, somada às informações que os próprios Tupinambá forneceram ao Padre Acuña (Carvajal, Rojas & Acuña 1941:262), fizeram o jesuíta crer na perspectiva otimista de que não apenas “em breve se haviam de reduzir a viver entre os Índios amigos do Pará” mas, também que, tendo-os como aliados, seria facilitada a conquista das outras nações das margens do Amazonas.

Na seqüência da viagem, o missionário descreve os habitantes do lado Norte do Amazonas. A cerca de trinta e seis léguas da aldeia dos Tupinambás, no rio “Canuris”, habitavam os próprios Canuris, os Apontos (que falavam língua geral), os Taguaís e os Gacarás. Rio adentro, após estas populações, Acuña (Carvajal, Rojas & Acuña 1941:267) acreditava que habitavam as lendárias Amazonas; avançando mais vinte e quatro léguas, localizou o rio Urixaminá, que Heriarte (1975) denomina rio Trombetas.

A respeito do rio Tapajós e seus habitantes, Acuña (Carvajal, Rojas & Acuña 1941:271-274) se estende por quatro páginas, onde assinala que suas margens abrigam, com terras férteis e abundância de víveres, uma grande população de bárbaros. Atribui aos “Tapajozes” o emprego de flechas com pontas embebidas em veneno fatal, que gerava temor nas populações vizinhas e entre os portugueses.

Apesar deste receio dos ataques, a recepção à expedição de Teixeira foi pacífica e cortês

quando acampados perto de uma aldeia sua, com mais de quinhentas famílias, de onde não cessaram, durante o dia inteiro, de vir trocar patos, galinhas, redes, peixes, farinhas, frutas e outras coisas com tanta confiança, que mulheres e meninos não se afastaram de nós, prometendo que, se os deixassem em suas terras, poderiam os Portugueses em boa hora vir a povoá-los, que os receberiam e serviriam em paz para sempre. (Carvajal, Rojas & Acuña Acuña, 1941:271)

Talvez motivados pela boa recepção, pelo temor de um ataque destes guerreiros ou, mesmo, pelo desejo de obter escravos e mantimentos, os portugueses atacaram, de forma violenta, os Tapajó. Pouco tempo após a partida de Teixeira, conforme descreveu Acuña (Carvajal, Rojas & Acuña 1941:272-274), iniciaram entre os lusos os comentários sobre a suposta rebeldia dos Tapajó e a necessidade de fazer-lhes guerra. Rapidamente

passaram do planejamento à prática e, organizados em lanchas e outras embarcações, dirigiram-se às suas aldeias sob liderança de Bento Maciel.

Quando alcançaram os Tapajó, os portugueses submeteram a todos e ordenaram que lhes entregassem as flechas envenenadas. Desarmados, foram presos, a aldeia saqueada e as mulheres violentadas. Somente de posse de grande quantidade de escravos¹, que despacharam para o Maranhão e Pará, os portugueses deixaram o grupo e retornaram à cidade. Entretanto, essa não seria a última destas empresas de preação².

Heriarte (Varnhagen, 1975 t.3), que também participou da viagem de Pedro Teixeira, oferece outras informações sobre os Tapajó: viviam um pouco afastados das margens do rio Tapajós, mas sua aldeia assentada na boca do rio seria a maior de que teriam conhecimento até então, chegando a reunir em guerra sessenta mil arcos. Caso os cálculos de Porro (1995:60) estejam corretos, este número de guerreiros corresponderia a uma população de cerca de duzentas e cinquenta mil pessoas, quantidade que, assim como ele, considero muito alta.

Heriarte confirmou Acuña quanto ao fato dos Tapajó serem temidos pelos outros grupos e usarem, como armas, flechas cujas pontas estavam impregnadas de veneno mortal. Por outro lado, diferente da tentativa de Acuña de registrar a boa vontade dos Tapajó, Heriarte salientou que, devido às suas ações belicosas, bárbaras e mal-intencionadas, eram considerados “soberanos daquele distrito”.

Gomes (2002:153-154), em sua apreciação do texto de Heriarte (1874), destacou a vinculação feita por Roosevelt (1987, 1992 e 1993) entre a afirmação do cronista de que os Tapajó possuíam “ídolos pintados que adoram e a quem pagam dízimo das sementeiras, que são grandes milharadas”, e a hipótese de uma organização social complexa, devido à presença de templos e cultos similares aos existentes na área circumcaribenha. Para apoiar esta suposição, Gomes (2002:154) retomou a teoria de Roosevelt, quanto à existência de uma hierarquia política de tipo cacicado, apoiada nas afirmações de Heriarte (1874:38) relativas aos Tapajó governarem-se “por Principais, em cada rancho um, com vinte ou trinta casaes, e a todos os governa um Principal grande sobre todos, de que é muito obedecido”. Adiante, neste mesmo capítulo, ao tratar das análises mais atuais, será retomado este debate.

De qualquer forma, as informações disponibilizadas por Rojas, Acuña e Heriarte, a respeito da expedição de ida a Quito e volta de lá empreendida por Pedro Teixeira, informaram a Sociedade colonial sobre os caminhos e

¹ Dos mil escravos prometidos, os Tapajó conseguiram reunir apenas 200, pois supostamente durante o ataque português muitos teriam fugido. (Acuña, 1941:274)

² Porro (1995:60-63) relaciona esta ação de Bento Maciel com a contínua necessidade de mão-de-obra dos moradores do Pará, a incapacidade de condições financeiras destes para obterem escravos negros e o baixo rendimento das expedições de apresamento.

riquezas. Corroboraram a idéia de que o rio Amazonas possuía grandes proporções de terras a serem conquistadas e, principalmente, margens habitadas por um número enorme de grupos indígenas que, para uns poderia significar escravos e mão-de-obra e, para outros, almas a evangelizar.

Em 1661, o jesuíta Antonio Vieira delegou ao Padre João Felipe Betendorf a tarefa de implementar a Missão do rio Amazonas, cuja residência deveria ser instalada nas margens do rio Tapajós. A *Chronica* (Betendorf, 1909:161) registra que sua chegada aconteceu em uma aldeia populosa, onde estavam presentes cinco principais “de diversas nações”, aos quais somaram-se outras lideranças, de parcelas que habitavam outros territórios que, no dia seguinte, também vieram conhecer o jesuíta e solicitar sua presença. Na seqüência desta descrição, Betendorf afirma que, para sua recepção, haviam preparado diversos presentes e uma casa, descrita como sendo feita de palmas “que não tinha mais commodo que uma varandinha com dois limitados cubículos, e a ilhargia uma choupanazinha para dizer missa”, além de oferecerem presentes como frutas e tartarugas.

Em um de seus registros, Betendorf (1909:168-169) cita a presença de uma criança, de aproximadamente três ou quatro anos de idade, que não havia sido batizada por ser escrava. Ao contrário de outros autores listados acima, em sua *Chronica* este é o único comentário sobre os Tapajó possuírem escravos.

Por outro lado, existem várias citações a rituais e práticas religiosas dos Tapajó. A mais freqüente diz respeito ao “Terreiro do Diabo”, chamado pelos brancos de Mofama. Este seria um espaço reservado, localizado próximo da aldeia, para onde as mulheres levavam igaçabas com bebidas que seriam ingeridas durante as cerimônias. Betendorf (1909:170-171) acreditava que a condução dos rituais era feita pelos xamãs e, aparentemente, apenas os homens participavam ativamente, pois as mulheres, apesar de terem produzido a bebida, iam até este sítio somente para permanecerem “de cócoras com as mãos postas diante dos olhos para não ver”.

Estas tão combatidas festas permaneceram sendo feitas dentro dos aldeamentos jesuíticos, mesmo após vários anos. João Daniel (2004:289.v.1) foi taxativo ao afirmar que “E nas mesmas aldeias e missões não só se conservam as mesmas festas e beberronias, mas também rematam ordinariamente nos mesmos efeitos e desgraças”. As diversas tentativas para excluir estes rituais, que abrangeram desde a completa supressão até a permissão para realização destas festas em horários e condições específicas, revelaram-se ineficazes. Não apenas os grupos mantiveram a realização deste costume como, também, transformaram as solenidades do Natal, da Páscoa, da Ressurreição, e outros dias santos propostos pelo missionário, em festas resignificadas e articuladas com seus valores.

Igualmente, a interpretação dada a outros aspectos da prática missionária, como o caso relatado por Betendorf (1909:170-171) onde os

Tupinambarana pedem ao Padre que excomungue aos mosquitos que os atormentavam, podem ser compreendidos como uma absorção de elementos da catequese cristã – no caso uma severa punição – com um poder mágico de eliminar o elemento que lhes causava dano ou sofrimento.

Outra manifestação religiosa dos Tapajó, que se confrontava com a doutrina cristã, era o culto aos restos mortais de alguns ancestrais que haviam recebido o respeito do grupo:

corpo mirrado de um de seus antepassados, que chamavam de Monhangarypy, quer dizer primeiro pae, lhe iam fazendo suas honras com suas ofertas e danças já desde muitissimos annos, tendo-o pendurado debaixo da cumieira de uma casa, como a um tumulo a modo de caixão. (Betendorf, 1909:354)

Apesar de ter consciência de sua existência e, principalmente, dos significados que os Tapajó atribuíam a ele, Betendorf não o eliminou. Somente anos mais tarde, outro missionário, o Padre Antonio Pereira, decidiu extinguir o *Monhangarypy*, mandando incendiar a casa onde ele era mantido. Essa atitude somente não teve conseqüências mais sérias para o missionário, devido ao temor que os Tapajó sentiam “dos brancos que já conheciam tomar em bem o que o padre missionário tinha obrado” (Betendorf, 1909:354) e, que poderiam, tanto mobilizar forças para castigá-los com armas, quanto, sob a alegação de guerra justa, fazerem-nos escravos.

As preocupações de Betendorf (1909:171) com relação aos Tapajó o fizeram incluir em sua *Chronica*, não apenas os recorrentes rituais desenvolvidos nos “terreiros do diabo” mas, também, críticas ao fato de praticarem a poligamia. E, é precisamente entre estas repreensões que o jesuíta menciona uma figura feminina à qual ele atribui grande importância. Conforme sua descrição, o principal Roque havia concordado em casar-se com apenas uma mulher e, para tanto, havia escolhido Maria Moacara:

princeza desde seus antepassados, de todos os Tapajoz, e chamava-se Moacara quer dizer fidalga grande, porque costumam os índios além de seus Principaes escolher uma mulher de maior nobreza, a qual consultam em tudo como um oráculo, seguindo-a em seu parecer. (Betendorf, 1909:172)

Em outras páginas de sua obra, Betendorf (Betendorf, 1909:261 e 354), torna a citar Maria Moacara recebendo presentes do Governador, junto aos principais, negociando paz com outros grupos e sendo consultada pelo Padre Antonio Pereira antes de ele ordenar a queima do *Monhangarypy*.

Com a morte de Maria Moacara, Betendorf (1909:341) interpretou alguns conflitos acontecidos na aldeia Tapajó, como sendo resultantes do

desejo de “uma índia do sangue dos principais” a suceder no poder. Todavia, na tradição Tupi, a sucessão era feita através de critérios como mérito pessoal, admiração e prestígio, não necessariamente envolvendo laços hereditários como acreditava o inaciano.

É marcante o esforço de Betendorf em salientar a posição de liderança de Maria Moacara. Como afirmou Almeida (2000:153), privilegiar algumas lideranças indígenas, acostumando-as com hábitos e costumes europeus, era um recurso bastante empregado por ambas as coroas ibéricas em sua política de colonização da América. Mas é relevante que o jesuíta atribuisse a esta mulher, em meio aos demais principais que habitavam a aldeia dos Tapajó, o papel de mais influente intermediária nas relações de seu grupo com os missionários e com o governador.

A numerosa população

Diante das promissoras notícias a respeito desta população nativa, multiplicaram-se as expedições de apresamento de índios para servirem de mão-de-obra. Como afirmou Betendorf (1909:114), no ano de 1658, a colônia contou com o descimento de “mais de dois mil índios, entre escravos e livres” mas, “nem por isso ficaram jamais satisfeitos seus moradores”.

Os colonos do Estado do Maranhão e Grão-Pará buscavam incessantemente por escravos³, primeiramente em locais mais próximos, como as margens do rio Tocantins (Leite, 1943:337), e depois, como resultado do despovoamento desta área (Fausto, 2001), dirigindo suas ações para locais mais distantes, como as margens dos rios Tapajós, onde as empresas preadoras ainda não haviam atingido as populações com tanta intensidade.

Quanto aos habitantes das margens do rio Madeira, e Amoroso (1991 e 2002:297-310) relacionam a relativa manutenção de seus contingentes com os interesses da Coroa nas minas do Mato Grosso e Goiás. Temerosa de que este rio servisse como escoadouro do contrabando de metais provenientes destas minas, a Coroa teria resguardado a população indígena de ações preadoras ou repressivas mais efetivas, impedindo por meio de ordem régia, de 1733, o trânsito pelo rio Madeira e, ainda, colaborado na difusão da imagem de índios bravos habitando. Apesar de todas estas ações serem parte de uma estratégia para intimidar aventureiros e evitar a livre circulação por esta região, diminuindo os riscos de perdas por tráfico de metais preciosos, elas acabaram por permitir que as sociedades nativas adiassem os contatos mais intensos com a sociedade colonial.

³ Como afirmou Betendorf (1909:114), no ano de 1658, a colônia contou com o descimento de “mais de dois mil índios, entre escravos e livres” mas, “nem por isso ficaram jamais satisfeitos seus moradores”.

Mas, independente do momento em que se fizeram sentir mais intensas as relações entre as sociedades nativas e a sociedade colonial, a ação de preação e busca de mão-de-obra escrava⁴ foi importante para a diminuição do número de habitantes desta região. Infelizmente, como lembra Porro (1995:62-69), não existem condições que permitam precisar o número de viagens empreendidas com intenção de preação. Apesar de fornecer uma listagem de dezoito expedições que forneceram indígenas cativos para o Baixo Amazonas e o litoral, baseada em dados de Hemming (1978), Loureiro (1978) e Reis (1947), não existem documentos disponíveis que possam esclarecer o volume total de cativos ou informar sobre os locais destas ações de escravização.

Contudo, ao contrário destas expedições realizadas preferencialmente sem registros, a ação missionária deixou documentos que permitem acessar dados, tanto sobre a contínua busca de mão-de-obra, quanto a respeito dos grupos junto aos quais os religiosos evangelizaram.

Referências à população numerosa já estavam presentes nos comentários de Vieira (1931 v. I:413) à primeira descida do rio Madeira, feita pelo bandeirante Raposo Tavares:

Quinze dias após embarcar no rio começaram a ver povoações e daí por diante não havia um único dia em que não vissem alguma; geralmente viam muitas num mesmo dia. Viram cidades nas quais [contaram] trezentas cabanas (...) nas quais moravam muitas famílias. (...) Calcularam que uma das aldeias tinha mais de 150 mil almas

Esta carta, escrita em janeiro de 1654, sugere que as margens do rio Madeira estivessem densamente ocupadas neste período. Aparentemente, assim permaneceram até o ano de 1714, quando o Padre jesuíta Bartolomeu Rodrigues (Leite, 1943 t. III:394) registra a situação dos grupos habitantes, e as possibilidades futuras de catequização de parcelas dos Abacaxi, Chichirinin, Jaguaretu, Pureru, Curupu e Mani:

Ocupam estas nações o espaço de dois meses de viagem, donde se poderá inferir o quanto são populosas. Entra aqui o Rio Ipitiá, povoado todo da nação Arara, tão numerosa, que igualam os que tem penetrado o seu sertão, às folhas do mato em que habitam. Depois os Toras ou Toratoraris, que são em tanta multidão, que as mais nações lhe chamam "o Formigueiro" (...) "Aqui entrava a nação Unicoré, Terari, Anhangatiinga, Aripuanã e Iruri. Mas como destas nações há já poucos no mato, não faço delas menção.

⁴ Análises pontuais sobre aspectos relativos à mão-de-obra escrava na Amazônia estão presentes em artigo de Flávio dos Santos Gomes (2002), em especial a escravidão dos negros. Apresenta grande número de fontes sobre esta temática.

Levando em conta este registro, passados cerca de sessenta anos, a população ainda se apresentava numerosa, apesar da circulação cada vez mais intensa de empresas desejosas de mão-de-obra escrava, de comerciantes em busca das “drogas do sertão” e das muitas viagens das tropas de resgate como, por exemplo, as listadas por Porro (1995:62-63).

Todavia, além de fazer referências ao grande número de indivíduos de alguns grupos, esta carta de Padre Rodrigues (Leite, 1943 t. III:393-400) fornece uma longa listagem de etnônimos dos grupos habitantes desta área⁵. A partir de suas informações, reunidas na Tabela 2.1, é possível verificar que a região do rio Madeira, assim como seus afluentes, era povoada por diversos grupos.

LOCALIZAÇÃO	ETNÔNIMO
Rio Madeira – parte Norte	Oanta, Guajari, Purupuru, Guarece, Capaná, Jãoen, Pama, Cajaripuná e Guarajú;
Rio Madeira - parte Sul	Camateri, Pama, Abacaxi, Jaguaretu, Pureru, Curupu e Mani;
Rio Ipitá	Arara, Tora, Jaraguari, Aruaxi, Muca e Mura, Unicoré, Terari, Anhagatiinga, Aripuanã e Iruri;
Rio Pociçari ou Aripuanas	Jacarégua, Cujé e Tituan;
Rio de Canumã	Guaipina, Muragua, Pixuna e Carapaiana;
Rio Guarinamã	Talvez os Maragá;
Rio dos Magués	Neutus, Aitoariá, Aneugua, Opiptiá, Moguiriá, Aigobiriá, Sapopé, Periquito, Pencoariá, Mucaioriá, Apanariá, Suariraná, Monçaú, Paramuriá, Surridiriá, Ubucuará e Sapiun;
Rio Andirás	Unaniá, Guaranaguá, Abuatuiriá, Uipitiá, Riauiá, Acalcaniá, Pirapeiguá, Abuquê, Jacarauá, Piraguá, Avueteriá e Uemâtré;
Rio dos Acuriatós ou Mariacoã	Mariaróí, Abucaoaniá, Muriciru, Janhanguá, Sacorimatíá, Itixinguaniá, Mutriutrê, Arixaruí, Muraá, Mateupu, Ocpiporiá, Içuaiuá, Maniquera e Abiará.

Tabela 2.1. Localização e etnônimos dos grupos habitantes da região do rio Madeira no ano de 1714, conforme dados apresentados em carta do Padre Bartolomeu de Rodrigues ao Padre Jacinto de Carvalho.

⁵ A respeito destas informações, deixadas por Padre Rodrigues, Menéndez (1981 e 1982) faz algumas considerações, procurando relacionar os grupos e os nomes atuais dos rios com dados de outras fontes.

Levando em conta o grande número de etnônimos citados pelo missionário, é possível que a região do rio Madeira permanecesse, então, ainda bastante povoada. Esta hipótese foi explorada por Menéndez (1981-2; Cunha 1992) em um minucioso e abrangente levantamento dos registros escritos pelos principais cronistas, que lhe permitiu listar os diversos grupos que habitaram nas margens dos rios Madeira e Tapajós ao longo dos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX.

Como a presente análise se ateve a um espaço de tempo menor, é possível organizar a seguinte tabela (tabela 2.2) com as informações de cronistas que estiveram na região entre os rios Madeira e Tapajós entre os séculos XVII e XVIII:

RELIGIOSO	RIO TAPAJÓS	ÁREA INTERMEDIÁRIA	RIO MADEIRA
P. João Felipe Betendorf	Tapajó e Ururucu, Carossiraz, Quaxinaz	Patuarana, Tupinambarana, Maraguaze, Andiraze, Curiato e Abacaxi	Iruri, Onikoré, Aripuanã, Parapixãna e Torerizes
P. Samuel Fritz (1690)	Informações idênticas as de Betendorf.		
P. Bartolomeu de Rodrigues (1714) (ver Tabela 2.1)		48 etnônimos, 2 para aldeia dos Andirá e 8 para a aldeia dos Tupinambarana	27 etnônimos
P. João de São José (1762-3)	Margem direita: Mawé, Urupá, Tapacoraria ou Tapacora Margem esquerda: Jakareguá, Sapupé, Surinãna e Periquito. Cita ainda, os Arapiyú, Muriva e Amanaju		
P. Monteiro Noronha (1768)	Além dos já citados por São José, nomeia os Carary, Yavaim e Uarapiranga.	Sapupé, Comany, Urupá e Mawé; Aitouaria, Acaraiuara, Brauara, Curitiba e Muturucu.	Mura, Orupa, Arara, Marupá, Pama, Tura, Tocuma, Mami, Cauaripuna, Yuqui, Matanauí ou Matanawi e Yauretiuara.

Tabela 2.2. Localização dos grupos indígenas na região dos rios Madeira e Tapajós, durante os séculos XVII e XVIII, conforme dados dos religiosos João Felipe Betendorf, Samuel Fritz, Bartolomeu Rodrigues e Monteiro Noronha.

De todos estes grupos arrolados, dado que indica a presença de um grande número de diferentes sociedades habitando a região entre os rios Madeira e Tapajós; alguns, junto aos quais foram estabelecidas missões ou aldeamentos, receberam uma descrição mais detalhada e durante um período de tempo maior que outros, cujos contatos foram mais esporádicos. Entre os grupos cujas relações com os inácianos foi mais intensa estão os Tapajó, que habitavam as margens do rio de mesmo nome, e que receberam o Padre Betendorf como seu primeiro missionário de assento; os Tupinambarana; os Abacaxi e os Iruri, um grupo que constava de cinco parcialidades - os Iruri propriamente ditos, os Unicoré, os Aripuana, os Surury e os Paraparixara – que habitavam o rio Madeira.

Uma das populações privilegiadas por Betendorf em sua *Chronica* foi a dos chamados Iruri. A justificativa dada por este autor para discorrer sobre o grupo, foi o fato de ter recebido informações do missionário que, então, atendia-os. Conforme Betendorf (1909:355), os Iruri estavam assentados no rio Madeira, em um local que “muitas jornadas para cima se reparte, fazendo uma ilha grande em que moram os Irurizes, os Jaquezes e muitas outras nações”.

Em um sítio que apresentava pesca e caça abundantes, os pássaros eram as presas preferidas dos Iruri e, devido a seus tabus alimentares, excluíam da dieta os porcos do mato, os peixes-boi e um peixe que Betendorf (1909:355) denomina “*pirayba*”. Mantinham a poliginia (Betendorf, 1909:463) e temiam que suas mulheres sofressem ataques dos Jaquezes, aos quais acusam de canibalismo.

Eram hábeis em lavar “as suas trombetas ou mumbiz e bordões de varias castas, que vendem aos que vão para suas terras” (Betendorf, 1909:356). Entretanto, não davam grande importância às ferramentas fornecidas pelos portugueses, visto que adquiriam outras de melhor qualidade por intermédio dos grupos do rio Negro. Esta informação pode indicar que este grupo participava de uma grande rede de relações que incluía, não apenas os grupos mais próximos, mas também, indiretamente, as sociedades que tinham acesso às ferramentas e outros objetos fornecidos por espanhóis, holandeses ou ingleses.

Como registra Betendorf (1909:355 e 466), atribuíam sua origem a uma deusa, ou mulher que veio do céu para dar luz a seus cinco filhos. O primeiro se chamava Iruri, o segundo Unicoré, o terceiro Aripuana, o quarto Surury e, finalmente, o quinto se chamava Paraparichara. Um dia, surpreendida por seus filhos a comer escondida (ou inadvertidamente) peixe assado, moqueado, a deusa tomou-se de vergonha e voltou para o céu, nunca mais aparecendo na terra. Seus cinco filhos permaneceram na terra, e deram origem a cinco aldeias.

De acordo com os Padres João Ângelo e José Barreiros (Betendorf, 1909:465), à época em que catequizaram este grupo, existiam cinco grandes aldeias: “a primeira de Irurizes, a segunda dos Paraparixanas, a terceira de

Aripuanas, a quarta de Onicores, e a quinta do Tororizes”. Ainda, nestes registros, os missionários dão conta da provável extensão destas grandes aldeias, afirmando que cada uma delas continha mais de vinte aldeias onde moravam apenas aqueles que possuíam laços de parentesco. Além disso, cada um dos principais possuía uma roça que poderia ser considerada “uma boa aldêa de vassallos”, sem indicar, contudo, a que grupo pertenciam estes vassallos.

Os Iruri eram governados por um principal, escolhido em função de suas qualidades e de seu prestígio, e, em caso de sua morte, o mais capaz entre eles assumia o cargo (Betendorf, 1909:464). Quanto ao relacionamento entre as lideranças das cinco aldeias principais, é importante destacar o papel desempenhado pelo principal da aldeia Iruri e todo o cerimonial que envolvia estes encontros.

Através dos registros dos missionários jesuítas é possível ter acesso à descrição de duas destas ocasiões. Em uma delas foi solicitada a presença das lideranças, de todas as cinco grandes aldeias, para que os missionários explicassem suas intenções ao catequizarem em suas terras, e foi narrada a chegada da liderança da aldeia de Paraparixama.

Apesar de correr o risco de tornar enfadonha a leitura, transcrevo a longa descrição de Betendorf (1909:465-466), devido à riqueza de detalhes pertinentes à dinâmica do encontro que ele apresenta:

Chegou uma tarde ao porto da aldêa com grande numero de canôas, e sem desembarcar alma viva mandou um mensageiro dar parte ao principal Mamoriny como era chegado o principal Paraparixana, e assim, estando todos dentro de suas canoas, sem se bullir em couza alguma, pela manhã tornou a mandar segundo recado, pedindo licença de sair para terra. Estes recados todos trazia logo o principal missionários aos padres pedindo-lhes seu consetimento; com elle finalmente começaram a vir para a aldêa com grande numero de índios carregados de mil curiosidades, de assentos, de bordões, tapiocas e beijus e estes eram os mimos que o principal Paraparixana mandava adiante de si a todos os moradores daquela aldêa. Atráz destes ia uma tropa de mancebos pintados a mil maravilhas, os quaes andavam dous em dous, com grande modéstia e compostura, e, levando seus arcos e fréchas pela mão, se encaminharam para a casa do Paricá; após delles começaram a vir os moradores da aldêa do Paraparixana, os quaes traziam nas mãos umas varas rachadas e abertas pela ponta, em signal que tinham vassallos e eram fidalgos entre os seus e por isso também cada qual delles levava uns pagens adiante de si com arcos e fréchas pelas mãos; finalmente ao cabo de todos estes fidalgos vinha o Paraparixana, vestido de seda verde, com um terçado arvorade em a mão, e assim como levava diante de si grande número de pagens, também o seguia em ordem uma grande multidão de vassallos.

Passou toda esta procissão pela porta de residência dos padres e não obstante estarem lá elles e o principal Mamoriny que lhes estava explicando os passos daquela entrada e os nomes dos principaes, comtudo nenhum delles se atreveu a fallar nem a olhar para elles, e assim foram á casa do Paricá, onde se lhes armaram as redes e os jacázes, e assentados aqui todos pedio o principal Mamoriny licença aos padres de os ir visitar, assim como elle foi foram também em sua companhia os mais principaes da aldêa, e, assentados uns defronte dos outros, mandou logo o principal Paraparixana dizer ao Padre João Ângelo que elle era chegado, e que elle desejava summamente que viesse. Elle logo veio com todo o seu acompanhamento á porta da casa da residência, porém elle só entrou dentro fez-lhe a visita, e dahi tornou outra vez para a casa do Paricá, onde de todas as casas da aldêa lhe foi um presente para o jantar, e jantaram alegremente todos, porém sem vinhaça alguma, e ahi estiveram quatro ou cinco dias, sem nunca entrarem em casas daquella aldêa, não obstante que tinham ahi seus parentes mais chegados por estarem casados uns com os outros; finalmente quando se quizeram ir para a canoa, então foram correndo todos juntos, por todas as casas donde as mulheres lhes davam seus mimos para a viagem.

Provavelmente o objetivo da visita foi a discussão das vantagens e desvantagens implícitas na aceitação da presença dos missionários na Aldeia, pois, ao concordarem com a permanência destes, estavam também acedendo com as proposições dos missionários quanto ao modo de vida e catequese. Portanto, tamanha comitiva não representava apenas uma demonstração de força, riqueza ou poder. Possivelmente, dela faziam parte todos aqueles que, reunidos em conselho na casa do Paricá, deliberariam até alcançar uma decisão final que seria, então, pronunciada pelo principal.

A solenidade da chegada e todo o extenso processo de discussão foram repetidos em um encontro na casa do Paricá onde houve fartura de bebidas e comidas. Da mesma maneira, os visitantes, ao chegarem nas margens do território, enviaram mensageiros notificando a chegada e permaneceram aguardando a licença do principal e do missionário para descerem à terra. Pernoitaram em suas canoas para, somente na manhã seguinte, dirigirem-se solenemente ao centro da aldeia, onde permaneceram por alguns dias, sem que pudessem visitar as casas, ou travar contato com as mulheres.

Outra distinção às lideranças era feita em seus funerais, quando seus corpos eram enterrados dentro de “uns grandes paus furados e ahi também enterram viva a sua manceba mais querida e o seu mais mimoso rapaz” (Betendorf, 1909:466-467), enquanto que, para o restante da população, o sepultamento consistia em envolver os corpos em caixões ou árvores ocas e enterrá-los dentro de suas casas (Betendorf, 1909:497). Obviamente, este costume confrontava-se com a doutrina católica, assim como as festas anuais

que os Iruri organizavam para ofertar, conforme a percepção dos jesuítas como Betendorf (1909:465), bebidas e alimentos aos demônios que os molestavam.

Apesar de valorizarem as informações a respeito dos Iruri, e registrá-las em sua *Chronica*, Betendorf e outras fontes disponíveis não informam sobre a língua falada por este grupo. Como afirmado inicialmente, Loukotka (1968:165-166) classifica o Iruri como uma língua isolada.

Ao cumprir sua obrigação institucional de escrever relatando suas experiências na catequese e prestando contas aos seus superiores do andamento de suas obras, os missionários acabaram por tornar-se fontes, não somente sobre a ação, neste caso, jesuítica, mas igualmente, em seus documentos, é possível acessar informações sobre os grupos Tapajó, Tupinambarana e Iruri, ao longo de um período que abrange desde as primeiras missões, no ano de 1661, até a expulsão da Companhia de Jesus em 1757.

Desta forma, uma das primeiras informações que estes registros dos religiosos permitem acessar, diz respeito ao fato de numerosas populações estarem habitando tais margens. Do mesmo modo, que os espaços vazios deixados por parcelas dizimadas, ou que fugiam para locais distantes, eram posteriormente ocupados por populações vindas do interior.

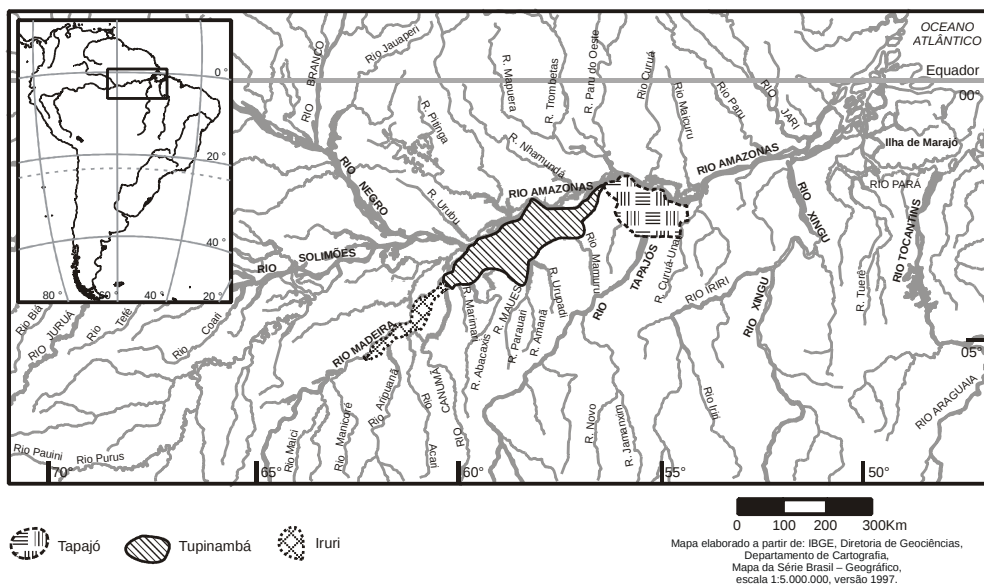
Por outro lado, apesar da movimentação gerada pela coleta das “drogas do sertão” e das tropas de resgate, os aldeamentos jesuíticos foram a única presença branca constante na área Madeira-Tapajós. E mesmo concordando com Fausto (2001:47), quanto ao fato destes aldeamentos partilharem da lógica do deslocamento de populações inteiras e constituírem-se em locais de fácil propagação de epidemias, é necessário levar em conta que as ações dos missionários tiveram um efeito menos efetivo na diminuição das populações ribeirinhas que aqueles provocados pelos descimentos e tropas de resgate.

Os custos das buscas por novos escravos indígenas aumentavam, na mesma proporção em que eram maiores as distâncias a serem percorridas. Portanto as sociedades nativas, cujos territórios estavam próximos das áreas de colonização, como é o caso daquelas assentadas no rio Tocantins, sofreram primeiro e mais intensamente a ação dos predadores. Somente mais tarde, quando as populações destes locais tornaram-se menos abundantes ou de difícil apresamento, é que as viagens em busca de escravos em rios mais distantes, como o Madeira, passaram a ser empreendidas com maior frequência.

A partir das informações reunidas neste capítulo, é possível antever um quadro no qual são marcantes as referências a uma grande população habitando as margens dos rios Madeira e Tapajós. Contudo, ao longo da situação colonial, as transformações ocorridas nesta região tiveram drásticas consequências para a população indígena e lhe imprimiram grande mobilidade no território. É possível concordar com Menéndez (Cunha & Castro, 1992:290),

quanto ao fato de que ao final do século XVII, já estava em curso uma diminuição das populações Tupinambá, Tapajó e Iruri, junto com menor estabilidade espacial.

No mapa está representada a área de movimentação dos grupos Tapajó, Tupinambá e Iruri durante o século XVII.



Área de movimentação dos grupos Tapajó, Tupinambá e Iruri durante o século XVII

III. AS MARGENS DO RIO AMAZONAS, NOS SÉCULOS XVI - XVIII

Ao longo do século XVI, as vantagens comerciais e territoriais que as atuais regiões Norte e Nordeste do Brasil poderiam oferecer atraíram não apenas aos portugueses, mas também holandeses, franceses e ingleses. Chegaram a manter postos comerciais para envio de mercadorias e, desde 1504, alternaram períodos de intensa exploração econômica, estabelecimento de feitorias (Holanda, 1963/1970: t. 1 e t. 2 – vol. 1), comércio com populações nativas e certo controle sobre esta área.

No século seguinte, apesar de estar a par não apenas do interesse, como também das ações de outras nações européias no litoral setentrional brasileiro, a Coroa Lusa não dispunha de condições para financiar uma intensa exploração e forte defesa militar da região. Ciente dessa frágil ocupação portuguesa e prevendo as vantagens que obteria, a França investiu na fixação de uma colônia no Maranhão. No ano de 1612, sob a liderança de Daniel de La Touche, senhor de La Ravardière, e com a aliança de grupos Tupinambá, foi iniciado o estabelecimento da França Equinocial.

Essa empresa francesa no Maranhão evidenciou, para as autoridades ibéricas, que a manutenção de seu domínio sobre a área exigia medidas mais eficazes de controle, bem como a necessidade de uma efetiva colonização da região. Os primeiros passos de Felipe III para deter as investidas foram dados em 1613, quando determinou ao governador do Brasil, Gaspar de Souza, que passasse a residir em Olinda, comandasse as ações de expulsão destes invasores e prosseguisse a descoberta e a conquista das “terras do rio das Amazonas” (Berredo apud Southey, 1965: 54).

Como decorrência destas determinações, no ano seguinte, o Governador encarregou Jerônimo de Albuquerque de mobilizar forças para executar a expulsão dos franceses. Apesar do empenho, somente com a vinda de reforços liderados por Alexandre Moura, em 1615, foi obtida a rendição do forte da ilha de São Luís. Antecipando futuras investidas estrangeiras, foram nomeados dois capitães-mores para implementarem um controle maior sobre a região: no Maranhão ficaria Jerônimo de Albuquerque, e no Grão-Pará assumiria Francisco Caldeira de Castelo Branco. A ambos foi delegada a tarefa de controle, defesa e colonização, mas ao segundo, coube a exploração e conquista do Amazonas ao Cabo do Norte.

Dentro deste projeto de defesa, foi organizada uma expedição que adentrou o rio Amazonas com o propósito de encontrar um local adequado para a fundação de uma cidade, Belém do Pará, e dar início à construção de um forte, Presépio, que garantissem a defesa da entrada do rio Amazonas.

A criação do Estado do Maranhão, mais tarde Estado do Maranhão e Grão-Pará, foi declarada por carta régia de 13 de junho de 1621. Sua situação era de independência do Estado do Brasil e subordinação direta a Lisboa: os negócios da administração da colônia corriam em Lisboa, pelo Conselho Ultramarino (primeiramente Conselho da Índia), competindo à Mesa de Consciência e Ordens os assuntos eclesiásticos, e o que se denominava Provedoria dos Defuntos e Ausentes. Cumpriam-se também disposições das diferentes secretarias de Estado; as ordens do Desembargo do Paço, relativas à justiça; e as do Contador-mor dos Contos de reis e Casa, que diziam respeito à fazenda. No Estado, eram magistrados provinciais: o governador, o ouvidor-geral e o provedor da fazenda, com autoridade nas duas capitanias - do Grão-Pará e do Maranhão - as quais tinham cada uma o seu capitão-mor, um ouvidor e um provedor, subordinados aos primeiros. Esta foi a hierarquia estabelecida desde 1621, quando o Maranhão se desligou do Estado do Brasil, até meados do século XVIII, com exceção de curto espaço de tempo (1652-1655), em que as duas capitanias tiveram governo separado e autônomo.

Seu território compreendia, entre 1626 e 1775, os atuais estados do Ceará, Piauí, Maranhão, Pará e Amazonas. E, apesar de ter como capital São Luís do Maranhão, a cidade Belém do Pará havia adquirido tamanha importância comercial que, no final do século XVII, competia em poder com sua sede.

Interesses espanhóis na Amazônia

Não obstante o interesse de Portugal pelo controle do litoral da atual Região Norte do Brasil, e de uns poucos quilômetros das margens do rio Amazonas adentro, por parte da Espanha também havia desejo de desfrutar as possibilidades que este território poderia oferecer.

Medina (1960:197) lista uma série de expedições que partiram de Cuzco para explorar a região Amazônica. Como nesta ocasião o valor da canela superava o valor do ouro na Europa, muitos empreendimentos foram executados com claro objetivo de alcançar, tanto as minas, quanto conquistar o *País de la Canela*. Carvajal (1992) já havia registrado em sua *Relación* que as margens dos rios, por onde a expedição de Orellana havia passado em 1541-1542, eram habitadas por uma grande população capaz de abastecer fartamente de víveres os colonizadores que lá chegassem. Tais notícias, mesmo com circulação restrita, despertaram o interesse na organização de viagens com objetivo específico de tomar posse destas riquezas e desta mão-de-obra. Expedições de *encomenderos* passaram a sair de Quito para, à força,

arregimentar os habitantes nativos dos rios Huallaga e Ucayali até o Putamayo e Japurá.

As origens destas ações apresadoras, nas margens do rio Amazonas e seus afluentes, estavam vinculadas ao desenvolvimento das empresas coloniais sob dois aspectos. O primeiro se refere à demanda pela mão-de-obra indígena para erigir construções, trabalhar na agricultura e pecuária, abastecendo a sociedade colonial de gêneros de primeira necessidade. O segundo ponto, que reforçava o interesse no apresamento de mão-de-obra indígena, diz respeito aos empreendimentos de exploração das riquezas da América: o trabalho nas minas, a coleta de canela, salsaparrilha, cacau e outras drogas que, na Europa, eram extremamente valorizadas, consolidando uma atividade lucrativa. Como as informações das viagens de exploração eram muito otimistas a respeito das possibilidades oferecidas, o interesse econômico em extrair lucros da área era crescente, assim como a expectativa de conduzir grandes populações à doutrina cristã. Nas cartas dos missionários as descrições eram muito atraentes, como é possível ver neste relato do Padre Fuentes (apud Astrain 1920:443-444):

Hay en aquella provincia de Quito, dice, que sin duda es la más poblada de indios que tiene todo el Perú, muchas puertas, y cada día se abren otras de nuevo, para la conversión de más de veinte provincias y naciones de gentiles (...). El número y copia de gentiles en todas estas provincias es tan grande, que, según los testigos de vistas e relaciones ciertas, son muchos millones. Sus trajes son varios, porque algunas naciones andan desnudas, y las más vestidas de algodón, labrado curiosamente de pincel. Son gente pacífica, y trabajadora y curiosa, de natural dócil y muy dispuesta a recibir nuestra santa fe... Las tierras son de temple muy reglado y sano, sin frío ni calor demasiado que moleste, abundantes de comidas como maíz, carne de caza y pescados de los ríos de muchos géneros. Las entradas y caminos muy fáciles, así por tierra como por los ríos, que se navegan en canoas. Hay muchas naciones ricas de oro y plata como es la provincia de los plateros, así llamados porque labran de oro e plata orejeras y narigueras que traen pendientes de las orejas y narices... Viven en pueblos y lugares tan grandes, que tienen una y dos leguas de caserío y vecindad.

Entretanto, o próprio Astrain (1920) revela que a argumentação do padre Fuentes foi muito otimista, pois não havia nem uma população tão grande nem condições de alimentação, caminhos e clima tão favoráveis. Todavia, na abertura do capítulo referente à redução dos Omagua, em sua *Historia de la Compañía de Jesús en la Antigua Provincia de Quito*, Padre Jouanen (1941:490. Tomo I) relata que diversas vezes representantes das populações indígenas haviam ido até Quito solicitar que um missionário jesuíta permanecesse entre eles.

De fato, em três momentos distintos, a Companhia de Jesus em Assistência de Espanha havia enviado missionários para atender aos grupos

da Província de Quito. Em 1606, o Padre Rafael Ferrer já tinha visitado o território dos Omagua; em 1621, os Padres Simon de Rojas, Humberto Coronado e o irmão coadjutor Petrus Limón haviam permanecido junto ao grupo e, em 1630, uma nova tentativa havia sido empreendida pelo Padre Francisco Rugi. Conforme os relatos, estas três tentativas de evangelização haviam sido efêmeras por enfrentarem as dificuldades comuns às outras missões, mas, principalmente, por irem contra o interesse da sociedade colonial em obter trabalhadores indígenas através da *encomienda*.

Esta divergência de posicionamentos fez a Real Audiência e o Bispo de Quito ordenarem que, caso não concordassem em *encomendar* estas populações indígenas, os padres jesuítas se retirassem destas missões para que os missionários franciscanos as assumissem.

Desfeitos estes impasses quanto às *encomiendas*, em 1634, foram iniciados os movimentos para fundação das missões jesuíticas do Marañón e, em 1638, chegam a Borja os padres Gaspar de Cugía e Lucas de la Cueva para assumirem essa paróquia. Padre Cugía tomou para si a tarefa de atender aos Maina, que habitavam na cidade e seus arredores. A princípio eram grandes as dificuldades pois, apesar de todos terem recebido o batismo, a comunicação somente era possível através de intérpretes. Porém, ciente da necessidade de comunicar-se diretamente na língua dos Maina, o missionário dedicou-se a aprender o idioma (Jouanen, 1941:82-87). A partir de então, iniciou a evangelização das 21 *encomiendas* das margens do Marañón e, conforme registros de Astrain (1920:446), batizou a um grupo de mais de mil Maina já reduzidos. Ao mesmo tempo, o missionário instalou uma casa-escola para ensinar a doutrina cristã, a língua dos Incas e algum ofício às crianças. Para as meninas, organizou grupos de senhoras que as ensinavam a tecer, fiar e bordar, conforme os costumes europeus.

Além deste trabalho, desenvolvido nas cidades e nas missões, os religiosos também participavam das expedições organizadas pelos militares, atuando como encarregados das questões espirituais da tropa e da evangelização dos grupos infiéis que fossem abordados. Entre tais viagens, empreendidas por parte da Coroa Espanhola, uma em especial despertou o interesse português, até então bastante restrito, sobre o rio Amazonas. A mal sucedida viagem do capitão Juan Palacios, iniciada em 1636, acabou por motivar os leigos franciscanos Andrés de Toledo e Domingo de Brieva à navegação solitária, passando do rio Aguarico ao Napo, e deste ao Amazonas, alcançando Belém, no Grão-Pará.

Em 1637, o capitão Juan de Palacios executou uma entrada aos rios Aguarico e Napo, com vistas a estabelecer um povoado. Apesar de estar em companhia de dois padres franciscanos e dois irmãos leigos, sua principal ação resumiu-se a cativar as populações indígenas. Revoltadas, estas populações se rebelaram e tornaram impossível a continuação da expedição. Os dois padres retornam a Quito, mas os dois irmãos, Frei Domingos de Brieva e Frei

Andrés de Toledo, decidiram continuar navegando, em companhia de alguns soldados, até alcançarem terras habitadas por cristãos. A partir do Aguarico, alcançaram o rio Napo e, em seguida, o rio Amazonas até a cidade de Belém do Pará.

O domínio sobre o rio Amazonas

A chegada de dois leigos franciscanos, vindos de Quito a Belém, alterou a forma de compreender as necessidades de defesa da região. A viagem bem sucedida destes missionários espanhóis mostrou aos portugueses que era viável chegar ao Peru navegando as águas do Amazonas. Eram necessárias atitudes que garantissem o domínio desta rota e posse desta área, antes que outra nação européia o fizesse. Para tanto, foi nomeado Pedro Teixeira, que saiu de Gurupá em outubro de 1637 com quarenta e sete canoas, muitas de grande porte, mil e duzentos índios de remo e peleja e mais de sessenta soldados portugueses.

Quando alcançou Quito, no ano de 1638, Pedro Teixeira preocupou os espanhóis. A União Ibérica ainda vigorava, portanto a recepção foi cortês, porém as desconfianças mútuas motivaram o Vice-rei a fornecer, não apenas todo o necessário para a volta de Teixeira a Belém, mas também a recomendar que missionários jesuítas acompanhassem a expedição para doutrinar os inúmeros povos que habitavam as margens dos rios.

A armada portuguesa partiu em fevereiro de 1639, levando consigo os Padres Cristóbal de Acuña e Andrés de Artieda, com recomendação, dada pela Real Audiência de Quito de

...mirar con cuidado la disposición de toda la tierra y de la navegación de los ríos por donde han de bajar, y el estado en que está descubierto y de lo que se puede descubrir, y que lo hagan con toda atención y cuidado para poder informar de todo ello con claridad, distinción e verdad a S. M. (Carvajal, 1992:25)

De fato, o Novo Descobrimento do Grande Rio das Amazonas, escrito por Acuña e publicado após sua viagem, é um relato minucioso do trajeto executado pela expedição de Teixeira. Ele atendia ao pedido do Vice-rei e diminuía, em parte, a defasagem entre o conhecimento português e espanhol sobre a navegação do Amazonas e suas riquezas.

Especialmente em relação à demanda de mão-de-obra, o missionário espanhol registrou a tentativa dos soldados portugueses de convencer seu capitão a subir o rio Negro para cativarem índios e vendê-los como escravos em Belém. Segundo Acuña, a tripulação argumentava que não receberiam nenhuma remuneração pela viagem e, portanto, seria proveitoso que cada um chegasse a Belém com uma cota de escravos para não serem conhecidos como “homens de pouca monta” que, mesmo viajando por áreas conhecidas

pela grande quantidade de nações nela existentes, voltavam de mãos vazias. Apesar da inicial anuência de Teixeira, os protestos dos missionários o fizeram desistir desta empreitada e seguir viagem ao Pará.

Primeiramente acreditou-se que o Maranhão fosse rico em ouro e prata, mas com os sucessivos fracassos na busca de tais riquezas, ficou evidente a inexistência desses metais. Da mesma forma, o desenvolvimento de outros empreendimentos também foi prejudicado pelo fato de que, os colonos que ali se estabeleceram não dispunham de rendimentos que permitissem a compra de mão-de-obra africana. Diante deste quadro, a população indígena passou a ser vista e desejada por estes colonos e fazendeiros como escravos para uso doméstico, para os trabalhos na lavoura e também para a coleta das drogas do sertão: cacau, cravo, baunilha, salsaparrilha, urucum, castanha-do-pará, essências de perfume, entre outras especiarias.

No início da colonização houve tentativas de implementar no Maranhão a grande lavoura de açúcar. No entanto, esse projeto não obteve sucesso por diversos motivos, dentre os quais as condições geo-climáticas e a questão da mão-de-obra. As lavouras de algodão e milho surgiram como alternativas agrícolas, e o cultivo da cana-de-açúcar, apesar de seus frágeis resultados, não foi abandonado. Aos poucos, a prática do extrativismo e a captura de indígenas foram se consolidando como opções econômicas mais rentáveis que o cultivo da terra.

No Grão-Pará, as condições sociais e econômicas não diferiam muito do Maranhão. No entanto, com o aumento da exploração das drogas do sertão, gradativamente houve a consolidação de uma melhor situação econômica, chegando, em meados do século XVIII, Charles-Marie de La Condamine (1992:107), líder de uma expedição científica na América pelo rio Amazonas, a registrar que:

ao chegar ao Pará, saindo das florestas do Amazonas, pensamos nos ver transportados para a Europa. Encontramos uma grande cidade, ruas bem alinhadas, casas alegres, a maior parte construída há 30 anos, em pedra e alvenaria, além de igrejas magníficas.

Entretanto, a descrição otimista de La Condamine, referia-se apenas ao impacto causado pela cidade de Belém. No restante do Estado do Maranhão e Grão-Pará, problemas econômicos acumulavam-se, a ponto deste Estado ser considerado, entre o século XVII e meados do XVIII, um problema para a administração portuguesa, por sofrer muitos prejuízos.

Portugal desejava consolidar seu domínio sobre o território da região amazônica. Para fixar esta conquista, as ordens religiosas foram de extrema importância, funcionando como defensoras das fronteiras ao norte, diante das ameaças de holandeses, franceses e ingleses, que se aproximavam da foz do rio Amazonas, interessados nas possíveis riquezas da região e no caminho fluvial para a América andina.

A implantação das missões jesuíticas sob assistência de Portugal no Maranhão e no Grão-Pará

A presença sistemática de representantes da Companhia de Jesus na região do Maranhão e do Grão-Pará foi relativamente tardia. Contudo, a chegada de seus primeiros missionários coincidiu com a derrota francesa no Maranhão. Vindos, em 1615, na armada comandada por Alexandre Moura, os Padres Manuel Gomes e Diogo Nunes foram encarregados de rezar a primeira missa após a tomada da fortaleza e, durante os dois anos seguintes, tiveram a seu cargo a evangelização do Maranhão. Contudo, os motivos que determinaram a presença destes religiosos não foram devidos apenas à capacidade de levar a palavra de Cristo. O próprio Alexandre Moura deixou registrado em um certificado que a presença dos jesuítas era bem vinda, também, pelo fato de que estes missionários poderiam mobilizar um contingente de indígenas aldeados para somarem forças na luta contra os franceses:

pareceu ao Governador Geral do Brasil e a mim serem necessários Padres da Companhia que levassem índios de suas doutrinas. Para melhor ter efeito esta pretensão, os pedimos ao Padre Provincial da mesma Companhia, propondo o muito serviço que a Deus e a Sua Majestade fariam nesta jornada, o que visto ser de muita importância, concedeu ao P. Manuel Gomes, pregador, e ao P. Diogo Nunes, insigne língua do Brasil, os quais ajuntaram trezentos índios de guerra. (Leite, 1943, t.III,101-102)

No decorrer do certificado, Moura continua a descrever a importância deste contingente, considerado capaz de auxiliar na defesa ao lado dos militares, e atesta que, no porto de Ceará, embarcaram junto com o Padre Manuel Gomes mais “sessenta frecheiros”. Ao chegarem na barra do Maranhão, os missionários jesuítas desembarcaram com o grupo de indígenas que estavam a bordo e receberam, ainda, o reforço de mais alguns índios principais que os aguardavam.

Assim iniciado, o movimento missionário jesuítico no Maranhão e Grão-Pará foi marcado pela polêmica quanto à 'liberdade dos índios', discussão que se acentuou ao longo do século XVII em todas as colônias portuguesas.

No início do século XVII, mais precisamente em 1607, dois jesuítas, Francisco Pinto e Luís Figueira, partiram de Pernambuco para a serra de Ibiapaba com a finalidade de evangelizar as sociedades nativas desta região. Mas os resultados não foram os esperados, pois, o primeiro foi morto pelos índios e, apenas Luís Figueira conseguiu escapar e voltou a Pernambuco. O passo seguinte dos inicianos foi dado na chegada da força que expulsou os franceses de São Luís em 1615. Durante dois anos, os padres Manuel Gomes

e Diogo Nunes catequizaram a população da região sem, contudo, formarem uma missão.

Em 1622, Luís Figueira retorna ao Maranhão, desta vez em companhia de Benedito Amodei, para fixar uma residência dos jesuítas na cidade de São Luís. Desde então, iniciam os conflitos entre os missionários e colonos, que temiam que a presença permanente dos jesuítas dificultasse a escravização dos indígenas.

O próximo passo da Companhia de Jesus, a implantação de uma residência no Pará, foi dado, novamente, pelo Padre Luís Figueira, no ano de 1636, com o apoio do governador Francisco Coelho de Carvalho. Esse primeiro encontro deu ao missionário razão para solicitar, na Europa, apoio para esta empresa. A resposta aos seus pedidos foi dada no alvará de 25 de julho de 1638, que permitiu aos jesuítas a "administração dos índios" do Estado do Maranhão. Em 1643, junto com outros 14 missionários, o Padre Luís Figueira retornou para a missão. Porém a embarcação naufragou próximo da chegada no Maranhão, sobrevivendo apenas três dos religiosos. O início da implantação das missões no Maranhão somente foi dado em 1652, quando o padre Antônio Vieira recebeu ordem da Companhia de Jesus de partir para missões do Maranhão, em companhia de quinze jesuítas.

As informações disponíveis sobre a região entre os rios Tapajós e Madeira, fornecidas por missionários jesuítas sob assistência de Portugal, iniciam após a chegada de Padre Antonio Vieira em Belém, em outubro de 1653 (Azevedo, 1901:54). Conforme Leite (1943, t.III, 357) em 1657 os padres Francisco Veloso e Manuel Pires e, no ano seguinte, os padres Francisco Gonçalves e Manuel Pires já haviam passado por suas margens e alcançado o rio Negro sem, contudo, fazerem algum registro específico.

As informações de Leite (1943, t.III, 358) dão conta que pouco tempo depois, em 1659, o próprio Vieira partiu de Belém com destino ao rio Tapajós, levando como cabo da tropa Manuel David de Souto-Maior. Os resultados desta viagem foram animadores, mas para empreender a evangelização era necessário dispor de um número maior de missionários. Vieira escreve, então, ao Padre Geral Gosvínio Nickel uma carta onde afirma que:

é necessário omnimamente que esta missão seja socorrida com grande número de sujeitos. A qualidade dos sujeitos que particularmente se hão mister, são alguns homens feitos de virtude, experiência, que possam governar as colônias e toda a missão. Irmãos coadjutores oficiais, principalmente pintores, alfaiates, sapateiros, ferreiros, carpinteiros, pedreiros; e todos os Irmãos coadjutores que vierem, tendo boa idade, e saúde para trabalhar, e sendo virtuosos, serão muito proveitosos à missão. (In: Novas Cartas Jesuíticas, 1940:277-281)

Diversas cartas, de conteúdo similar a esta, foram enviadas e divulgadas por toda a Europa com objetivo de sensibilizar quanto à

necessidade de missionários no Maranhão. E, de fato, várias expedições de apoio partiram de Portugal¹ atendendo aos pedidos de Vieira. Em uma delas, a de novembro de 1659, chegaram seis Padres e dois Irmãos e, no ano seguinte, aportam os Padres João Felipe Betendorf e Gaspar Misch, ambos de Luxemburgo, e dois Irmãos portugueses, Manuel Rodrigues e Manuel da Silva.

Com um maior número de homens a seu dispor, Vieira pôde enviar os Padres Tomé Ribeiro e Gaspar Misch ao Tapajós. Em Maio de 1661, partiram do Gurupá e, conforme Misch relatou em carta², chegando à Aldeia dos Tapajós foram bem recebidos por índios de diversas tribos que lá estavam. No dia seguinte, homens, mulheres e crianças lhes ofereceram mandioca, milho, galinhas, ovos, beiju, mel, peixes e carne de moquém como presentes e, em retribuição, os missionários ofertaram espelhos, facas, machados, velórios e vidrilhos, entre outros objetos. Celebraram a festa da Ascensão do Senhor “à portuguesa”: com tiros e morteiros, missa, catequese e batismos. Antes de partirem de volta ao Pará, os jesuítas Misch e Ribeiro ergueram uma cruz no centro da Aldeia. Para dar continuidade a este trabalho de evangelização, Antonio Viera determinou que o Padre João Felipe Betendorf, em companhia do Irmão Coadjutor Sebastião Teixeira, assumisse a missão do rio Amazonas e Tapajós.

A missão jesuítica do rio Amazonas e Tapajós

Discordando de Azevedo (1901 t.I:288), Leite (1943 t.III:357-358) afirmou que o primeiro jesuíta sob Assistência de Portugal a dirigir-se ao rio Tapajós foi o Padre Antonio Vieira, que teria executado sua viagem na primeira metade do ano de 1659, em companhia do cabo de tropa Manuel David de Souto-Maior. Os próximos missionários da Companhia de Jesus a alcançarem este rio foram os Padres Tomé Ribeiro e Gaspar Misch³ no primeiro semestre de 1661.

Após a volta dos Padres Tomé Ribeiro e Gaspar Misch, o Padre Antonio Vieira obteve as informações necessárias para autorizar o estabelecimento de uma missão junto à foz do rio Tapajós. Para tomar a frente desta tarefa, nomeou o Padre Felipe Betendorf e, como companheiro, enviou o irmão Sebastião Teixeira que, além de auxiliá-lo nas tarefas corriqueiras, deveria servir de tradutor e intérprete, facilitando a comunicação com os grupos nativos. As provisões para viagem, que aparecem listadas a seguir, foram

¹ Serafim Leite (1943, v. IV, p. 333-359.) arrola 63 expedições, realizadas entre 1607 e 1756, fornecendo o nome dos missionários, sua nacionalidade e alguns dados adicionais.

² *Litterae P. Gasparis Mish, ex Para in América ad Flumen Amazonum, 28 Julii 1662.* In: Leite, 1943, t. III, p. 358.

³ Betendorf (1909:168), ao narrar suas atividades na aldeia, registrou que “alguns já haviam sido batizados antes pelos padres Thomé Ribeiro e Gaspar Misseh que por ali estiveram de passagem”.

fornecidas aos missionários pelo Padre Francisco Veloso (in: Betendorf, 1909:159), então superior da Casa de Belém, e constavam de:

uma canôa meãzinha já quasi velha e sem cavernas bastantes, um altar portátil com todo seu aviamento, uma piroleira de vinho para as missas e necessidade de um anno, uma botija de azeite do Reino, uma frasqueira três paruleiras de aguardente, uns alqueires de sal, um machado, uma foice, uma meia dúzia de facas carniceiras de cabo branco de pau ordinário, uns poucos de anzões, umas poucas de agulhas, um massete de velorio preto, e de outra cor, os quaes juntos não faziam um meio masso ordinário, uns poucos pentes e ataccas do reino, uma caixa de matalotagem com seus pratos, facas e garfos para a mesa, um triangulo de pau para fazer casas e egreja, um boiãozinho de doce; e com isso mandou-me a Mortigura em busca de farinha para a viagem, e ao Cametá em busca de umas poucas tartarugas, que as daria o Padre Salvador do Valle.

Mais adiante, em Murtigura, o padre Francisco da Veiga colaborou com “uns três para quatro paneiros de farinha [e] com uma só tartaruga, que os índios comeram por ceia” (Betendorf, 1909:160). A previsão inicial, de receber mais algumas tartarugas ao chegar ao Cametá, não se concretizou por não haverem condições para tal. Desta forma, ao alcançar o rio Tapajós, podemos supor que houvessem restado poucas provisões e uma limitada quantidade de objetos que pudessem servir de presentes: as peroleiras de aguardente, as facas, os anzóis, as agulhas, os avelórios, os pentes e as atacas.

Além destes restritos mimos, que comumente serviam para iniciar contatos e demonstrar boa vontade, os primeiros encontros de Betendorf com os Tapajó foram prejudicados, como ele mesmo salientou, pela impossibilidade de uma comunicação fluente entre ambos. O irmão Sebastião Teixeira revelou-se incapaz de servir como intérprete⁴ e, conforme Betendorf (1909:162), aos poucos, foi tomado por depressão, chegando a ponto de desistir da missão e desejar retornar. Desta forma, apesar da recepção amistosa dos Tapajó, as dificuldades com o idioma, o descontentamento e os sezões que se manifestaram no irmão Teixeira, tornaram-se um impedimento, de tal maneira sentido, que motivou Betendorf a abandonar temporariamente a Aldeia e buscar auxilio em Tapará, a cerca de três ou quatro dias de viagem em canoa.

A residência deste local ainda estava sem seus missionários, mas já contava com um aldeamento de gente novamente descida do sertão, que necessitava de cuidados. Nas proximidades morava o alferes português João Corrêa, filho de um capitão-mor do Ceará, conhecido como sertanista e

⁴ Este episódio corrobora a hipótese de que os Tapajó tivessem uma língua própria visto que, apesar de Betendorf ter permanecido seis meses aprendendo a língua geral antes de ir ao Tapajós e, principalmente, pelo fato de que o irmão Teixeira foi recomendado por Padre Vieira como um língua bastante capaz, ambos tiveram dificuldade em comunicar-se com o grupo.

sangrador capaz de auxiliar o irmão Teixeira em sua doença. Desta forma durante alguns dias, enquanto aguardava que o tratamento aplicado pelo alferes no irmão surtisse efeito, Betendorf (1909:162) deteve-se a doutrinar e cuidar dos doentes descidos.

Contudo, o irmão permaneceu adoecido, fazendo com que Betendorf decidisse partir para Cametá, cerca de oito jornadas distante de Tapará, onde o Padre Salvador do Valle os poderia acolher e oferecer maiores cuidados. Lá chegando, o irmão Teixeira manifestou desejo de permanecer nesta residência, desistindo de voltar ao Tapajós. Esta circunstância fez com que Betendorf (1909:163) seguisse até a casa do Pará, onde prestou contas do andamento da missão ao Padre Antonio Vieira e solicitou que lhe fosse nomeado um novo companheiro e tradutor que o acompanhasse na missão.

No Pará, já havia iniciado o levante contra os jesuítas, assim como pouco tempo antes ocorrera no Maranhão⁵, o que tornou a situação tensa e dificultou ainda mais a ação dos missionários. Como não existiam sujeitos disponíveis para acompanharem a missão do Tapajós, Vieira se viu impedido de indicar outro missionário e permitiu que Betendorf retornasse ao Tapajós em companhia do alferes João Corrêa. A princípio, o consentimento para que um leigo, militar, acompanhasse o missionário no retorno à Aldeia não era algo usual. A Companhia de Jesus recomendava que seus elementos permanecessem sempre acompanhados por outro missionário que os seguisse, auxiliasse e servisse de apoio nas dificuldades materiais ou espirituais. E, mesmo na execução das mais triviais tarefas, ou nas pequenas saídas dos colégios e residências, era aconselhado que todos os inicianos contassem com a presença de outro sujeito da Companhia ao seu lado.

No caso específico da implantação da missão do Tapajós e Amazonas, à qual o próprio Padre Vieira atribuía grande importância, é significativo que a indicação do acompanhante de Betendorf recaísse sobre o alferes Corrêa. Conforme palavras do próprio Betendorf (1909:162-163), o alferes era seu “conhecido”, “filho de um capitão-Mór do Ceará, que era grande sertanejo e intérprete e, além disso, sangrador de grande caridade”. O domínio da língua, assim como os vínculos que já haviam estabelecido com os grupos indígenas, facilitaram o retorno de Betendorf e os objetivos de implantação da missão. Mesmo já contando com a aprovação das lideranças presentes na Aldeia, a comunicação fluente com o grupo e a companhia de alguém conhecido e respeitado, proporcionou um grau maior de confiança, de acesso e apoio junto aos Tapajó. Desde a chegada na Aldeia, a escolha pareceu ser acertada para

⁵ Em maio de 1661 colonos portugueses organizaram um levante em São Luis do Maranhão contra os jesuítas, os quais eram considerados como empecilhos ao acesso à mão-de-obra indígena. Padre Antonio Vieira e a maioria dos missionários da Companhia de Jesus foram presos e embarcados de volta para Portugal.

Betendorf (1909:164), tanto que, em sua *Crônica*, registra que os indígenas festejaram seu retorno

e muito mais por me verem acompanhado de um branco entre elles tão conhecido e amado, pela grande caridade com que os sangrara e curava em suas doenças e achaques, e que por esta razão também todos o chamavam de atoassanã, que quer dizer compadre.

Por outro lado, é possível analisar esta substituição, de um Irmão Jesuíta por um leigo, a partir de outra perspectiva, que leva em conta não apenas as vantagens de contar com uma pessoa de confiança dos indígenas, mas também os significados da escolha de um militar com patente, o que presumia certo grau de confiança por parte de seus superiores. Poderia ser, também, entendida como a aliança com um elemento do Estado, dos militares presentes na área e, desta forma, além de intermediário e sertanista, o alferes poderia ter representado a escolha por vínculos de poder e autoridade.

Após o retorno à Aldeia dos Tapajó, Betendorf, auxiliado por Corrêa, tratou primeiramente de elaborar catecismos que permitissem a evangelização na língua nativa. Essa prioridade atribuída pelos jesuítas à preparação dos catecismos e gramáticas, conduz à reflexão não apenas sobre a facilidade gerada por uma comunicação fluente. Como afirmou Pompa (2003:86), os jesuítas que missionavam junto aos indígenas reconheciam que a evangelização somente seria possível através das línguas nativas.

A obrigatoriedade da aprendizagem do Tupi já era regra no *Regulamento* de Gouveia (1586) e foi ratificada na Congregação de 1594, tomando, como afirmou Pompa (2003:88), conotação religiosa de prova a qual o noviço deveria obter aprovação antes de entrar definitivamente na Ordem. Portanto, era necessário realizar uma “tradução” não apenas de vocábulos, mas principalmente dos conceitos europeus para os códigos culturais nativos, buscando um “encontro de sentidos” (Pompa, 2003:91) mais que uma simples transposição de palavras. Ainda, como se referem Almeida (2000:144) e Monteiro (2000:17), a questão da conversão trata não apenas da língua e de conceitos, mas, principalmente, do processo de traduzir tradições, o que acaba por confrontar a tentativa jesuítica de transformação do indígena, com o exercício contínuo destes para manterem seu modo de ser.

Além desta perspectiva de tradução, a passagem onde Betendorf (1909:168) relata a necessidade de elaborar catecismos, fornece outra informação que nos permite especular quanto à língua falada pelos Tapajó. O missionário afirma que foram feitos catecismos em “vários idiomas daquelles seus principaes, todos pelo da lingua geral, um era em lingua dos Tapajoz, outro dos Urucucus, que commummente entendiam, e com este os ia ensinando e baptizando”. Ou seja, além dos catecismos em Língua Geral,

foram necessárias mais duas versões: uma em Tapajó e outra em Urucucú. Sobre este ponto em especial, Nimuendajú⁶ já expôs argumentos que o faziam acreditar que os Tapajó não fizessem parte do tronco lingüístico Tupi. Contudo, não apenas este autor debruçou-se sobre esta questão, mas outros como Linné (1928), Nordenskiöld (1930), Métraux (1930), Palmatary (1939 e 1960), Lathrap (1970), Porro (1995) e Gomes (2002), também levantam dúvidas acerca da filiação lingüística dos Tapajó, sem alcançarem respostas conclusivas.

Na própria *Chronica* existem outros indícios, além da afirmação da necessidade de se fazer catecismos na língua Tapajó, de que este grupo não fizesse parte do tronco lingüístico Tupi, pois ambos, o Padre Betendorf e o Irmão Teixeira, eram conhecedores da Língua Geral. O próprio Betendorf (1909:157) afirmou na *Chronica* que, ainda em Portugal, havia traduzido uma gramática da “língua da terra” para o latim, enviado para a sua província com intuito de que outros aprendessem com ela e desejassem vir para o Maranhão. Da mesma forma, o irmão Sebastião Teixeira não teria sido recomendado por Vieira como ajudante na Missão do Tapajós, caso não dominasse a língua geral. Por isso, é surpreendente ler nos registros de Betendorf (1909:162) a incapacidade do Irmão em comunicar-se com o grupo, a ponto de cair em depressão e afirmar que Vieira havia se enganado quanto ao fato de ele ser um “grande língua”.

Contudo, ao contrário dos autores anteriormente citados, Loukotka (1968:111 e 117) situa os Tapajó dentro do tronco Tupi, fazendo parte do grupo do Amazonas juntamente com os Omagua, Yurimagua, Aizurare, Ibanoma, Awakachi (Abacaxi), Papateruana, Paguana, Cocama, Cocamilla, Yeté e Jibitaona.

À parte da hipótese relativa à língua falada pelo grupo, é evidente no texto de Betendorf, a mudança que se processa no andamento das tarefas para implantação da missão após a vinda do alferes Corrêa. Os vínculos prévios do militar com o grupo, o domínio da língua e a confiança adquirida, provavelmente facilitaram a aproximação e a concordância com o início da construção das edificações propostas pelo missionário. Com ajuda de um grande número de pessoas, foi iniciada a construção da igreja e das casas, feitas em taipa de mão:

⁶ Para Nimuendajú (1949:96-97) parece evidente que ambos grupos não falavam Tupi. Sua argumentação se baseia em vários pontos: primeiro no fato de que Betendorf dominava o Tupi e, portanto, não necessitaria de um tradutor ou de um catecismo específico; de que Heriarte havia salientado a diferença entre as línguas faladas pelos Tupinambaranas, próximas à língua geral, e a falada entre os Orucucuzes e Condurizes. Finalmente, Nimuendajú afirmou que três vocábulos atribuídos aos Tapajó não encontram explicação em Tupi: são os nomes próprios do grupo, da liderança *Orucurá* e do diabo, *Aura*.

indo eu mesmo acompanhar os índios que iam cortar a madeira e padecendo de muito boas fomes, no entretanto, por estar ainda novato; posta a madeira em a aldêa, a lavrou o companheiro João Corrêa com os índios, e como acudia muita gente assim de índios como de índias, dentro de três para quatro dias ficou toda a obra feita e coberta. Fiz então um retábulo de morutim, pintando ao meio Nossa Senhora da Conceição...” (Betendorf, 1909:169)

Além disto, um grande número de batismos era realizado na Aldeia. E, mesmo tendo muitos Tapajó já recebido este sacramento durante a visita dos Padres Thomé Ribeiro e Gaspar Misseh, realizada alguns meses antes da chegada de Betendorf, esta cerimônia mobilizou grande número de pessoas. Conforme o autor da *Chronica* (1909:168), eram tantos que foi preciso “por-lhes um escriptinho na testa para poderem se lembrar corretamente de seus nomes quando administravam os Sacramentos do Santo Baptismo”.

Obviamente, a aceitação do missionário e seus rituais não implicou no abandono das cerimônias e compreensão do mundo dos Tapajó. Betendorf, (1909:168-170) relata que a véspera da festa e celebração da colocação do altar na igreja recém construída, os grupos da Aldeia interpretaram uma tempestade de relâmpagos e trovões como “uma mão com um lenço branco que ia limpando o sangue derramado pelo céu”. Em contrapartida, apesar de registrar que nunca havia dado crédito a este sinal, o missionário aproveitou a atenção dada ao episódio e divulgou a sua versão do ocorrido. Durante sua prática, informou a todos que este sinal era prognóstico de um grande castigo que Nossa Senhora haveria de remediar.

A colaboração e construção da igreja não impediam que as cerimônias dos Tapajó continuassem a ser realizadas, no que Betendorf chamou de “Terreiro do Diabo”. A própria liderança do grupo, chamado principal Roque, levou o missionário até a área onde eram realizados os rituais e lhe explicou o que se passava ali. Conforme a *Chronica* (1909:170), homens, mulheres e crianças se dirigiam ao terreiro, localizado nas proximidades da Aldeia:

indo fazer alli suas beberrias e danças, mandavam as suas mulheres levassem para lá muita vinhaça, e depois se puzessem de cócoras com as mãos postas deante dos olhos para não vêr, então falando alguns de seus feiticeiros com voz rouca e grossa lhes persuadiam que esta fala era do Diabo, que lhes punha em a cabeça tudo o que queriam.

Ao tomar conhecimento desses encontros, Betendorf proibiu que os Tapajó continuassem a executá-los. Porém, ciente de que não poderia eliminar esta manifestação completamente, permitiu que continuassem se reunindo para beber, com moderação, em suas casas durante seus dias de festas. Seguindo sua narração, o iniciano revela que tal decisão, aparentemente, não surtiu o efeito desejado. Dias depois, ao interpelar o alferes Corrêa a respeito

de uma “fileira grande de homens e mulheres com seus filhinhos ao collo ou pelas mãos, e igaçabas ou quartas grandes de vinho na cabeça”, foi informado que estes: “iam beber e fazer suas danças que chamam poracés no Terreiro do Diabo”.

Temendo a reação dos Tapajó, mas atendendo ordens de Betendorf, o alferes ordenou que cessasse a cerimônia e voltassem todos para suas casas. Diante da negativa do grupo em obedecer à determinação, o militar quebrou os vasilhames que continham as bebidas e dispersou-o. A *Chronica* (1909:170-171) atesta que, deste episódio em diante, os Tapajó não freqüentaram mais o terreiro. Porém reforça que:

para não ir com tudo ao cabo em aquelles princípios, lhes permiti se convidassem uns aos outros em os dias de suas festas para suas casas, para lá beberem com moderação. Outro terreiro tinham também dentro da mesma aldêa, que os brancos chamavam de Mofama; esse também não se freqüentou mais e ficaram tirados os terreiros em que os Diabos tinham grande ganância pelas desordens que em elles se commetiam com as contínuas beberrias e danças.

Apesar de sublinhar que os terreiros não foram mais usados nos *Poracés*, é interessante salientar que Betendorf registrou ter permitido que convidassem uns aos outros em os dias de *suas festas*, dando margem à interpretação de que não se referia às festas da Igreja Católica e, sim, às manifestações da pauta cultural do próprio grupo. Independente do significado desta afirmação, o fato de permitir que bebessem com moderação, permite supor que uma proibição absoluta destas cerimônias não era considerada viável, pois poderia acarretar tanto um indesejável desentendimento ou antipatia entre o grupo e o missionário, quanto evidenciar a impossibilidade de exercer um controle das atividades e hábitos dos Tapajó. Como estas reações de desacordo não interessavam aos jesuítas, visto que poderiam resultar no abandono da missão pelo grupo, a estratégia de tolerar algumas atitudes para, aos poucos tentar, transformá-las, parece ter sido adotada pelo missionário do rio Tapajós.

No caso da poligamia que, segundo Betendorf (1909:171) era praticada por vários índios da Aldeia, foi respeitada uma ordem dada por Padre Antonio Vieira, que previra que cada homem pudesse escolher, entre todas aquelas com as quais vivia amancebado, a mulher com quem desejasse casar. Esta decisão estava embasada no princípio de que nenhuma das múltiplas uniões havia sido reconhecida pela Igreja como casamento, inexistindo assim, uma esposa reconhecida como tal. Contudo, entre a decisão de implementar o casamento monogâmico e a execução desta recomendação, Betendorf reconheceu a dificuldade de empreender esta mudança.

Mesmo a afirmação presente na *Chronica* (1909:171) de que “Não se tirou com menos feliz successo a multidão de mulheres que tinham aquelles

índios” envolveu não apenas grande esforço de convencimento, que incluiu uma prédica traduzida por dois intérpretes, o reconhecimento de que era necessário respeitar a escolha de cada indivíduo para que houvesse maiores chances de aceitação da medida e, também, certa advertência:

Filhos, como eu sou ainda pouco praticado em os estylos destas terras, pela pouca assistência que em ellas tenho feito até agora, por haver pouco que sou vindo do Reino, desejando eu saber o verdadeiro modo de as governar, ouvi dizer que haveis de ser governados com pancadas como se governam os brutos, por não seguirdes a razão que Deus deu aos homens para se dirigirem por ella; não me posso persuadir que isto seja assim e por tanto quero fazer uma experiência antes de crê-lo. Olhae os mandamentos da Lei de Deus, todos se fundam em razão, e quem os seguir deve-se chamar homem racional, e pelo contrário quem não quer seguir este se pode chamar bruto, e se deve governar com pancadas como se governam os animaes irracionaes. (...) perguntando se lhes parecia bem andar algum com mulher não sua, respondeu-me logo um que se sua mulher lhe fizesse adultério a botaria ao rio. Disse então: - Ora, basta-me isso, filhos, para conhecer que não haveis de ser governados com pancadas á maneira de animaes brutos, mas como homens de razão; o que supposto, quer Deus e manda que ninguém tenha mais de uma mulher, peço-vos me entregueis todas as vossas mancebas, e vos caseis com aquella que tendes por vossa mulher verdadeira, com a que for a vosso contento, salvo se houver algum impedimento. (Betendorf, 1909:171-172)

Em seguida, foi criado o recolhimento de Magdalena e estabelecida uma punição para quem desobedecesse ao acordo firmado:

Concordaram todos nisso logo e as foram entregando e pondo em um rancho grande do Principal chamado de Magdalena, para de la se irem casando com outros desimpedidos, com condição, porém, que se metteria no tronco aquelle que se atrevesse de tirar alguma daquelle recolhimento de Magdalena. Não houve senão um único cavalleiro que uma noite foi tirar uma das que tinha largado, mas obrigou-se logo a repô-la e esteve dias no tronco, por parecer dos mesmos principaes, a cuja discrição eu tinha deixado a determinação do tempo do castigo; (Betendorf, 1909:172)

A aceitação das lideranças, o envolvimento destes na execução das punições e, principalmente, o casamento como lhes propunha o missionário, são destacados no texto da *Chronica*. Em parte, estes registros cumpriram o papel de relatar o sucesso da empresa e, em parte, destacaram a influência das decisões dos principais sobre o grupo. Esse reconhecimento é evidente na afirmação de Betendorf (1909:173) que “os vassallos do Principal foram se casando à imitação do exemplo que lhes dera” se referindo provavelmente ao casamento do Principal Roque e Maria Moacara, mulher que foi descrita como sendo:

princeza, desde seus antepassados, de todos os Tapajoz e chamava-se Moacara quer dizer fidalga grande, porque costumam os índios além de seus Principaes escolher uma mulher de maior nobreza a qual consultam em tudo como um oráculo, seguindo-a em seu parecer. (Betendorf, 1909:172)

Em diversos episódios, Maria Moacara é destacada pelo missionário como uma pessoa influente junto aos Tapajó. Em um destes, relatado imediatamente após o seu casamento, ela é elogiada pela coragem que teve de enfrentar sua mãe, Anna, e repreendê-la por continuar mantendo uma união não abençoada pelo Padre. Diante das críticas de sua filha, Anna teria deixado o seu companheiro e buscado o conselho do missionário quanto a um novo pretendente. Entretanto, ante a impossibilidade de encontrar alguém que atendesse os padrões propostos por Betendorf (1909:172-173) – de que este fosse “cavalleiro ou Principal desobrigado e desempedido” – Anna recebeu a recomendação de que deveria manter o “estado das viúvas honradas (...) e nisto ficou até o cabo de sua vida”.

Até mesmo um caso de discordância, surgido quando um sargento-mor negava-se a abandonar a mulher gentia com quem estava unido, é citado por Betendorf (1909:173) para reforçar a unidade formada pelo grupo e a capacidade de convencimento. Após várias tentativas, rechaçadas com ameaças de morte, o sargento reconheceu a importância do sacramento do matrimônio e aceitou que sua escolhida fosse catequizada e batizada antes de receberem a benção.

Não é possível avaliar se este pacto de manutenção da monogamia teve duração ou, sequer, eficácia, pois, como afirmado anteriormente, pouco tempo depois, foi deflagrado o movimento contra os Jesuítas no Grão-Pará. Entretanto, é possível reconhecer no registro de Betendorf que a efetivação do intento, a duração e a execução da pena contaram com a concordância e foram implementadas pelos principais da Aldeia. A aliança, firmada entre missionário e as lideranças, pode ser analisada não como uma submissão do grupo por convencimento de que a poligamia seria uma prática condenável ou, que estavam se submetendo a uma força superior.

Esta aliança pode ser compreendida através da perspectiva defendida por Clastres (1987:297) quanto ao fato das alianças freqüentemente se estabelecerem a desgosto, e serem vistas não como objetivo, mas sim como um meio de obter com menores riscos e gastos determinados objetivos. Ceder à proposta do missionário, mesmo que somente diante de seus olhos, garantia que este permanecesse junto ao grupo e diminuiria, assim, o risco de outras ações de apresamento sobre os habitantes da Aldeia, como a realizada por Bento Maciel no ano de 1639.

Além disto acredito, assim como Turner (apud Sahlins, 1997:123), que tais alianças não podem ser vistas como “mero resultado da opressão exercida aberta e deliberadamente”, pois essa afirmativa, apesar de verificada muitas

vezes, atribuiria proporções exageradas ao poder que as representações ocidentais teriam de se impor aos “outros”, subtraindo a capacidade de ação própria dos indígenas. Desta forma, a aparente aceitação da proposta de monogamia, a anuência das lideranças e do grupo na execução da punição em caso de desrespeito ao acordo, pode ter sido motivada no interior da ordem cultural, pois, conforme Sahlins (2004:306), nada pode ser socialmente sabido ou comunicado caso não seja, antes, englobado pela ordem cultural existente.

Sem a aprovação do grupo seria inviável para Betendorf executar suas propostas de missão e evangelização. O missionário não contava com apoio militar, ou contingente que pudesse garantir, através da força, a efetivação das práticas que preconizava e, como seu prestígio era atribuído pelo grupo, a concordância dos líderes era de grande importância. Desta forma, o casamento do principal Roque com Maria Moacara, uma mulher a quem atribuía grande influência, reveste-se de importância, por equivaler à ratificação das propostas de Betendorf e manutenção do prestígio que lhe permitia continuar seu trabalho na Aldeia do Tapajós.

Apesar dos resultados obtidos pelo missionário, os dados relativos ao abandono da poligamia devem ser relativizados. Nimuendajú (1949:99) acreditava, baseado em informações de Betendorf, que os Tapajó praticavam a poligamia, mas é preciso lembrar que havia um vínculo estreito entre o número de esposas de um indivíduo e sua posição na hierarquia tribal. A poliginia era encarada, pelos grupos do tronco Tupi, como um símbolo de poder e fonte de prestígio sendo, portanto, restrita apenas a alguns elementos, não sendo disponível, ou mesmo viável, para todos os homens da aldeia. Não obstante, como a documentação disponível a respeito deste grupo não fornece dados quanto ao número de casamentos poligâmicos, não é possível avaliar a extensão, o impacto ou os motivos desta mudança na modalidade de casamento dos Tapajó.

De qualquer maneira, não cabe aqui discutir a amplitude destas mudanças, ou mesmo a duração delas, visto que os dados disponíveis sobre os Tapajó são em número escasso, impedindo uma suficiente apreciação. Convém, sim, que sejam destacados ao menos dois pontos presentes neste relato de Betendorf: um deles diz respeito à política de valorização das lideranças nativas pelos missionários; e, outro ponto, está relacionado com a motivação e os significados atribuídos pelas sociedades indígenas às mudanças por elas adotadas na Aldeia.

Além destas transformações, a implantação da missão do rio Tapajós feita por Betendorf incluiu o estabelecimento de uma rotina de catequese; a realização de missas e cerimônias; trabalhos comunitários como a construção das casas em um modelo considerado conveniente pelos missionários; a edificação da igreja e visitas semanais a todas as casas, quando eram verificadas as condições da habitação e atendidos os doentes. Betendorf (1909:173) havia dado início, ainda, aos preparativos para erigir a residência

dos padres, que seria chamada Residência de Santo Ignácio, no local recomendado pelo Padre Antonio Vieira. Entretanto, a notícia do levantamento do Grão-Pará contra os jesuítas fez com que o missionário partisse em companhia do alferes Corrêa, deixando os Tapajó.

A Aldeia de Imaculada Conceição ou Nossa Senhora da Conceição

Acalmados os ânimos, e retornando os jesuítas para o Grão-Pará, no ano de 1665, a Aldeia do Tapajós, então presente na correspondência com o nome de Imaculada Conceição ou de Nossa Senhora da Conceição, tinha por missionário o Padre Manuel Pires. Conforme Leite (1943 t.III:361), ela já havia se transformado na missão mais importante do Pará devido ao intenso movimento de portugueses que por ali passavam em suas entradas aos rios Solimões e Negro.

No ano de 1669, como Superior da Missão, Padre Betendorf (1909:260) visitou-a e reportou que foi bem recebido, ganhou frutas e farinhas e lhes entregou presentes que trazia de “Payuassú, quer dizer, Padre grande, como elles chamam ao Padre superior da missão”. Seguiu viagem até os Tupinambarana e no retorno, ao passar novamente pela Aldeia dos Tapajó encontrou-se outra vez com Maria Moacara, então viúva. Note-se que, apesar do crescimento em importância e dos elogios feitos à missão do Tapajós, Betendorf restringiu em seu texto as informações sobre a Aldeia, e o andamento dos trabalhos nela desenvolvidos,⁷ para novamente salientar a ação de Maria Moacara como liderança e mediadora de conflitos.

Contudo, mesmo tendo se passado mais de vinte anos da criação da Aldeia dos Tapajó e, apesar de ter sido considerada a mais importante missão do Pará, os seus habitantes ainda mantinham enraizadas suas crenças e tradições. Tal atitude é evidenciada no texto do próprio Betendorf que, mesmo tendo afirmado que os “Terreiros do Diabo” e os “Poracés” haviam sido eliminados da Aldeia ainda durante o período inicial da missão, descreve em sua *Chronica* um fato que expõe a fragilidade da conversão e as formas encontradas pelo grupo para manterem elementos de seu modo de ser. Durante o período em que o Padre Antonio Pereira atendia Gurupatyba e Tapajós, entre os anos de 1684 e 1686, esse missionário tomou conhecimento de que os seus moradores mantinham:

o corpo mirrado de um de seus antepassados, que chamavam de Monhangarypy, quer dizer primeiro pae, lhe iam fazendo suas honras com

⁷ Apesar do silêncio de Betendorf, alguns dos grupos que compartilhavam este espaço em 1678, então chamado de Aldeia de Todos os Santos, são citados na *Epistolae Maragnonenses* como quatro nações principais das línguas “Aretuses, Arapiunses e Tapiruenses ou Serranos” (da Serra de Gurupatuba). *Bras.* 26, 53. In Leite, 1943:360. Nenhuma destas quatro línguas recebeu classificação lingüística no mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú (1987), sendo consideradas por este como de filiação desconhecida.

suas ofertas e danças já desde muitíssimos annos, tendo-o pendurado debaixo da cumieira de uma casa, como a um tumulto a modo de caixão, buscou lh'o tirar para tirar juntamente o intolerável abuso com que o honravam, em descrédito de Nossa Santa Fé. (Betendorf, 1909:354)

Betendorf afirma que já sabia da existência deste “corpo mirrado”, desde o ano de 1661 e, provavelmente, reconhecia a importância atribuída a ele visto que, apesar de afirmar que havia desejado eliminá-lo, não levou adiante esta obra. Conforme suas palavras, ele temia a reação do grupo, tanto pelo fato de a aldeia estar muito povoada, quanto pela possibilidade de gerar um conflito que resultasse no abandono da missão. Mas o Padre Pereira não compartilhava destes receios. Mesmo tendo consultado Maria Moacara e outras lideranças, e recebendo a recomendação de não levar a termo seu intento – pois temiam que os Tapajó se amotinasse contra o Padre ou, ainda, que fosse desencadeado algum inconveniente maior – o missionário decidiu suprimir o corpo guardado. Conforme Betendorf (1909:354), o Padre Pereira:

confiado em Deus que o havia de ajudar, mandou uma noite botar fogo á casa onde estava guardado, com que ficou queimado e reduzido em cinza. Sentiram os índios Tapajoz isso por extremo, porém vendo que já não tinha remédio, aquietaram-se por medo dos brancos que já conheciam tomar em bem o que o padre missionário tinha obrado.

Entre os Tapajó, a reação diante desta ousada ação precisou ser contida, em face do temor de que os brancos se colocassem ao lado do missionário e o resultado os prejudicasse ainda mais. Diferentemente desta situação, mais tarde, ao intentar os mesmos métodos inflexíveis na recém criada missão do Cabo do Norte, Padre Antonio Pereira não obteve sucesso. Como revela Betendorf (1909:427-432), apesar de os habitantes da ilha Camunixary o receberem bem e de o principal da aldeia dos Maraunizes, chamado Macuraguaya, defender sua presença e o apoiar, os Oivaneca – outro grupo, também reunido nesta missão – revoltaram-se com a intolerância do missionário em relação aos seus antigos costumes e, tomando a Aldeia, mataram Padre Pereira e seu companheiro. Estas duas diferentes reações, frente à atitude do missionário, reforçam a proposição de análise das formas e significados diversos que o processo de mudança adquiriu para cada um dos grupos envolvidos.

Betendorf (1909:35-36 e 618) afirma que, mais tarde, no ano de 1696 o missionário do Tapajós era o Padre João Maria Gorzoni, e que a aldeia já contava com uma Residência, casas, belas hortas e preparava-se para iniciar a construção de uma igreja de taipa de pilão. As terras cultivadas produziam mantimentos, em especial o milho e o tabaco, a água era disponível, a caça e a pesca garantiam a alimentação de grande número de pessoas. Também já havia sido construída a Fortaleza dos Tapajós, no outeiro onde Betendorf havia

se proposto a construir a residência dos padres e, em seu comando, estava o capitão Manoel da Motta, também superintendente das fortalezas do Parú e rio Negro.

O incremento da circulação de pessoas nesta área – em função das entradas e expedições de exploração e reconhecimento, busca de drogas do sertão e outros produtos valiosos ou preadores em busca de mão-de-obra escrava – desencadeou conflitos. De parte dos missionários surgiam freqüentes queixas e pedidos de ajuda ao governo para combater “sertanejos que, sob capa de cravo e cacáo, iam fazendo escravos contra as leis reaes de Sua Magestade” (Betendorf, 1909:616). Por outro lado, as populações nativas, que viam seus territórios e populações ameaçados, passaram a responder de forma mais agressiva aos invasores.

Como resposta a esta situação, a *Chronica* (1909:616) aponta que foi organizada uma tropa para “fazer descer e castigar os sertanejos e as aldêas das nações que não se accomodavam com o serviço de Deus e d’El-Rei”. Desta empresa participaram o governador Antonio de Albuquerque Carvalho, o Ouvidor Geral, o Provedor mor, o capitão João de Moraes, o Provincial do Carmo e o Comissário de Santo Antonio.

Ao chegar a tropa na fortaleza do rio Tapajós, foram informados pelo Padre Gorzoni que cerca de vinte aldeias de língua geral desejavam descer para a Aldeia, mas,

como estas não teem descanso, nem com ellas se guardam as leis de Sua Magestade(...) ele somente as aceitaria caso tivesse garantias de que não sirvam senão quando e a quem quizerem, pois estão em terras fartissimas, e não pretendem de se descer para onde está o Padre sobre o rio Tapajóz, sinão meramente para serem christãos e tratarem de sua salvação.
(Betendorf, 1909:618)

A questão da garantia de que não seriam descidos apenas como contingente de mão-de-obra, levantada por Gorzoni, dizia respeito à movimentação dos preadores em busca de mão-de-obra indígena para atender aos trabalhos das fazendas e cidades. Obviamente, a população nativa acompanhava a movimentação destas tropas com apreensão e, possivelmente, identificava na missão uma alternativa viável e segura diante do trabalho compulsório. A preocupação do jesuíta era consistente com a situação, pois o modelo de missão instalado na atual região Norte do Brasil diferia daquele implantado em outras áreas⁸, como o caso das missões jesuíticas sob assistência de Espanha citadas por João Daniel (2004:400) as quais:

⁸ Como lembra Schmitz (1999:404) “Os aldeamentos tinham uma pesada servidão: eles não viviam exclusivamente para si, como as reduções da Província do Paraguai, mas tinham de fornecer mão-de-obra para os colonos e efetivos militares para o governo.”

São muito populosas estas missões castelhanas, por não terem as pensões das portuguesas na repartição dos índios aos brancos, e ausências de suas casas. Vivem pois muito descansados, com muita paz e sossego, sem os inconvenientes, distúrbios, e diminuição dos índios do domínio lusitano; e por isso descem sem dificuldade muitos outros do gentilismo, porque não tem a remora de haver ir servir aos brancos

O comentário de João Daniel remete ao posicionamento adotado pelos jesuítas com relação às reduções por eles implantadas. Como foram contrárias a servirem como fornecedoras de mão-de-obra para os colonos, e procuravam permanecer isentos da interferência destes e da administração civil dentro de suas missões, as reduções jesuíticas na América Espanhola alcançaram resultados bastante significativos. Dados compilados por Barnadas (1998:546) indicam que somente a Província Jesuítica do Paraguai contou, em 1767, com cerca de 130.000 índios em suas missões; neste mesmo ano Moxos apresentou 18.500 índios e Mainas alcançou 19.200 índios reduzidos.

Nas missões jesuíticas sob assistência de Portugal, em especial as aldeias do rio Amazonas e afluentes, a situação era diferente, visto que essas missões sofriam grande interferência dos moradores e fazendeiros locais que iam aos aldeamentos para negociar drogas do sertão, aguardente ou, como declarou Betendorf (1909: 398), simplesmente tirar índios. Por outro lado, continuamente os moradores do Maranhão e Grão Pará reclamavam de estarem em necessidades. A *Chronica* (1909:414-5) assinala a queixa constante de que “os escravos além de custarem muito lhes fugiam ou viviam muito pouco”. Para contornarem a situação, acreditavam que a forma mais eficiente de suprir a falta de mão-de-obra era valer-se dos índios missionados, ou, também, a realizar continuamente resgates de indígenas. Para isso, argumentavam que “não podiam passar sem escravos da terra, e que os franceses os faziam pelo Cabo do Norte e os Tapuyas os haviam de comer, melhor era os fizessem os vassallos da coroa para se servirem delles por seu justo preço.”

Dois anos após esta visita do Governador e sua tropa, portanto em 1698, a situação da populosa Aldeia dos Tapajó já havia se modificado. Betendorf (1909:35) relata que o Padre João Maria Gorzoni fora substituído pelo Padre Manuel Rebelo e que, no Tapajós, onde antes havia uma populossíssima aldeia com outras muitas pela terra dentro, “tudo se tem destruído pela muita cobiça dos moradores brancos do Estado.” E, de fato, a notícia seguinte na *Chronica* já relata que Padre Rebelo tinha assumido a missão, mas que foi necessário o descimento de novos grupos para comporem a população da aldeia,

estavam os índios já mui mudados daquelle tempo” [e que] “logo fez povoar a aldêa de gente nova, que mandou trazer de suas terras para serem filhos de Deus, e trata de descer os Quaxinazes, pelos quaes tanto se cansou o Padre

João Maria, sem nunca poder effectuar o que com tanto zelo procurava, sem embargo de ter já ajuntado o que lhe parecia necessário para os descer. (Betendorf, 1909:673)

Em outro âmbito de análise, relativo ao sucesso da catequese, o que é observado é que, mesmo com todos os esforços dos jesuítas em extirpar qualquer manifestação religiosa que não as por eles preconizadas, por volta de 1700, o Padre Rebelo (Leite, 1943 t.IV:304-305) registrou ter visto alguns ídolos, mantidos pelos Tapajó, que consistiam de “uns “cadáveres secos” que de tempos antigos se guardavam na aldeia, com invocações próprias: “deus do milho”, “deus da mandioca”, “deus da chuva”, “deus do sol e outros com sua própria virtude”. Padre Rebelo permaneceu na aldeia e, conforme escreveu, em 1719, o Padre Visitador Jacinto de Carvalho (Bras.10, 204. In: Leite, 1943 t.III:361): “nesta residência há já mais de 23 anos que preside o P. Manuel Rebelo”.

As missões jesuíticas no rio Tapajós

Na continuação do texto do Padre Carvalho (Bras.10, 204. In: Leite, 1943 t.III:361), a respeito da missão do Tapajós, ele comenta a grande população que a habitava, afirmando que “a esta Aldeia pertencem não só os Tapajós, mas outras nações, em particular os Arapiuns e Corarienses, os quais todos já são para cima de trinta e cinco mil cristãos”. Os números apontados por Carvalho indicam um grande crescimento do número de habitantes da missão do rio Tapajós. Todavia, não apenas os descimentos de outros grupos ocasionaram esta transformação, é preciso lembrar que outras aldeias, com missionários e sedes distintas formaram-se, mas continuavam respondendo à Aldeia dos Tapajó.

Em 1722, o Catálogo da Companhia de Jesus menciona a existência da Aldeia de Iburari, Ibirarib, Borari ou Morari, administrada pelo missionário do Tapajós (Bras.27,48. In: Leite 1943 III:363) e que, em 1730, contava com 235 índios. Conforme registrado, a proximidade da Aldeia do Tapajós dificultava o sustento dos Índios que a habitavam, e, por isso, o Padre Manuel Ferreira a mudou em 1738, sete léguas acima, na mesma margem direita do Tapajós. Mais adiante, em 1757, a missão de Iburari passou a chamar-se Vila de Alter do Chão. Melo Moraes (1872:485), assim como Padre José de Moraes (1860:509), denomina-a Aldeia de Borari, separada da Aldeia de Tapajós em 1738, pelo Padre Manoel Ferreira, devido ao grande número de habitantes.

Em 1730, a Aldeia de Nossa Senhora da Conceição dos Arapiuns, reduzidos e aldeados pelo Padre Manuel Rebelo pouco antes de seu falecimento em 1723, contava com 1069 índios (Leite, 1943 t.III:363). Neste mesmo ano de 1730, a Aldeia Nova de Cumaru, apresentava 166 índios (Leite, 1943 t.III:366). Desta data em diante, passou a alternar seus nomes até ser

fixada como Cumaru⁹, onde o Padre Julio Pereira assentou o principal dos Corberéis e todo o seu grupo.

Na descrição de João Daniel (2004:397-402), a fortaleza do rio Tapajós já havia adquirido a função de porto de parada obrigatória para todas as embarcações que ali navegavam. Possuía uma povoação pequena de portugueses e, contígua, a missão de Tapajós, chamada então de Vila de Santarém, com população numerosa e, cuja igreja também servia de paróquia aos portugueses da povoação e ao presídio da fortaleza. Quanto à missão de Iburarib (Iburari, Ibirarib, Borari ou Morari), o missionário pouco se atém; comenta apenas que havia sido promovida a vila, com o nome de Alter do Chão, e informa sobre as terras que ocupa. Da mesma maneira, procede com relação à missão de Comaru (Cumaru), informa apenas que na ocasião era chamada de Vila Franca e que nela havia fartura de pescado, tartarugas e peixe-boi.

A missão de Santo Inácio, formada pelo descimento de habitantes da ilha de Tupinambarana, é descrita possuindo uma população menor que seu assentamento original, devido ao fato de muitos Tupinambarana terem preferido permanecer em seu território. Quanto à missão de São José dos Mataipus, que por ser menos populosa não havia recebido o título de vila, João Daniel (2004, v.1:398) comenta que acreditava que ela já estivesse desfeita, pois havia recebido notícias de que os indígenas aldeados teriam se rebelado contra o governo leigo, matado seu cabo ou diretor e feito seu vigário fugir.

As informações sobre estas missões no século XIX são fornecidas por cronistas como Barbosa Rodrigues (1875:130-131) e Bates (1892:187). Ambos frisam a situação de extinção dos Tapajó, sendo que Barbosa Rodrigues (1875:130-131) registra que

A época do desaparecimento dos Tapajós, começou em 1750, com uma epidemia de cursos de sangue que apareceu e em 1798 eles já não existiam, senão cruzados com outros (...) Refiro-me que os Tapajós foram quase todos exterminados por dysenteria e febres que apareceram, que matava-os às dúzias por dia

Esse quadro é reforçado por Bates (1892:187), em apontamentos feitos após sua passagem por Santarém, quando afirmou que o nome do grupo Tapajó não era mais conhecido na região, mas acreditava que alguns descendentes ainda permanecessem vivendo nas margens do baixo Tapajós.

⁹ Após 1758 passou a ser chamada Vila Franca. Ainda, conforme Serafim Leite (1943 t.III:363), a aldeia de Santo Inácio, no Tapajós, deriva da Aldeia de Tupinambaranas. O autor acredita que a mudança deve ter ocorrido por volta de 1737, informação apresentada antes por Padre José de Moraes (1860:509-510).

O processo de implantação de missões jesuíticas no rio Madeira

A primeira missão dos jesuítas, sob Assistência de Portugal, às margens do rio Madeira, foi efetuada em 1661 pelos Padres Manuel de Souza e Manuel Pires. Com um caráter exploratório, esta viagem percorreu o rio Amazonas e, passando pelos rios dos Urubus e dos Uruaquis, alcançou os Tupinambarana. A viagem seguinte, registrada por Betendorf (1909:36) já é a empresa liderada por ele e acompanhada pelo Padre Pedro Luiz Glui e o Irmão Domingos da Costa, realizada em 1669. Nela, os três missionários contataram com um grupo Tupinambarana assentado em uma “ponta alta sobre o rio” mas, na expectativa de fugirem da “praga dos mosquitos” que os assolava, transferiram o grupo para uma jornada pela terra adentro “sobre um belo lago ou rio”, onde fundaram a Aldeia dos Tupinambarana.

Estas primeiras missões confirmaram que uma grande população vivia nesta área e poderia vir a ser atendida e catequizada, gerando otimismo entre os jesuítas pois, como afirmou Betendorf (1909:36), “desta residência se não vizitou os Andirazes, pela banda de riba, e os Curiatós para a banda de baixo; em ambos os sertões, principalmente nos dos Curiatós não falta gentio”.

Após esta viagem, tais populações seguiram sendo catequizadas apenas por missionários que peregrinavam entre os grupos. Essa situação somente começou a ser alterada no ano de 1683, quando o então Superior da Missão, Padre Jódoco Peres, navegou pelo rio Madeira com o objetivo de averiguar as condições para que se fundasse lá uma nova residência. Depois de uma viagem de nove dias, alcançou os Iruri e, estando junto a eles, não apenas comprometeu-se de enviar um missionário para a assistência do grupo como, também, obteve a licença de retornar ao Pará com o filho do Principal (Betendorf, 1909:354), para que o rapaz aprendesse a língua geral e regressasse, mais tarde, sendo capaz de auxiliar como intérprete.

A Aldeia dos Iruri

A promessa de Padre Jódoco, de estabelecer uma missão junto ao rio Madeira, concretizou-se em 1688, quando foram enviados o Padre Antonio da Fonseca¹⁰, como missionário de acento da Aldeia dos Tupinambarana, e os Padres João Ângelo Bonomi e José Barreiros para servirem de missionários dos Iruri, levando em sua companhia o filho do Principal.

Diferente da recepção dada ao Padre Betendorf em seu retorno para a Aldeia dos Tapajó, os missionários destinados à Aldeia dos Iruri foram surpreendidos ao encontrar o principal Mamoriny em uma canoa, remada por muitas mulheres, e acompanhado por um homem.

¹⁰ Conforme Betendorf (1909:36) o Padre Antonio da Fonseca, mudou novamente o local da Aldeia dos Tupinambarana mais “para riba, e acrescentou com índios novos chamados *Pataruanas*, fazendo sua residência com igreja e casas de Santo Ignácio”.

Descobriram que, na verdade, ele:

ia fugindo de se encontrar com os padres, pelas más práticas que os brancos que assistiam em a aldeia lhe tinham feito, dizendo-lhes que os padres iam tirar-lhe as suas mulheres, filhos e filhas, e que os haviam de açoitarem e maltratar (Betendorf, 1909:463)

Durante o prazo de aproximadamente cinco anos, decorridos entre a visita do Padre Jódoco Peres, em 1683, e o retorno dos missionários, em 1688, a circulação de exploradores, militares e negociantes havia crescido. Os referidos brancos, que alertaram quanto às atitudes que os religiosos tomariam assim que chegassem à Aldeia, provavelmente eram preadores negociantes de cacau e de cravo que já circulavam pelo rio Madeira em busca destas riquezas, de mão-de-obra para a sua coleta e de outras drogas do sertão. A movimentação de comerciantes atraía, conforme Leite (1943 t.III:392), até mesmo holandeses, que estariam negociando com os Iruri e grupos próximos em troca de ferramentas.

Crédulo das ameaças que os padres representavam ao seu modo de vida, Mamoriny partiu para uma roça sua enquanto os missionários seguiram para a Aldeia. Como Betendorf (1909:355-356 e 464-467) revelou, somente após tratativas, nas quais foi avisado de que, caso não retornasse, os Padres voltariam ao Pará, Mamoriny regressou e enviou mensagens avisando a “todas as aldeias pertencentes aos Iruri para que viessem vizital-os. Vieram elles com seus costumados presentes” e, diante da boa vontade e dos pedidos para que também fossem às suas aldeias, os missionários recomendaram que cada grupo construísse igreja e casa que pudesse abrigá-los em suas visitas.

Durante um ano, ambos os padres trabalharam junto aos Iruri e, antes de adoecerem e partirem, já haviam iniciado a catequese e a construção da igreja, residência e sobrados. Mas, além deste trabalho apostólico, Padre João Ângelo deixou interessante descrição sobre este grupo, tratando, desde suas origens, rituais e alimentação até sua forma de organização, que Betendorf (1909:465-466) transcreveu em sua *Chronica* e pode ser consultada no capítulo 2.

As mulheres permaneciam recolhidas em suas casas, receavam visitas em particular e, até mesmo com seus parentes, relacionavam-se com cautela (Betendorf, 1909:356). Em suas saídas, temiam em especial aos Jaquezes, seus vizinhos e inimigos, que, segundo o jesuíta, praticavam a antropofagia e tinham especial predileção pela carne das mulheres Iruri.

achando-as, as trespasam com umas lanças que chamam zagaia, e, apanhadas, lhes quebram o espinhaço, repartindo-as em quartos e as levam, deixando a zagaia com suas pennas em o lugar da matança, como pagamento de sua presa. (Betendorf, 1909:355)

Betendorf (1909:466-7) revelou, também, que os Iruri realizavam festas anuais onde ofereciam "aos demonios que os molesta" (...) "tributos de vinhos e beijos". Em seus funerais, aparentemente, distinguiram os principais enterrando-os dentro de "grandes paus furados a modo de grandes pipas, e ahi também enterram viva a sua manceba mais querida e o seu mais mimoso rapaz". Já para o restante da população, o cuidado com os mortos exigia que fossem enterrados "dentro de suas casas em caixões ou árvores ôcas ou couza que isto representasse" (Betendorf, 1909:497).

Como os missionários João Ângelo e Barreiros viam a tudo isto como entraves ao cristianismo, durante o ano que permaneceram junto aos Iruri e visitaram as suas cinco grandes aldeias, foram aos poucos tentando catequizar o grupo. Segundo Betendorf (1909:466), estes jesuítas convenceram quatro destas aldeias a transferirem-se para mais perto do rio Madeira e, apenas os Iruri propriamente ditos não concordaram com a mudança, mas não se opuseram à catequese. Apesar dos progressos na implantação da missão, ambos os Padres adoeceram e foram obrigados a retornar ao Pará para cuidarem de seu restabelecimento. Somente Padre João Ângelo retornou, no ano de 1691, mas não por muito tempo, pois enfermado novamente afastou-se da missão.

Betendorf (1909:37 e 497) afirma que durante esta volta do Padre João Ângelo, os Iruri foram deslocados para a Aldeia dos Abacaxi, "perto da bocaína do rio Madeira" devido ao fato "serem as terras mui doentias". Mas, Serafim Leite (1943 t.III:392-393) cita o fato de, durante a ausência dos missionários, terem ido:

os brancos e cativaram grande número de Índios com grande escândalo dos mesmos Índios, e protesto dos Padres; não poderiam pensar os Índios que eles os tinham ajuntado para serem mais facilmente cativos?

Essa ação dos preadores repercutiu em queixas, tanto por parte dos Iruri, quanto por parte dos missionários. Temporariamente, os jesuítas decidiram abandonar esta missão no interior do rio Madeira (Leite, 1943 t.III:393), para concentrarem atenção na Aldeia dos Tupinambarana e na implantação da Aldeia dos Abacaxi, a qual, somente no ano de 1696, recebeu residência e teve como seu primeiro missionário o Padre João da Silva.

A Aldeia dos Tupinambarana

Como já foi dito anteriormente, Betendorf (1909:36) visitou os Tupinambarana em 1669, distante dos Tapajó umas "cinco jornadas pouco mais ou menos pelo rio das Amazonas acima", assentado em uma "ponta alta sobre o rio". Contudo, após a chegada dos missionários, o grupo transferiu-se uma jornada pela "terra a dentro sobre um bello lago ou rio que vindo parte dos

Andirazes, parte do rio das Amazonas, vai dar pelos Curiatós”, na expectativa de fugirem da “praga dos mosquitos” que os assolava.

E é neste local que chega o Padre Antonio da Fonseca, enviado como primeiro missionário de assento, no final do ano de 1688. O principal dos Tupinambarana era João Cumarú, “índio afamado nas guerras, e por essa razão feito Capitão Mór dos seus”. Sem informar a causa, Betendorf (1909:36-7 e 476) afirma que a localização da Aldeia foi transferida novamente, desta vez conduzida pelo Padre Fonseca, “mais para riba, e acrescentou com índios novos chamados Pataruanas, fazendo sua residência com igreja e casas de Santo Ignácio” e, mais tarde, atendendo também aos Andirá.

Por volta de 1693, o Padre Antonio da Fonseca ainda permanecia como missionário dos Tupinambarana e, assim como havia acontecido com Betendorf durante o período que esteve à frente da Aldeia dos Tapajó, ele era acompanhado, não por outro sujeito da Companhia de Jesus, mas sim por Sebastião Vieira, homem branco que segundo Betendorf (1909:498) era muito versado em língua geral.

Com ajuda desse seu companheiro, Padre Antonio havia descido mais pessoas, construído casas e “mandado fabricar todo o muro em o sitio mais alto de um outeiro, que olhava para um bello e espaçoso lago, pelo qual, rio abaixo se vai aos Curiatos, e rio para riba aos Andirazes e Maraguazes e, atravessando por um igarapé, ao rio das Amazonas” (Betendorf, 1909:498). A Aldeia estava instalada em um sítio que dispunha de caça, de peixes, de áreas onde era cultivada a mandioca e contava, ainda, com um curral de mil tartarugas, construído em suas proximidades.

Somente por volta do ano de 1697, o Padre Antonio da Fonseca foi substituído por outro missionário, o Padre João Justo Luca (Betendorf, 1909:610). E, no ano de 1723, o missionário da Aldeia de Tupinambarana passou a ser o Padre Manuel dos Reis.

Além desta Aldeia, outras ações eram desenvolvidas pelos missionários jesuítas às margens do rio Madeira. Em carta datada de 1714, o Padre Bartolomeu Rodrigues (Leite, 1943 t. III:394), então missionário da Aldeia de Tupinambarana, presta informações sobre a população da área, levantando os grupos que a habitam, as aldeias e os descimentos feitos. Entre todos os dados, é interessante salientar que o jesuíta faz referência à densidade com que a região é povoada:

Daqui para cima se não sabe de mais Gentic, não é porque não o haja; porque, assim como até aqui tudo é povoado de Gentic, será verossímil que o seja também para cima. Abacaxi, Chichirinins, Jaguaretus, Purerus, Curupus e Manis ocupam estas nações o espaço de dois meses de viagem, donde se poderá inferir o quanto são populosas. Entra aqui o Rio Ipitiá, povoado todo da nação Arara, tão numerosa, que igualam os que tem penetrado o seu sertão, às folhas do mato em que habitam. Depois os Toras ou Toratoraris, que são em tanta multidão, que as mais nações lhe chamam

"o Formigueiro" (...) "Aqui entrava a nação Unicoré, Terari, Anhangatiinga, Aripuanã e Iruri. Mas como destas nações há já poucos no mato, não faço delas menção. (Leite, 1943 t. III:394)

Apesar de toda a movimentação gerada pela coleta das ditas "drogas do sertão", das tropas de resgate e dos preadores em busca de mão-de-obra, várias sociedades ainda continuavam mantendo grandes populações. Mas é necessário destacar que algumas mudanças já estavam em processo: o Padre Rodrigues (Leite, 1943 t. III:394) afirma não fazer menção dos Unicoré, Terari, Anhangatiinga, Aripuanã e Iruri por já haver "poucos no mato". Além disso, acrescenta que os dois grupos do rio Cunamã, chamados Pixunas e Carapaianas, deslocaram-se até a Aldeia do Cunamã para solicitar que fossem descidos para junto dos jesuítas.

Ainda na mesma carta, Padre Rodrigues (Leite, 1943 t. III:395) informa ao seu superior, Padre Jacinto de Carvalho, que havia executado descimentos para a Aldeia dos Tupinambarana. Foram, ao todo, oito grupos que o missionário reuniu em uma mesma aldeia: parte dos Arerutu; parte dos Comandi e Ubuquara; dois principais Andirá, e seu grupo, que habitavam as cabeceiras do rio Mariacôã; uns poucos Japucuitabijaras que havia no Maguês; do rio dos Acuriato, a nação Purauiuniá e a nação Capiurematia; toda nação Mujuariá e parte dos Monçaú e Ubuquara do rio dos Maguês e, por fim, os Sapopé. Para a Aldeia dos Andirá, o missionário relata que estava em curso o descimento de parte dos Amoriá e dos Acaiuniá. Padre Rodrigues (Leite, 1943 t. III:395-396) refere ainda os nomes de outros grupos que, então, estavam recém chegados na Aldeia, como os Moioariá, cerca de "trinta pessoas que habitavam o rio Uamacá e os Monçaú".

Este grande número de descimentos relatados nesta carta, que podem ser entendidos como desejo de enviar notícias de sucesso e desenvolvimento dos aldeamentos jesuítas, também deve ser analisado dentro do contexto de mudanças que ocorriam na região das Missões do rio Tapajós e Madeira. Mudanças estas que tornavam a escolha de abrigar-se em aldeias sob a proteção dos jesuítas - mesmo que convivendo com grupos diferentes, em territórios diversos e, de certa forma, acatando mudanças em seu modo de ser - uma opção que oferecia menores perdas para estas sociedades.

Os batismos, seguidos de mortes, também estão registrados neste documento (Leite, 1943 t. III:398-399). Mas, outra ocorrência freqüente nas aldeias e que preocupava ao missionário, eram os casos em que as mulheres enterravam seus filhos, ainda com vida, logo após o parto.

Conforme Leite (1943 t. III:386), em 1730, a Aldeia dos Tupinambarana contava 496 índios, sendo 284 catecúmenos. Por volta de 1737, todo o grupo da Aldeia foi transferido para o rio Tapajós, onde constituíram a Aldeia de Santo Inácio.

O mais avançado aldeamento fundado no rio Madeira foi a Aldeia de Santo Antonio das Cachoeiras que, entre 1723 e 1730, teve o Padre João Sampaio como missionário e contava somente 338 índios nela abrigados (Leite, 1943 t. III:400-402). Dela os missionários partiam para atender às populações das áreas contíguas, alcançando os rios Mamoré e Guaporé. Em 1744, ela foi deslocada para outro assentamento, na tentativa de encontrar um local mais apropriado e afastar-se dos Mura, que constantemente investiam contra ela, e recebeu o nome de Aldeia de Trocano. Em dezembro de 1755, foi transformada em vila e passou a ser chamada de Borba-a-Nova.

A Aldeia dos Abacaxi

A Aldeia dos Abacaxi havia sido fundada em 1696 pelo Padre João da Silva, distante três ou quatro dias da Aldeia de Tupinambarana, em uma “aldêa grande da banda da bocaina do rio da Madeira” (Betendorf, 1909:605). Tão logo chegaram, o Padre e seu companheiro, o irmão Antonio Rodrigues, iniciaram a catequese, batizaram muitas crianças e realizaram casamentos. Ao final deste mesmo ano, o missionário informou ao seu superior que já contava quinhentos índios na Aldeia. Conforme Leite (1943 t.III:387), entre os anos de 1698 e 1709, essa Aldeia foi dividida em duas, para “que ficassem à vista uma da outra, para se atenderem melhor”.

Pela Aldeia dos Abacaxi passavam muitas tropas de resgate, como é o caso da empresa que teve por cabo Faustino Mendes e, que nos Abacaxi “se deteve tempo considerável, resgatando os escravos que por ahi achava, e mandando suas bandeiras pelos rios e terras circunvizinhas, pelo mesmo fim” (Betendorf, 1909:523). E, algumas pessoas chegavam a manter, nas proximidades da Aldeia, empregados seus com designação exclusiva de cuidarem de seus negócios, como foi o caso do Capitão Mór do Pará, Hilário de Souza que tinha “lá um Tapanhuno chamado José Lopes para feitor de seus negócios, assim para cravo, como para cacáo, e escravos por aquelas bandas, e este ajudado por outro Tapanhuno escravo do Capitão Mór Manoel Guedes” (Betendorf, 1909:37).

A população oscilava também em função de ela servir como um refúgio contra inimigos, mas o temor de que o descimento pudesse ser mal interpretado, acabou por levar os grupos a negociarem as suas descidas e as concretizarem somente após esclarecer mínimos pontos de acordo, a serem honrados pelos brancos e garantidos pelos jesuítas

para se descerem e serem filhos de Deus, e livrarem-se dos assaltos de seus inimigos, e como elles de expontanea vontade se queriam descer para a fazenda dos padres, com condição de serem tratados como forros, pedindo ao cabo fizesse autoar essa petição, como fez, observando todos os termos da jurisdição, e isto depois de saber da boca dos mesmos índios a sua

resolução com as condições debaixo das quaes se vinham descer. (Betendorf, 1909:529)

Já, em 1723, havia um grupo de três Aldeias dos Abacaxi ligadas entre si, e chamadas Nossa Senhora, São Francisco Xavier e São Lourenço, onde atendia o Padre João Sampaio. A respeito da atuação do Padre Sampaio, Leite (1943 t.III:388) afirma que primeiro ele estabeleceu-se na Aldeia de Cunamã para, mais tarde, mudá-la para os Abacaxi onde “ergueu casa de sobrado, cômoda, e uma famosa igreja. Tinha grandes malocas à moda indígena, onde moravam 100 pessoas em cada qual”.

A Aldeia sofreu diversas mudanças ao longo dos anos. No Catálogo, ela aparece com vários nomes diferentes: no ano de 1730 está registrada a Aldeia de Canumã com 425 habitantes, e Aldeia dos Abacaxi com 932 habitantes; no catálogo de 1745 é citada a Aldeia de Santa Cruz e, conforme Leite (1943 t.III:388), desta data em diante ambos nomes, Santa Cruz e Abacaxi, alternam-se sem que ambas apareçam ao mesmo tempo. Em 1757 ela passa a ser a Vila de Serpa.

Com base nestes dados esparsos, é possível montar uma tabela da população de Aldeias do rio Madeira (Tabela 3.1) e do rio Tapajós (Tabela 3.2).

NOME DA ALDEIA	CATÁLOGO	NÚMERO DE HABITANTES
Aldeia de Canumã	1730	425
Aldeia dos Abacaxi	1730	932
Aldeia Santo Antonio das Cachoeiras	1723-1730	338
Aldeia dos Tupinambarana	1730	496 (Sendo 284 catecúmenos)

Tabela 3.1 População das Aldeias da Missão do rio Madeira Conforme Catálogos da Companhia de Jesus

NOMES	NÚMERO DE HABITANTES
Aldeia dos Tapajó	793
Aldeia de Iburari	235
Aldeia de Nossa Srª da Conceição de Arapiuns	1069
Aldeia Nova de Cumaru	166
Aldeia de São José ou Maitapus	490

Tabela 3.2 População de Aldeias da Missão do rio Tapajós Conforme Catálogo de 1730 da Companhia de Jesus

Além de não alcançarem um número significativo de habitantes nos aldeamentos, o pequeno número de missionários para uma área tão extensa como o Maranhão e Grão-Pará, também causou transtornos na execução do projeto missionário. Através da tabela número 3.3, elaborada por Alden (1996:674-679) a partir de catálogos da Companhia de Jesus, é possível visualizar a grande diferença existente entre o número de missionários presentes no Brasil e no Maranhão.

ANO	BRASIL	MARANHÃO	ANO	BRASIL	MARANHÃO
1549	06	0	1716	324	-
1558	25	0	1720	-	64
1568	61	0	1722	367	69
1584	140	0	1730	-	102
1600	169	0	1732	362	118
1606	176	0	1735	417	117
1610	165	0	1738	423	-
1631	176	0	1741	431	-
1641	159	0	1743	447	-
1654	162	26	1748	471	-
1664	-	11	1751	-	148
1671	-	20	1753	-	136
1679	188	34	1757	476	-
1690	-	54	1760	-	155

Tabela 3.3 Número de Jesuítas sob Assistência de Portugal, 1549-1760. Fonte: Alden:1996:674-679.

Mesmo que se leve em conta que a atividade missionária, catequética e educacional no Brasil era mais antiga que no Maranhão e Grão Pará, os valores ainda permanecem díspares. O modesto contingente de jesuítas disponível deveria atender a uma área extensa, cumprindo com o trabalho nas missões, fazendas e colégios da Companhia.

É neste quadro, de longas distâncias a serem percorridas por um número pequeno de jesuítas, de alternância nas decisões relativas ao uso da

população indígena como mão-de-obra e da violenta ação de preadores que devem ser inseridos os resultados nas missões dos rios Madeira e Tapajós.

Conflitos em torno da mão-de-obra indígena

A enérgica e contínua atuação de Padre Vieira, na defesa da liberdade dos índios, recebeu o contraponto de parcelas da sociedade que ambicionavam dispor da população indígena como escrava. Entre estes dois pólos, a Coroa Portuguesa agiu de forma a atender às diferentes realidades políticas, ora privilegiando a uns, ora a outros, e produzindo volumosa legislação sobre esta questão. Em 1587 havia sido declarado que os índios não poderiam ser escravos, apenas jornaleiros livres; nas leis publicadas em 1605 e 1609, era clara a proibição do uso de indígenas como mão-de-obra compulsória. Conflitando com estas duas disposições legais, a lei seguinte, do ano de 1611, abria margem para a escravização dos índios através da justificativa da guerra justa. Sob esta denominação, era permitido que toda a população indígena aprisionada em guerra, rebelião e insurreição fosse empregada como mão-de-obra escrava,

Em 1649, apesar da pressão em contrário, uma provisão real determinou que nenhum índio poderia ser obrigado a servir sem salário, que aqueles já empregados poderiam se ausentar e, em caso de sofrerem alguma violência, os mandantes ficariam sujeitos a multa e degredo por quatro anos. Mais tarde, no ano de 1653, uma nova ordem régia, chamada Lei das Liberdades, determinava a libertação de todos os índios até então cativos. Esta legislação vigorou por poucos meses e, em outubro do mesmo ano, foi substituída por outra que, ao contrário desta, permitia cativos.

Em 1655, foi garantida, por decreto de D. João IV, a liberdade dos indígenas e a guerra justa, desde que provocada pelos próprios índios. Afirmava, ainda, que os índios cristãos e avassalados, não poderiam ser constrangidos a servir mais que o tempo estipulado pela lei, e que as aldeias dos indígenas ficariam sob exclusiva jurisdição dos missionários da Companhia de Jesus, que recebeu plena liberdade para estabelecer missões.

As Câmaras de São Luís e de Belém manifestaram-se contra a lei de 1655. A insatisfação aumentava com a demora de uma solução para o problema da mão-de-obra indígena. Em 1661, a divulgação do conteúdo de cartas de Vieira ao Bispo do Japão, criticando a população do Estado do Maranhão mobilizou os colonos que, apoiados por clérigos de outras ordens religiosas e por seculares, invadiram o colégio dos jesuítas. Pouco depois prenderam Padre Vieira e o enviaram para São Luís. De lá, junto com os outros prisioneiros, os jesuítas foram expulsos do Estado do Maranhão e Grão-Pará.

Em 1663, D. Afonso VI, promulgou a lei que restabelecia, com poucas modificações, a de 1653, deixando a decisão sobre a liberdade dos índios a cargo das Câmaras. Os jesuítas foram autorizados a regressar ao Estado do

Maranhão, com exceção de Vieira, que precisou se apresentar diante do tribunal do Santo Ofício.

No ano de 1680, foi promulgada a lei que proibia cativar os indígenas mas, em contrapartida, deveriam ser fornecidas ao Estado do Maranhão e Grão-Pará cotas anuais de escravos negros africanos, para atender às necessidades de mão-de-obra. Aos padres da Companhia caberia a exclusividade do controle das missões, e os índios de serviço das aldeias deveriam ser remunerados. A repartição se faria em três partes: uma, destinada às aldeias para o trabalho nas lavouras; outra, para servir aos colonos; e a terceira para acompanhar os missionários às missões. Foi criada, também, uma Companhia de Comércio com o monopólio da região, que entrou em vigor em 1682.

O descontentamento com a execução desta lei aprofundou ainda mais as questões entre os jesuítas e os colonos. Em São Luís, durante a chamada Revolta de Beckman (1684), houve a invasão do colégio e a prisão dos jesuítas, que foram depois embarcados para Pernambuco contudo, em 1685, os jesuítas foram reconduzidos à sua residência.

No ano de 1686, foi sancionado o Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Em seu primeiro item, a lei restituiu o poder temporal dos jesuítas sobre as aldeias que já administravam no plano espiritual, mas estendia esses direitos a outra ordem religiosa, os carmelitas. Além disso, retirou a exclusividade dos jesuítas para estabelecerem missões novas e entradas.

Criava, também, um registro de matrícula dos indígenas a partir dos treze anos de idade, controlado por dois livros, um pertencente ao superior das missões e outro, ao escrivão da fazenda. O objetivo era não apenas controlar melhor o número de mão-de-obra disponível, mas também tentar conter os abusos no tempo de exploração de cada trabalhador. Além disso, instituía dois procuradores dos índios para conhecer cativos, lotados na cidade de São Luís e Belém. Ambos eram nomeados pelo governador, escolhidos entre dois nomes apresentados pelo Superior da Companhia. A partir de então, ficava vedado a qualquer colono morar nas aldeias, como também a elas dirigir-se sem permissão especial e companhia de algum missionário.

O sistema de repartição dos indígenas foi modificado. O tempo de serviço dos índios foi aumentado de dois para quatro meses no Maranhão e, para seis meses no Grão-Pará. A forma da repartição também foi alterada de três partes para duas. Os jesuítas não mais entravam na repartição, mas recebiam o direito de ter vinte e cinco casais indígenas para servir cada missionário dos sertões. Além disso, garantia-se o direito de salário aos índios. Os indígenas recentemente aldeados não poderiam sofrer repartição pelo prazo de dois anos, período em que seriam catequizados.

Os protestos continuaram, pois os colonos ainda reivindicavam o direito de apresamento dos índios. Cedendo a esses pedidos, dois anos depois da

publicação do Regimento das Missões, o rei sancionou, através de um alvará, o direito de se organizarem tropas de resgate para o apresamento dos indígenas considerados hostis.

Apesar de extremamente breve e superficial, visto não haver intenção de aprofundar as questões da legislação indigenista portuguesa, mas apenas pinçar elementos que permitissem acompanhar o desenvolvimento do conflito entre os colonos e jesuítas, assim como normatizar as tentativas de emprego dos indígenas como mão-de-obra compulsória, esta exposição da alternância de decisões, a favor e contra a escravização da população nativa, expõe uma das dificuldades enfrentadas pelos missionários na Amazônia e um dos fatores para a redução de populações indígenas.

IV. A SITUAÇÃO DE CONTATO

Até aqui, foi apresentada a situação colonial, desencadeada na região dos rios Amazonas, Tapajós e Madeira, a partir de diferentes tópicos em três capítulos.

O primeiro analisou o paradoxo das percepções registradas a respeito das possibilidades de fome e de fartura, de riqueza e dificuldades de sobrevivência, nos escritos de alguns missionários que desenvolveram suas atividades nesta área. Partindo das características mais evidentes do meio ambiente amazônico, o mesmo foi abordado através de dupla perspectiva: uma breve apresentação das características físicas mais evidentes desta região, que salientou a diversidade ecológica do espaço, e outra perspectiva, que destacou o fato desta biodiversidade, aliada às diferentes maneiras, como o saber indígena a respeito destas áreas, consideradas selvagens e improdutivas pelos agricultores ocidentais, poder concretizar-se em condições de obter abundância de recursos naturais. Procurei salientar que, apesar do otimismo dos religiosos, a concretização de seus planos foi baseada em suas concepções e conhecimentos, os quais, ao serem aplicados nesta região, não atingiram os resultados esperados. Ao mesmo tempo, destaquei que as sociedades nativas alcançavam seus objetivos justamente por compreenderem a diversidade biológica e, através de conhecimentos acumulados e compartilhados, dela tirarem proveito.

No capítulo seguinte, onde foram focalizadas algumas sociedades indígenas que habitavam a região delimitada por esta análise, abordei as transformações que se processaram junto aos Tupinambarana, Tapajó e Iruri. Apesar das informações serem, em alguns momentos, escassas, e os rastros deixados na documentação disponível não abarcarem todos os processos que foram desencadeados, os registros orientaram a investigação e a pesquisa, fornecendo indicações dos processos que se sucederam junto a estas populações. Por outro lado, procurei evitar o erro de analisar estes dados a partir de pontos de vista que considerassem estas populações presas, como afirmou Viveiros de Castro (2002:341), entre a História européia (ou mundial) e a Natureza americana (ou humana)". Propus as transformações implementadas por estas sociedades como atualizações, resultantes de contingências momentâneas ou permanentes, que foram absorvidas e resignificadas a partir de seus conhecimentos prévios, assim implicando mudanças.

A seguir, o capítulo terceiro deteve-se nos relatos deixados a respeito da ação de conquistadores e missionários, em especial nos membros da Companhia de Jesus, na região escolhida por esta análise. Estas tentativas de estabelecimento de empreendimentos da sociedade colonial foram consideradas, sempre, a partir da compreensão de que ambos, indígenas e europeus, agiam em um mesmo campo analítico, reavaliando posições e ações em busca de seus objetivos. Portanto, ao investigar os registros e expor os resultados desta busca, o objetivo foi evidenciar, não somente a ação da sociedade colonial, mas sim, nestes dados, sublinhar as maneiras encontradas pelas sociedades nativas para fazerem frente às demandas impostas pela sociedade envolvente.

Assim, após este breve panorama da situação colonial que envolveu os missionários, colonizadores e grupos indígenas, proponho, no presente capítulo, uma análise que teste a hipótese de que, embora hoje os grupos Tupinambarana, Tapajó e Iruri não contem com uma população que se identifique com estes etnônimos, seu desaparecimento dos censos não deve ser compreendido como resultante da ausência de forças para interagir com a sociedade colonial e alcançar resultados que garantissem sua sobrevivência material.

Ao contrário, proponho que, mesmo tendo ocorrido a diminuição populacional e, talvez, mesmo sua supressão, estes grupos foram agentes ativos diante do avanço da sociedade colonial, tendo lutado para manterem suas posições e sua pauta cultural. A ausência física dos Tupinambarana, Tapajó e Iruri, não obstante afirmar a disparidade existente entre os campos de poder destes e dos colonizadores a serviço de Portugal e Espanha, pode ser compreendida, também, como um indicativo de que se empenharam para manter sua pauta cultural¹.

A falta de sucesso nas estratégias para garantir a sobrevivência, possivelmente conduziu ao seu desaparecimento. Mas, mesmo se estivermos diante deste quadro, como afirmou Ricoeur (1990:194-195)

para a história, com efeito, há apenas papéis jamais deixados sem herdeiros, mas a cada vez atribuídos a novos atores; para a história, a morte, como fim de cada vida tomada uma a uma, só é tratada por alusão, em favor das entidades cuja duração passa sobre os cadáveres: povo, nação, Estado, classe, civilização. E, no entanto, a morte não pode ser eliminada do campo de atenção do historiador, sob pena de fazer a história perder sua qualidade histórica. Daí a noção mista, ambígua, de morte anônima. Conceito insuportável? Sim, para quem deplora a inautenticidade da "gente"; não, para quem discerne, no anonimato da morte, o próprio emblema do anonimato não

¹ Compreendo cultura como Viveiros de Castro (2002:209) definiu, ou seja, que "Cultura não é um sistema de crenças, mas antes – já que deve ser algo – um conjunto de estruturas potenciais de experiência, capaz de suportar conteúdos tradicionais variados e de absorver novos: ela é um dispositivo culturante ou constituinte de processamento de crenças."

somente postulado, mas instaurado pelo tempo histórico no ponto mais agudo da colisão entre o tempo mortal e o tempo público: a morte anônima é como o ponto nodal de toda a trama nocional a que pertencem as noções de contemporâneos, de predecessores e de sucessores – e, no pano de fundo dela, a noção de sequência de gerações.

Por conseguinte, ao invés de apenas deplorar o desaparecimento das referências a estes grupos, ou as afirmações de que eles não mais existem, é necessário ter em conta que esta possível morte não detalhada, ou anônima, pode ter sido apenas mais um elemento na dinâmica social que estava instalada na região compreendida pelos rios Amazonas, Tapajós e Madeira do século XVI ao XVIII. Contudo, até alcançarem sua redução numérica, algumas das interações destes grupos com a sociedade envolvente foram registradas nas crônicas dos missionários jesuítas.

Diante deste quadro, proponho, nas páginas seguintes, a análise dos registros onde estas sociedades foram citadas com intuito de obter informações que permitam entrever as ações significativas, os relatos que informam as estratégias encontradas por elas para enfrentarem as demandas das sociedades coloniais, e as adaptarem à sua lógica e dinâmica próprias.

Absorver, resignificar e atualizar

Como foi exposto, a situação colonial exigiu de todos os envolvidos mudanças. Usando uma expressão de Pompa (2003:21), não foram apenas dois blocos monolíticos que se encontraram. Nas reiteradas tentativas das sociedades, nativas e colonial, de manterem sua continuidade cultural, os movimentos em direção ao antigo equilíbrio exigiam a reelaboração e a assimilação de novos elementos ou contingências trazidas por este encontro, dado que, apesar de não impedir esta continuidade, conduzia à transformação². É, precisamente, a busca e análise destas atualizações contínuas, em especial aquelas efetivadas pelas sociedades nativas, o objetivo deste capítulo.

Não obstante terem sofrido o brutal avanço da sociedade colonial e suas crescentes demandas – que colaboraram para a sua drástica redução populacional – os Tapajó, Tupinambarana e Iruri não se furtaram do convívio estreito com os europeus. Ao invés de escolherem alternativas de fuga ou luta em armas, permaneceram nos aldeamentos jesuítas, cumprindo tarefas que lhes eram impostas por colonizadores, e mantiveram um contínuo processo de atualização, como é evidente nos registros dos missionários que, junto a eles, estiveram. Registros, estes, que também nos falam dos efeitos perversos que,

² Como afirmou Sahlins (2004:450), a continuidade não é, necessariamente, sinônimo de imobilidade, assim como “a mais rigorosa continuidade pode consistir da lógica da mudança cultural.”

afinal, este contato acabou determinando, haja vista o extenso declínio demográfico que eles nos permitem acompanhar.

Abandonando os dois extremos de interpretação – um que considera estes grupos incapazes de agir diante do poderio da sociedade colonial, retratando-os como vítimas indefesas; e, outro que, ao delegar capacidade de ação a estas sociedades, acaba por minimizar as consequências severas desta opção – é possível encontrar, nas crônicas submetidas à análise, evidências deste ininterrupto movimento de elaboração e resignificação.

Mesmo que, por vezes, sejam claros estes esforços para manutenção do grupo, como é o caso da atuação das lideranças e da participação nos rituais executados pelo missionário, em muitos documentos, uma análise mais apurada revelou que, ainda quando aceitaram as proposições do jesuíta, estas sociedades mantiveram sua reflexividade, apropriaram-se destes conhecimentos e os resignificaram de acordo com sua compreensão de mundo.

Este aspecto de atualização, e esforço em encontrar sentido ao longo da situação colonial, atingiu não somente os elementos culturais destes grupos, mas, também, a forma como viam ao missionário e o poder a ele atribuído. A fim de organização, este capítulo será formado por temas centrais como a figura do missionário, as lideranças, rituais e a manutenção da pauta cultural.

Perdemos óleo e trabalho!

"Perdemos óleo e trabalho!" Essa exclamação, um tanto exagerada, de um jesuíta³ que doutrinou durante muitos anos na Amazônia, pode resumir a decepção sofrida pelos missionários que catequizaram nesta região. Entusiasmados com as expectativas iniciais de boa aceitação da fé cristã e ausência de manifestações que lhes indicassem a existência de idolatrias ou falsa religião, os evangelizadores presumiram que a tarefa de cristianizar as populações nativas seria eficaz e, que viria acompanhada da negação e abandono de tudo o que, aos olhos europeus, eram vícios, maus costumes e rituais. Contudo, o trabalho de catequese revelou que, apesar da acolhida e aceitação da religião cristã, as populações indígenas possuíam capacidades originais de absorver e resignificar as informações recebidas sem, necessariamente, abandonar o que os missionários chamavam de "seus antigos costumes".

Os relatos deixados pelos missionários jesuítas que atuaram na Amazônia, durante os séculos XVII e XVIII sob assistência de Portugal,

³ Daniel (2004:327. v.1) registra o caso afirmando que "um missionário que com eles viveu muitos anos, e tão incansável, que não faltava de manhã e de tarde a doutrinar os seus neófitos, quando por vezes os examinava do seu progresso, ficava tão desconsolado, que exclamava *perdidimus oleum et operam!*" Já em outra passagem (Daniel, 2004:66.v.2) o jesuíta repete a expressão com pequena variação: *perdere oleum, et operam*, ou seja, perder óleo e trabalho.

evidenciam que, na maior parte das aldeias criadas pelos missionários, assim como nas missões itinerantes, os grupos contatados não se abstiveram de participar dos rituais cristãos, de conviver em aldeias seguindo a rotina negociada pelos jesuítas ou, até mesmo, de professarem a fé cristã, de aceitarem o batismo e de confessarem-se.

Os elogios à maneira como os diversos grupos aceitavam a presença do missionário e participavam das doutrinações e catequese são numerosos, e entre muitos outros, é possível citar Betendorf (1909:38, 161, 464, 466 e 467). Mas também são freqüentes os registros de queixas quanto à fé morta, e pouco firme dos indígenas catequizados, como em Daniel (2004:327. v.1). Também é encontrado o mesmo juízo em Nóbrega (1556-57:II,322); Gandavo (1576:122 e 142); Vasconcelos (1663:I, 103) e Varnhagen (1854:51) entre outros.

Esta relação de algumas populações indígenas com a religião cristã, apresentada nos relatos de manifestações de profunda fé e outros de pouca perseverança e credulidade, perturbava os missionários, tendo inspirado Antonio Vieira (1957, v. 5:205-255) a inserir, no Sermão do Espírito Santo, a comparação da doutrina da fé nas diversas nações com as estátuas de mármore e as de murta⁴.

No caso específico dos grupos aqui analisados, desperta atenção a transformação que ocorreu com a compreensão da figura do missionário e dos poderes a ele atribuídos. Entre as grandes recepções amistosas feitas para o padre Betendorf, e a decepção que permitiu afirmar que foi perdido o óleo e o trabalho executado junto a estas populações, estão registros deixados por missionários que permitem acompanhar esta transformação.

Os primeiros contatos, o século XVII

Um dos primeiros grupos indígenas do médio rio Amazonas a terem seus contatos com a sociedade colonial registrados pelos missionários foram os Tupinambarana. Como visto anteriormente, os primeiros contatos podem ter acontecido ainda em Pernambuco⁵, mas foi durante o período abarcado por esta análise que o grupo, já localizado na Ilha de Tupinambarana, terá maior atenção por parte dos jesuítas. Inicialmente, as citações deste grupo o apresentam como tendo sua superioridade reconhecida pelos outros grupos

⁴ Em Viveiros de Castro (2002:183-184) é feita uma análise deste sermão, enfocando o caso dos Tupinambá e a inconstância, ou constância, atribuída a este grupo.

⁵ Ver capítulo 2 a respeito das hipóteses relativas às migrações deste grupo. A documentação consultada sugere que este grupo habitava o atual estado brasileiro de Pernambuco e, na tentativa de evitar o contato mais intenso com os portugueses, migrou, chegando a alcançar a Cordilheira dos Andes. Neste local, desentendimentos com colonizadores espanhóis teriam motivado o grupo a novamente se deslocar e povoar uma ilha, localizada no médio rio Amazonas, onde, então, teriam iniciado os contatos com os missionários jesuítas aceitando aldeamentos.

nativos (Heriarte, 1975), porém, à época da expulsão dos inacianos, sua população havia diminuído de tal maneira que poucos indivíduos eram identificados como pertencentes aos Tupinambarana.

Acuña (1994:148-153), em seu “Novo Descobrimento do Grande rio das Amazonas”, descreve os Tupinambarana salientando dois aspectos mais evidentes desta sociedade. Aos seus olhos: eram “índios mais cordatos e que dispensam intérpretes (...) gente acostumada a percorrer e subjugar todas as regiões vizinhas a sua jurisdição”. Destaca a bravura que lhes permitiu, mesmo sendo em menor número, assolar as populações do espaço que desejavam ocupar no médio rio Amazonas, fazendo-as abandonar as terras. Seu interesse em sublinhar este aspecto poderia estar vinculado, entre outros aspectos, ao desejo de apresentá-los como bons aliados e falantes da língua geral. Além disso

sem dúvida será muito útil à conquista de todas as demais nações deste rio se tivermos que povoá-lo, pois só em ouvir a simples menção do nome de Tupinambás não haverá dentre elas uma sequer que não se renda. (Acuña, 1994:149)

Conforme Porro (1995:57), além de estenderem seu domínio sobre outras sociedades, os Tupinambarana possuíam, também, estratificação interétnica. Esta sua hipótese está assentada na afirmação de Heriarte (apud Porro, 1995:57), de que os Tupinambarana submeteram antigos habitantes de seu território e “com o tempo se casaram uns com os outros e se aparentaram; mas não deixam de [re]conhecer os naturais a superioridade que os Tupinambarana têm neles (...) Aos que estão debaixo de seu domínio lhes dão as filhas por mulheres.” Esta suposição de Antonio Porro não conta com outras evidências e, portanto, permanece apenas como conjectura.

Porém, mesmo para Acuña, era claro que as relações estabelecidas entre os Tupinambarana e os outros grupos indígenas não eram restritas apenas a atritos e disputas. Conforme o cronista, a rede de relações incluía os Mutayos, habitantes da terra firme ao Sul da ilha, que forneciam machados de pedra utilizados para derrubada de árvores. Ao Norte, mantinham relacionamento com um grupo não identificado por Acuña (1994:151), com o qual comerciavam os produtos mais abundantes em cada uma de suas aldeias, que lhes trazia sal proveniente de terras próximas dos Andes.

Deste modo, mesmo bastante fugidios, os rastros deixados pelos Tupinambarana nas fontes consultadas, indicam que o grupo não era tão numeroso quanto os habitantes que os antecederam no médio rio Amazonas. Mas, a despeito desta sua inferioridade numérica, conseguiram submeter outros grupos, e alcançaram uma situação de domínio sobre uma região. Além disso, contavam com uma rede de relações que envolvia diversas outras sociedades, e lhe permitia obter através da troca variados produtos e, até mesmo, o sal.

Como um contraponto à capacidade de domínio sobre uma região circunvizinha, nos textos do Padre Betendorf (1909:117-119), encontramos referências aos contatos dos jesuítas com os Tupinambarana, contudo, já enfrentando outra situação. Discorrendo sobre a viagem dos Padres Manoel de Souza e Manoel Pires, realizada em 1660 em direção aos Tupinambarana e Arauaquiz, o cronista jesuíta comenta que, após realizarem a doutrina e os batismos, os missionários haviam começado a levantar cruzes em todas as aldeias, como sinais do cristianismo e de sua pregação evangélica. Contudo, alguns principais das aldeias solicitaram que não fossem colocadas as cruzes em seus territórios, afirmando que:

nós desejamos muito ter cruzes postas em nossas aldêas, pois são o signal de christãos e filhos de Deus, e assim as temos pedido com muita instancia a muitos clérigos ecclesiásticos que continuamente passam por este rio, mas elles nos responderam que como tivéssemos certo número de escravos para pagamento então as levantariam, e como não temos ainda o computo a este numero não te podemos pagar. (Betendorf, 1909:118)

Diante do esclarecimento de que ambos, os missionários e a tropa que os acompanhava, não tinham interesses em receber qualquer tipo de pagamento, foram erguidas as cruzes com festas e tiros de mosquete. Não obstante, alguns principais insistiram que, diante das negativas do Padre Manoel de Souza em receber presentes, ao menos o Padre Manoel Pires aceitasse uma rapariga como escrava (Betendorf, 1909:119). Quando ambos negaram-se a aceitar o presente, o jesuíta afirma que todos os indígenas ficaram “attonitos e edificados, visto se haver praticado o contrário, quarenta annos havia pelos ... ecclesiasticos que passavam por seus sertões”. À parte de estes antigos visitantes terem ou não aceitado as mulheres como presentes, é preciso admitir que faltam detalhes desta situação e, portanto, não é possível analisar a situação com o devido cuidado. Resta, contudo, a chance de levantar alguns pontos significativos deste relato.

Esta questão envolve uma discrepância na forma de compreender o que era oferecido e recebido e pode ser interpretada por diversas perspectivas, entre elas a forma como poderiam ser estabelecidas alianças. Aos missionários interessavam tratados que envolviam o esquecimento de hostilidades passadas, a adoção de amigos e inimigos, o juramento de fidelidade à Coroa de Portugal e a permissão para evangelizar a todo o grupo⁶.

Já para as sociedades indígenas pertencentes ao tronco lingüístico Tupi, estas alianças poderiam adquirir sentido ao serem criados, também, laços de parentesco. Para os Tupinambarana, o oferecimento de uma mulher ao

⁶ Um exemplo destes tratados foi formalizado entre os missionários jesuítas e o grupo Uruati, os registros feitos por Betendorf (1909:286) incluem detalhadamente as condições e cláusulas deste acordo.

missionário significava, não o oferecimento de uma escrava, mas outras duas possibilidades. Este ato poderia fazer parte do *habitus* do próprio grupo, sendo a mulher apenas oferecida como companhia durante a permanência deste visitante, ou, ainda, a tentativa de estabelecer parentesco e, como consequência, vínculos que incluiriam direitos e deveres mais profundos que os propostos pelos missionários⁷.

Assim, apesar do relato afirmar que não foram aceitas as ofertas dos Tupinambarana, Betendorf não se detém a explicar quem eram estas mulheres, ou mesmo, como tal situação foi contornada.

Outros relatos também apontam situações como esta. Em determinada passagem, João Daniel (2004:282. v.1) critica, não apenas a atitude de quem oferece a mulher e de quem a aceita, como também a motivação e as dificuldades a que estavam sujeitos aqueles que não compartilhavam do oferecimento.

De não conhecerem a verdadeira vileza deste vício, nasce o abuso de oferecerem as mesmas filhas em sinal de amizade e paz, não só uns aos outros, mas também aos brancos, que os vão visitar às suas aldeias e povoações por razão de algum negócio; porque se os recebem de paz para sinal de que estão persuadidos das suas razões lhes entrega o cacique, ou principal alguma filha, e é necessária boa retórica nos tementes a Deus para não o ofenderem, nem irritarem aos pais, que tem por ponto de honra e avaliam por desprezo e desdouro o não aceitá-las.

Ultrapassadas estas divergências, no caso de Betendorf, foi construída uma igreja, realizados ofícios, evangelização junto ao grupo indígena e, a um dos missionários, coube o exame da legitimidade do cativo de indígenas.

Tempos depois, no ano de 1669, Betendorf (1909:36 e 260) empreendeu nova viagem, tendo por companheiros o Padre Pero Luiz (Pier Luigi Gonsalvi), e o Irmão Domingos da Costa, e encontrou os Tupinambarana ainda assentados em uma “ponta sobre o rio das Amazonas”. Este registro é marcado pelo incômodo que os mosquitos causavam, aparentemente não apenas aos missionários, como também aos indígenas:

Estando já noite fechada, pareceu a aldeia, um abraçado incêndio e muito maior ainda pela madrugada, e ouviam-se grande choro de meninos, com confusões de várias vozes; aclarando já o dia, perguntei ao branco Manoel Coelho que nos acompanhava por seus negócios, que causa tinham tido esses gritos e fogos da aldeia a noite passada; respondeu-me que os fogos que tinha visto eram os que os índios tinham feito debaixo de suas redes para se defenderem dos mosquitos, e que as gritas tinham sido os meninos e

⁷ Como lembra Viveiros de Castro (2002:206-7), além dos benefícios econômicos, que poderiam advir de genros e cunhados que se apresentavam como senhores de tantos bens, outros aspectos não-materiais, como a honra, eram considerados de valor primordial.

meninas, que molestados das picaduras delles, estavam chorando. (Betendorf, 1909:260-261)

Este apontamento, acerca dos insetos, é importante na medida em que é empregado para justificar uma mudança da aldeia do grupo para outro local, distante do rio e do alcance dos mosquitos. Mas, antes de acatar esta sugestão, o grupo sugeriu ao missionário que, com seus poderes, livrasse-os destes insetos:

pediram-me que os excommungasse para que se retirassem para outra parte. Respondi-lhes dizendo: Filhos, os mosquitos estão em sua terra, não se lhe dão de excommunhões como vós outros, que sois entendidos, tirae-vos daqui e mudae-vos para outra parte. (Betendorf, 1909:261)

A resposta dada pelo jesuíta à proposição dos Tupinambarana evidencia o que Certeau (1991:223) creditou como uma “exceção aos códigos interpretativos”. Dentro da lógica e o senso comum compartilhado por Betendorf, era óbvio que os mosquitos não abandonariam o local pela sua ordem de excomunhão. Como escreveu o cronista, esta não era uma alternativa viável por vários motivos, entre eles o fato de que esta pena somente poderia ser aplicada aos homens. Por sua vez, tudo indica que, para os Tupinambarana, os poderes do padre estendiam-se não somente sobre os homens, mas incluíam também a capacidade de agir sobre a natureza, neste caso eliminando os insetos ou ordenando que se retirassem. Esta “exceção aos códigos interpretativos”, gerada pela discrepância na forma dos indígenas e dos europeus entenderem a natureza e creditarem poderes, permite vislumbrar que, antes de simplesmente aceitarem a sugestão de mudança de seu assentamento, o grupo procurou elaborar a intervenção do missionário a partir de sua lógica e seu senso comum, buscando uma solução plausível e coerente à sua compreensão de mundo, assim como do papel e dos poderes atribuídos a este padre.

Porém, para que o missionário pudesse receber tais poderes e ocupar um espaço dentro da sociedade Tupinambarana, era necessário que ele fizesse sentido dentro desse universo simbólico. Entendido assim como atualização, visto que buscou formas de elaboração da contingência histórica e da inserção deste ‘outro’, o papel destinado ao missionário foi além da ingenuidade óbvia da atribuição de poderes mágicos.

Algumas alternativas, quanto à legitimação da figura do missionário, podem envolver o fato de ele portar um saber religioso alternativo, algo que Viveiros de Castro (2002:211-212) afirmou ser de interesse dos principais das aldeias, visto que, na qualidade de homens politicamente poderosos, poderia ser empregado como uma opção ao conhecimento tradicional dos feiticeiros e xamãs. Por outro lado, ao revelar-se capaz de mobilizar o grupo, o missionário evidenciou que detinha o respaldo advindo de habilidades valorizadas pelos

Tupinambarana. Tais habilidades poderiam ser a oratória, ou mesmo, a capacidade de interagir com a sociedade envolvente mobilizando forças que poderiam atuar como aliadas para que alcançassem objetivos políticos do próprio grupo indígena.

No caso dos indivíduos integrantes do grupo, é possível tomar como exemplo o então principal dos Tupinambarana aldeados, chamado de João Cumarú. Betendorf (1909:37) acreditava que o prestígio que este indivíduo havia alcançado estava vinculado ao fato de ser reconhecido como “índio afamado nas guerras, e por essa razão feito Capitão Mór dos seus mas já de muita idade, e morreu-lhe sua gente quase toda e após ella também elle falleceu”. Talvez por agir como interlocutor, os missionários reconheceram nele a liderança do grupo e, a partir de suas observações, consideraram apenas sua atuação em conflitos como a fonte do respaldo que apresentava, ignorando o restante do conjunto de habilidades que lhe permitiam desfrutar deste status.

Voltando às questões relativas ao relacionamento do missionário com o grupo, foi registrado, mais adiante, nos relatos da *Chronica*, outro reassentamento da aldeia Tupinambarana. Além da já citada mudança, quando os Tupinambarana rumaram terras adentro, outro deslocamento foi efetuado, desta vez sob orientação do Padre Antonio da Fonseca. Em sua nova localização, o aldeamento passou a abrigar, também, um grupo de Pataruana e foram construídos prédios para residência, igreja e casas de Santo Inácio:

Por aquella tempo formava o Padre Antonio da Fonseca com grande zelo a aldêa dos Tupinambaranas, accrescentando-a com gente nova, fazendo igreja e casas bonitas, acudindo juntamente aos Andirazes com a doutrina dos sacramentos. (Betendorf, 1909:467)

Além de aceitar a presença do jesuíta, e investi-lo de prestígio, capaz de garantir que o grupo aceitasse a sugestão de novo traslado da aldeia, é preciso destacar três pontos destas narrativas. Primeiro, a redução numérica do grupo, mencionada quando apresentado o principal do grupo; segundo, o fato dos Tupinambarana aceitarem a presença de outro grupo, os Pataruana, em seu assentamento; e, por fim, a execução de igreja e casas, para abrigarem a eles mesmos e ao missionário.

No caso das sociedades Tapajó e Iruri, os primeiros contatos com missionários foram descritos com bastante otimismo. A chegada dos padres era sempre acompanhada por grande parte dos moradores das aldeias que, no caso de um assentamento Tapajó, estavam dispostos a receber o sacramento do batismo. Em determinada situação, a atenção despertada foi tamanha, que Betendorf (1909:168) chegou a ponto de “por-lhes um escriptinho na testa para poderem se lembrar corretamente de seus nomes quando administravam os Sacramentos do Santo Baptismo”. E, além de estarem dispostos aos sacramentos, também as obras para construção de casas e de igreja eram feitas com o apoio do grupo. A *Chronica* (1909:169) esclarece que “como

acudia muita gente assim de índios como de índias, dentro de três para quatro dias ficou toda a obra feita e coberta”.

Esta aceitação da presença do inaciano, e da implementação de suas obras, obviamente não impedia que o grupo continuasse a compreender o mundo a partir de seus próprios parâmetros. Ciente disso, o próprio Betendorf (1909:169) procurou aproximar as vivências do grupo às interpretações cristãs:

Á noite antecedente da festa em que se havia de por o altar, houve uns trovões, relâmpagos e coriscos, tão terríveis que todos os índios saíram para fora das casas, e parecia que se ia acabando o mundo. Disseram-me depois que tinham visto em o Céu uma mão com um lenço branco que ia limpando o sangue derramado pelo Céu; em dia seguinte lhes fiz uma pratica sobre a Conceição da Immaculada Virgem Nossa Senhora, e disse que este signal foi alguma cousa, foi prognóstico de um grande castigo que a Senhora havia de remediar.

Mas, ao mesmo tempo, muitas manifestações e rituais foram condenados e impedidos de serem realizados. Este é o caso dos *poracés*, realizados mata a dentro em uma área especialmente destinada para estes rituais. Após tentativas de convencimento da inadequação destas cerimônias pela palavra, Betendorf (1909:170-171) tomou uma posição mais agressiva e ordenou que seu companheiro quebrasse os potes que armazenavam a bebida produzida para esta festa. Sua proibição atingiu todas as ocasiões nas quais o grupo todo se reunia, mas permitiu, contudo, que continuassem a beber em pequenos grupos em suas casas:

Porém, para não ir com tudo ao cabo em aquelles princípios, lhes permiti se convidassem uns aos outros em os dias de suas festas para suas casas, para lá beberem com moderação. Outro terreiro tinham também dentro da mesma aldêa, que os brancos chamavam de Mofama; esse também não se frequentou mais e ficaram tirados os terreiros em que os Diabos tinham grande ganância pelas desordens que em elles se commetiam com as contínuas beberrias e danças. Não se tirou com menos feliz successo a multidão de mulheres que tinham aquelles índios;

Até mesmo o combate à poliginia, aparentemente⁸, obteve sucesso. Tanto na citação anterior, quanto na seguinte, Betendorf (1909:172) afirma ter conseguido convencer ao grupo:

peço-vos me entregueis todas as vossas mancebas, e vos caseis com aquella que tendes por vossa mulher verdadeira, com a que for a vosso

⁸ Todavia, anos mais tarde, João Daniel (2004:284. v.1) ainda relata ter encontrado o mesmo tipo de casamento e de costumes vigendo entre os grupos, mesmo aqueles aldeados: “Contudo vivem os casados de modo ordinário só com suas mulheres, e têm só uma pela maior parte: mas os seus caciques ou principais têm quantas querem, o que não é pequeno impedimento para abraçarem a nossa Santa Fé, por se virem obrigados a ficar só com uma.”

contento, salvo se houver algum impedimento. Concordaram todos nisso logo e as foram entregando e pondo em um rancho grande do Principal chamado de Magdalena, para de la se irem casando com outros desimpedidos, com condição, porém, que se metteria no tronco aquelle que se atrevesse de tirar alguma daquelle recolhimento de Magdalena. Não houve senão um único cavalleiro que uma noite foi tirar uma das que tinha largado, mas obrigou-se logo a repôl-a e esteve dias no tronco, por parecer dos mesmos principaes, a cuja discrição eu tinha deixado a determinação do tempo do castigo

Com o apoio do Principal Roque, que optou por casar-se com Maria Moacara, “princeza desde seus antepassados, de todos os Tapajoz”, Betendorf (1909:172) pode interferir até mesmo na situação da mãe de Maria, recomendando que esta permanecesse no estado de “viúva honrada” ao invés de viver com um homem mais jovem que ela.

Apesar de reconhecer que não existem dados que possam confirmar a extensão e duração desta decisão dos Tapajó de adotar a monogamia, é importante notar que outros grupos, como é o caso daqueles do Cabo do Norte, reagiram de forma diferente a estas propostas dos jesuítas. Por volta de 1689, o Padre Antonio Pereira foi enviado para a ilha de Camunixary, onde, ao invés da negociação, ou mesmo da recusa através da fuga, parcelas dos grupos aldeados optaram por matar ao missionário e seus ajudantes que haviam tentado impedir a prática das bebedeiras e da poligamia⁹ pelo grupo.

Também mudanças de assentamento foram realizadas por sugestão dos religiosos. Apesar destas transferências exigirem que o grupo ocupasse áreas que, por vezes, diferiam em muito de seus ambientes anteriores e necessitassem distanciamento de seus sítios sagrados, elas foram executadas. Este foi o caso dos Tupinambarana, que localizavam-se em uma ilha mas, devido a uma praga de mosquitos foram aconselhados a trasladarem-se.

Esta situação, já referida anteriormente quando, antes de aceitarem a mudança de sítio, o grupo buscou negociar com o missionário a expulsão dos mosquitos, evidencia que aceitavam a sugestão do missionário e lhe atribuíam prestígio. Mas, ao mesmo tempo, é clara a forma como os Tupinambarana compreendiam o missionário. Seus poderes não estavam restritos aos homens e, talvez ele pudesse, a exemplo de seus xamãs, agir também sobre a natureza.

Essa disparidade de interpretações sobre o meio ambiente surpreendia tanto ao missionário, quanto ao indígena. Como exemplo, a própria *Chronica* (1909:318) apresenta o relato de um líder Teremembé que expressou sua

⁹ Betendorf (1909: 430) revela que “O motivo que tiveram para se atreverem a uma tão horrenda acção, foi o ódio á nossa santa fé e pregação evangélica, com que lhe tiravam seus excessos em beber, seus amancebamentos e ritos gentílicos, e esta se presume ter sido a mesma causa que os induziu a tirar a vida até dos domésticos que acompanhavam os padres.”

discordância com a forma como o padre rendia louvores ao céu. Para esta liderança

nicaui ibaca, ibinho, ycatú, quer dizer: Céu, não presta para nada, só a terra sim, esta é boa. Mas disse aquilo como bárbaro, porque como do Céu lhe vinham e abraçavam calmas, e a chuva que o molhava, achava que não prestava, como a terra lhe dava fructas, peixe, carne, e outros mantimentos, que só esta era boa.

Este contraste, na maneira de compreender o céu, está vinculado às diferentes concepções religiosas de europeus e de indígenas. Ao contrário do que inicialmente acreditavam os jesuítas, as sociedades nativas apresentavam um caráter profundamente religioso. Todavia, como afirmou Clastres (1987:71), diferente da concepção européia, a religiosidade está impregnada de tal forma na vida social dos grupos indígenas, que parece não haver distinção entre o laico e o religioso, e entre o profano e o sagrado. Na verdade, a sociedade e a natureza são trespassadas pelo sobrenatural e, portanto, é possível deduzir que acontecimentos, como a fatura de uma colheita ou um fenômeno meteorológico, sejam imediatamente relacionados a poderes sobrenaturais.

Decorre, ainda, desta concepção religiosa, a ausência de um deus único e todo poderoso, e a presença de uma variedade de deuses vinculados aos fundadores míticos da civilização que, não obstante a eles serem feitas reverências, não recebiam um culto específico. Ainda conforme Clastres (1987:73), como assinalam a alteridade da própria cultura, entre os homens e a instituição social ou cultural, estes deuses não exigem mais que o respeito à tradição, expressa nas falas das lideranças e na contínua aceitação e aplicação das regras deixadas pelos ancestrais.

Mas, além desta peculiaridade da religiosidade indígena, é necessário destacar a diferença existente entre os ancestrais e aquelas pessoas mortas recentemente, visto que, delas, resultaram parte dos conflitos entre as sociedades nativas e os missionários a respeito das formas de serem executados os funerais. Grosso modo, são considerados ancestrais aqueles que viveram em um tempo anterior ao tempo presente, em um tempo primordial, onde foi fundada a cultura e instituída a sociedade. Por vezes, os ancestrais são associados a pessoas cujo falecimento tenha ocorrido há muitas gerações, e que são julgadas como merecedoras de honras.

Por sua vez, os mortos são considerados aqueles contemporâneos dos vivos que, uma vez finados, teriam suas almas separadas dos corpos e recebido poderes capazes de causar danos aos vivos. Detentores destas capacidades maléficas e, supostamente, desejosos de permanecer no assentamento onde habitavam, aos vivos era recomendado executarem rituais que afastassem estas almas, cerimônias fúnebres e sepultamentos que rompessem todas as ligações entre este e seus familiares, seus objetos pessoais e sua antiga moradia. Entre as medidas que poderiam ser aplicadas

para eliminar estes vínculos, estão a ausência de um espaço determinado para se depositarem os corpos, o desejo de enterrar os restos mortais em locais distantes do espaço considerado dos vivos, o abandono do assentamento até então ocupado e, ainda, o endocanibalismo – a ingestão dos restos mortais de elementos integrantes do próprio grupo – cujo objetivo era exterminar a última forma de existência concreta destes indivíduos no espaço dos vivos.

Outro ponto causador de divergências entre os missionários e as sociedades nativas refere-se aos pajés. No caso específico dos grupos do tronco lingüístico Tupi, como será analisado adiante, o conflito foi acentuado pelo fato de os jesuítas identificarem dois tipos de pajé: o pajé catu, tido como bom, e o pajé caraíba, considerado mau.

Apesar destas discrepâncias na compreensão de mundo, várias vezes os Tupinambarana acabaram por ceder às sugestões dos inacianos e trasladaram seus assentamentos para locais que eram considerados mais propícios. Porém, o relato de Betendorf a respeito da excomunhão dos mosquitos, pode indicar que a aceitação da troca de assentamento foi precedida de uma negociação, baseada nos parâmetros culturais do próprio grupo, e não da simples anuência.

No decorrer da *Chronica* (1909:270) mais exemplos de casos, onde são feitas negociações antes da aceitação de sugestões dos missionários, são citados. Contudo não existem menções ao fato dos Tupinambarana, Tapajó e Iruri não terem feito acordos para serem aldeados, ao contrário dos grupos do Maranhão, que apresentavam várias exigências para receberem os missionários junto aos seus grupos:

que nunca se obrigariam a servir os brancos, mas estariam aldeados a parte, não mais que para serem doutrinados (...) pois estavam mui livres e fartos do necessário para o sustento da vida. De não trabalharem para os brancos, e morarem em uma aldêa apartada, para terem caminho aberto para voltarem às suas terras, sendo caso que os brancos quizessem entender com eles, e pediu mais que se mandasse algum panno para se vestirem e ferramenta para tratarem de suas casas, e roças para mantimentos, e anzóes para pescarem.

Ou ainda, como é o caso dos Taconhapé, localizados por Betendorf (1909:278-9) no rio Xingu, que após reunirem-se durante um dia e uma noite vieram todos juntos para

dar resposta ao que se lhes tinha praticado, e foi que um delles acompanharia aos Padres a suas terras, e que, achando serem boas e a seu gosto, tratariam de fazer ahi suas roças (digo seus roçados), e se desceriam para fazer sua aldêa. Com esta resolução, foram os Padres praticar outros seus parentes, divididos pela vizinhança; de todos tiveram a mesma resposta, e assim se vieram para baixo, trazendo alguns delles em sua companhia

Somente junto aos Iruri existe um registro quanto a negociações para aceitação da missão, mas mesmo este, não conta com cláusulas ou exigências como as citadas. De acordo com Betendorf (1909:463), no mês de dezembro de 1688, o Superior da missão, Iodoco Peres, enviou os Padres João Ângelo e José Barreiros para a nova Missão dos Iruri. Quando ambos se aproximaram da boca do rio dos Iruri encontraram

o principal Mamoriny que vinha em uma canoa grande remada por quantidade de mulheres, trazendo um só índio criado seu consigo; este, como depois souberam, ia fugindo de se encontrar com os padres, pelas más práticas que os brancos que assistiam em a aldeia lhe tinham feito, dizendo-lhes que os padres iam tirar-lhe as suas mulheres, filhos e filhas, e que os haviam de açoitar e maltratar.

Argumentando que rumava para algumas roças que possuía, o principal negou-se a acompanhar os missionários. Somente decorrido tempo suficiente para se certificar das intenções dos padres e, também, sob ameaça de que caso não retornasse à aldeia, os jesuítas voltariam para Belém, Mamorini retornou, pois,

se desenganou de todos os aleives que contra os padres se tinham levantado; e assim mandou aviso para todas as aldeias pertencentes aos Irurizes para que viessem vizital-os. Vieram elles com seus costumados presentes, aos quaes o Padre João Ângelo correspondeu conforme a pobreza que consigo levava; depois disso deu-lhes parte a todos como lhes vinha mostrar o caminho verdadeiro do Céu pela insinuação da fé cathólica, e pelo santo baptismo que lhes vinha dar para fazel-os filhos de Deus, e livral-os do inferno e escravidão do diabo; avisando-os e exhortando fizessem suas igrejas para o culto divino, com umas casas em que se pudessem recolher os padres quando os fossem ver em suas aldeas; com isso foram-se todos mui satisfeitos, e os padres deram logo ordem a fazer-se igreja e residência em a aldeia de Irury, onde se achavam alguns brancos tratando de cacao que há muito e bom por todo aquelle rio, e se estima por melhor do Estado todo, pela grandesa e doçura que tem maior do que em outras partes fora do rio da Madeira. (Betendorf, 1909:464)

O poder atribuído ao missionário e o prestígio que recebia por parte do grupo, eram passageiros, e necessitavam da constante reafirmação. Assim como Mamorini aguardou antes de retornar à sua aldeia, buscando descobrir as intenções dos padres, da mesma maneira outros grupos também mantinham certo distanciamento. E, como apresentarei adiante, com o passar do tempo, o próprio prestígio dos missionários veio a sofrer abalos.

As transformações, e o abandono de rituais por parte dos indígenas, evidentes nas declarações de Betendorf que os “terreiros do diabo” não eram mais freqüentados e que os antigos deuses não eram mais reverenciados, parecem não serem totalmente verídicos. Apesar de atribuir ao inaciano

respeito, mantendo vínculos estreitos e participando dos rituais cristãos, os Tapajó continuaram conservando seus sítios sagrados e realizando cerimônias longe dos olhos do missionário. Permaneciam, ainda,

guardando os índios Tapajoz o corpo mirrado de um de seus antepassados, que chamavam de Monhangarypy, quer dizer primeiro pae, lhe iam fazendo suas honras com suas ofertas e danças já desde muitissimos annos (Betendorf, 1909:354)

A descoberta deste corpo foi feita pelo Padre Antonio Pereira que, prontamente, ordenou que fosse queimada a casa onde ele era guardado. Betendorf (1909:354) revela os resultados desta ação, bem como a responsabilidade dele próprio diante do caso, afirmando que:

Sentiram os índios Tapajoz isso por extremo, porém vendo que já não tinha remédio, aquietaram-se por medo dos brancos que já conheciam tomar em bem o que o padre missionário tinha obrado. Folguei eu muito quando me chegou a notícia daquella tão generosa ação, porque desde o anno de 1661, em que eu tinha sido missionário, primeiro entre os Tapajoz e feito sabedor daquelle corpo mirrado, sempre tive desejo de consumil-o, e não o fiz, porém, por não ter tempo commodo de o poder executar, pois estava por então toda aquella aldêa povoadíssima de índios, que não convinha alterar logo em aquellos primeiros princípios.

Esta citação pode revelar diversos pontos importantes. Primeiro, que o grupo, mesmo estando em um aldeamento jesuíta há vários anos, mantinha seus rituais e cerimônias de maneira discreta e sem entrar em conflito com o missionário. Além disto, apesar de justificar a ausência de uma atitude de revolta dos Tapajó através do medo, que teriam da ação dos brancos em defesa do ponto de vista do Padre Antonio, outros motivos podem, da mesma forma, ter influenciado esta aparente acomodação do grupo. Como afirma Scott (1985:3), as chances de uma insubordinação aberta provocar respostas mais rápidas e violentas são maiores do que uma insubordinação que pode ser igualmente difundida, mas nunca se arrisca a contestar diretamente as definições formais de hierarquia e poder. E, de fato, como será visto adiante, esta não foi a última vez em que elementos religiosos dos Tapajó foram encontrados nas aldeias pelos missionários.

Ao declinar da alternativa de conflito direto e optar pela manutenção da situação dentro do aldeamento, o grupo contava com o fato de que nem missionários, nem brancos conseguiam impor um controle hegemônico total sobre eles. A conservação de suas tradições de forma sutil poderia garantir a manutenção das alianças tecidas com a sociedade colonial e as vantagens que isto propiciava ao acesso de instrumentos, bens e defesa contra seus inimigos.

Outro ponto deste registro citado a ser levado em conta, diz respeito ao fato de Betendorf ter afirmado que já tinha ciência da existência deste

Monhangarypy, mas havia optado por não tomar nenhuma atitude devido ao grande número de habitantes indígenas no aldeamento naquela ocasião. O jesuíta reconheceu a importância atribuída ao corpo guardado, porém temia uma reação do grupo e, sem contar com o apoio de militares ou de um forte, decidiu-se por relevar o culto. Nesta situação citada, é possível identificar que, ciente de suas limitações, a evangelização dos indígenas também custou aos missionários uma parcela de flexibilidade.

Entretanto, esta não é a única situação em que os jesuítas precisaram relevar ou serem condescendentes com as populações nativas. Desde a primeira missão no rio Amazonas e Tapajós, Betendorf (1909:156) já havia sido instruído pelo Padre Antonio Vieira para que não usasse de extrema severidade com os indígenas. Diante do conhecimento de que vários grupos praticavam a poligamia, Vieira recomendava que fosse permitido a cada homem escolher entre as suas esposas apenas uma, que seria a partir de então reconhecida como *xerimirécó*, e não que o Padre impusesse que apenas a mais antiga fosse reconhecida como tal.

Mesmo nos aldeamentos jesuíticos, algumas cerimônias, como no caso citado abaixo, continuavam sendo executadas

Os tapuias já domesticados, posto que tenham já alguma melhor economia, também são muito dados a estas festas, e beberrias, não só nos dias dos seus casamentos, mas em muitos outros, que celebram com rito primæ classis. Um deles é o dia em que alguma filha sai da sua estufa e rigoroso regimento da sua primeira regra, (...) porque tirada ou descida da cumeeira da casa, depois de alguns dias nos quais se preparam as bebidas, e se testam as igaçabas, ainda lhe resta outra ridícula cerimônia, indispensável, e rigorosa cura, que é chamar-se logo o cirurgião ou barbeiro, oficial público, para sangrar a dita rapariga, para o que vem preparadas as lancetas, que algumas vezes são os mais agudos dentes de cotia (...) Chegado pois o barbeiro onde está a padecente, puxa logo por um dente, e dá-lhe uma sangria de pés a cabeça, porque a jarreta, e sarja desde a cabeça até os pés, de sorte que fica toda sarjada, e ensangüentada; e por mais que lhe custe, não há de dizer não quero, porque as velhas, que são as mestras da cerimônia, lhe põe as ordenações às costas, para que não fique feia, descorada, e mofina. (Daniel, 2004:286-287)

Conforme Daniel, o motivo que dificultava a eliminação destas celebrações era o profundo respeito que mantinham aos mais velhos e, que estes,

São tão rabugentos e tenazes dos seus deuterônômios os velhos, e velhas, que não há tirar-lhes tão bárbaro abuso da cabeça, por mais que muitos missionários o procurem: e por isso esta função se celebra regularmente nas suas roças para que os missionários o não saibam. Acabada esta cura e cerimônia fazem muita festa, em que lhes fervem as tripas com o seu mocroró. (Daniel, 2004:287)

Também as quatro principais festas do ano nos aldeamentos jesuíticos – que, conforme João Daniel, eram o Natal, a Páscoa de Ressurreição, Páscoa do Espírito Santo e o dia do Orago da sua igreja – os grupos indígenas imprimiam concepções próprias.

Nas missões em que ainda conservam o seu sairé, o fazem já com mais galantaria, porque o ornã, e adornam com o enfeite de boas fitas de diversas cores, e lindas plumagens, espelhos, e vários outros adornos; e ao seu compasso entoam, e cantam devotas cantigas, ou aos Santos, ou em abono dos juizes da festa (...) especialmente quando nas festas saem das igrejas e picam de roda para suas casas bem providas de mocororó para hospedarem o acompanhamento que bem agradece com estas, e muitas outras danças, e festins, enquanto duram as vinhaças. (Daniel, 2004:289. v.1.)

É preciso acrescentar ainda que, apesar de várias músicas e orações serem lideradas pelo missionário, os índios aldeados utilizavam instrumentos musicais próprios na sua execução. Tambores, gaitas, tamboris e flautas como o *toré*, que media mais de quatro palmos de comprimento, eram tocados, tanto para acompanhar as músicas cristãs, quanto para as danças peculiares de cada um dos grupos:

nas ditas páscoas há de arder a missão em festas, danças, bailes e beberonias, não só por comemoração, mas por muitos dias, e oitavas, sub poena de o juiz ser censurado, e motejado dos mais (Daniel, 2004:287. v.1.)

Os resultados destes festejos prolongados, dentro dos aldeamentos, eram idênticos aos alcançados nas festas onde os missionários não estavam presentes:

E nas mesmas aldeias e missões não só conservam as mesmas festas, e beberonias, mas também rematam ordinariamente nos mesmos efeitos, e desgraças. Por isso quando eles riem nestas festas, choram seus missionários já com a vigilância e cuidado para obviar, e já para acudir aos derreados, feridos, e faqueados, que ordinariamente há. Para obviarem tais desgraças já alguns missionários têm a providencia de irem nas vésperas dos festivais acompanhados de alguns oficiais por toda a povoação e casas, em que mandam quebrar as talhas, e igaçabas, que acham providas.

Incapazes de eliminar por completo o consumo intenso de bebidas alcoólicas durante as festas realizadas dentro das missões, muitas vezes os jesuítas acabaram por ceder, visto que as atitudes mais intransigentes apresentavam resultados ineficazes. Os missionários já haviam comprovado que o veto acabava por

aguar-lhes a festa, porque se melancolizam, e vão meter-se nos sítios; outros escondem as talhas no mato, com que sempre solenizam a festa, e sempre dão algum trabalho. (Daniel, 2004:289. v.1)

No entanto, é preciso tomar estas informações sobre as festas e a bebida dentro de um contexto que nos permita compreender a importância de ambas para as sociedades nativas. Como afirmou Viveiros de Castro (2002:248), provavelmente, os Tupinambá não bebiam para esquecer, mas sim o faziam em ocasiões específicas para lembrar, pois vinculavam a bebida com a memória, a lembrança de seu passado e a vingança. Confirmando este posicionamento, João Daniel deixa claro que um dos efeitos da embriaguês era, precisamente, a vingança:

é esta paixão tão dominante nos tapuias, como a mesma beberonice: ordinariamente ninguém lha faz, que não lha pague, se eles podem, embora que seja depois de muitos anos; e se não podem vingar-se às claras o fazem dissimuladamente já nas beberronias (Daniel, 2004:290. v. 1)

Mais do que censurar a imprevidência e o consumo exagerado é possível que a questão central para os missionários fosse o fato de que, durante estes festejos e momentos onde estivessem embriagados, os indígenas esquecessem as lições cristãs e lembrassem aquilo que, com esforço, tentavam fazê-los perder.

Portanto, mesmo sendo algo que merecia severa crítica e constante esforço por parte dos jesuítas para que não fossem retomadas, as festas de bebida permaneciam presentes e sendo executadas. Até mesmo dentro dos aldeamentos jesuíticos, as festas de nascimento, casamento, ou as celebrações após o ritual de passagem para a vida adulta, eram acompanhadas de grande consumo de bebidas alcoólicas. Diante destas reiteradas celebrações, e dos resultados por vezes violentos que elas alcançavam, ao religioso apenas recomendavam que se afastasse e evitasse intervir.

Esta flexibilidade era posta a prova, também, para com as manifestações dos artesãos indígenas que elaboravam os adornos das igrejas e capelas. Todo trabalho era feito sob orientação do missionário, mas, nem sempre, essa supervisão era capaz de eliminar ou reprimir a capacidade dos nativos interpretarem estas imagens e as recriarem conforme seus pontos de vista. Os resultados, em algumas circunstâncias, como foi o caso do relato a seguir, chocavam aos padres:

Dizia o Padre frei Theodosio missa em sua igreja e depois della a doutrina, que fazem os nossos missionários, ainda que não inteira como elles; á tarde cantava as ladainhas da Senhora, ás quaes assistiam os índios e índias, algumas dellas nuas por não terem uma vara de panno para se cobrir; fui eu com elle um dia visitar as egrejinhas defronte, e achando que os índios

tinham feito pelas paredes algumas figuras de barro pouco decentes, as desfiz todas com o meu bordão. (Betendorf, 1909:493)

O ato de imprimir, aos símbolos dos brancos, as formas e significados peculiares ao grupo indígena, permite especular a intencionalidade da apreensão desta imagem. Indo ainda mais além, autores como Howard (2002:25) sugerem que, através deste ato é feita uma domesticação de mercadorias, e dos próprios símbolos trazidos pelos brancos. Ao manipulá-los, poderiam estar não apenas expressando sua compreensão, mas também exercendo algum controle simbólico e material sobre o outro. Diante da insuficiência de maiores informações nas fontes consultadas, não é possível um aprofundamento desta hipótese. Contudo, como asseverado anteriormente, acredito que as mudanças são sempre mediadas por formas sociais e princípios culturais autóctones e, conseqüentemente, é plausível acreditar que as imagens, consideradas “pouco decentes” por Betendorf, tenham sofrido uma tradução local para, então, tomarem significado para o grupo indígena. Novamente teríamos uma manifestação, não da rebeldia e do confronto direto, mas, sim, uma tentativa sutil de adaptação e adequação.

Observando referências feitas ao dia-a-dia do aldeamento, é possível encontrar outros momentos em que é evidente a capacidade dos indígenas de resignificar, até mesmo, as imposições e rotinas da missão. Durante as cerimônias da Quarta-feira de Cinzas, da Semana Santa, dia de Todos os Santos e Finados a frequência e atitude dos indígenas mereceu a menção de João Daniel (2004:331.v.1)

não faltam, parece que os move a piedade, e neste último dia costumam trazer à igreja suas esmolas e ofertas pelas almas dos defuntos: qual a sua farinha, qual a tapioca, qual o carimã, beijos e frutas da terra;

A manifestação dos indígenas, trazendo oferendas nestes determinados dias, pode ter vinculação não apenas ao ofertório cristão realizado durante a missa, mas, da mesma maneira, ser realizado como homenagens não aos mortos recentemente, mas, sim, como foi registrado anteriormente, aos seus ancestrais. Esse vínculo pode tornar-se mais claro por meio de outro comentário deste mesmo jesuíta, que revela o fato de que

quando morre algum trazem suas esmolas os parentes, pondo-as em cima da sepultura, que não é pequeno ato de piedade. Outros costumam trazer os bens móveis do defunto, que ordinariamente são a maquirá, arco e flechas, ou pouco mais, para que o padre diga algumas missas pela sua alma. (Daniel, 2004:332.v.1.)

Além da oferta de alimentos apreciados pelo grupo, na tradição dos Tapajó e Tupinambarana, objetos pessoais deveriam acompanhar aos mortos. Deste modo, apesar da ação dos indígenas ter sido interpretada pelo padre

conforme seus parâmetros, que, não necessariamente correspondiam às intenções do grupo em participar da liturgia. Ao que tudo indica, estes indígenas reelaboraram o ritual cristão, acrescentando a ele, a sua tradição de depositar junto do cadáver todos os seus objetos pessoais. A necessidade de romper os vínculos entre o morto e o restante da comunidade, para evitar a possibilidade de que sua alma pudesse causar malefícios aos seus parentes e à comunidade foi mantida. Todavia, podem ter sido adicionadas aos rituais indígenas, as orações e cerimônias executadas pelo missionário.

É provável que, diante da situação colonial, atitudes como esta refletissem, além da tentativa de reconstruir o mundo indígena dentro da missão, a intenção de dar sentido ao ritual europeu a partir de concepções próprias do grupo. Não se tratava de voltar a antigos costumes, mas sim de reorganizar e atualizar, de forma simbólica, suas próprias cerimônias.

A participação nas rotinas propostas pelo religioso, apesar de nem sempre serem desejadas – como o caso apresentado por Daniel (2004:331 v.1), onde um indígena, recebendo uma punição por ter faltado à missa, solicita que o padre já lhe aplique um castigo maior, pois não tinha intenção de participar do culto no domingo seguinte também - não eram evitadas por grande parte do grupo aldeado. Porém, isto não significa que compartilhassem das idéias apregoadas pelo missionário. Tanto que, as pequenas imagens e artigos presenteados pelo religioso e que eram alvo de desejo dos aldeados, com frequência não tinham uso correspondente ao recomendado pelo padre. A atribuição de significado, como representação de um santo, a estes objetos oferecidos pelo padre não encontrou ressonância entre os grupos aldeados:

Estimam muito as verônicas, medalhas e imagens dos santos; mas é pelo lindo delas, e não pelo respeito e devoção que metem; e por isso muitas vezes enfeitam com elas os seus macacos, e cachorrinhos, atando ao pescoço; o mesmo desprezo usam com as cousas bentas. (Daniel, 2004:239.v.1)

Igualmente, a excomunhão não alcançava o valor de pena gravíssima entre as populações nativas presentes em aldeamentos. João Daniel (2004:328.v.1) considerava que em nenhum momento esta punição era respeitada e sequer causava medo, tanto que acreditava que “se um missionário ou pároco excomungasse a algum ou alguns, faria tanto caso da excomunhão, como fazem muitos europeus”. Esta certeza era ratificada com exemplos, como o caso de uma moça, filha de caciques da aldeia, que insatisfeita com a punição que seu irmão havia recebido do missionário, agrediu-o e foi castigada com a excomunhão. Ao invés de agir conforme o jesuíta imaginava, ou seja, recorrendo à absolvição, pedindo perdão e penitenciando-se, a mulher abandonou a missão e passou a morar em uma roça distante (Daniel, 2004:328.v.1).

Todavia, esta atitude de evitar o confronto, nem sempre foi empregada. No caso de um grupo do Cabo do Norte, o ataque aos missionários foi seguido do uso dos objetos do religioso:

só se soube que do calix usavam os índios para beber por elle, e que se vestiam as índias dos vestidos sacerdotaes para suas maiores gallas. Não tinha ornato nenhum por serem isso ainda princípios e não terem esses bárbaros muita afeição para as coisas de Deus, sendo todo o seu empenho comer, beber, dansar ou fazer poracês, como chamam, e viver á vontade, como brutos. (Betendorf, 1909:479)

Afora terem empregado violência física, como forma de eliminar o contato com o missionário e seus ajudantes, o grupo apropriou-se dos objetos e reinterpretou o uso que os religiosos faziam deles, abstraindo-os do seu contexto e submetendo-os aos seus códigos. Como resultado desta ação, considerada pelos missionários uma afronta, sobrevieram ações militares para vingar e reprimir estes atos praticados contra os jesuítas.

Entretanto, de acordo com a *Chronica* e o *Tesouro descoberto*, não existiram por parte dos Tupinambarana, Tapajó e Iruri, conflitos violentos e abertos com os inacianos. São repetidos apenas exemplos de que estes grupos, eventualmente, eram surpreendidos praticando o que os missionários denominavam “maus hábitos”, termo genérico que abarcava desde as manifestações religiosas, consideradas atos de idolatria, até a guerra de vingança, a nudez e a poligamia.

No caso dos Iruri, o Padre João Ângelo afirmava que, mesmo já estando aptos “para receberem com melhor disposição e maior firmeza a nossa santa fé; (...) inclinando cada dia mais a deixar seus ritos gentílicos, até os induzir a fazer casas de sobrado com suas lojas debaixo”, era muito difícil demovê-los de suas práticas:

Não há duvida que crêem haver demonios que os molestam, quando lhes não pagam todos os annos seus tributos de vinhos e beijos, e para isso lhes fazem umas festas annuaes. Os principaes enterram-se dentro de uns grandes paus furados E ahi também enterram viva a sua manceba mais querida e o seu mais mimoso rapaz. (Betendorf, 1909:467)

Ainda, seguindo no tema das cerimônias que envolviam a morte e o sepultamento Betendorf afirma, a partir de informações de Padre João Ângelo, que:

Costumavam os Irurizes enterrar seus defuntos dentro de suas casas em caixões ou árvores ôcas ou couza que isto representasse; avisou os o Padre João Angelo que pois eram christãos haviam de enterral-os em egreja, ou ao menos em cemitério bento para esse fim.

Morreu um índio e querendo os parentes, sem embargo deste aviso, enterraram o dentro de suas casas, como dantes costumavam, e como sabiam que lhes haviam de ir a mão, acharam uma traça para enganar-o, e foi trazer para a igreja não sei o que envolto em umas cascas de árvore que pareciam servir de caixão. Não soube o padre por estar ausente, porém como depois soube do engano com que tinham enterrado o defunto em sua casa, e só uma não sei que figura dentro de umas cascas em sagrado, mandou logo sob pena de grave castigo desenterrar o corpo morto e levar-o para a igreja onde tinham enterrado as cascas; obedeceram e daí em diante não se atreveram a outro engano semelhante, e seriam hoje grandes cristãos se o padre não tornasse a adoecer por serem as terras mui doentias, e tivesse vindo para baixo. (Betendorf, 1909:497)

É interessante que, ainda que o Padre estivesse ausente, os Iruri se preocupassem em encenar o funeral como preconizado pelo missionário. Mas, ao mesmo tempo, como não desejavam abandonar seus costumes, conciliaram as duas concepções de sepultamento realizando ambas cerimônias. Aparentemente evitaram um conflito, através de uma alternativa que permitiu compor tanto a sua tradição quanto as proposições do missionário.

Além destas, outras cerimônias e atos promovidos pelos jesuítas contavam com grande participação dos nativos.

Tinha a igreja muito bem composta, nem faltava com a doutrina e sacramentos a seus freguezes, e era tanta a vontade de induzir-os á devoção de Christo Senhor Nosso, que pelas Endoenças, andando os índios, uns levando cruzes aos ombros, outros açoitando-se em procissão pelos terreiros da aldeia por onde estavam dispostos os passos, elle andava a cabeça de todos, com uma corda grossa ao pescoço e arrastando uma pesadíssima cruz, tendo-se já dantes disciplinado muitas vezes com os mais. (Betendorf, 1909:499)

Por vezes, o próprio ritual era compreendido e executado com finalidades diferentes das propostas pelo missionário e adaptado às necessidades dos indígenas. Em um relato, João Daniel (2004:283-284. v.1) repudia a intenção de uma moça para pedir que fosse batizada:

Entre os que restavam para batizar era uma bem estreada moçatona, a qual foi um dia muito devota pedir com instância ao missionário que já a batizasse, porque se envergonhava de estar ainda gentia no meio de tantos cristãos, e que se não a julgava ainda bem instruída, se dignasse de a doutrinar com a brevidade possível que ela corresponderia com igual cuidado e diligência em tomar as suas instruções, quanto permitisse a sua capacidade. (...) Passado algum tempo veio o missionário perguntar-lhe que cousa a tinha estimulado para com tanta instância e desejo pedir o batismo, ao que repôs a índia que, aportando àquela missão tantos brancos, tinham com eles boa entrada as mais suas parentas, e que ela era repudiada e mal vista deles por saberem que ainda estava gentia (é pecado reservado naquele Bispado o coito com

pagã), pelo que se via como envergonhada com as mãs, o que já não lhe sucedia depois de batizada.

Indiferente aos significados religiosos que o missionário atribuía ao batismo, é provável que, para a moça em questão, este ritual se configurasse como uma passagem ou atributo que lhe garantia acesso ao que, antes, lhe era negado. Apesar de desejar uma benção cristã e de submeter-se aos estudos preconizados, sua motivação vinha da articulação cultural entre um símbolo europeu e suas próprias demandas.

Como propõe Sahlins (Sahlins, 2004:550), é possível afirmar que, neste caso, elementos exógenos podem ter sido indigenizados sem que representassem desconformidades ou inautenticidades. Não houve uma resistência ao batismo, como em outros casos onde foi associado a doenças e mortes (Cypriano, 2000), mas sim, uma assimilação e uma adaptação em um lugar definido dentro da ordem cultural existente.

Retomando as afirmações iniciais, parece claro que, nestas situações de contato, não foram dois blocos monolíticos que se encontraram. Entre as sociedades nativas e os missionários foram processados símbolos, que acabaram por ocupar uma nova ordem de significados. Por vezes, como vimos anteriormente, elementos cristãos foram absorvidos, visto serem significativos, e adotados sem que isto significasse uma ruptura, mas sim uma atualização que satisfazia a necessidade de encontrar sentido em meio à situação colonial.

Alguns elementos desta reelaboração se tornam mais claros quando observamos os registros deixados pelos missionários, quanto às manifestações de profunda fé e de idolatria por parte dos grupos indígenas aldeados.

Cristãos fiéis, idólatras em segredo

Assim como, visivelmente, se aplicavam na prática cristã, mesmo que atribuindo a esta diferentes significados, as populações nativas que habitavam os aldeamentos jesuítos continuavam mantendo sua pauta cultural e manifestando-a. Como já afirmado, o costume de oferecer mulheres como forma de criar laços continuava a ser praticado:

De não conhecerem a verdadeira vileza deste vício, nasce o abuso de oferecerem as mesmas filhas em sinal de amizade e paz, não só uns aos outros, mas também aos brancos, que os vão visitar às suas aldeias e povoações por razão de algum negócio; porque se os recebem de paz para sinal de que estão persuadidos das suas razões lhes entrega o cacique, ou principal alguma filha, e é necessária boa retórica nos tementes a Deus para não o ofenderem, nem irritarem aos pais, que tem por ponto de honra e avaliam por desprezo e desdouro o não aceitá-las. (Daniel, 2004:282. v.1)

E, em relação à execução de suas cerimônias e rituais, alguns eram realizados de forma discreta. Os indígenas distanciavam-se da missão pois,

conforme Daniel (1916:358), “ainda depois de aldeados, uma e muitas vezes tem tornado ao vício e fugido para os matos para livremente o poderem exercer.”

Apesar do esforço contínuo dos missionários, na evangelização dos grupos, algumas informações deixadas nos documentos permitem que se observe a dificuldade enfrentada pelos inácianos. Mesmo descrevendo situações ocorridas às vésperas da expulsão da Companhia de Jesus, ou seja, quando os Tupinambarana, Tapajó e Iruri já haviam permanecido por longos anos nas missões, João Daniel (2004:270.v.1) revelou que ainda permaneciam

tão tenazes, que ainda no cristianismo missões conservam estas doutrinas de seus avoengos. Por isso quando algum branco tem alguns serviços que eles por seus agouros cuidam que por este ou aquele agouro não terão bem êxito, só a pau os persuadirão do contrário.

Por vezes, somente a aplicação de violência física poderia obrigá-los a determinados atos, como visto na citação acima. Contudo, este método não possuía, por si, poder para persuadir os indígenas a acreditarem ou passarem a empregar a lógica exposta pelo missionário, em substituição à sua

São tão aferrados a estas suas parvoíces, que ainda que atribuem a alguma outra causa o sucesso, v.g. à santidade do missionário, ou a outra causa semelhante o bom êxito, e sempre ficam encasquetados nos seus erros. (Daniel, 2004:270.v.1)

Na aldeia de Arapiuns, localizada nas margens do rio Tapajós, ainda ao tempo que João Daniel evangelizou junto a esta missão, eram realizadas cerimônias peculiares às populações indígenas que a habitavam e, alguns dos rituais praticados em sua presença, foram descritos ao longo de sua obra. Além dos já referidos festejos à Lua, principalmente à lua nova, e de conservarem os ossos de seus antepassados, Daniel (2004:362.v.1) faz referência aos rituais de passagem para a vida adulta. Para as meninas, ele afirma que havia

o abuso inevitável de atormentarem as raparigas, quando lhes vem a primeira regra (...) com tão rigoroso jejum de pão e água, ou de todo o sustento por alguns dias, e por outros com pouco mais de nada, junto este rigoroso jejum com a estufa que por 12, ou 15 dias levam dependuradas na cumeieira da casa, que algumas tem morrido à pura fome, sede e calor. (...) depois da rigorosa cura da sua primeira regra e sangria, ou sarja desde a cabeça até os pés com lancetas dos seus dentes de cotia, assim dispostas, o primeiro mancebo que avistarão, esse há de ser o seu marido

Já para os meninos, é feita menção à prova de valentia que deveriam cumprir antes de serem considerados adultos. Nesta ocasião, os candidatos colocavam mãos e braços em cabaças cheias de formigas, preparadas pelos membros mais velhos da aldeia, e assistido por todos:

sai a terreiro o noivo examinado, destapam-se os cabaços, nos quais o intrépido mete os braços, (...) tenha paciência, que se quer há de aturar a bucha enquanto os examinadores, já bebendo-lhe a saúde, e já dando voltas em bailes, se vão regalando à sua custa. Finalmente feitas as provas de valentão, e acabadas as de Baco, dão os circunstantes o exame por acabado, e por laureado o bacharel (Daniel, 2004:363.v.1)

Aos olhos dos missionários, tais rituais de passagem mobilizavam todo o grupo indígena, que participava da organização, preparação e do desenrolar do ritual e dos festejos. Finda a cerimônia, ou a prova, seguia a festa propriamente dita, que incluía danças, cantos e consumo de bebidas alcoólicas. Contudo, se levado em consideração que estes ritos encerravam outros significados, além do óbvio sofrimento e da festa, é possível reconhecer a importância atribuída a estes momentos, assim como a necessidade de mantê-los, pelas populações nativas.

Nascimentos e rituais de passagem marcam profundamente estas comunidades pelo fato de que, seus significados, ultrapassam a dimensão biológica. Tanto um, quanto outro, ao marcarem a chegada de um novo membro, teriam a capacidade de desorganizar a ordem cósmica estabelecida e, portanto, necessitariam de esforços de todos os integrantes do grupo para que esta fosse novamente equilibrada.

Quanto à antropofagia, João Daniel nega que tenha havido casos nesta aldeia do rio Tapajós. Porém, além de afirmar que, eventualmente, os mortos do próprio grupo eram ingeridos por “julgarem ser o seu ventre a melhor sepultura, em que podiam dar-lhe honrado jazigo”, Daniel (2004:362 e 364.v.1) atesta a existência de “casas de ossos”, locais onde eram guardados os restos mortais e, eventualmente, retirados para serem moídos e misturados às bebidas nas festas.

Esta situação de endocanibalismo, descrita pelo jesuíta, evidencia as diferentes formas de compreender a morte. Ao contrário do que sugere João Daniel, ao ingerir o cadáver de um membro do próprio grupo não havia intenção de alcançar uma integração total dos mortos com os vivos. Ao contrário, como afirmado anteriormente, o objetivo era interromper, de forma decisiva, qualquer possibilidade de contato entre os vivos e os mortos.

Na busca por motivos que pudessem explicar esta contumácia na forma de agir e compreender o mundo, os missionários constataram a capacidade de influência das pessoas mais velhas sobre as decisões do grupo. Dado que, no caso dos grupos aldeados pelos jesuítas no rio Tapajós, era notado especialmente na importância atribuída às mulheres.

Outros registros de Daniel (2004:284-286.v.1) apontam que “As mestras por ofício são as mulheres, porque aos maridos só pertence o beber; e nas funções de maior lustre são as mais velhas, e revelhas do lugar; como também são as mestras das vasilhas, que são umas grandes talhas, que

chamam iguaçabas, e há iguaçaba que leva uma boa pipa” ; assim como: “Pondo-se então algumas mais velhas mais graves ao pé das iguaçabas com os copos, isto é cuias, na mão, vão enchendo bem as medidas a quantos vem chegando, repartindo a cada um sem medida, e de quando em quando também elas vão bebendo. (...) Enxutas as iguaçabas, cada um busca o seu caminho, enquanto as velhas vão fazer nas roças novo provimento.” Betendorf (1909:239), em sua *Chronica*, também relata esta influência das mulheres mais velhas em um caso em que, após terem sido resgatados por uma tropa, a mulher mais velha rebelou-se e capitaneou todos os indígenas na volta para suas aldeias. Complementando, João Daniel (2004:269.v.1) afirma que

É bem verdade que os filhos obedecem com muita sujeição aos pais, os mais moços aos mais velhos, tendo-lhes tanta veneração, e às velhas, que juram nas suas palavras; e o que elas dizem são para eles oráculos, e evangelhos, de sorte que ainda convertidos e domésticos mais depressa acreditam o que lhes dizem as velhas do que o que lhes pregam os missionários. E se alguma velha levantou a voz e diz morram os missionários, tenham estes paciência, porque lhes será muito difícil escapar; e pelo contrário quando os índios amotinados querem matar algum europeu, basta uma para os aquietar. Deste grande respeito que tem aos velhos e velhas nasce o terem em grande veneração os seus contos, que vão passando por tradição de uns aos outros, como é notícia do dilúvio universal, e outras

Portadoras de um conhecimento tradicional, transmitido oralmente, a estas pessoas era atribuído relativo prestígio. A observação pontual de João Daniel, particularmente quanto ao fato dos indígenas manterem em “grande veneração os seus contos, que vão passando por tradição de uns aos outros”, indica que, apesar das reiteradas tentativas, estas não foram eficazes para romper ou substituir a tradição que passava oralmente.

Sem embargo de as sociedades nativas terem feito concessões reais, e incitado modificações profundas, como será visto no próximo tópico, em determinados aspectos, houve o que Viveiros de Castro (2002:223) denominou como uma resignificação de elementos europeus, tomados como valores a serem apropriados e domesticados por estes grupos.

A lei dos índios do rio Amazonas

Uma das formas encontradas pelos grupos indígenas para manter os antigos rituais e cerimônias, mesmo quando aldeados, e sem causar conflitos, era a execução destes de maneira discreta e sem o conhecimento do missionário. Na Aldeia do Tapajós, uma das primeiras missões jesuíticas do rio Amazonas, mais tarde, elevada a vila de Santarém, estas práticas foram mantidas durante mais de cem anos. Apesar das diversas vezes em que foram surpreendidos pelos padres e tiveram seus objetos destruídos, os aldeados não abriram mão de suas crenças.

Essa atitude é revelada nos escritos de João Daniel (Daniel, 2004:321-326.v.1), quando este descreve “a lei dos índios do rio Amazonas”¹⁰ e critica a idolatria que existe, ainda, dentro da missão. De acordo com o cronista, um missionário do rio Tapajós, após indagar aqueles que considerava como os índios mais fiéis a respeito da idolatria, descobriu que também estes a praticavam:

Responderam os índios que na verdade adoravam alguns corpos e criaturas e que os tinham muito ocultos em uma casa no meio dos matos, de que só sabiam os mais velhos, e adultos. Admoestou-lhes o padre que lhes trouxessem todos, como vere trouxeram sete corpos mirrados dos seus avoengos e umas cinco pedras, que também adoravam. Não dizia o missionário quais eram, ou em que consistiam as adorações que lhes davam, mais do que em certo dia do ano ajuntarem-se os velhos com muito segredo, e de companhia iam fazer-lhe alguma romagem, e os vestiam de novo com bretanha ou algum outro pano, que cada um tinha. As pedras todas tinham sua dedicação e denominação com alguma figura, que denotava o para o que serviam. Uma era a que presidia aos casamentos, como o deus Hymnen os antigos: outra a quem imploravam o bom sucesso dos partos; e assim as mais tinham todas suas presidências, e seus especiais cultos na adoração daqueles idólatras, posto que já nascidos, domesticados e educados entre os portugueses, doutrinados pelos seus missionários e tidos e havidos por bons católicos, como tinham professado no santo batismo, conservando aquela idolatria por mais de 100 anos, que tinha de fundação a sua aldeia, e passando esta tradição dos velhos aos moços, e dos pais aos filhos, sem até ali haver algum que revelasse o segredo. (Daniel, 2004:322-323.v.1)

A manutenção concreta destes elementos de culto indica que, os esforços dos missionários na evangelização não foram capazes de suplantar estas manifestações. Elas eram preservadas, sem conflitos, dentro da própria missão através do sigilo e da realização de cerimônias longe do olhar e da ciência do missionário.

Entretanto, quando descoberta a presença destas manifestações e objetos de culto, a atitude de eliminá-los fisicamente era a primeira reação:

Desenganado então o missionário da sua pouca religião, e muita idolatria à sua vista, e em praça pública mandou queimar estes seus ídolos, ou sete corpos mirrados, cujas cinzas juntamente com as pedras mandou deitar no meio do rio, desejando afundar com elas por uma vez a sua cegueira, e cega idolatria: deste fato se confirmou que o gentilismo da América era idólatra, como os mais do mundo; e que só se diferenciava dos idólatras das outras partes em que os infiéis das mais nações por mais cultos e polidos eram mais regulados, e apurados no culto, adoração, templos e sacrifícios aos seus

¹⁰ Em Daniel (2004:304.v.1) é feita referência a “lei velha, isto é, dos seus antepassados”. Neste capítulo, além de versar sobre idolatria, é descrito com detalhes todo o processo e que envolve a guerra de vingança e a cerimônia de antropofagia.

falsos deuses, e verdadeiros demônios; e que os tapuias, como os mais selvagens e brutos os adoravam, e idolatravam neles mais brutalmente, e com as poucas ou nenhuma cerimônias que permite a sua inata rusticidade e barbaridade, mas que todos caminham para o inferno, e[ngana]dos pelo demônio no meio daquelas insensíveis estátuas, que são o imã da sua eterna perdição. (Daniel, 2004:323.v.1)

Apesar de afirmar a destruição dos corpos e das pedras, chama a atenção a ênfase que João Daniel deu às características peculiares desta manifestação. Muitas questões relativas às formas como os missionários compreendiam a idolatria, e as implicações desta, já foram discutidas anteriormente por Gruzinski (2003) e Pompa (2003), mas é interessante destacar a forma como Daniel (2004:321-322.v.1) busca justificar esta prática afirmando que eram “os mais selvagens e brutos” e, portanto, seus rituais não apresentavam a sofisticação que grupos do México e dos Andes haviam desenvolvido:

contudo parece não chega a ser completamente formal a sua idolatria: porque é de modo que parece não reconhecem nas tais criaturas divindade alguma (...). Nem têm sacerdotes dedicados a este culto, como tem todas as nações gentílicas e idólatras; nem também templos consagrados a sua veneração e oferecimentos de sacrifícios. (Daniel, 2004:237.v.1.)

Esta justificativa encaminha à conclusão, que expressa bem a interpretação deste missionário a respeito das populações nativas:

são tão cegos, que admirando a variedade das criaturas, e formosura do universo, não chegam a conhecer o único e verdadeiro Deus que os criou (Daniel, 2004:322-323. v.1)

De certa forma, para os Jesuítas, a ausência de elementos presentes em sua experiência de religião cristã, como um Deus único, os templos e a figura do sacerdote, não permitiam ao missionário reconhecer nos rituais e cerimônias das sociedades nativas amazônicas manifestações de religiosidade. Assim como Viveiros de Castro (2002:217-221), acredito que esta incapacidade de identificar uma religião entre os indígenas apresenta vínculos com o entendimento, manifestado pelos missionários, de que a ausência de lei e de rei implicaria na conclusão de ausência da fé e culto. Por não adorarem personagens ou objetos, e não manifestarem reverência ou temor religioso, aparentemente, não havia fundamentos que atestassem uma crença entre os indígenas.

E, de fato, aos olhos dos evangelizadores esta era a realidade que se apresentava nas margens dos rios Madeira e Tapajós: os grupos aldeados continuavam a reverenciar não apenas o Deus cristão, mas, também, múltiplos elementos da natureza:

parece que às estrelas, e principalmente ao sol, e à lua, rendem algumas adorações, ou todas, ou algumas das outras nações, e se infere dos nomes com que nomeiam estes dous astros, Sol e Lua: porque àquele chamam Coara Ci – mãe do dia, ou mãe do mundo; e a esta apelidam Jaci – mãe dos frutos da terra; e que chamam os astros mãe dos sublunares, parecem conhecê-los, e reconhecê-los por criadores e divindades (Daniel, 2004:322.v.1)

Estas manifestações de apreço a elementos da natureza, ou a ancestrais míticos, nem sempre se davam de forma discreta. O próprio João Daniel, durante o período em que esteve nos rios Tapajós e Arapiuns, missionando junto ao aldeamento, revela ter presenciado atitudes que o deixaram em dúvida quanto ao fato de serem, ou não, demonstrações de idolatria:

E na verdade tem ocasiões em que festejam muito a lua, como quando aparece nova: porque então saem das suas choupanas, dão saltos de prazer, saúdam-na, e dão-lhe as boas-vindas, mostram-lhes os filhos, e a modo de quem os oferece, estendem os braços, além de muitas outras ações ostensivas, de quem na verdade adora. Tudo isto presenciei eu mesmo, achando-me no campo com alguns, não só batizados, mas também ladinos; porque gritando um que via a lua, os mais, que estavam recolhidos em uma grande barraca, todos saíram a festejá-la; e alguns, entre as mais ações de alegria, estendiam os corpos, puxavam-se os braços, mãos, e dedos, como quem lhe pedia saúde e forças em tanto que eu cheguei a desconfiar que estavam idolatrando. E, se assim faziam os mansos educados, e doutrinados nos dogmas da fé de Cristo, que farão os bravos, e infieis? (Daniel, 2004:322.v.1)

Todavia, os inacianos tinham, como a manifestação mais concreta, as festas indígenas em que eram executadas danças chamadas *poracés*. Durante estes festins, os missionários acreditavam que o diabo acompanhava os convidados nas danças e, por isso, no catecismo foi incluída a pergunta “*Eremunha poracés?*”. Questionando “dançastes algumas vezes?” o objetivo era descobrir se haviam dançado e, na interpretação do religioso, partilhado com o demônio. Outras formas também permaneciam presentes, mesmo nas missões:

Do que se infere que o diabo disfarçado em figura humana curupira tem muita comunicação com índios mansos, e já aldeados; e muito mais com os bravos, a que chamam caaporas, isto é, habitantes do mato. (Daniel, 2004:324.v.1)

Além destas presenças, um dos elementos que mais preocupavam aos missionários eram os pajés. Para Betendorf (1909:429), o pajé era um feiticeiro, cujas atividades visavam a prejudicar ou a impedir a evangelização dos grupos nativos. Chega mesmo a afirmar que um padre “estando em

aquella gloriosa missão, trataram os índios de matal-o por má persuasão de seus feiticeiros e pagés” (Betendorf, 1909:338), assim como, nas margens do alto rio Amazonas, existiam:

grandes feiticeiros que chamam pagés; estes diziam, conforme me referia o reverendo Padre frei Theodosio, que os índios se haviam de converter em brancos e os brancos em índios, mas parando tudo em nada, ficaram desenganados, e faltou mui pouco em aquella vez que, pelas más práticas desses malévolos feiticeiros, tirassem os mais a vida do padre missionário. (Betendorf, 1909:494)

O missionário João Daniel não mantém o mesmo posicionamento com relação a estes pajés. Sua opinião procura minimizar a ascendência, bem como o papel por eles desempenhado:

Tem porém alguns índios aos quais muito respeitam, não porque os venerem por sacerdotes, e muito menos por deuses, mas porque cuidam que eles têm algum superior poder para castigar e maleficiar, como entre nós os feiticeiros; e os diferenciam com o nome de pajés que em rigor significa médico, ou mazinheiro, e uns os respeitam por veneração e outros por medo, estes os temem, e aqueles os amam. (Daniel, 2004:337.v.1.)

Relacionando a função do pajé com a de um médico, a presença deste no aldeamento é reduzida. Igualmente, ao multiplicar os papéis que poderiam ser desempenhados por este, volta à questão da ausência de lei, de rei e de fé, sublinhando, por outro lado, a ação individual e em proveito próprio:

Há diversas castas de pajé: uns a que chamam pajé catú, pajé bom, outros pajé aiba, id est, mau. O pajé catu não é tão ruim, nem tão embusteiro, como o aiba: é o mesmo que um alveitar, médico das dúzias, de quem o senhor Feijó diz mirabilia. Curam estas doenças, ou as pioram e agravam com seus remédios naturais ou fingidos. Mas ainda nestes mesmos curandeiros há diversidade, porque uns curam só com remédios naturais de ervas, arbustos, plantas e animais; e alguns aplicam tão proporcionadas, que fazem maravilhosas curas. (Daniel, 2004:337-338.v.1)

Estes pajés de assopros são dos mais embusteiros, posto que os chamem pajé catu; porque fingindo que dão saúde aos doentes, todos recorrem a eles, e os presenteiam, não só com ofertas, mas ainda com lhos entregarem suas filhas para abusarem delas; uns pela fé cega que neles têm, crendo que têm virtude superior e que falam com o diabo; outros lhas levam por não caírem na sua indignação; e de todas abusa o pajé com a capa de as curar. (Daniel, 2004:338.v.1.)

Mas, indiferente aos apelos do missionário, a população indígena ainda atribuía poderes ao pajé que, conforme Daniel, poderiam, até mesmo, habitar no espaço da própria missão:

E tanto acreditam, que não só os do mato, mas ainda os de algumas missões, assim que adoecem, eles ou seus filhos, logo vão ao pajé; e como não só ficam com as doenças, com que antes estavam, mas muitas vezes ainda mais agravadas, então é que dão parte e recorrem aos seus missionários, para que os curem.

É certo que muitas vezes saram os doentes sem darem parte aos seus párocos; porque os mesmos doentes, não obstante o récipe dos seus pajés, se aplicam a si mesmos alguns remédios; (Daniel, 2004:338.v.1)

Além dos pajés cuja atribuição era terapêutica, Daniel distinguiu os pajé aíba

Não há dúvida que há entre eles muitos infortúnios, doenças e mortes, que parecem, e os índios as têm por feitiçarias, efeitos de pajé aíba; e não há tirar-lhes isto da cabeça; e os mesmos pajés se gabam e fazem formidáveis, dando-lhes a entender que assim os castigam por esta ou aquela causa, e que o mesmo farão a todos os mais que lhe derem algum motivo, como é de se darem conta ao missionário de alguma cousa dos seus embustes. Daqui vem que os temem tanto, que não há quem se atreva a dar parte e a descobrir ao padre os seus pajés; (Daniel, 2004:339.v.1.)

Há diversas classes destes pajés aíbas; porque uns dizem que têm no seu poder e à sua obediência os astros, sol, lua, estrelas, ventos, e tempestades; outros, que têm domínio sobre os jacarés, e quando sucede a desgraça de algum jacaré apanhar alguém, a ele se atribui a culpa. (Daniel, 2004:339.v.1.)

Próximos da descrição dos Karai, feita por Clastres (1987:100-102), estes homens não possuíam um ritual especial, não eram ministros de um culto, nem propunham novos cultos. Suas habitações eram provisórias e mantidas distantes dos aldeamentos

Têm estes as suas choupanas, ou casas, no mato muito retiradas, e escondidas; para que nem os mais vejam, o que fazem, nem possam ser vistas, ou vir à notícia dos missionários; e nelas são visitadas dos mais, são muito escuras; porque não querem ser vistos. (Daniel, 2004:339.v.1)

Mas isto não impedia que praticassem seu discurso, provocando ações determinadas por parte dos jesuítas:

E já tem havido alguns missionários que, tendo notícia de algum destes embusteiros nas suas missões, e sabendo o tempo, e horas em que ele com estas gritarias e maranhas finge falar com o diabo, e que entre outras cousas lhe descobre os segredos, e cousas ocultas, para também serem tidos por adivinhos, acompanhados de alguns índios mais confidentes, de repente lhes têm entrado pela porta dentro, e os têm apanhado in suffraganti, e então fazendo-lhes os exorcismos com bons açoutes, desenganam aos mais índios

dos seus embustes; pois com todos eles não puderam adivinhar o que lhes estava para vir por casa, para se livrarem das mãos, e castigo do padre. (Daniel, 2004:339-340.v.1)

Como justificativa para tal influência, era apontado o medo, sentimento que impediria, até mesmo, que os habitantes da aldeia indicassem quem, entre eles, era o pajé:

E alguns missionários tem havido que os têm obrigado a desdizerem-se publicamente na igreja, contudo o medo, respeito e veneração dos mais sempre fica na fé dos padrinhos. (Daniel, 2004:1.340)

Estas informações a respeito da figura dos pajés, que os apresentam ora como detentores de prestígio, ora como embusteiros à margem da vida ordenada¹¹ que conduzem os indivíduos a reincidir em erros e credices, demonstram a preocupação dos missionários em relação a eles. Por vezes, tomados como viajantes do tempo e do espaço, tradutores e profetas, antes de tudo, cabia a eles a tarefa de interpretar o excepcional, de dar sentido e ordenamento às contingências, remanejando-as para alcançar um equilíbrio¹². Desta forma, parte de sua influência e prestígio, vinha de seu esforço permanente de construir sentido, associando o novo à memória do grupo, mas, esta ocupação lhe infligia riscos. O consenso nem sempre era obtido sem riscos, e suas falhas nos processos de cura, ou mortes, poderiam resultar no descrédito e na acusação de culpa sobre os acontecimentos.

Entretanto, além desta perspectiva de leitura dos textos dos jesuítas, focando a figura do pajé, estes escritos identificam que havia entre os indígenas um medo real de receber algum castigo ou vingança por delatar o pajé, e trazem, implícitas, referências ao silêncio que as sociedades nativas mantinham com relação aos seus cultos e saberes. E, não apenas o medo da reação do missionário encaminhava a esta atitude de sigilo. É preciso, ao mesmo tempo, ter em conta que o acesso aos conhecimentos somente era dado aos que tivessem sido iniciados, assim como, aos pajés eram reservados conhecimentos que, apesar de serem empregados para o bem da comunidade, não eram partilhados de forma igualitária entre seus membros.

¹¹ Como afirmado nas citações, o pajé era uma figura com características peculiares. Pompa (2002:173) já havia apontado o fato de negarem os princípios da vida social ao negarem a troca lingüística, mantendo o silêncio ou cantando; social, por serem solitários ou polígamos; alimentar, por não produzirem, apenas recebe excedentes ou, ainda, por manterem-se errantes e permanentemente cruzando os limites entre o humano e o divino.

¹² Cunha (1999:229) sintetiza bem a tarefa que ele desempenha: "O trabalho do xamã, sua esfera de competência, é essa tentativa de reconstrução do sentido, de estabelecer relações, encontrar íntimas ligações. Não é, portanto, a coerência interna do discurso que se procura; sua consistência advém antes do reforço mútuo dos planos em que se exprime, do *habitus*, em suma."

Ainda, dentro desta perspectiva, podem ser analisadas as queixas e comentários dos missionários quanto ao sigilo mantido pelas sociedades nativas:

Também são sumamente tenazes e misteriosos em seus segredos, de sorte que quando eles vêem algum branco desejoso de saber deles alguma cousa útil e proveitosa, por mais mimos, afagos e promessas que lhes façam, não lha tiram do bucho (...) Por isso sabendo muitos virtudes admiráveis de ervas, arbustos e plantas medicinais, com que algumas vezes curam doenças e males gravíssimos, não é possível fazer com eles que as revelem, e descubram; (Daniel, 2004:301.v.1.)

sabem e aplicam virtudes de ervas que pelas suas instantâneas curas e eficazes efeitos parecem mais prodigiosas que naturais; mas não as querem revelar, nem à força de promessas, nem de pau. (Daniel, 2004:302.v.1)

de sorte que quanto maior empenho sentem em querer tirar alguma cousa deles, tanto mais eles a encobrem (...) porque são tais nestes seus segredos, ainda nas cousas que sucedem nas mesmas povoações, que não só é impossível obrigá-los a descobri-las, mas antes ainda eles impossibilitam que outros as declarem. (Daniel, 2004:302-303.v.1)

A despeito de aceitarem o missionário junto a eles, adotarem algumas de suas práticas, ritos e cerimônias, os grupos aldeados permaneciam mantendo, mesmo que em segredo, manifestações religiosas e saberes. Não acredito que isto se deva à existência de um 'núcleo duro', ou a um "mármore identitário"¹³ que persevera em seu próprio ser, em sua memória e tradição e é garantido pelo silêncio ou sigilo. Pois, neste caso, estas sociedades seriam meros pacientes e objetos de dominação por parte da sociedade colonial, que, somente através de isolamento seriam capazes de manter alguns elementos de sua cultura intocados.

Para análise das sociedades Tupinambarana, Tapajó e Iruri, parece-me mais promissora a proposição de Clifford (1988:344), quanto à identidade ser compreendida não como fronteira a ser defendida, mas sim, como um nexo de relações e transações no qual o sujeito está ativamente comprometido, fazendo com que a continuidade destas culturas fosse alcançada, não na permanência estática, mas sim nos modos peculiares pelos quais elas se transformam¹⁴. Da mesma maneira, concordo com Viveiros de Castro (2002:209), quando este afirma que a cultura não é um sistema de crenças, mas sim um conjunto de estruturas potenciais da experiência, que possui capacidade para suportar conteúdos tradicionais variados, assim como, para absorver novos, podendo

¹³ Viveiros de Castro, 2002:195.

¹⁴ Sahlins, 1997:126.

ser compreendido como “um dispositivo culturante ou constituinte de processamento de crenças”.

Como já afirmei, não se trata de ignorar os efeitos da situação colonial. Ao contrário, cabe aqui enfatizar que, mesmo as ações mais drásticas, passaram a ocupar lugares dotados de significação na ordem local das coisas justamente pela capacidade destas sociedades articularem culturalmente o que lhes acontecia¹⁵.

A este respeito, é importante frisar que o cotejo dos relatos de Betendorf – um dos primeiros missionários do Tapajós – e de João Daniel – que relata às vésperas da saída da Companhia de Jesus – torna evidente que, com o passar dos anos, a já citada impossibilidade de acessar os saberes indígenas, foi acompanhada da diminuição do prestígio dos missionários jesuítas junto às comunidades que habitavam os aldeamentos na região dos rios Madeira, Amazonas e Tapajós.

Como visto no capítulo terceiro, Betendorf registrou um período em que os missionários conseguiram alcançar prestígio junto às comunidades que atendiam. Não apenas pelo evidenciado crescimento das aldeias, mas por certo respeito e deferência com que eram vistos os missionários. Por sua vez, João Daniel (2004:295-297 v.1), apesar de informar variadas situações em que é patente a ascendência do missionário, chegou a dedicar um capítulo exclusivo à ingratidão dos índios, onde manifesta a incompreensão em relação a algumas atitudes dos indígenas.

O autor do *Tesouro descoberto* afirmou que, apesar de todo o empenho manifestado e de toda a ajuda dada, quando um religioso dependia de apoio dos indígenas, ele não era atendido. Cita, para comprovar, vários casos em que esta atitude se confirmou. Em um deles (Daniel, 2004:296.v.1), um missionário capucho, adoecido, desejou comprar uma galinha daqueles que compunham a sua missão. Oferecendo “vários resgates de panos, facas, *et similia*” não encontrou alguém disposto a negociar. Mas, quando um homem que estava a negócios naquela aldeia se dispôs a comprar para o padre a galinha, retornou com seis aves, tendo cada uma sido obtida em troca de um anel de vidro.

Em outra situação, Daniel (2004:296.v.1) descreve os esforços de um jesuíta, bastante caridoso, para comprar uma rede de dormir. Indo pessoalmente até a artesã que as produzia, não obteve sucesso algum, ao passo que, enviando um secular que estava hospedado na missão, esse negociou a rede por um valor inferior ao proposto anteriormente pelo padre. E, ainda, um terceiro caso (Daniel, 2004:297.v.1) é relatado: desejando comprar de um indígena um papagaio falante, um inaciano não obteve sucesso. Porém, solicitando que um leigo fizesse a negociação, a ave foi comprada por preço considerado barato.

¹⁵ Sahlins, 2004:448.

Em todos os três casos, no momento em que os indígenas descobriam o destinatário do bem, afirmavam que se tivessem ciência disto não teriam realizado o negócio. Para João Daniel (2004:297.v.1), esta atitude era consistente com o fato dos missionários do Amazonas, em especial do lado português, não possuírem rendas ou patrimônio para suprir gastos, e contarem apenas com alguns “índios consignados por Sua Majestade, para que com seu trabalho façam seus provimentos religiosos”.

Porém, esta atitude entre os aldeados pode estar relacionada a outros elementos além da ausência de rendas por parte dos missionários. À época que João Daniel escreve, é possível que os indígenas já reconhecessem que jesuítas eram em pequeno número, pois cada aldeamento geralmente contava com um, ou dois padres, e a companhia de um irmão que auxiliava nas tarefas diárias. Por outro lado, a presença de forças militares, que pudessem coagir os indígenas à obediência aos missionários, estava restrita a poucos fortes espalhados ao longo do rio Amazonas. Igualmente, a ação intensa dos preadores, os atritos dos missionários com fazendeiros, e com o próprio Governo, em relação ao uso de indígenas como mão-de-obra escrava, demonstrava que a influência dos jesuítas e seu poder de decisão não eram capazes de impedir o uso abusivo destas populações.

Mesmo não compactuando com esta escravidão, o fato de, eventualmente, habitantes dos aldeamentos serem encaminhados para trabalharem, por vários meses (Daniel, 2004:381.v.1), a serviço dos fazendeiros, de coletores de drogas do sertão e do governo, não acrescia prestígio aos jesuítas. Daniel (2004:61-77.v.2) revela que todo o processo de descimento de uma sociedade nativa era negociada e conduzida por missionários, mas chegados ao aldeamento:

Contam-se os índios de qualquer missão em três partes iguais. 1ª para repartir aos moradores brancos, que subirem ao sertão, 2ª ficar nas missões, 3ª para os dois índios do missionário, para pescadores, e mais ofícios da República, além da pensão, outras em darem aos governos outros 25 índios, aos prelados episcopais outros 25; e assim aos ministros régios

Somados estes elementos, é possível sugerir que a permanência no aldeamento, assim como a manutenção de um bom relacionamento com os missionários, ainda era considerada importante e capaz de garantir relativa tranquilidade ao grupo. Mas, diferente da época em que Betendorf escreveu sua *Chronica*, ao missionário não era mais atribuído o mesmo prestígio.

O desprezo aos bens terrenos e a falta de ambição

Apesar de os jesuítas conservarem, em parte, a visão idílica dos indígenas, é marcante que, mesmo após um século de contato intenso, as sociedades nativas permaneceram com sua pauta cultural alicerçada sobre

diferentes acessos ao status e empregassem os bens europeus, e os conhecimentos destes, para adaptá-los a sua compreensão de mundo de forma diversa e original.

A acumulação de bens, mesmo daqueles destinados ao mantimento dos grupos, encarados pelos jesuítas como estoque de grande quantidade de alimentos, não foi um hábito o qual os grupos das margens dos rios Amazonas, Tapajós e Madeira tenham adotado. João Daniel (Daniel, 2004:274-275.v.1) ainda surpreendia-se com a pouca valorização dos bens pelos indígenas:

Todas as suas riquezas consistem em ter uma pouca de farinha-de-pau, que é seu pão ordinário; e ainda esta não tem muitas nações, mas suprem-na com frutas agrestes, e do mato. Um arco e suas flechas, uma canoinha, que fazem de casca de alguma árvore, e um remo; ainda que esta não tem todos, contentando-se com uma pequena jangada feita de canas, com que atravessam os rios, e passam de umas para outras ilhas, e lagos. Todos os seus móveis, trastes e instrumentos de casa se cifram em uma panela, uma cuia, que é um gênero de cabaço onde bebem, uma maquira ou rede para dormirem, que muitos remedeiam com uma esteira, a que chamam de miaçaba tecida de palmas ou cipó. Alguns têm seu machado de pedra, que por mais dura que seja sempre é fraca cousa, a sua faca de pau, ou casco de tartaruga. Além destes belos trastes, alguns velhos também têm o seu cachimbo para regalarem com o paricá, em lugar de tabaco; estas são todas as suas riquezas, haveres e alfaias, com que vivem mui contentes, sem mais cuidados e fadigas, por terem neste pouco todo o necessário para a vida. Porquanto no arco e flechas têm armas para as suas guerras, têm rede para pescarem, e têm arma para caçarem, que é toda a sua vida; e quando têm este trem está a sua casa arrumada, e bem armadas as suas cantareiras; e também se querem mudar de estância não tem necessidade de muitas bestas de carga, nem de muitos barcos para o seu transporte.

Quanto às mulheres,

é a proporção seu dote e alfaias. Vem a ser uma cuia, um pequeno cabaço de jequitiaia, ou malagueta, que lhes serve de tempero em todos os seus guisados; uma pequena panela, um ralador, que é um pedaço de tábua de pau mole, em que embutem uns espinhos ou dentes para ralarem a raiz de mandioca, ou algumas outras frutas de que fazem farinha; e um guturá, certo gênero de cestos que tecem os maridos, em que metem todo este enxoval quando vão de casa mudada de uma para outras partes (Daniel, 2004:274-275. v.1)

Por outro lado, alguns objetos valorizados pelos grupos indígenas mereciam cuidado e eram reservados para determinadas pessoas ou circunstâncias:

Estas gaitas e tamborins são uma parte da herança que deixam aos filhos; como também alguns penachos das mais lindas penas de pássaros, que

matam, e com elas tecem vistosas grinaldas, com que ornam e enfeitam as cabeças; outros fazem cingulos, que cingem na cintura, e arremedam bastantemente os atafais de furtacores dos almocreves, ao menos têm com eles alguma semelhança, e os ditos jaezes são gala e ornato delicado só às suas maiores festas, e solenes aparatos. (Daniel, 2004:278. v.1)

Um dos enfeites mais ordinários nas mulheres é trazerem seus grandes colares e gargantilhas, não de pérolas, aljofres e brilhantes, porém de dentes dos índios que matam, e comem algumas nações. E semelhantes colares não são para todas, mas só para as moçatonas mais ilustres, e mais lindas filhas dos maiores: porque são divisa de nobreza e brasão de valentia. (Daniel, 2004:278. v.1)

Um dos motivos para a valorização destes objetos é seu vínculo com cerimônias importantes dos grupos. Em alguns casos, a memória do grupo também era mantida através de resquícios das vítimas, como no caso das mortes em guerra ou nos rituais. Mais que adornos, tais peças recebiam importância e cotação por serem resultado de uma morte com sentido, produtora de valores e de pessoas:

E, depois de darem a carne para os banquetes, dão também a assada para os assobios, porque aproveitam as canelas para servirem de gaitas, com que ao som de tamboril tocam por sobremesa as suas folias, e ordenam os seus bailes. Dos dentes fazem os seus rosários, e gargantilhas, com que se formoseiam, e com que avivam a memória dos que acharam honrado jazigo nos seus ventres; e do casco da cabeça cabaço para lhe beberem à saúde. (Daniel, 2004:309.v.1)

Nos dentes vão contando o número de homens a que deram honrada sepultura nas suas barrigas, e como fazendo o rol dos mortos, e comidos, de sorte que por estes rosários contam os defuntos, e nestes colares têm uma viva memória de seus inimigos mortos, e quem tem o rosário mais comprido é mais nobre, mais linda, mais formosa, e mais enfeitada, e estimam mais estas enfiadas, do que se fossem fios de finas pérolas, e corais, ou pendentes de finíssimos brilhantes. (Daniel, 2004:278. v.1)

Em sua relação com o outro, morrer em mãos inimigas era uma honra para o indivíduo e, ao mesmo tempo, uma afronta ao seu grupo. Assim, ao admirar os dentes de um colar – ou os nomes, as flautas e as tatuagens – não viam apenas seus feitos e a memória do grupo, mas, também, o seu futuro, na certeza da desafronta que seguiria a cada morte provocada.

Tamanhos significados permaneciam vivos mesmo dentro dos aldeamentos, mas, a execução dos cativos não era feita na presença do missionário:

Porém os já domésticos não só não comem carne humana, mas já se envergonham de tais adornos, posto que alguns tem havido que ainda depois

de aldeados e praticados uma e muitas vezes têm tornado ao vício, e fugido para os matos para livremente poderem exercer. (Daniel, 2004: 278-279.v.1)

Impregnados desta memória, da honra, e capazes de simbolizarem a persistência na relação com os inimigos, estes objetos – os tambores, as flautas, os colares, e outros – eram mais valorizados pelos indígenas que os metais, o acúmulo de bens e outros valores ocidentais. Apesar de valorizados e desejados, os artefatos europeus seguiam despidos de significados tradicionais, e incapazes de garantir status aos indivíduos diante de seu próprio grupo.

Esta desvalorização dos bens e falta de ambição, tão estimados na sociedade colonial, parecia inconcebível, mesmo aos religiosos:

Deste seu incomparável desprezo dos bens terrenos vem o perderem-se entre eles os estimados cacaus, cravos, salsas, preciosos bálsamos, prata, ouro, diamantes, e todas as mais riquezas de que abunda o Amazonas, e pelas quais navegam os europeus em tantos mares, e se expõe a tantos perigos. (Daniel, 2004:274-275. v.1)

Os índios mansos das aldeias, e os já domesticados, fora a sua fraca roupa, pouco mais têm; mas a respeito dos do mato, já se podem chamar ricos. Porque, além de seu arco e flechas, trem indispensável a todos, canoa e remo nos casados saltam mais graves, algum pano de algodão para camisas, calções, e saias, que ordinariamente nem passa de pano grosso, nem de uma ou até duas camisas; têm de mais a mais o seu machado, e uma faca: esta para a serventia ordinária; aquele para fazerem suas canoas, e rotearem os matos para suas roças. Eis aqui pouco mais ou menos todas as suas riquezas! E só os que trabalham e remam nas canoas dos brancos e vão às colheitas dos cacau e mais riquezas dos matos recebem deles por parte de seu pagamento algumas outras poucas drogas, como algumas varas de Bretanha, um chapéu, um prato de sal, e semelhantes quinquilharias, que repartem entre a mulher e filhos. (Daniel, 2004:275. v.1)

O desprezo que tem às riquezas e bens do mundo é inimitável porque em tendo de comer já na caça do mato, já na pesca dos rios, andam tanto ou mais contentes que os ricos do mundo com todos os seus tesouros, galas, e banquetes; não lhes dá cuidado como hão de vestir, nem donde lhes hão de vir as alfaías de casa, porque de tudo são despidos. ... Tornando porém ao mais comum, assim como são despidos de todas as galas, assim também o são de toda a ambição. (Daniel, 2004:273. v.1.)

O comentário de João Daniel, a respeito da ausência de ambição das sociedades indígenas, apresenta uma certa ambiguidade:

E posto que com a comunicação com os brancos podiam ter aprendido mais alguma economia, e têm mais alguma ambição (e na verdade já nos seus

sítios vão plantando algodão, e outras drogas), contudo nada menos; porque ainda isso deixam perder. (Daniel, 2004:275. v.1)

Mas na verdade bem ponderada, a sua vida, desnudez, e mantimentos, e que a caça dos matos é inumerável e comum, e a pesca nos rios abundantíssima, de que lhes servem as riquezas de ouro, prata e diamantes? (Daniel, 2004:277. v.1)

A situação colonial que se desenvolveu na região dos rios Madeira, Amazonas e Tapajós foi capaz de alterar expressivamente a vida das sociedades nativas que ali habitavam, chegando, mesmo, a implicar na eliminação física dos Tapajó, Tupinambarana e Iruri. Porém, o que se observa na leitura dos registros de Betendorf e João Daniel, é que, ainda em situação desvantajosa, estes grupos não optaram pela acumulação de bens, pela produção de excedente de alimentos para comércio ou pela valorização do que, na interpretação colonial, era considerado riqueza. Mesmo em relação à posse dos artefatos europeus mais desejados, o significado da utilização que estes povos aldeados fizeram, divergia dos propósitos originalmente previstos.

É possível supor, como o fez Sahlins (2004:117-120), que a riqueza poderia rapidamente converter-se em fardo que atrapalhava nas andanças em busca de caça ou, até mesmo, nas eventuais mudanças de assentamento. Pois, geralmente, entre grupos indígenas, objetos pequenos eram preferidos em detrimento de grandes peças, assim como, era considerado mais importante ter acesso às fontes e habilidade para transformar a matéria-prima que tê-la acumulada.

Por outro lado, os grupos Tupinambarana, Tapajó e Iruri não optaram pela acumulação de bens, e sim pela negociação e ascensão a cargos como fonte de prestígio diante do grupo. A influência na negociação, no discurso e na prática, foram mais ambicionados que o acúmulo de bens, dado que, este, pouco acrescentava admiração ou influência junto aos seus pares.

Ao mesmo tempo, este interesse estava em sintonia com a estratégia de colonização da América, empregada por ambas as coroas ibéricas, de privilegiar algumas lideranças indígenas, dando-lhes tratamento diferenciado. Uma das citações a respeito de lideranças, que agiram como intermediários entre as sociedades nativas e os missionários jesuítas, foi feita por Betendorf a respeito de Maria Moacara. Como foi apresentado nos capítulos segundo e terceiro, é marcante o esforço deste missionário em salientar a posição de liderança de Maria Moacara no aldeamento do Tapajós, e é relevante que o jesuíta atribuisse a esta mulher, em meio aos demais principais que habitavam esta aldeia, o papel de mais influente intermediária nas relações de seu grupo com os missionários e com o governador.

Descrita como “princesa desde seus antepassados, de todos os Tapajoz” (Betendorf, 1909:172), a ascendência desta mulher sobre o grupo era

justificada, não apenas por ser casada com a liderança deste grupo, mas, também, pelo fato de que "costumavam os índios além de seus principais escolher uma mulher de maior nobreza, a qual consultam em tudo como um oráculo, seguindo-a em seu parecer".

Desfrutando deste prestígio, Maria Moacara¹⁶ recebia visita e presentes do Governador e negociava pazes como representante, não apenas de seu grupo mas, também, dos missionários:

veiu Maria Moacara, principaleza, com os principais e cavalleros, visitar-nos, mostrando uma bella golla de seda toda, que o novo Governador lhe tinha dado em a visita que lhe tinha feito; deu-me também parte de umas pazes que ia fazer com umas nações, dizendo necessitava para isso de um frasco de aguardente, o qual mandei dar logo, para esse fim. (Betendorf, 1909:261)

Ainda que se constate que, ao frasco de aguardente, foram conferidos significados e valores que lhe permitiam ser objeto de desejo, é necessário salientar que, na perspectiva dos indígenas, estas atribuições podem ter sido outras. Ao encaminhar negociação de paz, a bebida pode ter sido empregada por Maria Moacara como um presente que demonstrava o interesse dos missionários nesta tratativa e, por conseguinte, as vantagens que poderiam ser obtidas nesta relação.

Após a morte de Maria Moacara, por volta de 1678, Betendorf faz referência a uma tentativa, empreendida por uma parenta de Maria Moacara, de ocupar seu cargo

Pelo mesmo tempo tinha vindo para os Tapajoz Sebastião Teixeira, o qual expulsado da Companhia, casara com uma índia do sangue dos principais, com expectação de preceder em o principado, por ser morta a principaleza Maria Moacara, e ser sua mulher parenta muito chegada; porém zombaram delle os índios e mandaram retirar-se para outra aldêa mais para riba, onde padecia grandes misérias (Betendorf, 1909:431)

Este relato da mal sucedida empresa de Sebastião Teixeira e sua mulher, pode ser interpretado tanto como desejo de ocupar este espaço privilegiado de poder, quanto pelo fato de que este casamento não fosse visto pelo grupo com aprovação. Infelizmente, a ausência de informações mais detalhadas impede que possam ser tiradas conclusões a respeito. Por outro lado, na seqüência deste registro, Betendorf comenta que diante das

¹⁶ Maria Moacara havia sido casada com o principal dos Tapajós, cujo nome de batismo era Roque, no ano de 1659. Conforme Leite (1943:360. tomo III), após a morte de seu marido, em 1669, ela já vestia à portuguesa e, não queria casar com outro índio. Somente no ano de 1671, casou com Rafael Gonçalves, português do Brasil em cerimônia feita pelo padre Pier Consalvi.

dificuldades enfrentadas por Sebastião Teixeira¹⁷, ele o recomendou para doutrinar na aldeia do Tapajós:

e assim chegassem cada dia a igreja para serem ensinados della, e a elle escrevi que doutrinasse todos os dias a gente da aldêa, porém olhasse bem que seu demasiado zelo, entre suas bebedices, não o botasse a perder, porque sabia eu muito bem que os Tapuyas eram acostumados a dar peçonha em suas beberagens. (...) desta morte tão apressada de um e outro inferi que provavelmente Sebastião Teixeira se excedera com as reprehensões dos excessos daquela gente, e que elles poderiam ter dado um bocado a elle e mais a sua companheira. (Betendorf, 1909:341)

Todavia, outros cargos despertavam o mesmo interesse por parte dos indígenas. Um deles era o de auxiliar dos brancos como feitor de negócios, tanto para coleta de cravo, caça e obtenção de escravos (Betendorf, 1909:37). Outro, mais disseminado, era o de prestar apoio ao missionário, cujas tarefas incluíam o convencimento dos demais membros do grupo a serem favoráveis ao padre, auxiliar nas decisões e, eventualmente, servir como língua ou aplicar as penas determinadas pelo religioso (Betendorf, 1909:172).

Todos os índios lá pertencentes eram amantes dos padres missionários, mas sobretudo o principal Casemiro, o qual acudia ao Padre Iodoco Peres, e seu companheiro Padre Antônio da Silva, que lhe servia de língua por te-la aprendido desde menino em Gurupy. (Betendorf, 1909:325)

Em relação aos línguas, ou tradutores – índios levados ainda meninos para estudarem em colégios jesuítas que, mais tarde, voltavam aptos para convencerem mais pessoas de seu grupo – existia, afora esta clara intenção dos missionários, um interesse por parte das próprias lideranças de terem seus filhos entre os escolhidos (Betendorf, 1909:354), assim como era considerado prestigioso representar ao missionário:

mandei com elles um tal Tupinambá, de nossa roça de Mamayacú (...) e, como os não podia acompanhar, dei-lhes um meu barrete, para que a vista delle se viessem para baixo. Fizeram assim e a vista do barrete vieram em quantidade delles com o Principal F... para roçarem (Betendorf, 1909:276-277)

¹⁷ Conforme a suspeita do jesuíta, ao assumir o papel de missionário, Teixeira pode ter sido pouco flexível, ou intolerante com os costumes, gerando antipatia e desejo do grupo em eliminá-lo. Mas, não apenas este pode ter sido o motivo. Além da necessidade de tolerância para com os indígenas, é preciso lembrar que a situação de Teixeira era bastante ambígua: ele era um homem branco, ex-missionário e casado com uma índia Tapajó. Já havia sido expulso da aldeia por, supostamente, desejar que sua esposa ocupasse um papel de liderança e, ao retornar, ocupar o lugar de catequista.

Contudo, além destas tarefas, o dia-a-dia dos principais seguia sendo o mesmo:

bem cedo viram vir o Principal da aldeia para o terreiro, a limpá-lo das imundícies dos cães, que o tinham sujado á noite passada e fazia isso como cousa de seu cargo e digna de sua pessoa (Betendorf, 1909:277)

O mesmo é em qualquer outro trabalho, e isto muitas vezes passando dias inteiros sem outra comida mais que um punhado de farinha-de-pau misturada com água, a que chamam tiquara, e se têm cômodo para a cozerem, ou para aquecer ao fogo, a chamam de mingau, já remam contentes. (Daniel, 2004:272. v.1.)

E, mesmo habitando nos aldeamentos por longos períodos, o próprio João Daniel (2004:282. v.1) admite que “o vício da carne neles tão usual, e comum, que o não têm por vício”, e que

por esta mesma causa estão os mesmos já nascidos e criados nas missões, e todos os dias doutrinados oferecendo as filhas e talvez as mesmas mulheres por qualquer ridicularia, como é um frasco de aguardente. (Daniel, 2004:284. v.1)

E este seu Deuteronômio não só observam nos matos, enquanto gentios, mas ainda nas missões, e depois de estarem no grêmio da Igreja. (Daniel, 2004:272. v.1)

Cada uma destas citações acrescenta elementos que corroboram a afirmação de que a leitura de Betendorf e João Daniel, além de oferecer um panorama abrangente das primeiras tentativas de evangelização das sociedades indígenas das margens do rio Amazonas, até os dias anteriores à expulsão dos missionários da Companhia de Jesus, também evidenciam as nítidas transformações que sofreram os indígenas e os missionários.

Em um primeiro período, relatado principalmente nos escritos de Betendorf, há uma recepção amistosa e um desejo de que o missionário permaneça junto ao grupo e, mesmo que por vezes tenha sido afrontado, ele ainda contava com prestígio diante do grupo. Entretanto, como já assinalado, no *Tesouro descoberto*, João Daniel descreve um número maior de circunstâncias que apontam para a diminuição da autoridade do missionário e a permanência dos “maus costumes” entre os grupos aldeados. A adoção de práticas brancas e cristãs foi significativa, contudo, nem sempre absorvida como havia sido proposta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer desta tese, procurei demonstrar que, durante todo o período em que a Companhia de Jesus evangelizou junto aos Tupinambarana, Tapajó e Iruri, foram desenvolvidos, por parte destas sociedades nativas, múltiplos processos, estratégias para enfrentarem as demandas da sociedade colonial e, principalmente, para se posicionarem diante desta nova ordem iniciada com a situação colonial e, a partir daí, as adaptarem à sua lógica e dinâmica própria.

Tal afirmação pode ser considerada, pois, na análise dos documentos citados, foi possível identificar que estas três sociedades nativas não se furtaram do contato com missionários, militares e civis. Muito antes pelo contrário, os dados apresentados evidenciam que estes indígenas foram agentes ativos diante das crescentes demandas da sociedade colonial. Permaneceram nos aldeamentos jesuíticos, foram descritos como “cristãos fiéis” e, ainda assim, manifestaram a capacidade de englobar, em seus esquemas culturais, os novos elementos que emergiam, traduzindo-os, adaptando-os e resignificando-os a partir de sua própria compreensão do mundo, dado que imprime às transformações uma evidente continuidade cultural.

Como já foi frisado, não se trata de ignorar os efeitos da situação colonial. Ao contrário, é preciso enfatizar que, mesmo as ações mais severas, passaram a ocupar lugares dotados de significação na ordem local das coisas justamente pela capacidade destas sociedades articularem culturalmente o que lhes acontecia.

Ainda que os resultados alcançados por estas populações não tenham sido suficientes para garantir a sua sobrevivência – física e cultural – é evidente que a análise dos registros da situação de contato não revela apenas a crônica de sua extinção. Mais que isto, a documentação consultada aponta para as formas peculiares como estas três sociedades nativas se posicionaram diante das transformações ocorridas durante a situação colonial.

Um primeiro aspecto analisado, que diz respeito ao ambiente, evidenciou as diferenças marcantes que existiram entre a relação travada pelos exploradores e colonizadores europeus com o meio amazônico e aquela mantida pelos indígenas. Nos sistemas simbólicos de ambas as sociedades, o outro, bem como a floresta, tinham significados diferentes. Para os primeiros, não obstante os esforços para descrever e compreender o ambiente do Mundo

Novo e seus habitantes, estes eram vistos como desafios a serem apropriados e conquistados; para os segundos, o europeu configurava-se antes como um elemento a ser organizado em sua teia de relações, precisando ser acomodado em seu sistema simbólico como parte de uma trama, cujas interações em níveis espaciais e temporais, influíram de modo importante no desenrolar desta situação colonial.

Esta compreensão demanda ultrapassar a lógica do proveito adaptativo, ou da manutenção do sistema de interação dentro de limites naturais de viabilidade, com objetivo de salientar a qualidade distintiva do homem de viver em um mundo material de acordo com um esquema significativo criado por si próprio. Neste caso, a relação do homem com o ambiente passa a ser entendida como uma conformação às pressões materiais, feitas a partir de um esquema simbólico definido que nunca é o único possível, mas que indica que o valor funcional de cada elemento sempre será relativo a um esquema cultural particular, e não uma resposta limitada por contingências ou determinada por um campo circunscrito de alternativas.

Um exemplo destas variadas compreensões do meio ambiente pôde ser demonstrado com relação às formas de obtenção de alimentos por parte dos indígenas e dos europeus. A diversidade biológica da Amazônia oferecia múltiplas possibilidades para a subsistência dos grupos que a habitavam. A complexidade era o motivo da fartura de alimentos, pois sua subsistência era garantida pela caça, pela pesca e por um cultivo agrícola baseado na experiência e no uso de recursos disponíveis em cada período do ano. Porém, esta capacidade potencial não foi devidamente aproveitada pelos portugueses, devido a forte tendência manifestada de impor conhecimentos e práticas adequadas a regiões da Europa, em um ambiente de características absolutamente diversas, levando a crer que tal diversidade biológica fosse um entrave à agricultura.

Como foi observado, realmente a caça e a pesca forneciam aos Tupinambarana, Tapajó e Iruri a maior parte das proteínas de sua alimentação, mas a base de suas dietas permaneceu sendo obtida através do cultivo da mandioca brava em roças que, após serem utilizadas por três ou quatro anos eram abandonadas. Sob o ponto de vista dos missionários, o método de corte e queima, a periódica mudança do local das plantações, a preferência pela mandioca e o desprezo pelo cultivo de cereais como o trigo, o milho e o arroz, eram consideradas escolhas equivocadas, cujos resultados eram o número maior de horas trabalhadas e uma dieta pobre.

É possível supor que estas opções agrícolas dos indígenas não foram tomadas levando em conta apenas as condições de total aproveitamento da mandioca ou o desconhecimento dos cereais. Estudos atuais demonstraram que a produtividade da mandioca por hectare é capaz de superar a do milho, de fornecer um número maior de quilocalorias de comida por hora de trabalho e

de exaurir o solo em ritmo inferior ao do milho. Além disso, especula-se que a escolha da mandioca brava tenha sido uma alternativa encontrada para superar as dificuldades de cultivar terras geralmente deficientes em nutrientes e altamente ácidas. É um alimento que apresenta grande quantidade de compostos tóxicos, que defendem a mandioca de predadores, mas que as técnicas de preparo desenvolvidas pelas populações nativas foram capazes de eliminar e tornar a mandioca brava comestível.

Outro ponto que recebeu críticas por parte dos missionários foi o fato dos indígenas terem optado pela manutenção, tanto do sistema de corte e queima, quanto do periódico abandono das roças em favor de locais ainda não cultivados. Apesar da diferença dos métodos agrícolas implementados na Europa, as práticas dos indígenas foram apontadas, por estudos atuais, como mais produtivas e menos agressivas ao meio ambiente.

Da mesma forma, a manutenção das atividades de coleta e de complementação da alimentação através da caça e da pesca deu-se, não apenas em função de que estas duas últimas atividades citadas poderiam acrescentar prestígio aos homens. Também a dificuldade enfrentada pelos jesuítas para produzirem alimentos nos próprios aldeamentos, contrastava com a capacidade dos indígenas alcançarem resultados mais satisfatórios para sustento das populações nativas através da caça, pesca e coleta. Portanto, é possível afirmar que, as grandes alterações a serem geradas pela aceitação da missão, nem sempre foram encaradas por estas sociedades como vantagens ou facilidades. Muitas vezes elas foram origens de conflitos com seu modo de viver que implicaram em transformações.

No entanto, mesmo considerando estas mudanças, as alianças estabelecidas pelos Tupinambarana, Tapajó e Iruri com os missionários jesuítas ainda foram consideradas vantajosas diante da situação colonial. É possível encontrar vínculos entre esta opção e o fato de que, as notícias divulgadas pelos primeiros cronistas revelavam aos europeus variadas possibilidades de aproveitamento da terra, assim como, da numerosa população que habitava continuamente as margens do rio Amazonas e seus afluentes.

As otimistas notícias iniciais mobilizaram interessados em apropriar-se destas riquezas, bem como, desta população. Multiplicaram-se as expedições de coleta de drogas do sertão e apresamento de índios para servirem de mão-de-obra. Primeiramente, estas empresas atuaram em locais próximos de São Luiz ou de Belém, como as margens do rio Tocantins. Todavia, com o gradual despovoamento desta área, passaram a dirigir suas ações para locais mais distantes, como as margens dos rios Tapajós e Madeira.

Independente do momento em que se fez sentir mais intensa a relação entre as sociedades nativas e a sociedade colonial, a ação de preação e busca

de mão-de-obra escrava ou para trabalhos nas fazendas dos colonos foi significativa para a diminuição do número de habitantes desta região.

Infelizmente, não existem condições que permitam precisar o número de viagens empreendidas com intenção de preação, ou que permitam esclarecer o volume total de cativos e informar sobre os locais destas ações. Mas, apesar disto, é possível antever um quadro no qual, inicialmente, são marcantes as referências a uma grande população habitando as margens dos rios Madeira e Tapajós, e mais tarde, no final do século XVII, a diminuição das populações Tupinambá, Tapajó e Iruri.

Esta situação, de contínuo assédio às populações, pode ter influenciado na decisão de aceitar alianças com os missionários jesuítas. Tratava-se de um aliado que poderia oferecer relativa segurança contra a ação de preadores e das tropas de resgate, assim como, inicialmente, estar vinculado a uma alternativa de poder e de aproximação pacífica.

Não obstante, a aceitação da presença do missionário, ou o traslado da população para os aldeamentos, trazia consigo implicações. Como foi visto ao longo deste trabalho, desde a disposição física das casas, até aspectos da sexualidade e, principalmente, da religião foram motivadores de conflitos e provocaram mudanças por parte dos indígenas. Porém, mesmo sob tais condições, reafirmo que esta aliança pode ser compreendida, não como objetivo, mas sim como um meio de obter, com menores riscos e gastos, determinados objetivos.

A população nativa, mesmo que indiretamente, acompanhava com apreensão a movimentação das tropas de resgate, exploração e coleta e, possivelmente, identificou, na missão, uma alternativa considerada viável e segura em comparação com as ações violentas de militares e do trabalho compulsório. Ceder às propostas dos missionários, mesmo que somente diante de seus olhos, garantia que esses permanecessem junto ao grupo, diminuindo, assim, o risco de outras ações de apresamento sobre os habitantes das aldeias.

Tais opções não podem ser vistas apenas como resultantes de opressão, pois essa afirmativa, apesar de verificada muitas vezes, atribui proporções exageradas ao poder que as representações ocidentais teriam de se impor aos “outros”, subtraindo a capacidade de ação própria dos indígenas.

No caso dos Tupinambarana, Tapajó e Iruri, os registros informam que havia somente um modesto contingente de jesuítas disponível para atender a uma área extensa e cumprir o trabalho nas missões, fazendas e colégios da Companhia. Também, na maioria das vezes, os jesuítas não contavam com apoio militar, ou contingente que pudesse garantir, através da força, a efetivação das práticas que preconizavam e, como seu prestígio era atribuído pelo grupo, sem a aprovação deste seria inviável para os missionários executarem suas propostas de missão e evangelização.

Uma evidência desta afirmação, relativa à fragilidade da ação missionária, está presente no registro de que, mesmo tendo passado mais de vinte anos da criação da Aldeia dos Tapajó, considerada a mais importante missão do Pará, os seus habitantes ainda mantinham enraizadas suas crenças e tradições, expondo a superficialidade da conversão e as formas encontradas pelo grupo para manterem seu modo de ser.

Acredito que, abandonando os dois extremos de interpretação – um que considera estes grupos incapazes de agir diante do poderio da sociedade colonial, e os apresenta como vítimas indefesas; e, outro, que ao delegar capacidade de ação a estas sociedades, acaba por minimizar as consequências severas desta opção – é possível encontrar, nas crônicas submetidas à análise, evidências claras de que as sociedades Tupinambarana, Tapajó e Iruri mantiveram um ininterrupto movimento de elaboração e resignificação.

Em muitos documentos uma análise mais apurada revelou que, ainda quando aceitaram as proposições do jesuíta, estas sociedades mantiveram sua reflexividade, apropriando-se destes conhecimentos e os resignificando de acordo com sua compreensão de mundo. Um exemplo desta atitude diz respeito à figura do missionário: os grupos indígenas procuraram elaborar a intervenção do missionário a partir de sua lógica e seu senso comum, buscando uma solução plausível e coerente à sua compreensão de mundo, assim como do papel e dos poderes atribuídos a este padre. Porém, para que o missionário pudesse receber tais poderes e ocupar um espaço nestas sociedades, era necessário que ele fizesse sentido dentro desse universo simbólico. Este processo, pode ser entendido como uma atualização, visto que buscou formas de elaboração da contingência histórica e da inserção deste 'outro', cujo papel destinado ultrapassou a ingenuidade óbvia da coerção ou da atribuição de poderes mágicos.

Algumas alternativas, quanto à legitimação da figura do missionário, podem envolver o fato de ele portar um saber religioso alternativo que interessava aos principais das aldeias, visto que poderia ser empregado como uma opção ao conhecimento tradicional dos pajés e xamãs. Por outro lado, ao revelar-se capaz de mobilizar o grupo, o evidenciou que possuía habilidades valorizadas pelos Tupinambarana, Tapajó e Iruri. Tais habilidades poderiam ser a oratória ou a capacidade de interagir com a sociedade envolvente, mobilizando forças que poderiam atuar como aliadas para que alcançassem objetivos políticos dos próprios grupos indígenas. Portanto é permitido crer que a aceitação da presença do inaciano e da implementação de suas obras não tenha impedido que estes grupos aldeados permanecessem compreendendo o mundo a partir de seus próprios parâmetros.

Outro ponto destacado pela presente análise está relacionado com as afirmações iniciais dos jesuítas quanto a não existência de religião entre os

Tupinambarana, Tapajó e Iruri. Na verdade, estas sociedades nativas apresentavam um caráter profundamente religioso. Entretanto, diferente da concepção européia, entre os indígenas inexistia a concepção de um deus único e todo poderoso, mas sim a presença de uma variedade de deuses vinculados aos fundadores míticos da civilização que, mesmo recebendo reverências, não recebiam um culto específico. Outra diferença pode ser vinculada ao fato de que a religiosidade estava impregnada de tal forma, na vida social dos grupos indígenas, que parecia não haver distinção entre o laico e o religioso, e entre o profano e o sagrado. Na verdade, a sociedade e a natureza eram trespassadas pelo sobrenatural, permitindo que se deduza que a grande maioria dos acontecimentos pode ser imediatamente relacionada a poderes sobrenaturais.

Além disto, os missionários testemunharam vários momentos em que os grupos aldeados reverenciaram não apenas o Deus cristão, mas, também, os múltiplos elementos da natureza. Da mesma maneira, registraram a forma como estas populações imprimiram concepções próprias às principais festas religiosas, inserindo determinados instrumentos musicais, danças e cânticos peculiares nestas cerimônias.

Até mesmo a participação nas rotinas propostas pelo religioso, apesar de nem sempre serem desejadas, não eram completamente evitadas por grande parte dos grupos aldeados. Todavia, esta participação não significava que todos compartilhassem das idéias apregoadas pelo missionário. Este foi o caso das pequenas imagens e artigos presenteados pelo religioso, alvo de desejo dos indígenas, mas que, com frequência eram vistos adornando, até mesmo, pequenos animais. A atribuição de significado, como representação de um santo, a estes objetos oferecidos pelo padre não encontrou ressonância entre os grupos aldeados.

Da mesma forma, a excomunhão não alcançou o valor de pena gravíssima entre as populações nativas presentes em aldeamentos e, conforme João Daniel, esta punição não era respeitada e, sequer, causava medo. Por sua vez, o batismo não foi completamente evitado pelos Tupinambarana, Tapajó e Iruri. O próprio ritual foi compreendido e executado com finalidades diferentes das propostas pelo missionário e, em certas ocasiões, adaptado às necessidades dos indígenas.

Em particular, o caso da moça que desejou receber o batismo para ser mais bem aceita entre os brancos descreve esta atitude. Indiferente aos significados que o missionário atribuía ao batismo, é provável que, para a moça em questão, este ritual fosse compreendido como uma passagem ou atributo que lhe garantia acesso ao que, antes, lhe havia sido recusado. Apesar de desejar receber este sacramento cristão, e de participar da catequese que lhe garantiria as condições para tal, sua motivação vinha da articulação cultural entre um símbolo europeu e suas próprias demandas. Um elemento exógeno,

o batismo, pode ter sido indigenizado sem que representasse rupturas ou desconformidades. Não houve uma negação do batismo, como em outros casos onde foi associado à doenças e mortes, mas sim, uma assimilação e uma adaptação em um lugar definido dentro da ordem cultural existente.

Outro aspecto que revela a capacidade de absorver e reelaborar as proposições dos religiosos diz respeito às manifestações dos artesãos indígenas que elaboraram os adornos das igrejas e capelas. Apesar da orientação constante do missionário, nem sempre essa supervisão eliminou ou reprimiu a capacidade dos nativos interpretarem estas imagens e as recriarem conforme seus pontos de vista. O ato de imprimir, em alguns símbolos europeus, as formas e significados peculiares ao grupo indígena, permite que se especule a intencionalidade da apreensão desta imagem. Além da possibilidade de domesticação de mercadorias, e dos próprios símbolos trazidos pelos brancos, esta manipulação poderia estar não apenas expressando sua compreensão, mas também uma tentativa de exercer algum controle simbólico e material sobre o outro.

Esta possibilidade de interpretação pode ser encontrada, também, nos repetidos relatos de festas religiosas que, nos aldeamentos, receberam a adição de prolongados festejos e consumo de bebidas alcoólicas. Mesmo tendo imposto várias restrições ao seu consumo, os missionários foram incapazes de eliminar completamente o consumo intenso de bebidas alcoólicas dentro das missões. E, muitas vezes, os jesuítas acabaram por ceder, temendo que as atitudes mais intransigentes trouxessem resultados ineficazes.

Entretanto, reforço que é preciso tomar estas informações sobre as festas e a bebida dentro de um contexto que nos permita compreender a importância de ambas para as sociedades nativas. Como já foi visto, os Tupinambá vinculavam a bebida com a memória, e bebiam em ocasiões específicas para lembrar seus feitos e a necessidade de vingança que lhes dava continuidade. Por este motivo, mesmo recebendo contínua e severa crítica dos jesuítas, as festas de bebida permaneciam presentes e sendo executadas dentro dos aldeamentos jesuíticos durante as festas de nascimento, de casamento, das celebrações após o ritual de passagem para a vida adulta.

A manutenção de tais ritos, mais que propiciar ocasiões de beber e socializar, encerrava outros significados. Nascimentos e rituais de passagem marcavam profundamente estas comunidades, visto que ultrapassam a dimensão biológica. Ambos eram realizados para marcarem a chegada de um novo membro, cuja presença poderia desorganizar a ordem cósmica estabelecida e, portanto, necessitavam de esforços de todos os integrantes do grupo para que esta ordem fosse novamente equilibrada através de rituais.

Além desta atitude de sobrepor significados às festas cristãs ou, manter rituais na presença dos religiosos, o sigilo e a prática discreta em locais

distantes, sem o conhecimento do jesuíta, também foram utilizados pelos grupos aldeados para manter suas cerimônias sem criar divergências com os missionários. Diversas vezes foram citadas pelas fontes ocasiões em que, mesmo após várias décadas de evangelização ou estabelecimento de uma missão, eram encontrados indícios de que rituais, que já haviam sido proibidos pelos padres, continuavam sendo executados.

O fato de, ainda em aldeamentos, os indígenas serem capazes de manter ritos, cerimônias e os “maus costumes”, tão censurados pelos missionários, assinala que os esforços na evangelização não foram capazes de fazer frente a estas manifestações. Possivelmente, diante da situação colonial, as estratégias de manutenção empregadas pelos aldeados refletissem, além da tentativa de reconstruir o mundo indígena dentro da missão, a intenção de dotar de sentido os rituais europeus a partir de concepções próprias das populações nativas, reorganizando e atualizando, de forma simbólica, suas próprias cerimônias.

Desta forma, como já afirmei, a despeito de aceitarem o missionário junto a eles, de adotarem algumas de suas práticas, ritos e cerimônias, os grupos aldeados permaneciam mantendo, mesmo que em segredo, suas manifestações religiosas e saberes peculiares. Não acredito que esta capacidade se deva à existência de um “núcleo duro”, ou a um “mármore identitário” que persevera em seu próprio ser e, que sua memória e tradição são garantidas pelo silêncio ou sigilo. Tais suposições poderiam levar a incorrer no erro de considerar aos Tupinambarana, Tapajó e Iruri populações passivas, submissas à dominação por parte da sociedade colonial e somente capazes de manter sua cultura através de isolamento.

Também o fato de não terem optado por ações de fuga ou de luta em armas, não reflete apenas passividade, temor, ou admite inferioridade. Outros motivos podem ter influenciado a decisão destes grupos. Diante de experiências prévias, que demonstraram que insubordinações abertas acarretavam respostas rápidas e violentas por parte da sociedade colonial, é provável que a opção por uma insubordinação que pode ser igualmente difundida, mas nunca se arrisca a contestar diretamente as definições formais de hierarquia e poder, tenha resultado em menores perdas e maiores chances de manutenção aos grupos.

Ainda, ao evitar a alternativa de conflito direto, e optar pela manutenção de uma convivência dentro do aldeamento, tudo indica que os grupos indígenas contavam com o fato de que nem missionários, nem brancos, conseguiam impor um controle hegemônico total sobre eles. A conservação de suas tradições, de forma sutil, poderia garantir a manutenção das alianças tecidas com a sociedade colonial e as vantagens que isto propiciava ao acesso de instrumentos, bens e defesa contra seus inimigos.

Outra questão marcante remete ao fato de que, mesmo após um século de contato intenso, as sociedades nativas permaneceram com sua pauta cultural alicerçada sobre diferentes acessos ao status e empregasse os bens europeus, e os conhecimentos destes, para adaptá-los a sua compreensão de mundo de forma diversa e original. A acumulação de bens, ou a produção de grandes quantidades de alimentos como excedentes para negociação, não foi um hábito que os grupos das margens dos rios Amazonas, Tapajós e Madeira tenham adotado.

Apesar de valorizados e desejados, os artefatos europeus seguiam despidos de significados tradicionais e, somente a sua posse, não era capaz de garantir status aos indivíduos diante de seu próprio grupo. Diferente posição continuou sendo mantida pelos tambores, flautas e colares, que estavam impregnados da memória, da honra e simbolizavam a persistência na relação com os inimigos. Estas peças seguiram sendo mais valorizadas pelos indígenas que os metais, o acúmulo de bens e outros valores ocidentais.

Retomando as afirmações iniciais, parece claro que, nestas situações de contato, os europeus e as sociedades nativas não se comportaram como blocos monolíticos. Variados processos de transformação ocorreram em ambos e, especificamente, no caso do relacionamento entre as sociedades nativas e os missionários, foram processados símbolos que acabaram por ocupar uma nova ordem de significados. Elementos foram absorvidos, quando considerados expressivos, e adotados sem que isto constituísse uma ruptura, mas sim uma apropriação, seguida de domesticação e atualização, que satisfazia a necessidade de encontrar sentido em meio à situação colonial.

Referências bibliográficas

Fontes Históricas Editadas

ACUÑA, Cristóbal de. *Novo Descobrimento do Grande Rio das Amazonas*. Tradução de Helena Ferreira; revisão técnica de Moacyr W. de Castro; revisão de José T. Pinto. Rio de Janeiro: Agir, 1994.

ALMEIDA, M. P. Lopes de (ed). *Collecção dos crimes e decretos pelos quais vinte e hum jesuítas forão mandados sahir do Estado do Gram Pará e Maranhão antes do extermínio geral de toda a Companhia de Jesus daquelle Estado*. Coimbra, 1947.

BERREDO, Bernardo Pereira. *Annaes históricos do Maranhão*. 1ª ed. 1749.

BETENDORF, João Felipe. *Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*. Tomo LXXII. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1909. p. 1-697.

CARTA régia de 12 de Maio de 1789 ao capitão-general do Pará acerca da emancipação e civilização dos índios, e resposta do mesmo acerca de sua execução. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo XX, Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1857. Quarto trimestre, pp. 433-460.

CARVAJAL, Fray Gaspar de. *Relación del nuevo descubrimiento del Río Grande de las Amazonas*. Biblioteca Ecuatoriana Amazónica - Vol. 1. Ecuador: Comisión Permanente de Conmemoraciones Cívicas / Museo Antropológico del Banco Central de Guayaquil, 1992.

_____, ROJAS, Alonso de. & ACUÑA, Cristóbal. *Descobrimentos do Rio das Amazonas* – traduzidos e anotados por C. de Melo-Leitão. São Paulo – Rio de Janeiro – Recife – Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1941. pp. 80-124.

DANIEL, João. *Thesouro descoberto no Maximo rio Amazonas*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Typographia de Pinheiro & C. , 1878. Tomo XLI, parte primeira, pp. 5-142.

_____. *Thesouro descoberto no Maximo rio Amazonas. Parte sexta*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1916. Tomo segundo, 3ª ed., pp. 329-337 e 459-512.

_____. *Tesouro Descoberto no Rio Amazonas. Partes 1, 2 e 3. Introdução de Leandro Tocantins*. *Anais da Biblioteca Nacional*. Vol. 95, tomo I. 1975. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1976.

_____. *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*. 2 vol. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

DIÁRIO do Rio da Madeira. Viagem que a expedição destinada á demarcação de limites fez no rio Negro até a Villa-Bella, capital do governo do Matto-Grosso. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo XX, Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1857. Quarto trimestre, pp. 397-432.

DIVERSOS documentos sobre o Maranhão e o Pará. *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*. Vol. XXVI. Rio de Janeiro: Officina Typographica da Bibliotheca Nacional, 1905. p. 305-480.

DOCUMENTOS sobre a expedição de Jeronymo de Albuquerque ao Maranhão. *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*. Vol. XXVI. Rio de Janeiro: Officina Typographica da Bibliotheca Nacional, 1905. p. 261-304.

FIGUEROA, Francisco S.J. *Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el País de los Maynas*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1904.

FRITZ, Samuel S. J. Diário da descida do Padre Samuel Fritz, missionário da Coroa de Castella no rio Marañon, desde San Joaquim dos Omaguas até á cidade do Grão-Pará, no anno de 1689; e volta do mesmo Padre desde a dicta cidade até á aldêa de Laguna, cabeça das missões de Mainas, no anno de 1691. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo 81, 1917. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1918. pp. 375-397.

HERIARTE, Maurício de. Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas. In: VARNHAGEN, F. A. *Historia geral do Brasil*. 8ª edição. São Paulo: Melhoramentos, 1975, tomo 3: pp. 171-190.

LA CONDAMINE, Charles-Marie de. *Viagem pelo Amazonas: 1735-1745*. trad. Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro/ São Paulo: Nova Fronteira/Edusp, 1992.

MALDONADO, Jose. Relación del descubrimiento del Río Amazonas In: *HISTORIADORES Y CRONISTAS DE LAS MISIONES – La colonia y la Republica*. Biblioteca Ecuatoriana Mínima. Publicación auspiciada por la secretaria general de la undécima conferencia interamericana – Quito, Ecuador. 1960. Puebla-México: Editorial J. M. Cajica Jr. S.A., 1960. pp. 59-81.

MORAIS, José de. História da Companhia de Jesus na Extincta Província do Maranhão e Pará. In: ALMEIDA, Candido Mendes de. Memórias para a História do Extincto Estado do Maranhão, cujo território comprehende hoje as Províncias do Maranhão, Piauhy, Grão-Pará e Amazonas. Rio de Janeiro: Typographia do Commercio, de Brito & Braga, 1860.

VIEIRA, Antonio S.J. *Obras Várias*. 2 tomos, Lisboa, 1856-1857.

_____. *Cartas Jesuíticas*. 3 vol. Rio de Janeiro, 1931.

Outras Fontes

AB'SABER, A.N. Os domínios morfoclimáticos na América do Sul. Primeira aproximação. *Geomorfologia*, São Paulo, 52:121. 1977.

_____. Bases para o estudo dos ecossistemas da Amazônia brasileira. *Estudos Avançados*, v. 16, n. 45, São Paulo, 2002.

ACUÑA, Christovão d'. Novo descobrimento do Grande Rio das Amazonas. *Revista Trimestral do Instituto Historico, Geographico, eEthnographico do Brasil*, Tomo XXVIII., Rio de Janeiro: B. L. Garnier - Livreiro-editor. 2º Trimestre de 1865

ADLER, Alfred. Fazedores de Chuva, Fazedores de Ordem – Reflexões sobre as relações da magia e do poder na África Negra. In: CLASTRES, Pierre et alii. *Guerra, Religião e Poder*. Lisboa: Edições 70, 1980. pp. 91-115.

ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida Rita (orgs.) *Pacificando o Branco. Cosmologias do Contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Ed. UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2002.

ALBUQUERQUE, Manoel Maurício de. *Pequena História da Formação Social Brasileira*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

ALDEN, D.; MILLER, J. C. Out of Africa: The slave trade and the transmission of smallpox to Brazil, 1560-1831. *Journal of Interdisciplinary History*, 1987, 18 (2):195-224.

ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus In Portugal, its empire, and beyond 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

ALMEIDA, Candido Mendes de. *Memória para o historia do extinto Estado do Maranhão*. Rio de Janeiro, 1874.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os vassallos D' El Rey nos confins da Amazônia: a colonização da Amazônia Ocidental (1750 - 1798)*. Dissertação (Mestrado em História). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1990.

_____. Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial: novos súditos cristãos do Império Português. Tese (de Doutorado). Campinas: UNICAMP, 2000.

AMOROSO, Marta Rosa. *Guerra mura no século XVIII: versos e versões, representações sob Mura no imaginário colonial*. Dissertação (de mestrado em Antropologia Social). Campinas: UNICAMP, 1991.

_____. Corsários no caminho fluvial – os Mura do rio Madeira. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: FAPESP/ SMC/Companhia das Letras, 1992. pp. 297-310.

_____. Os Mura Lutam para Recuperar suas Terras. In: RICARDO, Carlos Alberto (Org.). *Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto socioambiental, 2000.

ASTRAIN, Antonio S.J. *Historia de la Compañia de Jesús en la Asistencia de España*. Madrid: Administracion de Razon y Fe, 1913. Tomo IV Aquaviva 1581-1615.

_____. *Historia de la Compañia de Jesús en la Asistencia de España*. Madrid: Administracion de Razon y Fe, 1920. Tomo VI Nickel, Noyelle, Gonzáles 1656-1705.

_____. *Historia de la Compañia de Jesús en la Asistencia de España*. Madrid: Administracion de Razon y Fe, 1925. Tomo VII Tamburini, Retz, Visconti, Centurione 1705- 1758.

AZEVEDO, João Lúcio de. Os jesuítas no Grão-Pará - suas missões e a colonização. Bosquejo histórico com vários documentos inéditos. Lisboa: Tavares Cardoso & Irmão, 1901.

BALANDIER, Georges. Sociologie actuelle de l'Afrique Noire: Dynamique des changements sociaux en Afrique Centrale. Paris: PUF, 1955. In: HILL, Jonathan. (org.) *Rethinking History and Myth*. Urbana: University of Illinois Press, 1988. pp. 239-240.

BALÉE, William. The culture of Amazonian forests. In: POSEY, D. & BALÉE, W. (orgs.) *Resource management in Amazonia: indigenous and folk strategies*. *Advances in economic botany* 7, pp. 1-21.1989.

_____. The culture of Amazon forests. *Advances in economic botany* 7, 1990, p.1-21.

_____. Peoples of the fallow: a historical ecology of foraging in lowland South America. In: REDFORD, K & PADOCH (orgs.) *Conservation of neotropical forests: working from traditional resource use*. New York: Columbia University Press, pp.35-57. 1992.

BARBOSA RODRIGUES, J. *Exploração e estudo do valle do Amazonas. O rio Tapajós*. Typographia Nacional, Rio de Janeiro. 1875.

BARNADAS, Josep M. A Igreja Católica na América Espanhola Colonial. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina: América Latina Colonial I*, volume 1. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1998. pp. 521-552.

BATES, H.W. *The Naturalist on the River Amazons*. Londres: John Murray. 1892.

BECKERMAN, S. A. Amazônia estava repleta de gente em 1492?. In: NEVES, W. (ed.) *Origens, Adaptações e Diversidade Biológica de Homem Nativo da Amazônia*. Coleção Emilie Snethlage. Belém: CNPq-Museu Goeldi, 1991. pp. 143-159.

BETENDORF, João Felipe. Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão. *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*. Tomo LXXII. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1909. p. 1-697.

BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina: América Latina Colonial I*, volume 1. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1998.

_____. (org.). *História da América Latina: América Latina Colonial II*, volume 2. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1999.

BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987..

_____. *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990

_____. *O poder simbólico*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

CARNEIRO, Robert L. Slash-and-burn cultivation among the Kuikuro and its implications for cultural development in the Amazon basin. In: WIBERT, Johannes. *The evolution of horticultural systems in native South America: causes and consequences. A Symposium*. Caracas, 1961, p. 47-67.

CERTEAU, Michel de. Travel narratives of the french to Brazil: sixteenth to eighteenth centuries. *Representations*, n. 33, University of California Press p.221-226, 1991.

CLASTRES, Pierre. Arqueologia da violência: um ensaio de antropologia política. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1987.

_____. et alii. *Guerra, Religião e Poder*. Lisboa: Edições 70, 1980.

CLIFFORD, James. The predicament of culture: twentieth century ethnography, literature, and art. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1988.

COHN, Bernard. History and Anthropology: The state of play. *Comparative Studies in Society and History*. 22(2): 198-221.

COLCHESTER, M. *The Economy, Ecology and Ethnobiology of the Sanema Indians of Southern Venezuela*. Tese (Doutorado). Universidade de Oxford, 1982.

COOK, N. D.; LOVELL, W. G. (Eds.) *Secret judgments of god. Old World disease in Colonial Spanish America*. Norman: University of Oklahoma Press, 1992.

COOK, N. D. *Born to die. Disease and the New World conquest, 1492-1650*. Cambridge: Cambridge University Press. 1998.

CUNHA, Manuela Carneiro da & CASTRO, Eduardo Viveiros de (org.). *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMC/Companhia das Letras, 1992.

_____. (ed.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHI/USP, 1993.

CYPRIANO, Doris C. C. de Araujo. *Os Toba do Chaco: Missão e Identidade - Séculos XVI, XVII e XVIII*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 2000.

DENEVAN, W. M. (ed.). *The Native population of the Americas in 1492*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1976.

DESCOLA, Philippe & TAYLOR Anne-Christine (org.). La Remontée de l'Amazonie: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes. *L'Homme*, 126-128. 1993.

DIAMOND, Jared. *Armas, germes e aço: os destinos das sociedades humanas*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

DUFOUR, D. Nutrition in the Northwestern Amazon: household dietary intake and time-energy expenditure. In: HAMES, R. & VICKERS, W. (ed.). *Adaptive responses of Native Amazonians*. New York: Academic Press, 1983.

EISENBERG, J. E. & THORINGTON JR., R. W. A preliminary analysis of a Neotropical mammal fauna. *Biotropica* 5:150-161. 1973.

FAUSTO, Carlos. Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Editora da USP, 2001.

FERGUSON, R. Brian. Blood of the Leviathan: Western contact and Warfare in Amazonia. *American Ethnologist*, 17 (2), pp.237-57. 1990.

_____. *Yanomami warfare: a political history*. Santa Fe: School of American Research, 1995.

GANDAVO, P. M. *História da Província de Santa Cruz*. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_obrasraras/or36413.pdf

GARCIA, Rodolfo. O Diário do Padre Samuel Fritz com introdução e notas. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo 81, 1917. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1918. pp. 355-374.

GOMES, Denise M. C. *Cerâmica Arqueológica da Amazônia: Vasilhas da Coleção Tapajônica MAE/USP*. São Paulo: Edusp/FAPESP/Imprensa Oficial do Estado, 2002.

GOMES, Flavio dos Santos. A "Safe heaven": Runaway Slaves, Mocambos, and Borders in Colonial Amazonia, Brazil. *The Hispanic American Historical Review* (HAHR), nº 82:3, Agosto 2002. Duke University Press. pp. 469-498.

GOW, Peter. *Of Mixed Blood Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

GRUPIONI, L.D.B. & SILVA, A. L. (Orgs.) *A temática indígena na escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MAR/UNESCO, 221-228. 1995.

GRUPIONI, Luís D; VIDAL, Lux & FISCHMANN, Roseli (org.). *Povos Indígenas e a intolerância – construindo práticas de respeito e solidariedade*. São Paulo: Edusp, 2001.

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. La red agujerada – identidades étnicas y occidentalización en el México Colonial (siglos XVI-XIX). *América Indígena*, México, nº3, jul-set., 2003.

GUAPINDAIA, Vera Lucia C. Fontes históricas e arqueológicas sobre os Tapajó: a Coleção Frederico Barata do Museu Paraense Emílio Goeldi. Dissertação (mestrado) Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1993.

HAMES, Robert & VICKERS, William (org.). *Adaptive responses of native Amazonians*. New York: Academic Press, 1983.

HOWARD, Rosaleen. *Knowledge and Learning in the Andes: Ethnographic Perspectives*. Liverpool: Liverpool University Press, 2002.

HEMMING, John. *Red gold - the conquest of the Brazilian Indians 1500-1760*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1978.

HENIGE, D. Primary source by primary source? On the role of epidemics in New World depopulation. *Ethnohistory*, 33 (3): 293-312. 1986.

HERIARTE, Mauricio. *Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e rio das Amazonas*. Vienna d'Austria, filho de Carlos Geral, 1874.

_____. Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas. In: VARNHAGEN, F. A. *História geral do Brasil*. 8ª edição. São Paulo: Melhoramentos, 1975. Tomo 3, pp. 171-190.

HILL, Jonathan (org.). *Rethinking History and Myth*. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

_____. (org.). *History, Power and Identity – Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa: University of Iowa Press, 1996.

HISTÓRIA DA COLONIZAÇÃO PORTUGUESA NO BRASIL. Edição monumental comemorativa do primeiro centenário da independência do Brasil. Porto: Litografia Nacional, MCMXXIV. Vol I, II, III.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Brasília: UnB, 1963.

HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira: do descobrimento à expansão territorial*. São Paulo: Difel, 1985. t. 1, v. 1.

JOHNSON, Allen. Reductionism in Cultural Ecology: The Amazon Case. *Current Anthropology*, vol. 23. nº4, 1982, p. 22-29.

JOUANEN, Jose. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Quito*. Quito: Editorial Ecuatoriana, 1941.

LATHRAP, Donald. *The Upper Amazon*. New York: Praeger, 1970.

LATORRE, Octavio (comp.). *Biblioteca Ecuatoriana Amazónica*. Vol. 1. Ecuador: Gobierno del Ecuador/Consejo Nacional Permanente de Conmemoraciones Cívicas / Museo Antropológico del Banco Central de Guayaquil, 1992.

LEITE, Serafim S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa / Rio de Janeiro: Portugal/Civilização Brasileira, 1938- 1945. 10 v.

_____. *Novas Cartas Jesuíticas - de Nóbrega a Vieira*. São Paulo – Rio - Recife - Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1940.

_____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugal/Civilização Brasileira, 1941. 10 v.

_____. *Historia da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo III Norte – 1) Fundações e Entradas – Séculos XVII-XVIII. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro / Lisboa: Portugal, 1943.

_____. *Historia da Companhia de Jesus no Brasil*. Vol 8. Rio de Janeiro/ Lisboa: Instituto Nacional do Livro/Portugal, 1949.

_____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1950. Tomo X índice Geral.

_____. *Artes e Ofícios dos Jesuítas no Brasil (1549-1760)*. Lisboa/ Rio de Janeiro: Brotéria / Livros de Portugal, 1953.

_____. *Suma histórica da Companhia de Jesus no Brasil (Assistência de Portugal) 1549-1760*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1965.

LINNE, Sigvard. Les recherches archéologiques de Nimuendajú au Brésil. *Journal de la Société des Americanistes de Paris* (nouvelle série) XX: 71–91. Paris, 1928.

LINHARES, Maria Yedda Leite. In: ACUÑA, Cristóbal de. *Novo Descobrimento do Grande Rio das Amazonas*. Tradução de Helena Ferreira; revisão técnica de Moacyr W. de Castro; revisão de José T. Pinto. Rio de Janeiro: Agir, 1994. pp. 5-27.

LIZOT J. La agricultura Yanomami. *Antropológica* 53: 3-93. 1980.

LOVELL, W. G. Heavy shadows and black night: disease and depopulation in Colonial Spanish America. *Annals of the Association of American Geographers*, 82 (3): 426-443. 1992.

LOUKOTKA, Cestmír. *Classification of South American Indian Languages*. Los Angeles: University of California, 1968.

LOUREIRO, José Souto. *Síntese da História do Amazonas*. Manaus: Imprensa Oficial, 1978.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. V. II. São Paulo: Epu/Edusp, 1974.

_____. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2001.

MEDINA, Toribio. Relación del nuevo descubrimiento Del famoso rio grande que descubrió por muy grande ventura el capitán Francisco de Orellana. *Historiadores y cronistas de las Misiones: La Colonia y la Republica*. Puebla: J. M. Cajica Jr, 1960.

MEGGERS, Betty J. *Amazônia: a ilusão de um paraíso*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1987.

MENÉNDEZ, Miguel A. Uma Contribuição para a etno-história da área Tapajós-Madeira. *Revista do Museu Paulista – nova série*. Vol XXVIII. São Paulo: USP, 1981/1982. pp. 289-388.

_____. Contribuição ao estudo das relações tribais da área Tapajós-Madeira. *Revista de Antropologia*, 27-8(5): pp. 271-86. 1984.

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

_____. O desafio da historia indígena no Brasil. In: SILVA; A. L. & GRUPIONI, L.D.B. (org.). *A temática indígena na escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília, MEC/MARI/UNESCO: 221-228. 1995.

_____. A Descoberta dos Índios. *D.O.Leitura*, São Paulo, Ano 17 nº1, maio de 1999, Suplemento 500 Anos de Brasil. pp. 6-7.

_____. The crisis and transformation of invaded societies: coastal Brazil in the sixteenth century. In: SALOMON, F. & SCHWARTZ, S. B. (Eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. v. 3. South America. Part 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. The Castes of Sixteenth-Century Portuguese America: Unity, Diversity and Invention of the Brazilian Indians. *The Hispanic American Historical Review* (HAHR), nº 80:4, Novembro, 2000. p. 697-719.

MORAES, A. J. de Mello. *Historia dos Jesuítas e suas missões na América do Sul*. Rio de Janeiro: Livraria da Casa Imperial, 1872. Tomos I e II.

MORÁN, Emilio F. A ecologia humana das populações da Amazônia. Petrópolis: Vozes, 1990.

MORÁN, Pedro Borges. *Misión y Civilización en América*. Madrid: Editorial Alhambra, 1987.

NEVES, Eduardo G. Village fissioning in Amazonia: a critique of monocausal determinism. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 5: 195-209. 1995.

_____. Twenty years of Amazonian Archaeology in Brazil (1977-1997). *Antiquity*, 72 (277): 625-632. 1998.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

NIMUENDAJÚ, Curt. Os Tapajó. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*. Tomo X. Belém, 1949. pp. 93-106.

_____. *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú*. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística em colaboração com a Fundação Nacional Pró-Memória. Rio de Janeiro: IBGE, 1987.

NORDENSKIÖLD, Erland. *Ars Americana I: L'Archéologie du Bassin de L'Amazone*. Paris: Les Éditions G. van Oest, 1930.

NOVAS CARTAS JESUÍTICAS - de Nóbrega a Vieira. São Paulo - Rio- Recife - Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1940.

NOVAIS, Adauto (org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

PALMATARY, Helen C. Tapajó Pottery. *Etnologiska Studier* 8, Göteborg. 1939.

PALMATARY, Helen C. The archaeology of the Lower Tapajos Valley: Brazil. *Transactions of the American Philosophical Society*, New series, 50: 243 p. 1960.

POMPA, Cristina. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003.

PORRO, Antonio. *O povo das águas*. Petrópolis: Vozes. 1995.

POSEY, Darrell A. Etnobiologia: Teoria. In: RIBEIRO, Darcy; et alii. (ed.). *Suma Etnológica Brasileira*. Edição atualizada do Handbook of South American Indians. Vol.1- Petrópolis: Vozes/Finep, 1986. p. 15-25.

_____. Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados (Kayapó). In: RIBEIRO, Darcy; et alii. (ed.). *Suma Etnológica Brasileira*. Edição atualizada do Handbook of South American Indians. Vol.1- Petrópolis: Vozes/Finep, 1986. p. 173-185.

POSEY, Daryl & BALÉE, William (org.). Resource management in Amazonia: indigenous and folk strategies. *Advances in economic botany*. 7, pp. 1-287.1989.

RAMOS, Alcida Rita. *O papel político das epidemias: o caso Yanomami*. Brasília: UNB. Série Antropologia nº153. 1993.

REIS, Arthur César Ferreira. Limites e demarcações na Amazônia Brasileira - A fronteira com as Colônias Espanholas. In: MENDONÇA, M. C.. *A Amazônia na Era Pombalina*. Rio de Janeiro: IHGB, 1963.

_____. *Limites e demarcações na Amazônia Brasileira*. 2 vols. Belém: Secretaria do Estado e da Cultura, 1993.

RICOUER, Paul. *Tempo e Narrativa*. Tomo 3. Campinas: papyrus, 1997.

ROOSEVELT, Anna (ed.) *Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives*. Tucson & London: The University of Arizona Press, 1994.

ROSS, Jurandir S. Relevô Brasileiro in: *Almanaque Abril Multimídia 1998*. São Paulo: Editora Abril, 1998.

_____. *Geografia do Brasil*. 4ª ed. São Paulo: Edusp, 2001.

RUBERT, Arlindo. *Historia de la Iglesia en Brasil*. Madri: Mapfre, 1992.

SAHLINS, Marshall D. *Sociedades Tribais*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1970.

_____. *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

_____. *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal Editor, 1977.

_____. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 1990.

_____. Anahulu: The Anthropology of History In The Kingdom of Hawaii – Historical Ethnography. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

_____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (Parte I). *Mana – Estudos de antropologia social*. Vol. 3 nº1 abril de 1997. Rio de Janeiro: Museu Nacional- Departamento de Antropologia. p. 41-74.

_____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (Parte II). *Mana – Estudos de antropologia social*. Vol. 3 nº2 outubro de 1997. Rio de Janeiro: Museu Nacional – Departamento de Antropologia. p. 103-150.

_____. Como pensam os “nativos”: Sobre o capitão Cook, por exemplo. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. *Cultura na prática*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

SANTOS, Francisco Jorge dos (org.). *Catálogo do Rio Negro: Documentos Manuscritos Avulsos existentes no Arquivo Histórico Ultramarino (1723-1825)*. Manaus: Universidade do Amazonas. Museu Amazônico, EDUA, 2000.

SANTOS, Milton. *Técnica Espaço Tempo*. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

SCHMITZ, Pedro Ignácio et alii. *Missões Jesuítico-Guaranis*. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.

_____. Índios Missionados pelos Jesuítas nos Séculos XVII e XVIII na Colônia do Brasil. *Revista Portuguesa de Humanidades*. Braga, v.III, n.1/2, p. 401-419, 1999.

SCOTT, J. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven and London: Yale University Press, 1985.

SERVICE, Elman R. *Os Caçadores*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.

_____. *Los orígenes del estado y de La civilización*. Madrid: Alianza, 1984.

SMOLE, W.J. *The Yanoama Indians: A Cultural Geography*. Austin: University of Texas Press, 1976.

_____. Yanoama Horticulture in the Parima highlands of Venezuela and Brazil. In: POSEY, D.A. & BALÉE, W. (eds.) *Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies*. New York: The New York Botanic Garden, 1989.

SOARES, Mariza de Carvalho. *A Missão Jesuítica na Capitania do Grão-Pará (séculos XVII e XVIII)*. Rio de Janeiro: Setor de Etnologia e Etnografia/Museu Nacional, 1981.

SOUTHEY, Robert. *História do Brasil*. São Paulo: Obelisco, 1965. V.1.

_____. *História do Brasil*. Brasília: MEC; São Paulo: Melhoramentos, 1977.

SOUZA, Gabriel Soares de. Capítulos In: *Anais da Biblioteca Nacional*. 62: 1940, p.364.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

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

SPONSEL, Leslie (org.). Amazon ecology and adaptation. *Annual Review of Anthropology*, 15, pp. 67-97. 1986.

_____. (org.). *Indigenous peoples and the future of Amazonia: an ecological anthropology of an endangered world*. Tucson: University of Arizona Press, 1995.

STEWART, J. H.; FARON, L.C. *Native Peoples of South America*. New York: McGraw-Hill. 1959.

STEWART, Julian H. *Handbook of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institution, vols. 1-6. 1946-1950.

_____. Theory of culture change – The methodology of multilinear evolution. University of Illinois, 1961. 3ª ed.

SWEET, David Graham. *A rich realm of nature destroyed: the middle Amazon Valley, 1640-1750*. (Ph.D. diss.) 2 vols. University of Wisconsin, 1974.

TAYLOR, Anne-Christine. L'americanisme tropical: une frontière fossile de l'ethnologie? In: RUPP-EISENREICH, B. (org.). *Histoires de l'anthropologie: XVI-XIX siècles*. Paris: Kiskieck, 1984. p. 213-33.

TURNER, Terence. Ethno-history: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society. In: HILL, J. D. (ed.) *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1988. p. 235-281.

_____. History, Myth, and Social Consciousness among Kayapo of Central Brasil. In: HILL, J. D. (ed.) *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1988. p.198-213.

_____. Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a consciência interétnica. In: CUNHA, M. C. (org.) *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMC/Companhia das Letras, 1992. p.311-338.

VARNHAGEN, Francisco Adolpho de. *História do Brasil*. Madrid: Imprensa da V. Domingues, 1854.

_____. *História Geral do Brasil*. t. 4. São Paulo: Melhoramentos, 1956.

_____. *Historia geral do Brasil*. 8ª edição. São Paulo: Melhoramentos, 1975. tomo 3.

VASCONCELOS, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesv do Estado do Brasil*. Lisboa: Henrique Valente de Oliueira, 1663

_____. *Crônicas da Companhia de Jesus*. 2 v. Petrópolis: Vozes, 1977.

VIEIRA, Antonio S.J. *Sermões*. São Paulo: Editora das Américas, 1957.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CUNHA, Manuela Carneiro da (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP / FAPESP. 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*, 35, São Paulo: USP, 1992. pp. 21- 74.

_____. Images of nature and society in Amazonian Ethnology. *Annual Review of anthropology*, 25: 179-200. 1996.

_____. A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WHITEHEAD, Neil L. Ethnic transformation and historical discontinuity in Native Amazonia and Guyana, 1500-1900. In: DESCOLA, P & TAYLOR A. (org.). *La Remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazonienes*. *L'Homme*, 126-128. 1993. pp. 285-305.

_____. Recent research on the native history of Amazonia and Guyana. In : DESCOLA, P & TAYLOR A. (org.). *La Remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes. L'Homme*, 126-128. 1993. pp. 495-506.

_____. Hans Staden and the Cultural Politics of Cannibalism. *The Hispanic American Historical Review* (HAHR), n°80:4, Novembro 2000. p. 721-751.

WHITTEN, Jr. Norman E. The Ecuadorian Levantamiento Indígena of 1990 and the Epitomizing Symbol of 1992: Reflexions on Nacionalism, Ethnic-Bloc Formation, and Racist Ideologies. In: HILL, J. *History, Power and Identity – Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa: University of Iowa, 1996. p. 193-218.

WILLIAMS, Caroline A. Resistance and Rebellion on the Spanish Frontier: Native Responses to Colonization in the Colombian Chocó, 1670-1690. In: *The Hispanic American Historical Review* (HAHR), n°79:83, Agosto 1999. p.397-424.

WRIGHT, Robin M. *The history and religion of the Baniwa peoples of the upper Rio Negro Valley*. Tese de doutorado. Stanford University, Departament of Anthropology. 1981.

_____. História indígena do noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas. In: CUNHA, M. C. (org.) *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Fapesp / SMC / Companhia das Letras, 1992. pp.235-266.

_____. (org.) Transformando os Deuses – os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

WRIGHT, Robin M., & HILL, Jonathan D. History, Ritual and Myth: Nineteenth Century Millenarian Movements in the Northwest amazon. *Ethnohistory*. Vol.33, 1986, pp.31-54.

_____. Time, Narrative, and Ritual: Historical Interpretations from an Amazonian Society. In: HILL, J. D. (ed). *Rethinking History and Myth – Indigenous South American Perspectives on the Past*. Chicago: of Illinois Press, 1988. p.78-105.