

# Xamãs e Jesuítas na terra do deus Jaguar: intercâmbios e resistências étnicas nas missões de Moxos (Bolívia, séc. XVII-XVIII)

*Shamans and Jesuits in the land of the Jaguar God: ethnic exchanges and resistances in the Moxos missions (Bolivia, 17th-18th centuries)*

**Nathalia Claro Moreira**

Doutoranda em História pela Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil  
Doutoranda em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil  
Professora de História na Secretaria Municipal de Educação, Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil  
<https://orcid.org/0000-0001-5968-373X>  
<http://lattes.cnpq.br/5051583568422617>

**Resumo:** O artigo examina a retórica entre jesuítas e povos indígenas nas missões de Llanos de Moxos (Bolívia) entre os séculos XVII e XVIII. Destaca-se o papel ativo dos grupos indígenas frente às estratégias de analogia e acomodação dos jesuítas, analisando-se as táticas de conversão e as razões que levaram os indígenas a aceitarem o sistema de reduções. Ao desconstruir a ideia de "aculturação", o estudo revela que a efetivação do projeto missionário dependeu da supressão entre o sagrado católico e o profano amazônico. Apesar da violência e da desigualdade do processo, a síntese entre esses dois mundos revela a capacidade dos indígenas de Moxos de resistir e se aproveitar das estratégias dos jesuítas para a sobrevivência de suas identidades étnicas.

**Palavras-Chave:** Llanos de Moxos; Missões Jesuíticas; Etno-história

**Abstract:** The article examines the rhetoric between Jesuits and Indigenous peoples in the Llanos de Moxos missions (Bolivia), during the 17th and 18th centuries. It highlights the active role of Indigenous groups in response to the Jesuits' strategies of analogy and accommodation, analyzing conversion tactics and the reasons that led the Indigenous people to accept the reduction system. By deconstructing the idea of "acculturation," the study reveals that the success of the missionary project depended on the sublation between the Catholic sacred and the Amazonian profane. Despite the violence and inequality of the process, the synthesis between these two worlds demonstrates the ability of the Moxos Indigenous people to resist and leverage Jesuit strategies to preserve their ethnic identities.

**Keywords:** Llanos de Moxos; Jesuit Missions; Ethnohistory

## Introdução

No século XVI, os espanhóis denominaram o extenso território do Departamento do Beni, na Bolívia, como Moxos ou Llanos de Moxos. Essa designação perdurou na historiografia sul-americana, categorizando diversos grupos indígenas amazônicos sob o topônimo *Mojeño*<sup>1</sup>. Entre os séculos XVII e XVIII, mais de vinte mil indígenas pertencentes aos grupos Itonama, Cayubaba, Canichana, Tacana, Movima, Mojo, Baure, Chané, Sirionó, Moré, Chacobo, Maropa, Cavina (Aroana), Mositene (Tsimane), Guarayo e Tapacura foram concentrados em vinte e oito missões jesuíticas no oriente boliviano entre 1682 e 1744 (JUSTEL, 2022).

Historicamente, o estabelecimento de missões jesuíticas, na América, esteve, intrinsecamente, ligado ao aumento da escravidão de indígenas e à amplificação de toda a violência subjacente a esse processo, durante os anos de ocupação colonial tanto espanhola quanto portuguesa. Conforme Mercedes Avellaneda (2016), a designação "índio escravo" é ubíqua em todas as fontes coloniais, referindo-se aos indígenas capturados em guerra, desnaturalizados, cativos ou prisioneiros, em contraste com as categorias de "índios amigos" ou "nossos aliados". Nas áreas fronteiriças do oriente boliviano, a perpetuação da escravidão e a obtenção de lucro, por meio da venda de indígenas cativos foram viabilizadas pelo emprego do

---

<sup>1</sup> Na apreciação de Justel, a realidade documental do termo "moxos" não permite evocar um único e verdadeiro significado para ele: "En un primer momento el vocablo moxos estuvo fuertemente asociado a su etimología aymara, lo que explica la presencia del mismo a lo largo de la geografía antisuyana cercana al Collasuyu, siempre vinculada a poblaciones selváticas estigmatizadas por los andinos. La realidad documental del término no permite evocar un único y verdadero moxos, todo lo contrario: el análisis de las fuentes muestra el uso multiétnico, genérico y contextualmente diverso que ha caracterizado a lo largo del tiempo al vocablo" Cf. JUSTEL, Azarug (2022). Moxos a su debido tiempo y lugar: notas para reconsiderar la historia de un nombre. *Indiana – Estudios Antropológicos sobre América Latina y El Caribe*. Vol. 29, nº 01.

argumento da “Guerra Justa” (*Jus ad Bellum*)<sup>2</sup> (HANKE, 1994) pelos espanhóis, que o utilizavam contra grupos indígenas que resistiam à colonização e à evangelização.

Na região oriental boliviana, as expedições para a captura de indígenas tiveram início no século XVI, em Cochabamba, posteriormente, centralizadas em Santa Cruz de la Sierra, resultando na captura de diferentes grupos étnicos, como Chiriguanos, Chiquitos, Itatines, Itonomas e Yuracarés. Essas incursões alimentaram um mercado de escravos que tinha, como destino, variadas regiões, o que fomentou hostilidades entre os grupos indígenas locais que buscavam obter cativos para trocas comerciais com portugueses na fronteira com o Brasil e mercadores espanhóis em Charcas (AVELLANEDA, 2016).

Nesse contexto, a sobrevivência dos grupos indígenas, muitas vezes, dependeu de uma aparente submissão aos colonizadores e da integração às missões religiosas estabelecidas por missionários de diferentes ordens, notadamente, os padres jesuítas. No entanto, é crucial destacarmos a possibilidade de que a adesão dos indígenas de Moxos às missões religiosas, também, tenha sido impulsionada pelo interesse dos próprios grupos em estabelecer relações de troca e cooperação com os missionários. Ou seja, é certo que um amplo quadro de interesses permeou a integração dos grupos indígenas ao projeto jesuítico e, como veremos na seção seguinte, esse projeto demandou bem mais a agência dos novos cristãos do que a historiografia tradicional pode demonstrar.

O propósito deste artigo, portanto, é analisar a atuação e as estratégias dos jesuítas em Moxos, destacando as dinâmicas de permanência, resistência e retórica entre colonizadores e grupos indígenas aldeados, contrapondo a narrativa da aculturação e da desarticulação das identidades étnicas por parte dos colonizadores. Para tal análise, será realizada uma

---

<sup>2</sup> O argumento da "Guerra Justa" foi um conceito amplamente utilizado pelos espanhóis, durante o período colonial na América Latina, para justificar a conquista, subjugação e, frequentemente, a escravização dos povos indígenas. Segundo Lewis Hanke (1994), esse conceito tem suas raízes na filosofia e na teologia medieval europeia, especialmente, nas obras de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, que delinearam condições sob as quais uma guerra poderia ser considerada justa e moralmente aceitável. Na colonização das Américas, a "Guerra Justa" foi invocada pelos espanhóis contra grupos indígenas que resistiam à colonização e à evangelização cristã. A justificativa central era que os indígenas que se opunham à expansão espanhola e à conversão ao cristianismo estavam, de acordo com essa lógica, agindo de forma injusta e bárbara, o que legitimava o uso da força para subjugar-los. A legislação colonial espanhola, como as Leis de Burgos, de 1512, e as Novas Leis, de 1542, refletiam esses princípios ao tentar regular a conduta dos colonizadores e a exploração dos indígenas. Os espanhóis, incluindo figuras como Juan Ginés de Sepúlveda, argumentavam que a resistência indígena à colonização e à evangelização era uma violação da ordem natural e divina, justificando, assim, a guerra contra eles. Sepúlveda, em particular, defendia que os espanhóis tinham o direito de subjugar os indígenas pela força, devido à sua suposta inferioridade cultural e moral, o que se alinhava com os conceitos de "Guerra Justa". Cf. HANKE, Lewis (1994). *All Mankind is One: A Study of the Disputation Between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*. Northern Illinois University Press.

desconstrução da narrativa dos próprios jesuítas, buscando discernir sobre as motivações e estratégias de dominação subjacentes às entrelinhas dos seus relatos.

## ***Uma paz negociada: as malocas cruceñas e a conversão, como sobrevivência em Moxos***

Os registros históricos evidenciam que os padres jesuítas estiveram por todo o século XVI e XVII acompanhando as tropas de conquista que saíam de Santa Cruz para a captura de cativos indígenas. O historiador Akira Saito (2015) destacou que os missionários buscavam, nesses conflitos e em guerras pré-existentes, uma oportunidade para negociar a “*Pax Jesuitica*”. Com a *Pax Jesuitica*, “(...) os jesuítas tentaram resolver discursivamente a antinomia ideológica entre a guerra e o Evangelho” (SAITO, 2015: 35). Não por acaso, em 1592, Pe. Diego Samaniego escreveu que os membros da Companhia de Jesus eram tão estimados pelos colonizadores que “(...) el Gobernador [de Santa Cruz] no realiza ninguna expedición sin llevar a uno de nuestros hermanos” (SAMANIEGO [1595] 1906).

Com seus propósitos de conversão, as principais fontes jesuíticas sobre Llanos de Moxos (SOTO[1668]; ALLER [1668], MARBAN [1679] ORELLANA [1687], ZAPATA [1696]) registram que a ida dos padres para essa região começou com a justificativa de apaziguar as guerras locais e frear a escravidão dos indígenas, por meio da doutrina cristã e da tutela religiosa. Quem, inicialmente, narrou o evento foi o jesuíta Pe. Juan de Soto, que, também, era cirurgião na casa dos jesuítas, em Santa Cruz de la Sierra.

Na versão de Pe. Soto ([1668] 1965), havia uma guerra contínua entre os indígenas Morocosies, chamados de “Mojo” pelos espanhóis, com outra nação indígena, chamada Torocosies. Desse modo, em julho de 1667, os espanhóis de Santa Cruz de La Sierra teriam sido procurados pelos Morocosies para que os protegessem. Aproveitando tal oportunidade, e escoltando uma tropa de oitenta soldados, sob o comando do mestre de campo D. Juan de la Hoz y Otalora e do sargento-mor D. Juan de Arredondo; Pe. Juan de Soto, sendo acompanhado por Pe. José Bermudo, realizou a sua primeira expedição missionária pela Amazônia boliviana.

Antes de analisarmos a correspondência do jesuíta, é pertinente trazermos algumas informações fornecidas pelo padre Antônio Astrain, em seu *Historia de La Compañia de Jesus em*

*Assistencia a La Españã*. Astrain (1912), no qual explica que os processos de envio de missionários e de estabelecimento de reduções religiosas demandavam a autorização dos superiores do Colégio de Lima. O empreendimento missionário era uma empreitada arriscada, que deveria dar retornos à Companhia de Jesus e à Coroa Espanhola, tanto no quesito financeiro, quanto no teológico. De modo que os missionários, inicialmente, enviados para Moxos, foram instruídos a agir como “espiões” da Igreja: deveriam observar as superstições, as características físicas e a disposição dos indígenas em relação à aceitação da fé cristã, e em relação à disposição para o trabalho. Além disso, deveriam descobrir o número de nações que habitavam a região, suas conexões com outras terras conhecidas, por meio dos rios, a religião local e a possível presença de um exército nativo. Após um ano de observação, os padres deveriam enviar um relatório conjunto para Lima, onde seria decidido se a missão apostólica deveria continuar ou ser abandonada.

Nada garantiria, no entanto, que o relatório dos missionários seria *ad fidem*. Exaltações, equívocos, fantasias, tudo isso, certamente, integrou o registro dos jesuítas de modo a edificar e tornar Llanos de Moxos mais “celestial” do que “infernai” nos primeiros anos, quando os padres precisavam de uma carta de aceite. É possível ponderarmos que os padres enviados, Pe. Juan de Soto, Pe. José Bermudo e Pe. Julian de Aller, bem como os que os sucederam, anos mais tarde, como Pe. Cipriano Barace, Pe. Antônio Orellana e Pe. Pedro Marban; tiveram grande interesse em permanecer em Moxos pelas seguintes razões: primeiro, porque tratava-se de uma região, particularmente, renomada entre os espanhóis que buscavam tesouros escondidos, como o “Paititi” (COMBÉS, TYULENEVA, 2012; CLARO MOREIRA, 2024)<sup>3</sup>. Em segundo lugar, porque era uma zona de particular violência por parte dos espanhóis que, ali, buscavam escravizar homens e mulheres nativos, o que facilitava a negociação da *Pax Jesuítica* com os caciques locais (SAITO, 2015). Ademais, era uma região conhecida por um intenso comércio de gêneros alimentícios e

<sup>3</sup> O “Paititi” foi uma narrativa mítica presente fortemente no período colonial e registrada em muitos expedientes entre os séculos XVI ao XVIII. Essa narrativa motivou uma série de expedições pelos confins da Amazônia boliviana com a ideia de uma “cidade de ouro e riquezas espirituais” escondida no meio da selva sul-americana. Segundo as arqueólogas Isabele Combés (2012) e Vera Tyuleneva (2018), a narrativa do Paititi existia muito antes dos europeus, arrojada em uma longa e entrelaçada tradição de mitologias de grupos andinos, amazônicos e chaquenhos. A lenda sobre uma cidade mítica foi chamada entre os Andes e a Amazônia de modo variado: “El Candire”, “Gran Moxos”, “Tierra Sin Mal”, dentre outros etnônimos, os quais envolviam elementos comuns, como a existência de uma terra próspera com habitantes fisicamente robustos, livre de maldades e abundante em minério, sobretudo ouro e prata. Cf. COMBÉS; TYULENEVA, 2012. Claro Moreira (2024) observa que o fato de muitos espanhóis terem se convencido de que o Paititi existia, no meio da Amazônia boliviana, movidos em perigosas e fatais jornadas por caminhos desconhecidos, guiados por narrativas que ouviam, especialmente, dos guias indígenas, deixa claro que havia nessas notícias elementos de persuasão que contradizem a imagem ingênua e intelectualmente estagne das nações amazônicas. Cf. CLARO MOREIRA, 2024.

de produções artesanais vendidas em regiões, como Santa Cruz de la Sierra por intermediários indígenas de Moxos. Logo, não era uma região “inóspita” ou “maldita”, mas era, antes, um lugar rentável, onde a possibilidade de os missionários desenvolverem uma província próspera era alta.<sup>4</sup>

Voltemos ao registro dos missionários. O relato de Pe. Juan de Soto é preenchido por elementos comuns à epistolografia missionária. A guerra entre os indígenas era uma “providência divina”, que, ao mesmo tempo, evidenciava a bestialidade na qual viviam e a vontade que tinham em escapar daquela condição: “En estos días fui con el indio lengua y el cacique Moye a su pueblo a hablarles de la fe cristiana y la oyeron con gusto y se ofrecieron a hacerse cristianos y me rogaron me quedase entre ellos” (SOTO [1667] 1965: 169). Por outro lado, essa correspondência que enfatizou a necessidade de atuação dos missionários entre aquela nação, também, demonstrou que os indígenas não eram meros coadjuvantes da floresta, pois, quando os espanhóis chegaram à aldeia dos Mojo, os caciques, logo, trataram de se reunir e negociar com os espanhóis o que desejavam: “Reunió el Maese de Campo a los capitanes y a los caciques y algún otro y se trató de lo que harían en favor de los que los habían llamado” (SOTO [1667] 1965: 169).

Há muitos elementos interessantes no relato da primeira viagem de Pe. Juan de Soto com a missão de evangelizar em Moxos. O primeiro ponto é que, embora Pe. Soto escusasse sua partida, como uma vontade de apaziguar as violências entre aquelas etnias, ele mesmo não se opusera, quando: “Asaltaron dos o tres pueblos y cautivaron buen número de indios, escondiéndose los demás por los bosques” (SOTO [1668], 1965: 170). Escreveu que ação se justificava, pois os indígenas escravizados não sabiam conviver com os “indios amigos” e “causavam danos” em Moxos (SOTO [1668], 1965: 170).

<sup>4</sup> Desde a década de 1980, os estudos arqueológicos têm contestado a visão tradicional da Amazônia, como uma terra inóspita e improdutiva. Embora a teoria do “inferno verde,” proposta por Betty Meggers, tenha influenciado, significativamente, a arqueologia amazônica, pesquisas mais recentes, como as de Clark Erickson e Heiko Prümers *et al.*, têm demonstrado que, em períodos pré-coloniais, a Amazônia foi capaz de cultivar uma variedade de gêneros agrícolas, com destaque para as várzeas. No caso de Moxos, diversos relatos evidenciam práticas agrícolas avançadas entre os povos indígenas, especialmente, no cultivo de milho e mandioca (cf. ERICKSON, 2000). Para enfrentar os desafios ambientais, como a alternância entre ciclos de alagamento e secas prolongadas, os indígenas de Moxos, descendentes dos Arawak e antecessores dos Mojo e Baure, desenvolveram sofisticados sistemas agrícolas em *camellones* e tecnologias hidráulicas, como diques e lagoas artificiais, antes da chegada dos espanhóis (cf. PRÜMERS; BETANCOURT; IRIARTE *et al.*, 2022). Essas características culturais persistiram entre os Mojo e Baure e foram documentadas pelo jesuíta Francisco Javier Eder, no *Breve Descripción de las Misiones de Moxos*, no qual o padre descreveu a região de Baures (cf. EDER, 1985).

É relevante observarmos como era a praxe da conquista espanhola, que os retratos sobre os povos indígenas obedeciam aos critérios da colonização. No caso dos missionários, para legitimar a atuação, era necessário convencer ao Colégio de Lima que os indígenas de Moxos tinham capacidade de receber a catequese (ASTRAIN, 2012). Pelos excessos de elogios, nessa primeira correspondência, é possível ponderar, que as descrições de Pe. Juan de Soto atendiam a necessidade dos jesuítas de caracterizar os Mojo, como almas adequadas para a conversão. Em um trecho, ele escreve que, entre aqueles indígenas, não se conhecia o adultério e que detestavam a mentira e o furto, pois haviam aprendido “bons modos” com os incas. Pe. Soto encerra sua correspondência, dizendo que os indígenas Mojo demonstravam desejo pela catequese e que, além disso, a terra era próspera em minério: “Dice que los Mojos le recibieron con cariño y que mostraban muy buena disposición para recibir la fe. Repite lo de que tras unos montes hay otras naciones de indios, donde abunda el oro y la plata” (SOTO [1668], 1965: 170).

Um ano depois, outro jesuíta foi enviado aos Llanos de Moxos: o missionário Pe. Julian de Aller, responsável pelas correspondências de 1668. Em um registro datado de setembro desse ano, Pe. Julian de Aller relatou aos seus superiores, em Lima, a receptividade dos índios Mojo ao Evangelho. Ele mencionou que, de forma secreta, um cacique de uma nação “feroz” inimiga dos Moxos — cuja identidade não foi especificada na missiva — havia informado que uma mulher daquela nação apareceu na madrugada. Segundo o relato, a mulher teria instruído o cacique a procurar os padres, particularmente, um padre chamado Juan (referindo-se a Pe. Julian), pois este o receberia bem. Pe. Julian de Aller destacou, com uma ênfase notável, o caráter sobrenatural da mulher, sugerindo que ela poderia ser um “anjo,” embora o intérprete não soubesse fornecer mais detalhes. O padre concluiu sua carta, informando que o cacique que lhe deu essa informação havia falecido, mas conseguiu ser batizado antes de morrer, e, portanto, estava salvo (Pe. ALLER [1668], 2005).

Ao compreendermos o jogo discursivo, com o qual os jesuítas elaboravam, cuidadosamente, a sua epistolografia, tão famosa e tão útil ao empreendimento da catequese e do poder colonial na América, é indispensável termos desconfiança do estatuto dessas informações (LONDOÑO, 2002: 13)<sup>5</sup>. Nos parece que as primeiras correspondências dos jesuítas

---

<sup>5</sup> Como observou Londoño, “As informações presentes nas cartas não se deviam unicamente ao espírito de controle ou ao desejo de saciar curiosidades (ASSUNÇÃO, 2000: 81-89). Elas eram recolhidas e enviadas à Europa, constituindo textos diferenciados, produzidos como parte de um projeto missionário em construção, no qual o poder sempre foi uma referência fundamental” (LONDOÑO, 2002: 13).

sobre os Llanos de Moxos foram muito simpáticas àqueles povos, sobretudo, a vontade que, supostamente, tinham em receber o Evangelho, fato que se estendia, inclusive, às nações mais “ferozes”. Por outro lado, é, também, possível que aqueles povos tenham desejado conhecer os missionários e é provável que muitos caciques tenham feito contatos amistosos com interesses estratégicos de sobrevivência.

Poucos anos após o relato do Pe. Aller, todavia, a representação dos indígenas de Moxos, nas cartas dos jesuítas, tornou-se menos favorável. É relevante destacar, como fez Pe. Astrain, que o Colégio de Lima autorizou a fundação das missões de Moxos por volta de 1674. A partir da segunda metade da década de 1670, os jesuítas não precisavam mais justificar sua presença para os seus superiores, pois já haviam recebido a devida autorização. Por outro lado, os padres começaram a se retratar, como mártires, possivelmente, com o intuito de edificar o projeto missionário e elevar o mérito das suas ações, perante a opinião externa. Assim escreveu o padre Antônio de Orellana em 1703: “Porque la habitación, el sitio, el pueblo, el temple y todas las demás circunstancias se conjuraron para aumentar la materia del mérito en las ardientes fiebres, sin médico, sin medicinas, sin más consuelo que el que les podía venir del cielo” (ORELLANA, [1703] 1906: 248). Nessas novas correspondências, a região de Moxos passou a ser representada, por meio dos adumbramentos da escatologia cristã, transformando-se em uma espécie de limbo, onde a fé dos missionários era, constantemente, posta à prova.

Em sua análise da subjetividade dos jesuítas, Roberto Gambini (2000)<sup>6</sup> mencionou que, no confronto com o desconhecido, melhor se visualiza a ação do inconsciente. Afinal, ao se deparar com a cultura dos ameríndios, os jesuítas não encontraram um sistema de pensamento religioso que pudesse ser traduzido ou adequado às suas próprias categorias mentais metafísicas, pois o pensamento religioso nativo movia-se dentro de limites imprecisos em termos de dogmas ou crenças. Portanto, os jesuítas buscaram formas de caracterizar aquele desconhecido ao *modus* cristão: pervertendo a selva, a nudez, a alegria, a embriaguez e os ídolos locais como efígies do inferno. Não raramente, os jesuítas utilizaram a palavra “inferno” e “infernál” nas cartas sobre Llanos de Moxos (Cf. EGUILUZ [1696] 1884; ALTAMIRANO [1713]). Outras categorias, como “falsidade”, “inverdade” e “apostasia” foram, igualmente, acionadas para enquadrar a cultura *mojeña*.

<sup>6</sup> Apesar de discordarmos da ideia de aculturação presente no estudo de Gambini, é importante considerar a relevância da sua análise sobre o mecanismo de projeção nas interpretações e distorções que os jesuítas faziam dos indígenas brasileiros e que preencheram as cartas remetidas durante o período colonial. Cf. GAMBINI, 2000.

Em uma carta escrita em 1679, o jesuíta Pe. Pedro Marban escreveu, com certo desprezo, sobre uma falsa crença presente na cosmologia dos indígenas de Moxos: "(...) que ayudaba una falsa creencia que entendiam que el orijen de sus antepasados y suyo era en la cercania de su habitacion, ya en una laguna de donde sacó Dios antiguamente los primeros hombres de donde descedian [...]" (MARBÁN, [1679] 1898: 15). Conforme o missionário, aquela nação acreditava em "falsidades" sobre a origem do seu povo, pois alegavam que eles advinham da natureza, sobretudo, dos rios e lagoas, o que explicava o fato dos assentamentos se distribuírem ao longo dos rios e suas práticas culturais estarem centradas nas atividades fluviais.

Assim como eram fluidas as fronteiras entre o próprio e o alheio, entre o casamento e o divórcio, e do mesmo modo como eram instáveis as alianças intertribais, também, eram pouco definidos os particularismos religiosos entre as etnias de Moxos. Os critérios de verdade não eram rígidos, pois baseavam-se em relação aos antepassados, sempre fazendo referência à origem das instituições culturais e, raramente, respondendo à pergunta sobre a origem da natureza ou do universo como um todo. Nesse sentido, na próxima seção, compreenderemos a presença do demônio nos Llanos de Moxos e o que isso pode nos dizer sobre as estratégias de conversão dos jesuítas e, sobretudo, sobre a resistência das nações índias à catequese.

## ***Uma floresta escura de demônios: xamãs e padres na disputa pelas almas de Moxos***

Em uma tapera escura no meio da floresta, o xamã sentava-se em um trono de ossos. Crânios de onça-pintada e de inimigos derrotados amontoavam-se nas prateleiras ao redor. Com um cálice de chicha na mão, o xamã era consultado pelos indígenas Mojo, que ouviam, atentamente, as suas ponderações sobre a vida dos jesuítas recém-chegados à aldeia. Sem hesitar, o xamã ordenou a execução dos missionários. "La respuesta fue como suya, que matasen a los Padres" (EGUILUZ [1696] 1884: 06), relatou o jesuíta Pe. Julian de Aller, em uma correspondência de 1668, posteriormente, parafraseada pelo provincial Pe. Diego de Eguluz em seu primeiro grande tomo sobre as missões de Moxos.

O relato dramático não foi um caso isolado; as figuras do feiticeiro e do demônio foram temas recorrentes nas correspondências dos jesuítas. Nas descrições dos missionários, os

sacerdotes de Moxos, chamados de Tiharauquiz, Comocoi e Motire, foram associados a diversas categorias sombrias do imaginário cristão: feiticeiros, inimigos, apóstatas, imitadores. Esta última categoria, baseada no discurso católico de que "Satã quer imitar a Cristo", afirmava que os xamãs e seus ritos eram emulações demoníacas. O trono, os crânios, a fumaça, mantos, danças, visões, bebidas, entre outros elementos, eram vistos como gozações dos ministros do "Inimigo", que, expulso da Europa pelo bispo de Roma, agora habitava os confins da América.

Essa perspectiva é evidenciada no texto do provincial Pe. Diego de Eguiluz, que descreveu o suposto uso de um cálice e de uma patena cristã por um feiticeiro de Moxos (EGUILUZ, [1696] 1884: 12). Segundo Pe. Eguiluz, por volta de 1678, o padre Pedro Marbán realizou uma visita a algumas aldeias que ofereciam bebidas ao demônio. De acordo com o relato, Pe. Marbán encontrou um xamã que segurava uma taça que pertencera, anteriormente, a um religioso da ordem de São Francisco. O jesuíta pediu a taça, e o feiticeiro a entregou junto com a patena, que continha o adorno dos franciscanos. Segundo o relato, aquele "sacerdote de Satã" usava o cálice cristão para "oferecer sangue ao demônio", o que causou grande pesar aos missionários.

*[...] Hízoles visita general el Padre Pedro Marbán en todos sus pueblos, en la que pidió a los líderes todas las alhajas consagradas al demonio y otros falsos dioses, de las que se hicieron públicas hogueras. Entre algunos mates en que bebía el demonio, se supo que tenía un hechicero, dedicado a este fin, una copa de un cáliz que quitaron antiguamente a un religioso de San Francisco. Pidióselo, y la entregó con la patena que era gala de su colección, con harto dolor de los misioneros que vieron profanado, en tan inmundo ministerio, un vaso sagrado en que se ofreció muchas veces la sangre de nuestro Dios (Eguiluz, [1696] 1884: 12).*

É conveniente observar que descrições como essas, de xamãs usando objetos católicos em rituais profanos, foram comuns em diversas experiências missionárias dos jesuítas na América. Na apreciação de Francismar Carvalho (2017: 742), o demônio era, para os jesuítas, tanto um problema de alteridade, quanto uma ponte analógica do universo sagrado: "(...) a demonização não era tão somente uma forma de desqualificação das culturas indígenas. Ou seja, os jesuítas enquadravam como "demoníacas" aquelas práticas que tentavam conhecer e cujo sentido mais imediato lhes escapava". Por outro lado, como enfatizou Roberto Gambini (2002), o demônio não se esgotava no mero esforço de interpretar o desconhecido, ele era, também, um elemento de projeção do ego, que engrandecia o projeto missionário, que o justificava e que tornava os jesuítas verdadeiros heróis naquelas terras inóspitas do deus Jaguar.

De modo geral, em Moxos, diferentes povos, com suas respectivas identidades étnicas, viviam em um mundo, totalmente, sagrado, saturado de presenças sobrenaturais, espíritos

fortes e divindades relacionadas aos animais da floresta, onde nada estava sujeito ao acaso, mas sim a um jogo de poderes que afetava e protegia tanto os animais, os vegetais, quanto os entes humanos. Nesse cenário, a oposição maniqueísta entre “bem” e “mal” não pertencia à lógica nativa e, portanto, não fazia sentido aos indígenas de Moxos o repúdio ao maligno e aos elementos, tradicionalmente, referidos ao mal, como a morte, o sangue e os ossos (LIMPIAS-ORTIZ, 2011).

Não obstante, o jesuíta Pe. Pedro Marbán buscou estender a lógica cristã aos costumes dos Mojo, ao escrever: "Estos indígenas saben que existe algo muy bueno al que llaman Dios y algo muy malo que llaman diablo, pero cuando se les pregunta qué es eso, responden que no lo saben" (Marban [1679] 1898: 115). Naturalmente, não sabiam, pois tais elementos heurísticos não existiam no horizonte indígena, mas eram aproximações forçadas dos europeus para tentarem preencher os seus próprios paradigmas em relação ao desconhecido.

A busca por interpretar o outro fez com que os padres jesuítas realizassem uma gama de comparações que, não ao acaso, também, facilitavam o projeto missionário e justificavam, aos olhos dos superiores do Colégio de Lima, os seus esforços nas florestas de Moxos. Tratou-se de um elemento indispensável, não apenas ao jesuitismo, mas à teologia cristã medieval como um todo: a analogia, isto é, a busca do conhecimento de Deus pela semelhança unívoca e analógica, defendida por São Tomás de Aquino e tomada, como referência, pelo cristianismo apostólico romano desde a Escolástica. Nas palavras de Maurílio Teixeira-Leite Penido, o “análogo não é, pois, nem idêntico, nem o disparado, mas o “semelhante-dessemelhante”, parelha realmente mal ajustada, mas inseparável, realidade híbrida, feita de traços comuns e fatores diferenciais (...)” (PENIDO, 1946: 16).

Nesse sentido, os padres, ao adentrarem as florestas em busca da presença divina — afinal, Deus, Onipotente, não poderia estar ausente daqueles territórios —, simultaneamente, confrontavam a ampla atuação do demônio, em uma dinâmica análoga às descrições escatológicas da Bíblia cristã. Para Gambini (2002), entretanto, as interpretações dos jesuítas transcendiam o mero exercício de analogia; eram, na verdade, projeções. O conceito jungiano de projeção, definido por Laplanche e Pontalis, descreve uma "operação pela qual o sujeito expulsa de si e localiza no outro – pessoa ou coisa – qualidades, sentimentos, desejos e mesmo 'objetos' que ele desconhece ou recusa (em si)" (LAPLANCHE & PONTALIS, 1970: 374). Nesse contexto, Gambini escreveu: "(...) os índios eram percebidos, antes demais nada, como *corpos nus* e

desenfreados." E, na tentativa de proteger a integridade moral dos padres da suposta "selvageria" dos indígenas, os jesuítas se submetiam a uma constante recusa em "conhecer qualquer outra realidade que não seja uma realidade codificada e invertida a priori" (GAMBINI, 2002: 68).

Não por mero acaso, a religião nativa e outros aspectos societários dos indígenas de Moxos foram, consistentemente, retratados nas correspondências dos jesuítas, como um mundo invertido, desprovido, tanto de Deus, quanto de Razão — ou seja, destituídos de quaisquer "inclinações naturais" para a civilização, conforme concebida pelos espanhóis. Essas representações, típicas do século XVI, quando se tratava dos "selvagens da América", foram fundamentais, tanto para universalizar o cristianismo, quanto para fundamentar o mito da superioridade europeia, perpetuado até os dias atuais no imaginário ocidental (AJACOPA, 2016)<sup>7</sup>.

No que, de fato, consistiam os ritos dos povos de Moxos? O esboço vago desses rituais advém dos registros do jesuíta Pe. Pedro Marbán, embora as descrições sejam sempre confusas e genéricas. Em sua *Breve Notícia de las misiones de infieles*, escrita em 1700, o jesuíta mencionou três categorias de xamãs, os quais ele chamou, univocamente, de feiticeiros: os Tiharauquis, os Comocois e os Motire. É interessante mencionar que os Tiharauquis foram descritos como feiticeiros de olhos claros, tanto por Pe. Marbán, quanto pelos jesuítas Pe. Diego de Eguiluz e Pe. Francisco de Altamirano. Pe. Marbán mencionou que a consagração desse xamã era realizada com a unção dos olhos do sacerdote com o suco de uma raiz picante e dolorosa, o que poderia ter produzido algum tipo de cegueira, como sugere a descrição "el de la vista clara o perspicaz" (MARBÁN [1700], 2005: 56). Ainda, segundo Pe. Marbán, os Tihaurauquis não eram escolhidos em vão, mas eram homens que haviam sobrevivido ao ataque de uma onça-pintada, pois, supostamente, teriam sido considerados dignos pelo Deus Jaguar.

Os Comocois foram caracterizados como uma categoria de destaque secundário em relação aos Tihaurauquis. Segundo Pe. Marbán, eles eram sacerdotes que veneravam o deus Jaguar e eram responsáveis pelo contato com os espíritos animais que governavam o seu território, embora não desfrutassem da mesma hierarquia que os Tihaurauquis (MARBÁN [1700],

<sup>7</sup> Para Ajacopa (2016: 126), a pretensão universalista da igreja confrontou a pluralidade cultural dos indígenas ameríndios. "La conversión forzada al cristianismo ejemplifica la esencia imperial de todo "universalismo", ya sea político, económico, cognitivo, moral o teológico. No solo implicó la imposición de la creencia en el Dios de los conquistadores, sino que también introdujo la idea del Mal a través de la creencia en el Diablo y el infierno. Esta colonización de las almas transformó la concepción de la Naturaleza y los bosques, demonizándolos". Cf. LAIME AJACOPA Ajacopa, 2016.

2005, p. 56). Quanto aos Motires, detalhes foram fornecidos pelo jesuíta Pe. Francisco Javier Eder em sua obra *Breve Descripción de las misiones de Moxos*. No entanto, Pe. Eder descreveu-lhes de forma genérica, mencionando apenas que eram sacerdotes de um "demônio" chamado Achane e que estavam, amplamente, presentes nas aldeias de Moxos. Pe. Eder acrescentou que, para ser considerado um Motire, bastava ao indígena alegar ter tido contato com o espírito de uma onça ou jacaré e fazer previsões na aldeia (EDER, [1772] 1985: 96). É importante ressaltar que essas categorias - Tihauraquis, Comocois e Motires - foram, frequentemente, citadas como homônimas em certos contextos, o que nos leva a questionar a simplicidade das informações fornecidas pelos missionários.

Invariavelmente, as florestas de Moxos, sem a influência da catequese, foram descritas como selvas povoadas por diversas máscaras do demônio. Afinal, como enfatizou Froilán Laime Ajacopa (2016: 126), o processo missionário em Moxos, seguindo a prática jesuíta, necessitava da condenação desses homens e mulheres ao inferno cristão para o salvamento das suas almas. Essa condenação ontológica demandava, invariavelmente, a inferiorização de suas peles, nudezes, danças, cantos, línguas e ritos, ou seja, demandava a subalternação de todo o sistema simbólico a eles associado.

Essa perspectiva pode ser extraída da *Breve noticia de las misiones de los infieles... de los Mojos* do jesuíta Diego Francisco Altamirano, escrita em 1713. No relato em questão, os habitantes de Moxos, antes da chegada dos jesuítas, foram retratados como infiéis, bestiais e brutos, destituídos de Deus e da Lei, como se estivessem abraçados pelo demônio. Altamirano argumentou que, somente com a presença dos jesuítas e sob a jurisdição do monarca espanhol, esses indígenas, finalmente, "tomaram consciência de sua humanidade". Nesse sentido, Pe. Altamirano chegou à conclusão de que "Dios necesitaba otorgar al monarca el papel de legislador para que comprendieran que eran seres humanos" (ALTAMIRANO [1713], f. 14).

Por outro lado, para embasar a fé e os intuitos coloniais, era, igualmente, necessário que os jesuítas afirmassem que, nessas mesmas selvas endiabradas, ainda prevalecia a clareira de Deus. A questão, portanto, era "achar" essa clareira, empreendimento que os padres trataram de realizar nos primeiros anos das missões de Moxos. Desse modo, dentre uma centena de deidades diferentes, os jesuítas encontraram uma única manifestação "bondosa" (ou mais ou menos neutra) chamada de Maymona para os indígenas Morocosíe, que foi traduzida como: "Aquele que tudo vê", "O intelecto invisível", "O grande mestre", e que estava, na versão dos jesuítas, presente

na religião das demais etnias de Moxos com outros nomes (Limpas-Ortiz, 2011). Assim escreveu o jesuíta Pe. Julian de Aller em 1668: “(...) a Dios le llaman Maymena; que segun la frase de su lengua, vale, “el que lo mira”. Nuestro Señor me ha dado tal presteza en percibirla, que la puedo oy enseñar la copia, no la tengo essa costará trabajo; pero es poco en auiendo reglas” (ALLER [1668] 2005: 34).

Em 1702, os jesuítas Pe. Marban e Pe. Aller traduziram Maymona como “Deus” (com D maiúsculo) em seu *Arte de la lengua moxa: con su vocabulario y cathecismo*, atribuindo-lhe as qualidades judaico-cristãos de bondade suprema, onisciência, providência e criação (MARBÁN [1701] 1894). Por outro lado, outras deidades como Eriono, Chiquigua e Guajama, cujos cultos envolviam tributos de sangue e rituais telúricos, foram evitados e/ou, meramente, associados a uma única divindade maléfica e temível, o deus Jaguar, o qual, supostamente, enganava os indígenas de Moxos e era, para os missionários, a face do próprio demônio (LÍMPIAS-ORTIZ, 2011).

O antagonismo aos feiticeiros foi um jogo discursivo e simbólico que perdurou por todo o período missionário em Moxos, uma vez que os xamãs não desapareceram, mas foram, constantemente, citados pelos jesuítas, ao longo do século XVII e XVIII, sobretudo, quando algo não era bem-sucedido nas missões. É válido observar que esse antagonismo estava impregnado em todas as missões fundadas pela Companhia de Jesus na América: o jesuíta Antônio Ruiz de Montoya, ao abordar os ritos dos índios Guarani em seu livro *A Conquista Espiritual*, retratou os xamãs com repulsa, dizendo que:

*As superstições dos feiticeiros baseiam-se em adivinhações por meio dos cantos das aves: do que inventaram a não poucas fábulas relativas a medicar e isto com embustes, chupando, por exemplo, ao enfermo as partes lesadas e tirando o feiticeiro da boca objetos que nela leva ocultos ou escondidos, e mostrando que ele, com sua virtude, lhe tinha tirado aquilo que lhe causava a doença, assim como urna espinha de peixe, um carvão ou coisa semelhante (MONTROYA, 1997: 54-57).*

Descrição semelhante foi registrada por Pe. Diego de Eguiluz sobre os xamãs de Moxos:

*Entre estos Tiharauquiz y los Comocois se urdían los engaños del demonio como sus principales ministros. Ellos conservaban los dogmas de sus sectas, que solían ser encontradas en algunos pueblos, contentos todos con la suya sin que ninguno tratase de impugnar a la otra, ni buscar razón de ella; (...) a la primera dificultad apelaban a sus antepasados, viéndose convencidos que ellos sabrían responder (EGUILUZ [1696], 1884: 08).*

Apesar da suposta interferência do demônio nas ações dos feiticeiros indígenas, os jesuítas sempre se colocaram como superiores: “Y, deseando uno de ellos matar a un sacerdote con esas cosas, el demonio le respondió que no tenía suficiente fuerza contra esos religiosos” (EGUILUZ [1696], 1884, p. 08). No entanto, os jesuítas adoeciam tanto quanto os indígenas e não foram poucos os que chegaram perto da morte em Moxos. Os feiticeiros, por outro lado, tentaram recuperar seu prestígio junto aos nativos – o que não foi fácil, visto que, naquele jogo de forças, os jesuítas tinham, dentre outras coisas, a lealdade de mercadores, militares, e as epidemias a seu favor.

Para Limpias-Ortiz (2011), o sucesso do projeto jesuítico não dependia da total eliminação da cultura nativa, algo que, na prática, nunca ocorreu. Em vez disso, o objetivo dos jesuítas era demonstrar que os indígenas reconheciam os benefícios da presença missionária, como a proteção contra a escravidão, cuidados de saúde, vestuário e a assimilação de comportamentos ocidentais decorrentes da catequização. Assim, a missão jesuítica procurava estabelecer uma distinção entre o "celestial" e o "infernial", o "sagrado" e o "profano"—categorias que, até então, não eram conflituosas no imaginário ameríndio. Por meio da catequese, os padres definiram que o "celestial" seria associado aos templos, missas e cerimônias religiosas, enquanto o "infernial" ficaria vinculado aos elementos do passado pré-missionário, como a floresta e a terra repleta de inimigos. O "terrestre" ficava situado entre esses dois extremos, com a produção de alimentos e recursos garantida, no espaço “protegido e generoso”, proporcionado pelos missionários. No entanto, como veremos, as fronteiras entre o sagrado católico e o profano amazônico nunca foram, completamente, consolidadas no cotidiano das missões em Moxos.

### ***A cura das pestes, como instrumento de conversão e de exaltação do mérito apostólico em Moxos***

A chegada dos europeus foi um fato estranho aos indígenas da América que foi costurado às narrativas locais. O mesmo ocorreu com a chegada dos padres jesuítas em Moxos, cuja “magia” chamou atenção de muitos povos. No entanto, como evidencia o adágio popular *occasio facit furem*, os jesuítas se aproveitaram de uma série de oportunidades, dentre as quais, a profusão de epidemias de tifo.

Cabe-nos observar que, desde os primeiros anos da chegada dos missionários em Moxos, os jesuítas se valeram dos doentes eventuais entre as aldeias para apregoar seus supostos poderes. A correspondência de Pe. Jullian de Aller, escrita em 1668, descreveu uma situação dessas: uma indígena, muito velha e enferma, que ele, arbitrariamente, chamou de Luzia, havia, supostamente, pedido a presença do jesuíta para lhe batizar no leito de morte. (...) una India, que está en este Pueblo, muy vieja, estando ya a la muerte, que asegurandome el Hermano Juan, que solas dos horas podia tener vida; porque ya le roncava el pecho, la bauticé, y passó en esta forma” (ALLER [1668], 2005: 198).

O discurso da salvação era útil, pois os jesuítas, sem mesmo saber, não levavam somente o Evangelho, mas também carregavam inúmeras cepas de vírus adormecidos. Alguns anos mais tarde, em 1687, Pe. Antônio de Orellana relatou sobre uma epidemia de tifo que matou inúmeros indígenas em Moxos, mas que, por outro lado, fortaleceu os batismos desde então. Essa narrativa foi apresentada por Pe. Orellana em sua *Carta al Provincial Martín de Jaúregui*. Segundo o missionário, quando a fundação da missão de Loreto estava sendo preparada, uma grande epidemia assolou as aldeias dos Mojo e, naquele momento, a eficácia dos medicamentos e dos procedimentos médicos dos padres chamou a atenção dos indígenas locais, os quais, supostamente, disseram que a magia dos padres era “maior” do que a magia dos curandeiros locais (ORELLANA [1687] 1906).

Após a referida epidemia, os padres jesuítas sentiram que haviam conquistado prestígio e influência moral sobre os habitantes de Loreto. Segundo Pe. Orellana, houve caciques que, supostamente, entregaram os objetos sagrados, como crânios e troféus que eram guardados nos locais de culto. Com esses objetos “profanos” em mãos, os jesuítas os jogaram em grandes pilhas de fogo. Conforme Pe. Orellana ([1687] 1906), os Mojo mais jovens haviam assumido as consignas dos missionários e se opuseram aos xamãs mais velhos, esses últimos que temiam a vingança do “demônio” - o deus Eriono, segundo os jesuítas - devido à destruição dos ídolos.

Enquanto os xamãs acusavam os estrangeiros de serem portadores da maldição (e não estavam errados, pois os missionários e militares carregavam as doenças), ou de terem ofendido os deuses locais, os jesuítas se utilizaram da mesma estratégia, com o adendo de que eles possuíam um conhecimento prévio sobre aquelas enfermidades. Assim, na oportunidade de mostrar “a magia cristã”, os padres trouxeram remédios e técnicas da Europa, conquistando o apreço de muitas etnias. Por outro lado, quando a magia cristã não era eficiente, os jesuítas

argumentavam que “os demônios locais ainda tinham culto” e, por isso, atrapalhavam a cura dos enfermos. Ou, ainda, que o importante era salvar a alma, e não o corpo, e, por isso, a “cura” não era exatamente uma meta, mas sim a conversão no leito de morte (EGUILUZ [1696] 1884).

Lembremos que muitos grupos buscaram a conversão, como uma forma de negociação para interromper as sucessivas *malocas cruceñas* que escravizavam homens, mulheres e crianças, o que foi chamado de *Pax Jesuítica*. Diante dessa violência, a conversão era mais vantajosa às nações de Moxos do que a permanência dos antigos cultos. Além disso, muitos caciques se sentiram “condecorados” com a atenção que receberam dos missionários, o que estimulava o entusiasmo na conversão cristã. Um desses caciques foi Yuco, descrito por Pe. Diego de Eguluz, como “um fiel amigo do padre Pedro Marban”, quem, supostamente, forneceu amplo apoio ao projeto das reduções. O cacique Yuco é uma figura de grande importância nas fontes jesuíticas de Moxos, sendo considerado o grande promotor dessa nova cristandade. Não ao acaso, ele foi o primeiro a receber o batismo, durante a celebração em Loreto, passando a ostentar o nome de “Don Ignacio”, desde então (EGUILUZ [1696] 1884).

Em 1687, Pe. Orellana exaltou a conversão do cacique Yuco que, ao seu ver, se propagava como um grande exemplo contra a prática de idolatria em Loreto. Na versão do padre, o cacique Yuco teria descoberto um tráfico de ídolos que ele pegou e destruiu na frente de todos, desafiando o suposto poder das divindades. Na inflamada versão de Pe Orellana, teria dito o cacique, desafiando os feiticeiros: “Si es un dios, vengarse de mí, que soy un indio, y no de un sacerdote; no temo, pues son demonios que no pueden hacer nada, y yo creo en Jesucristo, el verdadero Dios” (ORELLANA [1687] 1906: 1986). Por outro lado, ainda que Yuco tenha sido, de fato, um convertido inabalável, um grande pregador do evangelho, isso não diminui sua atuação. Certamente, Yuco aproveitou-se do seu prestígio com os padres, das suas insígnias de Don Ignacio, das benesses daquela condição de convertido e de conversor. Afinal, qual escolha tinham aqueles indígenas no avanço dos invasores de farda e do evangelho? Como registra o antigo adágio latino: *a fronte praecipitium, a tergo lupi*.

Desse modo, o provincial Diego de Eguluz ([1696], 2010) endossou que houve um amplo quadro de conversões após as epidemias de tifo nos primeiros anos do século XVIII. Pe. Eguluz menciona, em seu livro que, em certa ocasião, quando um xamã Tiharauqui se queixou aos loretanos que eles haviam abandonado seus próprios deuses, supostamente foi “desprezado” pelos convertidos, pois eles estavam “[...] muy satisfechos de haberlo desterrado, ya que era un

engañoso y no era, como afirmaba, un hermano de Dios, sino su enemigo" (Eguiluz, [1696], 2010: 23).

As doenças que acometiam os padres, no entanto, não foram discutidas pelos missionários em termos de castigo divino ou como uma deficiência da fé católica, mas foram, ao contrário, utilizadas como um discurso de mérito. Ao ver dos jesuítas, o território de Llanos de Moxos, por intermédio de Deus, lhes proporcionava atribuições no corpo e na alma que elevavam o mérito das suas ações. "Porque la habitación, el sitio, el pueblo, el temple y todas las demás circunstancias se conjuraron para aumentar la materia del mérito en las ardientes fiebres, sin médico, sin medicinas, sin más consuelo que el que les podía venir del cielo" (ORELLANA [1687] 1906: 176).

A esse respeito, Pe. Astrain exaltou que o jesuíta Joseph Del Castillo sofreu de terríveis dores de cabeça até ser enviado para Lima, enquanto o Pe. Pedro Marbán sofreu de febres persistentes que suportava, bem ou mal, em pé (ASTRAIN, 1920, 678.). O mais perturbado pelas atribuições da missão, segundo Astrain, teria sido o célebre Pe. Cipriano Barace, quem, supostamente, esteve doente durante quatro anos consecutivos. Deitado em um feixe de paus que faziam naquela cabana, teria vivido um verdadeiro martírio digno de um santo, sem, supostamente, perder seu foco e sua erudição em registrar a linguagem dos indígenas Mojo.

### ***Um pouco de chicha é coisa de Deus, muita chicha é coisa do diabo***

No entanto, não apenas das doenças e do acaso se mantiveram os acordos dos jesuítas – também foi necessário negociar e acomodar os aspectos da cultura nativa, dentre as quais, o consumo de álcool. É necessário, aqui, mencionarmos o conceito de "acomodação" (*acomodatio*), uma estratégia essencial que, no bojo da analogia, foi utilizada pelos jesuítas para adentrar o universo dos não-convertidos. Antes de aprofundarmos essa prática, é importante destacarmos uma das principais fontes sobre o tema: o filósofo Blaise Pascal. Em suas *Cartas Provinciais* ([1656] 1941), Pascal narrou como um amigo jansenista havia descrito a estratégia de acomodação dos jesuítas, cujo objetivo, segundo o amigo, era expandir a influência cristã e controlar as consciências dos futuros convertidos. Para tanto, os jesuítas adaptavam o cristianismo e suas normas morais aos contextos das pessoas que encontravam, não apenas em um jogo de analogias espirituais, como vimos anteriormente, mas também de acomodações

práticas. Um exemplo, particularmente, interessante, segundo conta nas cartas de Pascal ([1656] 1941), foi a conduta dos jesuítas na China, onde, considerando a crucificação de Cristo uma doutrina inaceitável para o público local, os jesuítas pregavam sobre “um Cristo glorioso”, permitindo que os convertidos mantivessem seus rituais “idólatras”. Segundo Pascal, ele testou a prática da acomodação com um jesuíta: o filósofo, supostamente, solicitou a dispensa de um jejum e o padre jesuíta prontamente o liberou, fundamentando a sua decisão em ensinamentos probabilistas. Ao questionar sobre a visão dos padres da Igreja, o jesuíta respondeu que esses ensinamentos eram adequados para o seu tempo, mas não mais para a época atual que demandava “acomodar” regras morais e obrigações religiosas para os novos convertidos se sentirem mais ou menos confortáveis na conversão.

A prática de acomodação, criticada por Pascal ([1656] 1941), e por tantos outros,<sup>8</sup> foi central à abordagem jesuíta, desde a fundação da ordem, sendo promovida pelo próprio Inácio de Loyola.<sup>9</sup> Segundo Andrés I. Prieto (2017), Loyola orientava seus missionários a ajustar suas palavras e ações às circunstâncias culturais e intelectuais daqueles com quem interagem, postura exemplificada na bíblia na passagem de 1 Coríntios 9:22: “Fiz-me tudo para todos”. No entanto, essa prática gerou controvérsia, tanto externamente, quanto internamente, especialmente, quando a adaptação envolvia culturas não europeias. Apesar das críticas, os jesuítas aplicaram a acomodação de diferentes maneiras em contextos como a China, o Chile, o Paraguai e a Bolívia no século XVII.

Em Moxos, o álcool foi um elemento que testou os limites da acomodação jesuítica. O arqueólogo Josep Barba (2010) ressalta que a embriaguez era e ainda é um traço característico compartilhado por muitas nações amazônicas e, em Moxos, essa realidade não era diferente: segundo o relato dos jesuítas, a maioria das aldeias de Moxos possuía um local designado, especificamente, para o consumo de bebidas, descritos pelos missionários como “bebedouros”, ou “bomope” na língua Moja, pertencente ao tronco Arawak. Em 1679, os jesuítas Pe. Marbán e Pe. Barace descreveram que todos os pequenos povoados, desde os menores, com cem habitantes, até os maiores, com milhares de habitantes, dispunham de uma praça central com

<sup>8</sup> A disposição dos jesuítas em adaptar sua mensagem a diferentes públicos gerou críticas, desde cedo, incluindo a do bispo Pero Fernandes Sardinha no Brasil, que os acusou de excessiva permissividade com os rituais indígenas. Embora a retórica da acomodação permeasse as atividades jesuítas, nem todos na ordem concordavam sobre como aplicá-la, especialmente, em culturas não europeias. Cf. Prieto, 2017, p. 398.

<sup>9</sup> Prieto (2017, p. 398) menciona as instruções que Loyola escreveu em 1549 para Alfonso Salmerón (1515–85) e Peter Canisius (1521–97), por ocasião de sua missão a Ingolstadt. Nessas intruções, Inácio recomendou que em suas ações e palavras eles deveriam “acomodar-se ao intelecto e aos sentimentos” daqueles com quem lidavam.

uma estrutura comunitária destinada ao consumo de bebidas alcoólica, frequentada segundo Denevan (1966), exclusivamente, por homens.

Pe. Eguiluz ([1696] 2010) destacou que a embriaguez em Moxos se devia, em sua percepção, a duas circunstâncias:

*(...) una por ser costumbre asentada que si uno hacía chicha, había de ser para convidar a todo el pueblo, y a veces también a otros; porque entre ellos no era estilo beber chicha que pudiera embriagar sino en comunidad; otra que esto era muy ordinario; y aunque su bebida no es tan fuerte como la de los indios del Perú; pero la cantidad suplía la fortaleza, y para estas ocasiones guardaban las pendencias; porque no acostumbraban jamás reñir, aunque estuviese la cólera ardiendo, si no les daba un sorbo más la chicha (EGUILUZ, [1696] 1884: 32).*

A bebida mais comum em Moxos era a chicha, uma bebida fermentada alcóolica feita de milho. Willian Denevan (1966) destacou que o espanhol Solis Holguin mencionou, em suas missivas, a existência de enormes campos de milho em Moxos, o que sugeria que o milho era uma cultura importante para aquelas nações. Ao ver dos jesuítas, o milho era cultivado principalmente para fazer chicha, tanto que Pe. Joseph Del Castillo escreveu que “Alguno de los maíces se utiliza para la alimentación y para una chicha especial, así como para la chicha servida a los invitados” (DEL CASTILLO, [1676], 2018: 220).

Além de milho, os jesuítas registraram que as nações de Moxos faziam chicha com raiz de mandioca e com a cana. A chicha, certamente, fazia parte do cotidiano das nações de Moxos, sendo presente, tanto em comemorações cotidianas, como em confraternizações, bem como em casamentos e, sobretudo, na celebração para a caça de grandes predadores como a onça-pintada (HIRTZEL, 2016). A bebida possuía tal destaque entre essas nações que, não raramente, os mortos eram enterrados com uma garrafa de chicha para beber na outra vida. Entre os Yuracaré, povo indígena que vivia nas proximidades de Moxos, o naturalista francês Alcide Dessaline D’Orbigny ([1833] 2002) relatou que havia um mito romântico de uma índia que perdera o esposo e fora enterrada com chicha para matar a sede do consorte na outra vida; outro mito dos Yuracaré relatava sobre uma chicha que “inundou” a Terra em tempos imemoriais.

Nas primeiras décadas das missões de Moxos, os jesuítas buscaram desativar os bebedouros das aldeias, pois o componente sagrado desses espaços incomodava, diretamente, os missionários e atrapalhava a conversão ao cristianismo (EGUILUZ [1696], 1884: 78). O jesuíta Pe. Marbán foi quem mais reclamou desses espaços de suposta “consagração do demônio”. Pe.

Eguiluz menciona que Pe. Marbán descreveu esses bebedouros como templos diabólicos, repletos de crânios humanos de inimigos de guerra, supostamente, consagrados ao demônio.

Segundo o antropólogo Vicent Hirtzel (2016), a chicha era um elemento indispensável na produção dos troféus de cabeça decapitadas, prática compartilhada em Moxos, à época dos jesuítas, mencionada, sobretudo, pelo jesuíta Joseph del Castillo. Castillo mencionou que esse ritual ocorria com frequência entre os indígenas de Moxos, sobretudo os da missão de San Ignacio (CASTILLO [1676], 2018: 221). Essa prática foi comparada por Hirtzel "(...) com os rituais das cabeças encolhidas pelos grupos Jivaro, das cabeças mumificadas dos Munduruku, dos escalpos do Chaco, dos crânios e/ou dentes montados em colares dos Yaguas e Miraña" (HIRTZEL, 2016: 230). Segundo o antropólogo, tal prática, a da produção de troféus com cabeças de onças ou de inimigos derrotados, é ainda hoje largamente descrita pelos anciões das nações Yuracaré e Mosekene. As sessões do ritual de produções de troféus animais eram sempre noturnas e consistiam em convidar os espíritos para os bebedouros de Moxos. Os xamãs recebiam os espíritos como convidados e compartilhavam com eles o que o jesuíta Pe. Marbán chamou de "chicha ritual" (MARBAN, [1679] 1898).

Na percepção de Barba & Sala (2010), a "chicha ritual" mencionada nas cartas de Pe. Marbán era, na verdade, a Ayahuasca. Ao analisar as descrições do padre Francisco Javier Eder, Barba & Sala (2010) observaram que os indígenas Baure utilizavam uma erva chamada Marari na fermentação de "bebidas para o demônio", o que ele relacionou com os registros da Ayahuasca. De fato, na descrição do jesuíta Pe. Javier Eder, ele menciona que os responsáveis por essa bebida eram chamados de "Motire", os quais desempenhavam uma função religiosa em Moxos, como abordamos anteriormente.

Apesar do culto aos mortos e o consumo de bebida terem prosseguido, largamente, em Moxos, os jesuítas argumentaram que a catequese, gradativamente, vencia o poder dos xamãs. No registro de Pe. Marbán, mencionado por Pe. Eguiluz ([1696], 1884: 10-11), o jesuíta enfatizou que, desde a chegada dos missionários, em Moxos, o demônio havia sido expulso dos bebedouros e que os feiticeiros bradavam lamentos, queixando-se de que não recebiam mais brindes em seu nome. A derrota do demônio e sua expulsão dos bebedouros de Moxos não é um relato feito ao acaso: o propósito era justificar uma atitude curiosa dos jesuítas em relação ao consumo do álcool. Isso porque, em certo momento da obra missionária em Moxos, os jesuítas perceberam que não iriam lograr êxito na proibição definitiva do consumo da chicha. Sob tal

conclusão, resolveram adotar a bebida em seus cultos cristãos, gerenciando a quantidade de fermentação que poderia ser realizada nos *pueblos* fundados. Por isso era importante, para os jesuítas, demonstrar que o demônio não estava mais nos bebedouros, mas que ele “bramia lamentos” nas florestas, pois, supostamente, não se ofereciam mais bebidas em seu nome.

Nesse sentido, os jesuítas buscaram moderar o excesso da embriaguez em Moxos, estabelecendo uma lei entre os nativos que desejavam produzir a chicha: que eles deveriam pedir permissão aos padres antes do consumo, os quais avaliariam a quantidade de fermentação e o propósito da celebração. Como escreveu Pe. Eguiluz ([1696], 1884: 52): “Al principio se intentó alejarles este vicio, y viendo que era beneficioso para la doctrina y que se iba abrazando, se adoptó un método para ponerles límite: debían avisar primero a los Padres antes de hacer chicha, para que estos evaluaran la cantidad de acuerdo al número de personas que la iban a consumir”.

No entanto, apesar da tentativa de gerenciar e até de ressignificar o álcool, dentro dos costumes cristãos, o álcool tinha uma relação cosmológica muito forte com os deuses locais e, por essa razão, os missionários permaneceram acusando o consumo da chicha como um hábito demoníaco. Pe. Eguiluz mencionou que o jesuíta Pedro Marban ameaçou um xamã na missão de San José, o qual, a despeito da proibição dos padres, continuou a utilizar a chicha para seus rituais: “Se reunían juntos para beber y pasaban muchos días en el culto a su dios, quien, tras beber un mate de chicha, los dejaba en un estado de embriaguez. Este individuo era el principal sacerdote del demonio y el que daba órdenes a los demás” ([1696], 1884: 52). Nesse sentido, ao perceberem que a acomodação da bebida alcoólica no cotidiano missionário não estava surtindo efeito positivo, os jesuítas caracterizaram os demônios, como “amigos da chicha”, mas pouco êxito tiveram na proibição da bebida em Moxos (BARBA, 2003).

É interessante mencionar que os estudos arqueológicos conduzidos por Barba & Sala (2010) encontraram vestígios de recipientes cerâmicos destinados a guardar bebidas fermentadas no período colonial, o que demonstra que o uso do álcool em rituais xamânicos permaneceu até a expulsão dos jesuítas das colônias americanas. Para Barba & Sala:

*“A pesar de su obstinación en la erradicación de las creencias tradicionales, la estrategia de secretismo y confusión, consiguió mantener a los misioneros en la ignorancia de las propiedades de la “chicha supersticiosa”, que suponían que tenía solamente una función ritual el los brindis al diablo, para ponerse en contacto con él” (BARBA & SALA, 2010: 05).*

## A cruz, o sangue e a arte dos neófitos: a retórica cristã dos *indios misioneiros*

Para Serge Gruzinski (2003), a adesão dos indígenas da América ao sobrenatural cristão foi uma tarefa, ao mesmo tempo, fácil e impossível: fácil, porque os dois mundos concordavam em valorizar o surreal, a ponto de considerá-lo sua realidade última; impossível, porque o modo como concebiam o surreal era divergente em todos os aspectos. Como vimos, anteriormente, no jogo de analogias, inversões e acomodações proposto pelos jesuítas, os deuses nativos e os rituais a eles associados foram considerados manifestações demoníacas. A condenação da cultura profana, no entanto, não garantiu a adesão daquelas sociedades ao cristianismo. E, mesmo a negociação da *Pax Jesuitica* e a promessa do paraíso, não foram suficientes para agregar o apresso necessário à conversão católica.

Em vista disso, os jesuítas buscaram alternativas de acomodação na arte. A arte, tal como a fé no sobrenatural, foi uma ponte que reuniu cristãos e pagãos nas terras do deus Jaguar. Especificamente, em Llanos de Moxos, os jesuítas encontraram um terreno favorável para a difusão da tecelagem, do artesanato, das artes plásticas e, sobretudo, da música (EGUILUZ [1696] 1884; ALTAMIRANO [1713] 1979; EDER [1791] 1985). Os indígenas locais foram, constantemente, descritos, como artísticos, produtores de finos têxteis, enormes flautas de bambu e gêneros diversos de artesanato com barro e madeira. No entanto, não bastava aos jesuítas valorizar a rica arte de Moxos: foi necessário deformá-la, isto é, trazê-la para o ambiente cristão, ainda que isso implicasse a condenação moral e a rejeição estética dos atributos locais.

Evidentemente, essas desqualificações foram gradativas, logo que a acomodação demandava, primeiro, uma imersão na cultura nativa por parte do catequista, antes de este realizar qualquer tipo de ponderação moral. Destarte, a manutenção do catolicismo ocorria com a lenta transição do profano ao sacro, uma transmutação complexa que, apesar do esforço dos jesuítas, esteve longe de ser um processo unilateral. Como observou Andrés Prieto (2017), ao abordar o caso dos jesuíta Matteo Ricci, na China<sup>10</sup>, havia tanto riscos quanto benefícios na acomodação, cujo êxito dependia da realidade fática de cada experiência. Afinal, a acomodação

<sup>10</sup> Em seu estudo, Prieto abordou o caso do jesuíta Matteo Ricci que, no final do século XVI, implementou a "estratégia de acomodação" na China. Segundo Prieto (2017), o jesuíta vestia-se como chinês, estudava o confucionismo e dialogava com os intelectuais chineses. Ricci procurava apresentar o cristianismo como uma filosofia compatível com os valores confucionistas, integrando práticas culturais chinesas, como o culto aos ancestrais, com as crenças cristãs, para tornar o evangelho mais aceitável às elites locais. Cf. PRIETO, Andrés, 2017: 395-414.

podia, tanto atrapalhar o catequista ao confundi-lo com as insígnias pagãs, quanto cristianizar o catecúmeno com mais eficiência.<sup>11</sup>

No caso da arte, as acomodações não foram reservadas ao projeto catequético em Moxos, mas ocorreram em várias regiões do império espanhol. Serge Gruzinski (2003) menciona que, no México, a remodelação da arte indígena pelos missionários franciscanos demandou o rebaixamento do ícone indígena: "Os deuses locais só podiam ser horrendos. O ícone indígena era imediatamente rebaixado à posição de ídolo proscrito e repugnante" (GRUZINSKI, 2003: 276). No entanto, como apontou o historiador, isso não impediu que os povos indígenas incorporassem elementos cristãos, inserindo a figura de um ser "ensanguentado e crucificado" entre suas divindades. Podemos considerar que essa adaptação, tanto estava dentro das expectativas dos próprios jesuítas, como também refletia uma clara demonstração de decisão e agência dos indígenas convertidos, que, ao apropriarem-se desses símbolos, buscaram preservar aspectos essenciais das suas identidades culturais na oportunidade que lhes foi oferecida.

Em sentido semelhante ao que ocorreu no México, a expressão artística prosseguiu em Moxos, com acentuada ênfase nas celebrações cristãs. Se era necessário que os indígenas incluíssem Cristo em seu panteão, foi igualmente necessário que os padres jesuítas adequassem as missas às cantorias e danças nativas.<sup>12</sup> Em uma correspondência de 1696, o Padre Agustín Zapata, registrou uma cerimônia realizada na redução San Francisco Javier que foi permeada por elementos indígenas, como danças, músicas ao som de flautas de bambu, batuques de tambores, oferendas de alimentos no altar, uso de animais amazônicos para adornar a celebração, dentre outros. Pe. Zapata descreveu que a missa foi pregada em duas línguas, o castelhano e a língua Moxa, para que os indígenas pudessem compreender a liturgia. E, destarte, a procissão foi conduzida com várias danças nativas, ao som de flautas e tambores. Zapata registrou ainda que os indígenas colocavam mandioca, feijão e outros alimentos nos altares cristãos:

<sup>11</sup> Na introdução do "Catálogo de Moxos y Chiquitos...", o historiador Gabriel René Moreno relata alguns casos de jesuítas que, depois de anos atuando na selva amazônica, acabaram "enlouquecendo", abandonando a batina e adotando os costumes ameríndios. Esses exemplos evidenciam que as estratégias de acomodação nem sempre resultavam na conversão plena ao cristianismo, conforme desejado por Loyola. Cf. RENE-MORENO, 1973.

<sup>12</sup> Um exemplo dessa acomodação cultural praticada pelos jesuítas no Brasil é relatado por Fernão Cardim, ao descrever as missas noturnas em que os padres pregavam usando chocalhos nos pés. Essa adaptação da liturgia europeia aos costumes indígenas visava a persuadir os nativos de forma mais eficaz. No entanto, essa prática foi motivo de desavença entre os jesuítas e a hierarquia eclesiástica, especialmente, o Bispo Sardinha no século XVI. O bispo acreditava que essas inovações litúrgicas poderiam prejudicar os colonos, gerando uma polêmica significativa entre a igreja territorial e a Companhia de Jesus no Brasil. Cf. FERNANDES, 2009.

*Fue una noche muy feliz debido a la novedad y a la multitud de personas que se reunieron, ya que los padres de otras reducciones los trajeron aquí con sus danzas, todo acompañado de la variedad de campanas, flautas y tambores, que duraron toda la noche y no causaron tristeza. Dos indígenas vestidos como ángeles, que podrían haber aparecido en ese patio de Lima, lo seguían, llevando canastas de flores preciosas y regando el suelo por donde pasaba el Santísimo Sacramento. Los indígenas colocaron mucha yuca, frijoles y otros alimentos en los altares. La primera vez que lo vi, los reprendí porque habían puesto esto en los altares. Pero me dijeron: "Ponemos esto para que Dios lo vea y se compadezca de nuestras cosechas", lo cual fue ciertamente conmovedor de escuchar. Después de terminada la procesión, se dio la orden de sacrificar varios bueyes y que todos los invitados comieran (ZAPATA [1696], 1906: 25-26).*

Os indícios da cultura pré-hispânica na arte de Moxos foram distribuídos nas orquestras formadas pelos neófitos e, sobretudo, na arquitetura das missões. Limpías-Ortiz (2008) explica que a estrutura urbana padrão das missões de Moxos era composta pelo conjunto arquitetônico principal: a praça com a igreja e as residências dos indígenas convertidos ao redor. Evidentemente, essa organização respondia a um critério de ocupação centrado no cristianismo medieval, o qual valorizava o templo cristão, a igreja, como o elemento articulador da missão, isto é, o “coração espiritual” da comunidade. Limpías-Ortiz (2008) menciona que a igreja ficava numa grande praça aberta no centro da missão “(...) con la cruz marcando dramáticamente el predominio de la iglesia sobre el terreno” (LÍMPIAS-ORTIZ, 2008: 227).

No entanto, a decoração da igreja, bem como de outras construções das *misiones*, eram repletas de insígnias indígenas. Essa mestiçagem foi chamada por Limpías-Ortiz (2008) de “barroco amazônico”, por reunir um jogo de equivalências no urbanismo e arquitetura missionária. A começar pelo uso constante da madeira nas construções das igrejas e demais espaços missionários, recurso com o qual os indígenas tinham familiaridade em suas engenharias. O uso de uma praça, também, era algo comum na cultura nativa, elemento que foi bem adotado nas missões, preservando aspectos da cultura originária.

Além da expressão artística miscigenada, a expressão da fé em Cristo por parte dos neófitos de Moxos era um jogo de concessões de ambos os lados. Além da persuasão dos padres sobre o inconsciente nativo, é preciso destacar que havia elementos nos rituais cristãos que chamaram a atenção daquelas sociedades, provavelmente, por remeterem a subsídios comuns ao xamanismo amazônico. O sangue, muito presente nos iconoclastia cristã, era um desses elementos. Em *El Hombre Americano*, Alcide D’orbigny ([1839] 1959: 351) registrou seu horror com o cristianismo professado pelos indígenas Mojo: “Llevan tan lejos el fanatismo que puede verse todos los años, durante la Semana Santa, regar con su sangre las plazas públicas debido a

las atroces flagelaciones que se infligen. Son también supersticiosos al máximo”. O autor menciona que, durante o Sermão da Paixão, nas celebrações da Sexta-feira Santa, os indígenas Mojo, supostamente, se davam tapas e batiam fortemente no peito, e durante a procissão, muitos penitentes se autoflagelavam com chicotes, enquanto arrastavam vigas pesadas ou carregavam cruzes em seus ombros ao redor da praça. O viajante francês reparou que, quanto mais sangue escorria, mais os gritos de euforia dos que contemplavam os flagelos se erguiam.

Inicialmente, D’Orbigny acreditou que os flagelos eram exigências dos curas substitutos, uma espécie de incentivo à violência por parte dos padres. No entanto, como ele descreveu, ao conversar com indígenas Mojo e ler os registros mais antigos da época dos jesuítas, D’Orbigny concluiu que essas práticas de autoflagelo já estavam presentes nos primeiros anos das reduções religiosas de Moxos. Ao seu ver, essas manifestações eram resquícios do período pré-hispânico, manifestações de um fenômeno sincrético mais indígena do que cristão.

As missivas dos jesuítas sugerem que o sangue era um elemento muito valorizado pelos indígenas. A imagem de Jesus ensanguentado parece ter motivado-os a apreciar, particularmente, a Semana Santa e essa se tornou a comemoração mais estimada do calendário cristão em Moxos. Uma missiva do padre Juan de Espejo, de 1767, transcrita por Pe. Astrain, ressaltou como eram “sangrentas” as comemorações da Páscoa em Moxos “A la noche la mitad de la Pasión fué predicada, haciéndola devota veinticinco disciplinantes de sangre, sin que hubiese uno que no tuviese bañada en sangre toda la espalda” (ESPEJO [1767], *apud* ASTRAIN, 1912: 457).

O antropólogo Carlos Fausto (2005: 386) fez reflexão similar sobre os indígenas Kaiová, os quais diziam ter brotado da “espuma da cruz”: “Trata-se de um arremedo de cristianismo mal compreendido ou de um mero verniz sob o qual se esconde uma verdadeira religião indígena?”. É arriscado assumirmos a voz dos convertidos. Afinal, o encontro entre dois horizontes tão díspares, o dos ameríndios e dos missionários católicos, não poderia ser pouco complexo. Em sua respectiva ponta do contato, os registros coloniais nos permitem afirmar que os povos indígenas de Moxos usaram estratégias próprias da sua cosmologia para compreender o evento da chegada do branco estrangeiro e da sua bagagem de ritos estranhos. Jesus, o deus crucificado, envolto de espinhos e sangue, foi uma imagem bem acolhida pelos neófitos. Pe. Astrain, ao citar uma carta do jesuíta Agustin Zapata, destacou: “Enterneciáanse nuestros misioneros y creo que

se enternecerán nuestros lectores, al contemplar la penitencia que hacían aquellos indios en obsequio de Jesucristo Crucificado” (ASTRAIN, 1912: 456).

## Considerações Finais

Este artigo teve como objetivo desconstruir as dicotomias tradicionais que representavam o processo de colonização, como inteiramente aculturador das identidades ameríndias pré-hispânicas. Ao focarmos na região dos Llanos de Moxos, na Amazônia boliviana, buscamos revelar uma retórica mais complexa de construção do "outro", sem desconsiderar os traumas causados pela chegada dos espanhóis, como o aprisionamento de indígenas pelas malocas *cruceñas* e a violência da assimilação forçada nas reduções missionárias. Ao contrário, procuramos demonstrar que, nessa dialética, o empreendimento dos colonizadores europeus de catequisar e subordinar os ameríndios dependeu da adaptação do cristianismo aos costumes nativos. Seja como parte da estratégia persuasiva dos jesuítas, seja pela vontade e resistência dos próprios indígenas – ou por uma combinação de ambos – as acomodações e intercâmbios no contexto missionário de Moxos permitiram, ainda que de maneira árdua, a preservação de importantes elementos indígenas pré-hispânicos, evidenciando uma interação mais ativa e complexa por parte dos povos indígenas do que, anteriormente, se supunha.

Nesse sentido, podemos inferir que os povos de Moxos nunca deixaram de atuar nos limites do possível, agenciando seus signos diacríticos durante o processo colonial. Para tanto, analisamos o projeto missionário em diferentes aspectos temáticos: a negociação da *Pax jesuitica*, as motivações subjacentes que levaram os povos indígenas de Moxos a aceitar o sistema de reduções, incluindo a entrada de malocas para escravização de nativos; as doenças trazidas pelos europeus e o uso da cura fornecida pelos remédios dos padres, como discurso de convencimento e de exaltação missionária; a presença da chicha e dos rituais envolvendo o álcool, os quais persistiram ao longo do projeto missionário; e a reinterpretação do cristianismo pelos indígenas batizados.

É inegável que enfrentamos, neste estudo, um desafio central na história indígena: a dificuldade de compreendermos e discutirmos as intenções e motivações dos povos ameríndios no contexto de suas estratégias e respostas à invasão europeia. Essa dificuldade se agrava pela

ausência de registros escritos diretamente sobre essas populações no processo de catequese, além de se tratar de lógicas culturais distintas, inseridas em contextos em que as decisões não se pautavam pelo privilégio de uma escolha “confortavelmente ponderada”. Por outro lado, é sempre válido lembrar as palavras de Manuela Carneiro da Cunha: “O tema recorrente que saliento é que a opção (...) foi oferecida aos índios, que não são vítimas de uma fatalidade, mas agentes de seu destino. Talvez tenham escolhido mal. Mas fica salva a dignidade de terem moldado a própria história” (CARNEIRO DA CUNHA, 1992: 19). Aliás,

*A percepção de uma política e de uma consciência histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas só é nova eventualmente para nós. Para os índios, ela parece ser costumeira. É significativo que dois eventos fundamentais — a gênese do homem branco e a iniciativa do contato — sejam frequentemente apreendidos nas sociedades indígenas como o produto de sua própria ação ou vontade (CARNEIRO DA CUNHA, 1992: 19).*

Não obstante, é fundamental reconhecer que a atividade catequética da Companhia de Jesus baseou-se em uma plasticidade histórico-antropológica. Isso significa que, embora possamos identificar resistências por parte das populações indígenas cristianizadas nas missões de Moxos, no que diz respeito à preservação de elementos e rituais pré-hispânicos, também, é necessário observar que a pedagogia jesuítica já continha uma estratégia, intencionalmente, delineada para permitir essa integração. Conforme mencionado, o uso da analogia e da *acomodatio* pelos jesuítas permitiu, por meio da compreensão da cultura dos catequizados, a criação de pontes entre a cultura indígena e a europeia. Tal prática foi transplantada da experiência na Ásia para a América e, no caso das missões de Moxos, esse processo foi descrito por David Block (1997), como “Cultura Missionária” ou, como traduzido por Josep Barnadas, “Cultura reducional”<sup>13</sup>, revelando a flexibilidade jesuítica em adaptar elementos locais para facilitar o processo de conversão – processo esse pelo qual os indígenas mantiveram “parte significativa de sua autonomia” (BLOCK, 1997: 32).

<sup>13</sup> Block (1997) descreve o fenômeno de acomodação nas missões jesuíticas de Llanos de Moxos, como “cultura missionária” (mission culture). Segundo ele, o isolamento geográfico de Moxos foi crucial para moldar as dinâmicas das missões, que começaram em 1686. Esse isolamento, combinado com a imersão profunda no cotidiano missionário e a ausência de contato urbano, resultou numa maior adaptação dos símbolos sagrados cristãos à cultura indígena local. A dificuldade de transportar objetos cristãos comuns em outras missões, como as do Paraguai, contribuiu para essa adaptação. Além disso, como visto, a pedagogia jesuítica aproveitava as estruturas sociais indígenas já existentes, o que facilitava a catequese. Ao mesmo tempo, a persistência dos nativos em manter práticas e pensamentos tradicionais sob novas formas permitiu que a cultura indígena permanecesse viva dentro das missões, reconfigurada no cristianismo. Ao ver de Block (1997), esse processo de interação gerou uma cultura interétnica na qual os indígenas mantiveram parte significativa de sua autonomia. Cf. BLOCK, David. *La cultura reducional de los Llanos de Mojos*. Tese de doutorado. Traducción de Josep Barnadas. Sucre: Ed. Historia Boliviana, 1997.

Isso diminui a agência dos povos indígenas de Moxos? Acreditamos que não. Embora seja difícil inferir, com precisão, a subjetividade indígena, dada a natureza predominantemente oral de suas tradições e a escassez de registros escritos pelos mesmos no contexto missionário, as próprias fontes jesuíticas sugerem um cenário, extremamente, dependente da negociação intercultural. Nesse contexto, emergiu uma identidade “outra”, que, embora marcada pela imposição do cristianismo, não conseguiu erradicar a cultura ameríndia. Ao contrário, essa identidade plasmou dois mundos, suprassumindo o sagrado católico e o profano amazônico. A síntese, apesar de violenta e profundamente desequilibrada em termos de poder (afinal, sabemos bem de quem são as maiores perdas dessa história), revela-nos, por outro lado, a capacidade dos indígenas de Moxos de resistir e se aproveitar da própria estratégia dos jesuítas, a fim de que a sua agência não fosse, totalmente, anulada.

## Referências Bibliográficas

- ALLER, Julián de. Relación que el Padre Julián de Aller, de la Compañía de Jesús [...] [1668]. In: BARNADAS, Josep M, y Plaza Manuel (2005). *Mojos: seis relaciones jesuíticas*, 1670-1763. Cochabamba.
- ALTAMIRANO, F. (1713). *Breve noticia del estado en que hallan el año de 1713 las misiones de infieles, que tiene a su cargo la Provincia del Perú, de la Compañía de Jesús en las Provincias de los Mojos*. In: Colección de documentos bolivianos recogidos y ordenados por G. Rene-Moreno, Segunda Serie, Tomo 142. Unpublished, Biblioteca Nacional, Sucre. 17 pp.
- ASTRAIN, Antônio (1912). *História de La Compañía de Jesus em Assistencia a La España*. Madrid: Razon y Fé, vol. VI.
- AVELLANEDA, Mercedes (2016). La esclavitud indígena en los siglos XVI, XVII y XVIII, en relación a la región del Paraguay y de Chiquitos em el oriente boliviano. Dossiê: Fronteiras em perspectiva. *Revista Historia e Diversidade*, Vol. 8, nº 1.
- BARBA F. Josep y SALA, Elisenda (2010). *Cerámicas funerarias en Moxos. El camino de la serpiente*. Proyecto Moxos - Centro de Estudios Amazónicos. Barcelona.

- BARBA, Josep (2003). *Terraplènes, lomas, canales y campos elevados*. Barcelona: Centre d'Estudis Amazònics.
- BLOCK, David (1997). La cultura reducional de los Llanos de Mojos. Tese de doutorado. Traducción de Josep Barnadas. Sucre: Ed. Historia Boliviana.
- BARNADAS, Josep María; PLAZA, Manuel (eds.) (2005). *Moxos, seis relaciones jesuíticas: geografía, etnografía, evangelización, 1670-1763*. Cochabamba: Historia Boliviana.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) (1992). *História dos Índios no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- CARVALHO, Francismar Alex Lopes de (2017). A Amazônia imaginada nos memoriais enviados ao Consejo de Indias no século XVII. *Tempo*, v. 23, n. 2. pp. 742.
- CLARO MOREIRA, Nathalia (2024). Interpretando Paititi: a epopeia amazônica e a indigenização do imaginário europeu. *Maloca: Revista de Estudos Indígenas*, Campinas, SP, v. 7, 2024. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/maloca/article/view/18676>. Acesso em: 7 set. 2024.
- COMBÉS, Isabelle; TYULENEVA, Vera (2012). (Org.). *Paititi. Ensayos y documentos*. Cochabamba: Itinerarios, v. 1, pp. 52-98.
- D'ORBIGNY, Alcide Dessaline (2002). *Viaje a la América Meridional* [1833]. Tomo I. Segunda Edición: Instituto Francés de Estudios Andinos, Plural editores.
- D'ORBIGNY, Alcide Dessaline (1959). *El Hombre Americano* [1839]. Buenos Aires: Editorial Futuro, pp. 351.
- DEL CASTILLO, Joseph. Relación de la provincia de Mojos [1676]. In: BALLIVIAN, Manuel V. (2018). *Documentos para la historia geográfica de la República de Bolivia*. Serie primera. Época colonial, vol. 1, Las Provincias de Mojos y Chiquitos (Classic Reprint). Forgotten Books, pp. 220.
- DENEVAN, Willian (1966). *The Aboriginal Cultural Geography of the Llanos De Mojos of Bolivia*. California Press.
- EDER, Francisco Javier. (1985). *Breve descripción de las reducciones de Mojos* [1772]. trad. de Josep M. Barnadas. Cochabamba, Bolivia: Historia boliviana.
- EGUILUZ, Diego de. (1884). *Historia de la Mision de Mojos* [1696]. Lima: Imprenta del Universo de C. Prince.
- ERICKSON, Clark L. (2000). Lomas de ocupación en los Llanos de Moxos. In: COIROLO, Alicia Durán; BOKSAR, Roberto Bracco (eds.) *La Arqueología de las Tierras Bajas. Comisión Nacional de Arqueología*. Ministerio de Educación y Cultura, Montevideo, Uruguay, pp. 207-226.
- FAUSTO, Carlos (2005). Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). *Mana*, v. 11(2), pp. 386.
- FERNANDES, E (2009). B. Fernão Cardim: a epistolografia jesuítica e a construção do outro. *Tempo*, v. 14, n. 27, pp. 176-198.

- GAMBINI, Roberto. (2000). *Espelho índio: A formação da alma brasileira* (2ª ed.). Axis Mundi/Terceiro Nome.
- GRUZINSKI, Serge (2003). *A colonização do imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras.
- HANKE, Lewis (1994). *All Mankind is One: A Study of the Disputation Between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*. Northern Illinois University Press.
- HIRTZEL, Vincent (2016). Los espíritus-jagüares: cráneos-trofeos y chamanismo entre los Mojos (siglo XVII). *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, pp. 227-252.
- JUSTEL, Azarug (2022). Moxos a su debido tiempo y lugar: notas para reconsiderar la historia de un nombre. *Indiana – Estudios Antropológicos sobre América Latina y El Caribe*. Vol. 29, nº 01.
- LAIME AJACOPA, Froilán (2016). *Infernalización de lo sagrado, demonización de la tierra y el bosque: El origen del diablo en los Andes y las Tierras bajas*. La Paz: Plural Editores.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B (1970). *Vocabulário de psicanálise*. 2.ed. Santos: Martins Fontes, pp. 374.
- LIMPIAS-ORTIZ, Victor Hugo (2011). Lo infernal, lo terrenal y lo celestial em la misión de Moxos. *In: Entre cielos e infernos: memoria del V Encuentro Internacional sobre Barroco*, pp. 289-304.
- LIMPIAS-ORTIZ, Victor Hugo (2008). El Barroco en la misión jesuítica de Moxos. *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 24, nº 39: pp.227-254, jan/jun.
- LONDOÑO, Fernando Torres (2002). Escrevendo cartas: jesuítas, escrita e missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*, 22(43): 11-32.
- MARBÁN, Pedro (1894). *Arte de la lengua Moxa, con su vocabulario y catecismo* [1701]. Madrid. Edición facsimilar, Julius Platzmann, Leipzig.
- MARBAN, Pedro (1898). Relación de los P.P en la Misión de los Infieles Mojos la contestación que éstos le dieron en 12 de julio de 1679, firmada por Pedro Marbán. Cipriano Barace y Clemente Ygarza [1679]. *Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz*. La Paz, tomo 1, nº 2, pp. 15-19.
- MONTOYA, Antônio Ruiz de (1997). *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, pp. 54-57.
- ORELLANA, Antonio de. Carta del P Antonio de Orellana al P. Provincial Martín de Jáuregui sobre el origen de las misiones de Moxos [1687]. *In: MAURTÚA. Víctor. (1906). Juicio de Límites entre Bolivia y Perú*. Tomo 10. Madrid: Imp. de Henrich and Company, pp. 254-258.
- PASCAL, Blaise (1941). *Pensées and The Provincial Letters* [1656]. New York: Random House.
- PENIDO, Maurílio Teixeira-Leite (1946). *A função da analogia em teologia dogmática*. Petrópolis: Vozes, pp. 16.
- PRIETO, Andrés L (2017). The Perils of Accommodation: Jesuit Missionary Strategies in the Early Modern World. *Journal of jesuit studies* 4, pp. 395-414.

- PRÜMERS, Heiko, BETANCOURT, Carla Jaimes, IRIARTE, J. *et al* (2022). Lidar reveals pre-Hispanic low-density urbanism in the Bolivian Amazon. *Nature*, n.º 606, pp. 325-328.
- RENE-MORENO, Gabriel (1973). Catálogo de Moxos y Chiquitos atendidos pela Audiencia de La Plata [1888]. La Paz: Librería Juventud.
- SAITO, Akira (2015). Guerra y Evangelización en las misiones de Moxos. *Boletín Americanista*, v. 1, n.º 70, Barcelona, pp. 35-56.
- SAMANIEGO, Diego de. Carta del padre Diego de Samaniego sobre la entrada a los Moxos [1595]. In: MAURTÚA. Víctor. (1906) *Juicio de Límites entre Bolivia y Perú*. Tomo 10. Madrid: Imp. de Henrich and Company, pp. 398.
- SOTO, Juan de. Relación de lo sucedido en la jornada de los Moxos en el año 1667 [1668]. In: UGARTE, Rubén Vargas. (1965). *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, Tomo III. Burgos, pp.168-172.
- ZAPATA, Agustin. Carta de Padre Zapata (1696). In: MAURTUA, Victor (1906). *Juicio de Límites entre Bolivia y Perú*. Tomo 10. Madrid: Imp. de Henrich and Company, pp. 25-26.