

Contato, guerra e negociação: redução e cristianização de Maynas e Jeberos pelos jesuítas na Amazônia no século XVII

Contact, war and negotiation: reduction and Christianization of Maynas and Jeberos by the Jesuits in the Amazon region during the 17th century

Fernando Torres-Londoño¹

ltorresl@uol.com.br

Resumo. Este artigo aborda as origens das missões dos jesuítas do Colégio de Quito na Amazônia no século XVII. Examina as formas de contato adotadas pelos missionários para se aproximar dos Jeberos no Rio Huallaga e o papel cumprido pela dinâmica “guerra-negociação” na implantação das missões.

Palavras-chave: missões jesuíticas, Amazônia, Maynas.

Abstract. This article discusses the origins of the missions established by members of the Jesuit School of Quito in the Amazon region during the 17th century. The paper reviews the forms of contact adopted by the missionaries to approach the Jeberos in the Huallaga River and the role played by the dynamics of “war-negotiation” in the implantation of those missions.

Key words: Jesuit missions, Amazon region, Maynas.

¹ Doutor em História. Professor dos Programas de Pós-Graduação em História e em Ciências da Religião da PUC-SP.

As missões de Maynas: indagações e fontes missionárias

A partir de 1638, jesuítas ligados ao Colégio de Quito estabeleceram, inicialmente, às margens do Rio Pastaza e, posteriormente, às margens dos Rios Maraón e Amazonas, diversos núcleos missionários, que já desde os anos quarenta do século XVII passaram a ser conhecidos como missões de Maynas. A entrada dos padres que fundaram essas missões foi articulada desde a região andina, onde a presença espanhola contava mais de cem anos. Cidades como Lima,

Quito, Santa Fe, Popayán e Borja já estavam consolidadas, e vários povos indígenas da região já tinham sido conquistados e incorporados ao universo colonial através de obrigações tributárias como a “encomienda” e formas de trabalho como a “mita”, contra as quais alguns já tinham se rebelado, como os Jibaro em 1570. Procurando ouro, os espanhóis avançavam dos Andes em direção ao leste, resultando desse movimento a fundação de cidades como Loja, Zamora, Valladolid, Moyobamba, Santiago de la Montaña y Santa Maria de Nieva no século XVI. Quando os primeiros jesuítas começaram a descer os Andes em direção aos afluentes do Maraón, em finais de 1637, Pedro Teixeira já tinha iniciado a sua viagem de Belém a Quito, aonde chegaria em julho de

1638. O retorno à Belém, no ano de 1639, registrado nos informes do padre jesuíta Acuña, permite supor que existisse nos Andes algum conhecimento do sistema fluvial do Marañón e do Amazonas, como também da potencialidade de mão-de-obra representada pelos inúmeros povos que habitavam a região. O amplo território amazônico, ocupado por diversas populações de etnias e troncos lingüísticos diferentes², era entendido pela coroa espanhola como seu por direito, mas começava a sofrer incursões por parte dos colonos portugueses do Pará.

Entre as dificuldades que os missionários tiveram de enfrentar merecem destaque aquelas de comunicação decorrentes de um universo plurilingüístico; entre as línguas faladas na região estavam as do tronco Macro-Tupi, como a Cocama, a Omagua e a Yurimagua, e as do tronco Pano, como a Chayahuita e a Mayoruna.³ A região era ocupada por diversos povos, como os Mayna, Andoa, Pinche, Uarína, Jebero, Cocama, Mayoruna e Omagua, que mantinham variados tipos de relações entre si. Somavam-se às dificuldades resultantes da diversidade de povos e línguas aquelas referentes à enorme extensão da área missionária, que chegou a se estender desde os Andes até a confluência do Rio Negro com o Marañón, território em que os jesuítas fundaram 152 reduções e anexos (Negro, 1999, p. 282). Por outro lado, as missões de Maynas foram marcadas, ao longo de sua existência, por outras duas dificuldades: rebeliões e epidemias. O trabalho missionário se desenvolveu em um quadro de permanente tensão, como o indicam os numerosos levantamentos relatados nos informes: dentre os mais importantes, o dos Maynas (1637), dos Cocamas (1663), dos Avixiras (1667), dos Cunivos (1695), dos Gaes (1707) e dos Payaguas (1735 e 1745). As epidemias foram recorrentes, dizimando consideravelmente a população indígena; os informes relatam a ocorrência de surtos nos anos de 1660, 1669, 1680 e 1691 no século XVII e nos anos de 1749, 1756 e 1762 no século XVIII (Borja, 1999, p. 436). Somava-se a este quadro o fato de o grupo missionário ter sido reduzido – entre 1638 e 1768, passaram pelas missões 161 padres e irmãos – e não ter contado nunca com recursos econômicos expressivos (Negro, 1999, p. 282). Todas estas características marcaram e conformaram o desenrolar das missões de Maynas e explicam por que as mesmas sempre foram instáveis, tanto no que se refere à sua duração como ao número de catecúmenos e de adesões ao cristianismo (Negro, 1999, p. 272).

Assim, quando os jesuítas foram expulsos do domínio espanhol em 1767-68, restaram poucos rastros das

missões de Maynas, já que entraram em decadência sob diversas administrações. Sobrou, porém, um importante legado de cartas, informes e crônicas dos padres missionários, alguns deles escritos no exílio, depois da expulsão. Apesar de as missões de Maynas nunca terem figurado entre as missões mais conhecidas dos jesuítas na América, os informes de Maynas foram usados como modelos por jesuítas de outras províncias, como Peru, Nueva Granada e Quito nos séculos XVIII e XIX. Posteriormente, historiadores, como o espanhol Jimenez de la Espada, imprimiram e publicaram as cartas e informes, transformando o material em fontes preciosas para o estudo do passado amazônico (Chaumeil, 1988).

Tendo interesse no estudo das missões como espaço de relações entre índios e missionários, a experiência das missões de Maynas se colocava para nós como caso instigante, não apenas pela diversidade de grupos indígenas que envolvia, mas também porque o fato de nunca ter havido na região um predomínio espanhol claro fazia supor que as relações entre índios e missionários pudessem ter tido características peculiares. A desproporção numérica entre padres e povos indígenas nos levava a levantar a hipótese de que teria havido uma ativa participação indígena decorrente de outros motivos que não a imposição pela força, já que a área não era ocupada pelos espanhóis. Emergia, assim, a possibilidade de ter havido uma interseção entre o projeto missionário e interesses dos povos indígenas, em uma condição de fronteira entre culturas diferentes. Apenas uma ativa participação indígena permite entender como povos distintos, dez no começo e 40 poucos anos depois, localizados a grandes distâncias, puderam ser organizados em reduções por padres e irmãos jesuítas, sendo apenas dois nos primeiros tempos, entre quatro e seis na década de quarenta e não mais que uma dúzia no século XVIII, quando as missões já chegavam ao Rio Negro.

A primeira questão que se nos colocava era a de analisar os mecanismos de interação entre índios e jesuítas que teriam permitido a implementação das missões, para, no marco desta questão, avaliar se o esforço por equilibrar a relação de forças com os povos indígenas teria levado os jesuítas à elaboração de formas de relacionamento específicas e de alguma maneira diferentes daquelas praticadas em outras missões.⁴ A procura de respostas para tais questões conduziu nossa investigação à identificação dos recursos e das estratégias utilizados pelos missionários na conjuntura particular de Maynas. Para tanto, sentimos necessidade de reconstituir a dinâmica de conflitos de

² A obra de referência utilizada para a pesquisa do início das missões é o volume B-1 da *Monumenta Amazônica, Informes de Jesuítas en el Amazonas 1660-1684*, publicada pelo CETA de Iquitos em 1986. Esta coleção reúne os registros de conquistadores (A), missionários (B), agentes do governo (C), cientistas e viajantes (D) e extrativistas (E). Ver ali a excelente introdução do padre Jaime Regan (1986).

³ Para não confundir com diversas grafias adotamos Cocamas e não Kokamas, Jeberos, Mayorunas e Maynas. Também adotamos a grafia maiúscula para os nomes dos povos indígenas apenas naqueles casos em que são empregados em referência à nação. Para as línguas consultamos Pottier (1983) e Urban (1992).

⁴ Para uma abordagem que inclui a percepção dos índios, especificamente dos guaranis, em relação às missões, ver Meliá (1999, p. 55).

caráter colonial e étnico característicos de uma situação de fronteira cultural.⁵

Para desenvolver as pesquisas sobre as missões de Maynas, recorremos às fontes já mencionadas publicadas na *Monumenta Amazonica*, qualificada coleção documental sobre a Amazônia dos séculos XVI a XVIII, organizada pelo CETA (Centro de Estudios Teológicos de la Amazonia) de Iquitos. Os vários volumes da obra reúnem cartas, informes, crônicas, histórias e diversos registros redigidos pelos jesuítas de Maynas. Abarcando grande parte das missões e sendo ricos em informações, estes textos não são uma raridade dentro da produção jesuítica e só revelam que, também nas difíceis condições de Maynas, cumpria-se a prática do registro escrito e da correspondência, como em outras casas da Companhia de Jesus na Europa, África, Ásia e América.⁶

A documentação missionária, em particular os informes dos superiores das missões, mostra como as reduções se formaram em um longo processo de contato por aproximação e relação entre índios e jesuítas e aponta para uma construção gradual sujeita a avanços, estagnações e retrocessos. Esse processo ia desde a identificação de povos distantes e externos ao que seria o quadro espacial e étnico já conhecido e de alguma forma próximo até a constituição de fato de uma redução. Esta se caracterizava pela concentração de famílias em uma aldeia ou “pueblo” que se estruturava em torno da igreja e da casa do padre e por um cotidiano marcado por obrigações discriminadas, tanto de caráter econômico (desde a sustentação do padre até o pagamento de tributos) como religioso (catequese das crianças e rituais como procissões e missas). Ao conjunto de reduções os padres chamavam de a missão ou as missões (Negro, 1999, p. 284).

Entre os diversos momentos de configuração das missões de Maynas que podem ser abordados para sua compreensão, privilegamos aqui o de suas origens, pelo que elas revelam das circunstâncias que marcaram as especificidades do projeto missionário e porque permitem destacar traços que definiram as relações entre índios, soldados e missionários. A narrativa dessas origens está repetida em diversas crônicas dos séculos XVII e XVIII e foi consignada nas cartas que os primeiros missionários escreveram desde 1638 e que, destinadas a superiores e provinciais, foram guardadas nas casas de destino. Ali, as cartas foram lidas, consultadas, transcritas e, muitas vezes, copiadas em informes elaborados pelo superior das missões, padre Francisco de Figueroa, entre 1659 e 1661, a pedido do provincial, padre Hernando Cavero, que estava redigindo uma história da província jesuítica. Figueroa (1607-1666) era natural de Popayán, na atual Colômbia, tinha entrado

na Companhia de Jesus em 1630 e servido no Colégio de Cuenca, atual Equador, onde aprendeu quíchua. Desde 1642, passou a atuar nas missões de Maynas, sendo superior delas entre 1656 e 1665 (Regan, 1986, p. 16).

O informe do padre Figueroa narra o início das missões com a chegada dos dois primeiros missionários, trata do estabelecimento de nove reduções, para falar depois, de forma geral, sobre a atividade missionária, o número de batismos, as limitações no número dos convertidos, a disposição para receber o evangelho por parte dos índios, os padecimentos dos povos quando são reduzidos, as dificuldades materiais dos padres e índios para sobreviver, os ritos e os costumes dos “naturais”. O informe termina indicando alguns sinais “divinos e humanos” que mostrariam que se devia dar continuidade às missões e os meios necessários para consegui-lo. O texto revela, pela propriedade e riqueza de dados, ponderações e informações, a experiência missionária de quase 20 anos e o olhar atento de um superior empenhado em cumprir sua missão. Essas condições lhe permitiram configurar no seu informe um projeto missionário que já estava produzindo frutos e que, na sua opinião, aos olhos de Deus e dos homens, merecia ser continuado e apoiado pela Companhia de Jesus e a coroa espanhola.

Esse projeto missionário que pode ser identificado no informe de Figueroa, realizado na tensão entre espanhóis, missionários e povos indígenas, é o pano de fundo de nossas indagações de pesquisa. A partir dele, interessa-nos apontar aqui as condições de aproximação e contato, o aparecimento das tensões e conflitos, as formas de sujeição e as negociações travadas entre os diversos povos, soldados e padres. Privilegamos no trabalho os Maynas (localizados no Pastaza), Jeberos (localizados no Huallaga, tronco lingüístico Pano) e Ccamas (localizados no Ucayali, tronco lingüístico Macro-Tupí), já que eles estiveram entre os primeiros povos com os quais os missionários entraram em contato, dando início à cristianização e estabelecendo relações diferentes com cada um. Essa diferença se faz evidente na comparação das três experiências e nos ajuda a identificar, por um lado, a definição de uma estratégia de ação missionária e, por outro, as diversas formas de se posicionar dos povos perante uma presença colonial e missionária que, de uma ou outra forma, os afetou.

A missão de Maynas e o terror da guerra para impor a sujeição aos espanhóis

Apesar de os jesuítas não terem participado desde o início no processo de ocupação da região de Maynas, o

⁵ Para a abordagem das questões de fronteiras culturais procuramos subsídios na semiótica, particularmente na obra de Lotman (1996).

⁶ Sobre a correspondência jesuítica, ver Torres-Londoño (2002).

informe do padre Figueroa descreve a chegada dos espanhóis à região. A entrada começou no ano de 1619 com um grupo que, descendo da cidade de Loja no atual Equador, entrou na região e fundou a cidade de São Francisco de Borja, próxima do canal de Pongo. A cidade passou a ser a sé do governo chamado de Maynas, confiado a Diego Vaca de la Vega. Na breve descrição dos primeiros anos da presença espanhola, narra-se a sujeição dos Maynas, que foram repartidos em “encomiendas” e sujeitos a “mitas”, passando a ter obrigações para com os espanhóis⁷. O texto deixa claro que os “espanhóis” de Maynas – assim entre aspas porque muitos já tinham nascido na América – só entendiam a colonização a partir da exploração da mão-de-obra indígena através de “encomiendas”, “mitas” e escravidão, modelos praticados na conquista dos Incas. Porém, fora das áreas de domínio da população de língua quéchua, que tinha formado parte do império inca, os povos que viviam no sopé dos Andes e na Amazônia apresentavam uma outra organização social, diferente daquela que tinha sido a base das grandes unidades andinas. Praticavam a agricultura, produziam tecidos de algodão e de outras fibras, fabricavam diversos utensílios e cerâmicas e comerciavam e mantinham relações com outros povos indígenas, quer amigos ou inimigos. Mas não existiam nestas culturas obrigações de trabalho ou de tributos como nos Andes. Tinham chefes e caciques, mas as práticas tributárias com relação a eles não eram institucionalizadas⁸. E, apesar de estarem ligados a um dado território, não se fixavam, mas circulavam nele periodicamente.

Segundo o informe de Figueroa, os Maynas não apenas sofreram abusos e violências, como também foram vitimados pelas novas doenças trazidas pelos espanhóis. Assim, em 1635, passados poucos anos da chegada dos espanhóis, os Maynas se rebelaram. Assaltaram a cidade de Borja, assassinaram civis e soldados e irradiaram um levante contra os espanhóis que se difundiu até o Rio Marañón. Como resposta, o governador de Maynas deflagrou uma terrível represália contra os rebeldes e seus aliados. Organizou para tanto uma tropa que, além de soldados, contava com os chamados “índios amigos”, o que, acentuando conflitos já existentes entre os povos indígenas por implicar redefinição de alianças e oposições, aumentou a tensão. A expedição avançou até o Rio Marañón, onde muitos dos índios fugidos tinham se refugiado, e resultou no enforcamento e mutilação de caciques, como também na destruição de aldeias. Os capturados foram levados de volta a Borja ou trasladados a Loja, para finalmente serem escravizados. O terrível castigo teria espalhado medo e terror entre os índios. Figueroa recolhe uma descrição feita pelo

padre de la Cueva a respeito do estado de ânimo dos Jeberos:

Poníales en estos extremos el aver visto tantos indios ajusticiados, tantos cuerpos desquartizados en los árboles y borcas, tantos desorejados, muchos desnarigados, desgarrados otros, cortadas las manos y pies qual y qual, llagados y desollados con açotes los que mejor libraban, y que todo eso no paraba, porque la mano de la Justicia adhuc erat extenta, y que á ellos tambien les amenazaba por delitos y traiciones y aun muertes de españoles que les achacaban (Figueroa, 1986, p. 171).

Nesse contexto e ciente da importância da cristianização como mecanismo apaziguador, o governador pediu ao provincial dos jesuítas o envio de padres missionários. Dois padres, Gaspar Cugia e de la Cueva, foram destinados à missão. Saíram de Quito em 1637, para chegar em 1638 a Borja, onde se dedicaram inicialmente a atender aos espanhóis, para posteriormente ocupar-se dos Maynas.

Tendo por base as cartas desses primeiros padres, Figueroa deu um informe muito negativo no que se refere à situação de fé dos Maynas e ao trabalho de catequese com eles realizado. Aparentemente, os Maynas pouco sabiam ou nada lembravam do que lhes tinha sido ensinado. A lastimável situação teria sido resultado de uma cristianização precária, realizada em parte por soldados que, muitas vezes, teriam batizado índios às pressas, não apenas sem o devido trabalho de catequese, como também sem ter deixado registros. Somavam-se ainda a este quadro geral de desorganização as dificuldades decorrentes das fugas e recapturas de índios, dos quais muitas vezes não havia como saber se tinham sido batizados ou não. Mas, segundo o relato de Figueroa, a precariedade da situação não era apenas resultado dos procedimentos empregados pelos espanhóis, mas era também consequência do “limitado entendimento” dos Maynas, agravado pelo modo de vida itinerante, que, por implicar períodos de ausência, não facilitava o aprendizado. A imagem de infantilidade associada aos índios permeia o informe, determinando a forma de se realizar a evangelização: “se les dá a entender con preguntas breves, y como á niños se les da a beber en sorbos pequeños” (Figueroa, 1986, p. 162).

Somava-se a essas dificuldades ainda o fato de os índios, especialmente os mais idosos, manifestarem medo dos sacramentos e terem visões erradas do que seriam a confissão, o pecado e a extrema-unção. Não é de estranhar que a avaliação do informe fosse negativa quanto à situação que os primeiros padres encontraram quando da sua chegada. Preocupava aos padres não apenas o fato de a

⁷ Sobre as “encomiendas” e o papel cumprido por elas em Maynas, ver Porras (1987, p. 32).

⁸ A respeito, ver Porro (1995).

redução não ter conseguido transformar os Maynas em bons cristãos, mas também o fato de a população indígena estar diminuindo significativamente a cada ano.

O declínio da população mayna teria sido provocado pela varíola, sendo que, desde a chegada dos espanhóis, tinham-se produzido vários ciclos. Segundo o informe, no início do contato, em 1619, tinham sido contados 700 tributários, ao passo que em 1638, quando da chegada dos primeiros padres jesuítas, eram 400 e continuavam diminuindo, chegando a 200 na época de Figueroa (Figueroa, 1986, p. 160). Além das doenças, o declínio das reduções era resultado do modo de vida indígena, que contemplava viagens periódicas. Mas nessas saídas havia também um movimento de fuga, resposta à opressão dos espanhóis. A captura dos fugitivos, chamados de “cimarrones”, era escusa permanente para expedições que se faziam ao sul, das quais se traziam numerosos homens e mulheres, destinados a serem repartidos entre os colonos. Como resultado destas expedições, os soldados espanhóis tinham estabelecido postos, chamados de “reais”, a partir dos quais faziam as entradas contra os rebelados; alguns desses postos se localizavam na saída do Rio Pastaza ao Marañón. Não apenas as entradas dos soldados, como também os “cimarrones” alargavam o espaço da guerra de conquista marcada pela violência e pelo terror.

Maynas representaria um capítulo menor do avanço espanhol, no século XVII, em áreas consideradas como de fronteira (Porras, 1987, p. 22). Talvez pelo caráter periférico desta conquista e para superar uma inferioridade numérica significativa, as políticas de alianças com os índios chamados de “amigos” passaram a adquirir importância. Assim, a dinâmica da guerra de conquista, assumindo aos poucos traços específicos, marca profundamente as missões de Maynas, tendo significativo impacto nas políticas e relações indígenas. Dentre outras passagens do informe, a que segue menciona claramente as mudanças que a presença espanhola estava introduzindo: “Estando fugitivos, que les parece es lo mesmo que averse hecho *aucas*, enemigos contra sus parientes, para guerrear, vengarse y maltratarse por quitarse las mugeres ó herramientas que adquirieron entre los españoles, y por otras leves causas y barbaridades” (Figueroa, 1986, p. 164).

A presença de um novo elemento, os espanhóis, no quadro geral de alianças dos povos indígenas transformava as relações interétnicas e intra-étnicas, a ponto de se chegar à situação de ser “*aucas* de seus parentes”. Segundo o informe de Figueroa, tal seria o quadro geral encontrado pelos primeiros padres jesuítas. O relato é claro quanto à desestruturação que os Maynas teriam sofrido como resultado da redução em um espaço de tempo historicamente muito curto. Os ecos de tal experiência, disseminados tanto pelos índios fugitivos como pelos índios

amigos, criavam o pano de fundo da recepção que os jesuítas poderiam esperar ao contatar novos povos. A guerra, o terror e as doenças os tinham antecedido na região de Maynas.

Aproximação aos Jeberos e as primeiras reduções

Após descrever a missão dos Maynas, o padre Figueroa passa a tratar das outras nove reduções, a dos povos Jeberos, Cocamillas, Parapapuras, Cocamas, Mayorunas, Aguanos, Romaynas, Zapas e Coronados. O esquema do informe é semelhante àquele utilizado para os Maynas: fornece dados de localização, descreve as condições de sobrevivência de índios e padres, detalha números da população, examina diferentes questões da vida religiosa, como a prática dos sacramentos e a situação do aprendizado da doutrina, para finalmente apontar alguns problemas e definir as decisões que precisavam ser tomadas. Questões gerais, porém de grande importância, como as referentes às vias de acesso e às épocas mais propícias para se realizar os deslocamentos em função das chuvas e da segurança, também são tratadas.

A primeira redução a ser mencionada é a de Limpia Concepción de Jeberos, assim denominada em homenagem a Nossa Senhora. Figueroa destaca a igreja da redução, fazendo menção de sua cor branca, seu altar simples, mas adornado maravilhosamente com um nicho em ouro, onde se colocara uma imagem de Nossa Senhora enviada de Quito pelos padres do colégio (Figueroa, 1986, p. 190). Conclui afirmando que a redução dos Jeberos era o maior exemplo do que se podia fazer nestas reduções do Marañón: “[...] porque como he apuntado, ésta há servido y sirbe de exemplar para todas, en las cuales se procura introducir lo que en ésta esta introducido, á que atienden los indios para obrar en sus tierras lo que ben en la de Xeberos” (Figueroa, 1986, p. 194).

Para escrever sobre os Jeberos, Figueroa se serve das cartas do missionário que fundara a redução e que, por muitos anos, tomou conta dela, o padre de la Cueva; em particular, transcreve por extenso duas de suas cartas. Utiliza também os informes do primeiro superior das missões, o padre Cugia, e menciona igualmente sua própria experiência.

Em linhas gerais, a história feita pelo padre Figueroa da missão dos Jeberos descreve percuso e momentos semelhantes àquela dos Maynas: contato, redução, rebelião e sujeição. Porém, como deixa claro a citação anterior, a redução de Jeberos é entendida pelo padre como sucesso e exemplo do trabalho missionário, avaliação diametralmente diferente daquela que ele realizara da redução dos Maynas. Avaliar comparativamente a experiência dos Jeberos em relação à dos Maynas permite entender a diferença de procedimentos de uma conquista de aproximação gradual,

conduzida pela obtenção da confiança na aliança com os padres traduzida em proteção, em relação à conquista pela força e o modo em que ambas se articulavam.

O contato

Segundo uma carta do padre de la Cueva, que Figueroa transcreve na íntegra, o contato inicial com os Jeberos teria acontecido em um acampamento de soldados que perseguiam Maynas, no curso do Rio Pastaza em direção ao Marañón. Esse bando de Jeberos se contaria entre os índios “amigos”, aqueles que, no entender do padre, “son el nervio principal desta milícia, pues sin ellos nada se hiziera” (Figueroa, 1986, p. 171).

Eles teriam chegado ao acampamento com seus caciques e guerreiros armados, depois de ter saído de suas terras “en prosecucion del servicio que avian comenzado á hacer á los españoles, ayudándoles en la guerra contra los Maynas rebeldes, descubriéndolos, prendiéndolos y entregándoselos, en que an hecho fineças los de esta nación” (Figueroa, 1986, p. 171). Segundo o relato do padre de la Cueva, longe de parecerem contentes com a aliança com os espanhóis, os Jeberos mostravam desconfiança e estavam tristes e cheios de “paura”, vendo o tratamento que os soldados dispensavam aos “cimarrones”.

Insistindo na desconfiança e temor que os Jeberos demonstravam em relação aos espanhóis, o padre narra que eles “me allegaron y pegaron com tanta firmeça y con tantas demostraciones de amor y confiança como pudieran hacerlo con sus padres naturales y aún más” (Figueroa, 1986, p. 171), dizendo que não sabia se tais manifestações se deviam atribuir ao amor com que ele os tinha tratado e recebido ou ao que outros índios lhes teriam dito a respeito do muito que os padres favoreciam os naturais. A oposição entre as figuras dos soldados e missionários é grande, suscitando diferentes movimentos por parte dos Jeberos em relação e estes últimos e mostrando um desdobramento da imagem do “espanhol”.

De la Cueva teria visto na acolhida a ele dispensada a disposição e a possibilidade para realizar a redução e evangelização dos Jeberos. E, segundo narra, ao fazer-lhes tal proposta, eles teriam respondido com muitas demonstrações de gosto e promessas de abraçar a fé. Como não teria sido possível começar ali a empreitada, dias depois o padre expôs ao chefe militar daquele acampamento, cabo Miguel de Funes, seu propósito de fazer aquela entrada entre os Jeberos, conforme tinha acordado com os mesmos. Segundo relata de la Cueva na sua carta, o cabo teria tentado dissuadi-lo afirmando que os Jeberos eram “gente fiera, grandes matadores caribes” e que a paz que tinham com os espanhóis era “muy somera, mal segura y arriesgada, como se avia visto en varias traiciones que de ellos se referian”

(Figueroa, 1986, p. 174). Os argumentos do cabo corroboravam a percepção que o padre tinha tido do sentimento dos índios em relação aos soldados; a desconfiança era mútua, unindo-os apenas a perseguição aos “cimarrones” maynas. A aliança específica de perseguição aos “cimarrones” maynas que os unia não apaziguava o temor decorrente da avaliação do poderio de lado a lado.

Como segundo argumento, o cabo apontava o risco de se percorrer naquela época de cheia os Rios Pastaza, Marañón e Apena, que estavam “herbiendo en enemigos bárbaros ucayalis de la Gran Cocama, de donde salian en grandes armadas navales de quarenta, sesenta y más canoas, á matar quanto topaban sin resistencia” (Figueroa, 1986, p. 174), o que efetivamente tinham feito com os Maynas na região conhecida como Juntas do Pastaza. De la Cueva disse que “me cerre que avia de entrar á esta nación”, dando como resposta ao primeiro argumento que os Jeberos sabiam o que os espanhóis tinham feito com os maynas rebelados, “cuya sangre aún veian correr por los rollos y horcas en que los desquartizavan” (Figueroa, 1986, p. 175) e, ao segundo, que também os Cocamas deveriam saber, já por seus amigos e confederados, os Cocamillas de Huallaga, “de la armada tan reforçada de soldados españoles y de indios amigos que navegavan dichos rios tanto tiempo avia, ni les podia faltar de los castigos y justicias que se avian executado y executavan” (Figueroa, 1986, p. 175). Se anteriormente, ao narrar o contato o padre marcava a diferença da sua imagem de missionário daquela do soldado, contava agora com que a identidade comum de espanhóis dos dois, lhe conferisse, proteção suficiente para tentar a empreitada.

Tais razões não teriam convencido o cabo, mas, mesmo assim, ele teria permitido ao padre partir acompanhado de alguns soldados. Após ter enfrentado rios caudalosos, falta de comida e ter passado muito medo entre os Maynas que o acompanhavam e os Jeberos que o guiavam, o padre chegou às “rancherias” dos Jeberos. Também o padre de la Cueva em seu relato diz ter enfrentado um grande risco ao cruzar no rio, sem ter consciência, com o cacique rebelado Tabichechuma, que fugia da redução, após ter-se salvo do enforcamento que acabou com a vida de dois de seus irmãos que também tinham se rebelado contra os espanhóis. O padre encontrou os Jeberos dispersos em diversos “rancherias”, sendo bem recebido. Concluiu naquela carta de 16 de abril de 1638 que, a partir daquela entrada estava claro que teria condições de prosseguir com os Jeberos na sua “reducción, enseñanza y bautismo” (Figueroa, 1986, p. 178).

Segundo continua relatando o informe de Figueroa, não foi fácil a criação de uma única redução entre os Jeberos, porque cada “rancheria” queria que se fizesse a missão

“en su ladronera, que tienen por su patria, de que se ausentan com grandíssima repugnancia” (Figueroa, 1986, p. 179), resistindo à pressão missionária para se juntar. Os missionários precisaram insistir com várias entradas e apenas na quarta conseguiram que se fizessem as primeiras casas, embora “huvo mucho trabajo en algunos que estaban muy rehacios, y costó tiempo y buena diligencia y traça su conclusion, hasta que, en fin, todos acabaron de reducirse y poblarse juntos” (Figueroa, 1986, p. 179). Essa redução, no entender de Figueroa, se teria conseguido pelo preço pago: “mucho de agasajo y dádivas, de hachas, cuchillos, agujas, puyas, anuelos y otras cosas que estiman” (Figueroa, 1986, p. 179). Porém, ele acrescenta que os índios estavam conscientes dos sofrimentos que os padres padeciam por eles e do amor, carinho e afago com que os tratavam, “el cuydado con que los amparaban y defendian de la justicia y españoles” e que, por isto, os Jeberos também “cobraron á los Padres amor, con mucha sugesion y demostraciones de querer hacer lo que lês ordenassen” (Figueroa, 1986, p. 180).

Em linhas gerais, é esta a descrição que se recupera das cartas que relatam o contato inicial com os Jeberos. O modelo de aproximação não difere muito de vários outros realizados com diferentes povos no processo de redução. Pela carta de de la Cueva, sabemos que a estratégia que permitiria o avanço territorial e a expansão espanhola em direção ao Marañón teve por base um jogo de alianças com os índios amigos contra os índios inimigos que não se reduziam, em que os espanhóis usaram um amplo repertório de táticas para conseguir a redução dos povos, desde a força que gerava o terror até a pré-dica que alimentava o perdão, sob a perspectiva da sujeição. A constelação de alianças resultante de agrupamentos articulados pelo confronto com um inimigo comum era frágil e mutável, conforme se infere do informe de Figueroa. Insatisfações, desavenças e atritos revertiam com facilidade o quadro das alianças, e os amigos de hoje acabavam sendo os inimigos de amanhã. Nesse contexto, não é de estranhar que a figura da traição permeie os relatos. As cartas deixam claro que os missionários estavam cientes do seu cebedal de meios de persuasão, que tanto passava por presentes e dádivas, machados, facas e anzóis, como pela suposta proteção que eles poderiam conferir como anteparo à ameaça de terror dos soldados espanhóis. Mas se, por um lado, os missionários souberam aproveitar a aproximação gerada pelo medo, fruto do terror da ação dos espanhóis, apresentando-se como possíveis protetores, por outro lado precisavam do terror não apenas por ser um elemento que poderia facilitar o contato, mas também porque apenas em função do mesmo podiam passar a desempenhar o papel de protetores ou benfeitores.

A implantação da redução e o ensino da doutrina

Segundo o informe de Figueroa, a implantação da redução exigiu pelo menos quatro entradas ou permanências do padre de la Cueva entre os Jeberos, o que levou vários anos. Em várias passagens diferentes do relato, Figueroa frisa o esforço missionário e o alto custo em sacrifícios que foram necessários para se conseguir a redução, deixando claro que, sem a presença e permanência dos padres, a redução não teria sido possível. A reorganização espacial e social que acarretava a reunião das diversas “rancherías” implicava uma série de mudanças para os Jeberos, como a de fazer roças de mandioca e passar a partilhar os recursos alimentares da mata e dos rios, que só foram obtidas após um demorado trabalho de persuasão.

Pelo que se narra no informe, o que fazia os Jeberos oscilar entre a adesão e a resistência ao projeto de redução eram formas opostas e contraditórias de entenderem a articulação dos missionários com os espanhóis. Predominando a figura de proteção e amparo, os padres apareciam em oposição aos espanhóis, intercedendo pelos índios, situação que de fato já tinha acontecido e resultara na libertação de Jeberos através da intercessão de la Cueva (Figueroa, 1986, p. 179-186). Sob este ângulo, a presença e o desejo de proximidade do padre faziam com que as suas constantes viagens às diversas “rancherías” gerassem reações de apreensão, abandono e desamparo, além de darem muito trabalho, já que eram os índios que tinham que providenciar o transporte dos padres. Mesmo após a redução, a ausência do padre fazia com que os índios se sentissem lesados, abandonados após ter consentido com a redução e ter edificado a igreja e a casa do missionário (Figueroa, 1986, p. 180). Segundo o informe, os padres teriam dissipado os temores afirmando que sempre estariam dispostos a defendê-los e ampará-los e prometendo que, mesmo que os índios abandonassem a redução, eles os acompanhariam.

Mas foi necessário superar uma série de dificuldades, principalmente vencer alguns temores por parte dos Jeberos. Segundo o informe, o demônio, ao ver que a redução avançava teria induzido os velhos e os “mohanes” (pajés) a dizer aos índios que a redução era para lhes trazer a morte e os entregar à servidão dos espanhóis e que, quando os padres rezavam ou davam a benção, estavam mandando sinais aos espanhóis para que eles viessem (Figueroa, 1986, p. 180). A articulação entre missionários e espanhóis aparece, nesta perspectiva, como aliança que se volta contra os índios, gerando resistência e antagonismo com relação aos padres. Também, ao se configurar uma situação de oposição entre índios e padres, aparece o grande antagonista destes últimos, o demônio, revelando um outro plano de combate, o espiritual. A figura do demônio que

subsume a do índio no gesto de oposição pode ter favorecido a relação dos missionários com os índios na medida em que isentava estes últimos do gesto de oposição, mas, por outro lado, os eximia de responsabilidade quando emergia o conflito, pois o verdadeiro culpado seria o diabo. O diálogo com os índios não se fazia necessário, já que era o demônio que lhes insuflava o gesto.

As atividades religiosas dos missionários com os Jeberos, segundo relata Figueroa, teriam começado pela construção da igreja e o ensino da doutrina às crianças. Durante pelo menos cinco anos, os padres apenas batizaram os moribundos e as crianças. Quando alguns índios adultos começaram a pedir o batismo, os padres passaram a lhes dar diversas orientações referentes a como deveria ser o seu comportamento como cristãos, fosse na igreja, ao entrar, permanecer na mesma e sair, nas missas e nas procissões, no ensino ou na repetição do catecismo (Figueroa, 1986, p. 182). O catecismo era ensinado às crianças todos os dias, de manhã em quéchua e à tarde na língua materna (Figueroa, 1986, p. 189). Nas quartas, sextas e domingos, fazia-se uma doutrinação geral para todos, na qual se ensinava o Pai-Nosso, a Ave-Maria, o Credo (Figueroa, 1986, p. 189). Era através dessas doutrinações que se transmitiam os preceitos da lei cristã, como ter uma única mulher, não repudiar a esposa legítima, não matar, “ni bailar cabeças, ni comer los hígados y corações de los que matan” (Figueroa, 1986, p. 185). Também outras obrigações do viver cristão eram impostas, como cobrir o corpo e se agasalhar, como os índios do Peru, e abandonar as bebedeiras (Figueroa, 1986, p. 188, 190). Havia ainda obrigações econômicas referentes à pesca, à conservação de tartarugas e ao fornecimento de madeira para a igreja (Figueroa, 1986, p. 182, 185).

Porém, além do exposto até aqui, acredito que um elemento não é contemplado explicitamente pelo padre Figueroa, elemento que teria sido definitivo para a suposta adoção das práticas cristãs por parte dos Jeberos, com a conseqüente renúncia aos costumes que as contrariavam: a coerção. Esta se configura claramente no relato a respeito do conflito entre Jeberos e missionários que se verá a seguir.

A rebelião dos Jeberos

Alguns anos após a fundação da redução e o começo da doutrinação das crianças, o padre de la Cueva iniciou o batizado dos adultos, atendendo às solicitações de alguns dos índios. Nesta ocasião, novamente surgiram dúvidas em relação ao ritual, que, como da primeira vez, foram atribuídas pelo missionário ao demônio, que estaria se sentindo derrotado pelo avanço da fé.

Començó á sembrar en los coraçones destos pobres falsas razones y temores de que el Padre les ponía nombres y los escribía en el libro para entregarlos á los españoles, señalando por sus nombres los que á cada español avían de servir, diciendo: éste y éste, son para tal español; aquél y aquél, para el otro, etc; hablaban entre sí con grande mysterio estas pláticas (Figueroa, 1986, p. 182).

Pelas narrativas tanto de Figueroa como de la Cueva, fica evidente que o início do batismo dos adultos, com as rupturas, obrigações, interdições e imposições de rituais e costumes que o novo sacramento deveria trazer, teve como efeito acirrar tensões latentes, fazendo aflorar resistência por parte dos Jeberos, como já tinha acontecido com outros povos, como os Maynas. Receios e temores manifestados anteriormente pelos pajés e mais velhos teriam se colocado novamente por ocasião do batismo de mais de 250 adultos em poucos dias. Aflorava desconfiança quanto ao real significado do sacramento, que voltava a ser associado à violência e servidão praticada pelos espanhóis. Muito provavelmente, à rejeição do ritual de conversão e iniciação se associavam outras insatisfações, entre outras, a de se inserir em um novo regime de trabalho e obrigações, e não apenas de costumes e ritos. A revolta colocava em evidência o descontentamento dos Jeberos com a sua redução, fruto do interesse dos caciques no estabelecimento de alianças ou vínculos com os padres. Os índios se queixavam do trabalho da construção da igreja e da casa do padre e temiam pelo que podia acontecer com as crianças, como resultado da doutrinação, como também pelo que lhes podia acontecer quando rezavam.

O informe associa o aparecimento de tais queixas à chegada de cinco índios maynas. Um deles chamado Muchupete, que falava a língua dos Jeberos, lhes teria dito:

Los españoles de Borja están ya puestos en armas para benir y hacer castigo en los xeberos; han de aborcar á N. y N., caciques, y á los viejos, porque en tiempo antiguo fueron matadores de maynas, y consumido el ayllu de los curitibas y de los achípaures, índios del Governador. Y á los moços han de desnarigar, y últimamente, los an de sacar á todos y llebarlos á la Gran Cocama, donde abrán de perecer; y los que quedaren, acabaran en las tarazanas⁹ de Borja.

Assi, ¿para qué aguardaban y por qué no huían? que huídos ellos, tambien los maynas desseaban alçarse, y no lo hacían porque los españoles se valían y reforçaban con los xeberos para buscarlos, como lo avían hecho en el castigo quando se lebantaron; que faltándoles los xeberos, no tendrían gente de quien balerse. Este y otros enredos esparció este mayna,

⁹ Tarazana ou atarazana, relacionado com “atarazar, morder o desgarrar con los dientes una cosa”. Também “tarazar: mortificar física o moralmente o apenar mucho alguien”. Ver Moliner (2002).

como refirieron despues los mismos xeberos. Para acabarse de rematar, sucede que por esse tiempo se levantó una tempestad de truenos y relámpagos, que iba de las partes de Borja, indício en estas gentes de guerra, con que lo dieron todo por infalible (Figueroa, 1986, p. 182).

A tempestade avançando de Borja para a redução teria sido, para os índios, um sinal infalível de guerra, deflagrando a fuga maciça da redução. Configurava-se, assim, uma ruptura que na sua aparente novidade, talvez só tenha surpreendido o padre de la Cueva. Segundo o relato do mesmo, os índios teriam começado a fugir, apavorados e em tumulto, largando não apenas os seus pertences, mas também abandonando os filhos. Porém, no dia seguinte, o povoado estava praticamente abandonado; restavam apenas dois índios féis ao padre, que se via impossibilitado de sair, já que os remeiros da redução tinham fugido, levando consigo as canoas. De pouco tinha adiantado o esforço do missionário de ir atrás dos índios para tentar convencê-los a ficar, sentindo “o mau ânimo” que estes tinham; temendo por sua vida, acabou voltando por um outro caminho. Provavelmente isto o salvou da morte, porque nesse ínterim alguns daqueles índios com “má intenção” voltaram armados para buscá-lo na sua casa; não apenas não o encontraram, como também não cruzaram com ele quando este retornava à missão.

Doente, temendo a morte e sem esperança, de la Cueva escreveu uma carta dramática ao superior na qual relata o acontecido e a depositou no altar da igreja, de modo a deixar um último registro no caso de seus temores se realizarem. Figueroa a transcreve no seu informe. Sob o impacto do que estava vivendo, o missionário afirma que “les levantó el mismo demonio” (Figueroa, 1986, p. 185), ao ver que se tinha edificado a mais linda igreja das montanhas, que se estavam batizando mais de 250 almas, que a praça se enchia de pessoas cantando a doutrina e participando das festas, que os mandamentos da lei de Deus e as proibições de se ter várias mulheres ou dançar quando comiam os corações e fígados de seus inimigos estavam sendo cumpridas, como também outras disposições acatadas. Os índios, esquecidos de tudo o que o padre já tinha feito por eles, como resgatá-los do cativeiro, devolver-lhes filhos e mulheres que tinham sido escravizados e levados a Moyobamba para servir, teriam achado a nova doutrina “tan recia” que a simples proposição da mesma e das normas de vida cristã os levou a atropelar tudo sem considerar nenhuma razão, fugindo barbaramente e planejando sua morte. Segundo o relato do padre, os Jeberos tinham procurado todos os meios para fazer sua maldade e se afastar da sujeição evangélica:

[...] pues unos fueron á buscar la campana del Zupay para beberla y irse á bivar debajo las aguas, á passar buena vida, como sus parientes dicen lo hicieron, pues una de sus poblaciones se tornó laguna, á donde se hundieron sus habitantes á vivir con gusto debajo de las aguas, por aver bebido dicha yerba de la campana. Otros fueron á bañarse con aguas de yerbas y cachas, para no ser vistos ni descubiertos de christianos. Y al indio Guamce, en una destas estaciones, se lo llevó el demonio, no dejando otro rastro del sino unas pisadas, á los principios de hombre; más adelante de niño y luego se formaron de tigre (Figueroa, 1986, p. 186).

O relato da transformação do índio Guamce, que de homem passou a criança para finalmente se tornar um tigre, descreve um processo de transformação de identidades com carga negativa apenas em função do seu desfecho. Os missionários se aproximavam do demônio ao entender também o índio como um sujeito que devia ser transformado, diferindo no resultado esperado desse processo: para os padres, ele devia ser um cristão, enquanto que o demônio almejava uma besta. A visão dos padres e do demônio coincidia ao visualizar nesse processo uma etapa de infantilidade; da mesma forma que os padres tinham doutrinado os índios dando-lhes de beber, como crianças, em “sorbo pequenos” (Figueroa, 1986, p. 162), o demônio os devolvia à infância para poder operar a transformação em besta. A infantilidade, para ambos, era prefiguração vazia de um estágio de maioridade ou maturidade a ser modelado. A infantilidade pois, resultava do fato da visão dos padres e do demônio se centrar na figura final, quer dizer o índio que seria somente entendido como potência.

Mas mesmo que a rebelião não fosse o foco da atenção do missionário, alguns aspectos da compreensão que os índios faziam dela, se impunham, e o padre de la Cueva os ecoa no seu relato. No gesto de ruptura de fuga maciça do povoado, questões referentes à afirmação da identidade dos índios e de diferença em relação aos cristãos se colocavam, assim os anseios de uma salvação coletiva se expressavam nas imagens de um povoado debaixo das águas ou no banho com águas de ervas que lhes permitiria “no ser vistos ni descubiertos de christianos”¹⁰. Se estas imagens traduzem com clarezza o desejo dos índios de “viver com gosto”, desaparecendo do campo perceptivo dos espanhóis, são as palavras do índio Machupete que indicam a conduta que os índios adotariam ao abandonar o povoado, a redefinição da configuração de alianças com outros povos. Segundo o informe, os Jeberos teriam se aliado a antigos inimigos, como os Cocamillas e os Paránápurus; essa seria a razão de alguns terem se dirigido aos Cocamas do Ucayali (Figueroa, 1986, p. 185). Ainda após a fuga da

¹⁰ Esta passagem pode estar assinalando a presença entre os Jeberos do que é chamado de messianismo presente no etno-dinamismo religioso dos Tupi-Guaranis e que teria sido identificado entre os Cocamas. A este respeito, ver Agüero (1994, p. 19) e Reagan (1983, p. 157).

redução, eles “fueron en malocas á hacer matanças de las que solian, y cautibar chusma de gente estraña deste Maraion abajo” (Figuerola, 1986, p. 187).

A fuga dos Jeberos coloca em evidência a fragilidade das alianças, que facilmente podiam reverter em conflito e acabar em mortes. O trabalho dos missionários, segundo o relato do padre de la Cueva, não tinha sido feito “con fuerça ni castigo, porque no era tiempo...” (Figuerola, 1986, p. 186). A rebelião deixa claro que o regime de redução a partir da aliança entre espanhóis e Jeberos, representada pela aceitação do missionário que garantia sua proteção, não foi capaz de manter ou preservar por si só a existência da missão e conter as tensões entre os índios e o missionário. Abandonando a redução e longe do padre, os Jeberos realizaram uma recomposição de alianças interétnicas, que se colocavam como alternativa à ruptura com os espanhóis, e retomaram as guerras contra seus inimigos.

A sujeição dos Jeberos rebelados e a recomposição da missão

Abandonado, o padre de la Cueva teve que aguardar vários dias até ser resgatado por soldados espanhóis, comandados por um tenente-general e acompanhados pelo padre Cugia. No informe, Figuerola diz que a fome e os mosquitos foram trazendo os Jeberos de volta, chegando primeiro as mulheres. Estabelece, assim, um contraste entre a selva onde se morria de fome e a redução que dispunha de alimentos. Porém, acrescenta que a volta teria sido induzida por um bando do tenente general que anunciava “que á todos los que hallasse fuera de sus pueblos los avia de llevar á Borja á que sirviessen á los españoles” (Figuerola, 1986, p. 185). Após a chegada de reforços vindos de Borja, os soldados se lançaram em uma expedição pelos rios à procura dos fugitivos, tendo êxito na sujeição dos Jeberos, como também de seus aliados, os Paranápuras e os Cocamillas. A guerra teria terminado com um grupo de capturados com os quais se deveria fazer justiça aplicando-lhes castigo, ou seja, executando-os. Porém, segundo Figuerola, mesmo que merecessem a morte, por estarem as missões no seu começo, pareceu-lhe melhor proceder de outra forma:

Pero Dios, que permite males, saca dellos bienes en provecho de las almas y detiene el ímpetu de los ynfernales intentos. Bokvieron, como digo arriba, estos fugitivos. Y porque no quedasen sin castigo de la Justicia, el Theniente General de Borja lo hizo; si bien el que merecian de muerte pareció por entonces, y estar las misiones tan tiernas en sus principios, que bastaba para su correccion y aviso, dársela á tragar en las horcas, intercediendo los

Padres para librarlos. Y han quedado con tanto temor, que hasta oy tiemblan de solo aver visto las horcas en la plaça de Xeberos, y del passeio con que los sacaron hasta las escaleras, y agradecidos á los Padres, en especial al P. Gaspar de Cugia, quien les assistia y disponia a los sentenciados como parar morir, y con prudentes traças y ruegos dispuso tambien el que les perdonassen las vidas, de que perseberan reconocidos (Figuerola, 1986, p. 188).

Com a rebelião dos Jeberos teria ficado clara, para os padres, a complexidade da situação indígena na região de Maynas, como também as inúmeras dificuldades que seria necessário superar para realizar a evangelização. A rebelião escancarava a fragilidade das alianças entre índios e missionários, alicerçadas na imagem de proteção e prestígio dos padres. Como já tinha acontecido com os Maynas, a guerra e o terror da força se faziam necessários como poder de persuasão para promover a sujeição. Particularmente no caso da pacificação dos Jeberos, merece destaque o fato que a presença da força se inseria numa encenação orquestrada, entre autoridades e padres, na qual o patíbulo virou palco e os soldados e missionários, atores para consagrar e confirmar o papel destes últimos como protetores magnânimos, capazes de reverter as decisões da justiça e salvar a vida de caciques e lideranças, supostamente condenados a morrer enforcados. A força da tragédia convincentemente encenada por missionários e soldados conseguia, aparentemente, comunicar com eficiência a mensagem de redução e de sujeição do projeto colonial, num universo plurilíngüe. Porém, o que este trecho do informe de Figuerola não menciona é aquilo que o próximo revela, a saber, que os Jeberos não foram tratados meramente como vencidos presos pelo terror da sua inferioridade:

[...] sirbiéndoles con fidelidad en las armadas y descubrimientos que se hacen para pacificar nuebas naciones y reducir las al Santo Evangelio, y están por particular merced reserbados de mita y tributo, dedicados solamente á las cosas de guerra y servicio de los Padres en lo tocante á descubrimientos y reducciones (Figuerola, 1986, p. 188).

Não apenas lhes foram concedidos privilégios especiais, como o de deter o poder militar da redução e realizar os contatos com outros povos, mas também ficaram isentos de “mita” e tributo. O que o texto não esclarece são os motivos que teriam levado à outorga dessa “particular merced” a quem estava vencido e seria merecedor de morte, como escrevera explicitamente Figuerola.

A hipótese que se torna pertinente a partir destes elementos é que a sujeição dos Jeberos tenha acabado numa aliança, mas do que em uma rendição total. O levante deles

tinha colocado em xeque um investimento de mais de cinco anos, que apontava para uma missão promissora e decisiva para o avanço espanhol em direção ao Maraño. Tanto o levante como a capacidade demonstrada para articular alianças com Cocamillas e Paranápuras e estender suas guerras ao Maraño teriam convencido os espanhóis de que uma sólida “amizade” com os Jeberos era indispensável para o plano espanhol de permanência e expansão na região. Não há elementos suficientes no texto para verificar se aquilo que é apresentado como concessão de privilégios àqueles que estariam derrotados e supostamente tomados pelo medo não passava de uma aliança selada a partir de demonstrações de força de lado a lado. Mas é esta a hipótese que explicaria um tratamento tão privilegiado para aqueles que tinham se rebelado e ameaçado a vida do padre de la Cueva. As mudanças de identidade não se restringiam apenas às transformações do índio Guamce; em um jogo de caleidoscópio, as constelações de alianças tornavam algozes fiéis aliados desde que os interesses confluissem.

Desta forma, os Jeberos ganharam a isenção de obrigações de trabalho e tributos, privilégios estes que expressavam a aliança entre eles e a ordem colonial. Sendo vistos como “índios amigos”, os Jeberos teriam conseguido que se lhes entregasse o poder militar da redução, além de passarem a ser os encarregados de realizar as entradas ou avanços da expansão missionária entre povos ainda não contatados. Reconhecia-se, desta forma, sua condição guerreira, o que os fortalecia no difícil confronto com inimigos como os Cocamas do Ucayali. Também a incorporação às missões e a extensão dos privilégios aos Cocamillas e Paranápuras endossavam a dinâmica das relações interétnicas entre os Jeberos e seus vizinhos na nova conjuntura criada pelo avanço espanhol. Segundo o informe de Figueroa, depois “destos lances”, os Jeberos se assentaram, pacificaram-se e aceitaram a doutrina, passando a ser os mais fiéis para com os padres e os espanhóis. O mesmo aconteceria com Cocamillas e Paranápuras, que passaram a se manter em fidelidade e sujeição, e, como os Jeberos, a viver em “ordem e doutrina” (Figueroa, 1986, p. 188). No entender do padre Figueroa, estes grupos eram “como frontera que tiene la ciudad para su resguardo y de los Padres, para que otras gentes no se atreban á intentar alcámientos y barbaridades, porque ben que tienen los españoles gente fiel de quien balerse cuando lo intenten” (Figueroa, 1986, p. 188).

Concluindo, estas alianças, que se entendiam como sólidas, criavam o que, com total transparência, Figueroa apontava como sendo uma fronteira seguramente protegida contra os ataques inimigos à redução. Configurava-se, assim, um espaço missionário mais seguro e inserido na dinâmica das relações interétnicas, tendo, através destas alianças e da participação decisiva dos “índios amigos”, condições de crescer e estender-se a diversos rios da bacia amazônica. As fronteiras das quais fala o

padre Figueroa podem ser entendidas como delimitando um espaço intermediário entre áreas efetivamente ocupadas e de poderio espanhol e áreas totalmente sem presença espanhola. O espaço das missões teria uma estrutura intermédia: contava com os padres missionários, porém com a força militar indígena, fiel aos espanhóis. Era espaço intermediário e fronteira entre dois universos distintos em conflito.

Referências

- AGÜERO, O.A. 1994. *El milenio en la Amazonia peruana: mito-utopía tupí-cocama o la subversión del orden simbólico*, Quito/Lima, Abya-Yala, CAAP, 237 p.
- BORJA, F. 1999. Los Maynas después de la expulsión de los jesuitas. In: S. NEGRO e M. MARZAL, *Un reino en la frontera: las misiones jesuíticas en la América colonial*, Lima/Quito, PUCP, Abya-Yala, 211 p.
- CHAUMEIL, J.P. 1988. Introdução a *Pablo Maroni, Noticias auténticas del famoso río Maraño*, Volume B-4 de Monumenta Amazónica, Iquitos, CETA, 565 p.
- FIGUEROA, F. 1986. Informe de las misiones del Maraño, Gran Pará o río de las Amazonas. In: *Informes de Jesuitas en el Amazonas*, Monumenta Amazónica, Iquitos, CETA, 368 p.
- LOTMAN, I. 1996. “Acerca de la semiosfera”. In: I. LOTMAN, *La semiosfera I: semiótica de la cultura y del texto*. Madrid, Cátedra Universitat de València, 267 p.
- MELIÁ, B. 1999. La reducción según los guaraníes: dichos y escritos. In: R. GADELHA (ed.), *Missões Guaraní: impacto na sociedade contemporânea*, São Paulo, EDUC, 391 p.
- MOLINER, M. 2002. *Diccionario del uso del español*. Madrid, Gredos, 1.597 p.
- NEGRO, S. 1999. Maynas una misión entre la ilusión y el desencanto. In: S. NEGRO e M. MARZAL, *Un reino en la frontera: las misiones jesuíticas en la América colonial*, Lima/Quito, PUCP, Abya-Yala, 504 p.
- PORRAS, M.E. 1987. *La gobernación y el obispado de Mainas*. Quito, Tehis, Abya-Yala, 195 p.
- PORRO, A. 1995. *O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica*. Petrópolis, Vozes, 1995, 221 p.
- POTTIER, B. (org.). 1983. *América Latina en sus lenguas indígenas*. Caracas, Monte Avila/UNESCO, 633 p.
- REGAN, J. 1983. *Hacia la tierra sin mal: estudios de la religión del pueblo en la Amazonia*. Iquitos, CETA, 193 p.
- REGAN, J. 1986. Introducción. In: *Informes de jesuitas en el Amazonas, 1660-1684*. Monumenta Amazónica. Iquitos, CETA, 368 p.
- TORRES-LONDOÑO, F. 2002. Escrevendo cartas: jesuitas, escrita e missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*, 43:11-32.
- URBAN, G. 1992. História da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: M.C. CUNHA, *História dos índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, 611 p.

Submetido em: 16/10/2006

Aceito em: 17/06/2007